

(La lingua madre e lo scisma, il Dasein e la Lichtung)

1. *La lingua madre* [→ *supra* p. 15]

La lingua madre, che resta in sé, per ogni umanità, la custodente voce dell'indole 'essere', è ora solo la portavoce del linguaggio, a sua volta inteso come pura vocazione del "vivere" e dei suoi "valori" espressivo-cognitivi (comunicare, informare, conversare), ovvero come "pratica" ("cultura", giochi linguistici, "pragmatica del linguaggio", "gesto vocale", "parola", "silenzio", eccetera). Ogni "filosofia del linguaggio" si alimenta di un abbaglio essenziale (di cui non sospetta nulla): l'interpretare il luogo in cui essa decade per aver trascurato il costitutivo stanziarsi della lingua madre, *vale a dire il luogo del venir meno dell'intero senso*, come il primario punto d'avvio del significare. Ora, il fatto che l'uomo possa "vedere" l'inizio del significato del suo dire e agire proprio lì dove il senso sia già crollato, che possa dunque trovare un "pensiero", una "logica" e una "pratica" affrancati dal richiamo e dalla costitutiva prossimità della lingua madre, ebbene, questo fatto – che possiamo chiamare «lo sradicamento operativo di ogni significato *dal* senso» – è, al tempo stesso, la circostanza più nota (e voluta) nell'odierno sapere e il tratto più nascosto della formatazione. Sradicamento : riporto d'impatto ⇔ contrasto indolico ⇔ tentazione del dire : tentazione dell'essere – ecco uno dei modi in cui si staglia, per il pensiero senziente, la conformazione genitoriale del nichilismo.

Proponiamo qui di seguito un brano di Heidegger sulla lingua madre – tratto da *Der Ursprung des Kunstwerkes* – che è stato presupposto in ogni passo del cammino:

... bedarf es nur des rechten Begriffes von der Sprache. In der landläufigen Vorstellung gilt die Sprache als eine Art von Mitteilung. Sie dient zur Unterredung und Verabredung, allgemein zur Verständigung. Aber die Sprache ist nicht nur und nicht erstlich ein lautlicher und schriftlicher Ausdruck dessen, was mitgeteilt werden soll. Sie befördert das Offenbare und Verdeckte als so Gemeintes nicht nur erst in Wörtern und Sätzen weiter, sondern die Sprache bringt das Seiende als ein Seiendes allererst ins Offene. Wo keine Sprache west, wie im Sein von Stein, Pflanze und Tier, da ist auch keine Offenheit des Seienden und demzufolge auch keine solche des Nichtseienden und des Leeren.

Indem die Sprache erstmals das Seiende nennt, bringt solches Nennen das Seiende erst zum Wort und zum Erscheinen. Dieses Nennen ernennt das Seiende zu seinem Sein aus diesem. Solches Sagen ist ein Entwerfen des Lichten, darin angesagt wird, als was das Seiende ins Offene kommt. Entwerfen ist das Auslösen eines Wurfes, als welcher die Unverborgenheit sich in das Seiende als solches schickt. Das entwerfende Ansagen wird sogleich zur Absage an alle dumpfe Wirrnis, in der sich das Seiende verhüllt und entzieht.

(... è sufficiente un'appropriata concezione della lingua madre. Secondo la rappresentazione corrente, la parola è un mezzo di comunicazione. Essa serve a parlarsi e ad accordarsi, e, in generale, a spiegarsi e a intendersi. Ma la lingua

madre non è soltanto, né in primo luogo, un'espressione sonora e scritta di ciò che deve essere comunicato. Essa non interviene semplicemente in un secondo momento, con vocaboli e frasi, per veicolare ciò che è flagrante o ciò che è coperto nel loro rispettivo essere intesi come tali; piuttosto, solo la lingua madre, e la lingua madre innanzitutto, fa sì che l'ente flagri in quanto essente [ovvero: conduce innanzitutto l'ente in quanto essente nella tempra della fragranza; ovvero ancora: lascia che l'ente si attempri, in quanto essente, all'intensa fragranza]. Là dove non si stanziava la lingua madre – come nell'essere della pietra, della pianta e dell'animale –, non può stanziarsi alcuna fragranza dell'ente e, di conseguenza, nemmeno del non-essente e del vuoto. / Nell'istante in cui la lingua madre elegge per la prima volta l'essente come un nominato <e quindi come un nominabile>, accade che tale eleggere de-nominante attempri l'essente, d'indole, alla dizione, e quindi lo conduca a mostrarsi. <Ciò significa che> questo denominare de-nomina l'ente *attempandolo* al suo essere *a partire* da quest'ultimo <ovvero: questo denominare dice l'ente>. Tale dire è un progettare quello staglio nella cui chiarezza l'ente viene indetto nel suo giungere, in quanto è *questo* essente, alla tempra di fragranza. Pro-gettare è il dare via libera a un getto, il quale altro non è che il dispensarsi <e l'ordirsi> della disascolosità in tempra di essente in quanto tale. Il progettante indire diviene, simultaneamente, il contraddittore di ogni sorda confusione in cui l'ente si cela e si ritrae. (Si veda OA, pp. 122-23; traduzione qui modificata. Si veda anche *infra* la o.i. 20.)

2. L'indole traduttiva [→ *supra* p. 16]

Ciò che, nella traslazione del *Denkweg*, è innanzitutto tradito è proprio la sua indole traduttiva: il libero muoversi *traduttivamente* nella lingua madre – quel tradurre la genitura metafisica in genitura dell'essere e l'essere in indole e l'indole – l'essere – in *Ereignis* e l'*Ereignis* in unico *istante genitoriale* in grazia del quale il pensiero *scampa, sfugge alla formatazione* –, ebbene tale libero muoversi è consegnato dalla prassi traslativa al gioco delle opzioni critico-ermeneutiche, in modo che, all'occorrenza, sia sempre possibile rifiutarlo come il mero frutto dell'arbitrio di "un filosofo".

(Osservata dall'istante-*Ereignis*, quell'"all'occorrenza" è il contro-istante del *Ge-stell*, lì dove l'arbitrio – quello della volontà per la volontà e della brama di sé – diviene davvero l'arbitro di ogni pensare e dire.)

3. Fedeltà e leggibilità [→ *supra* p. 16]

La prassi traslativa assume presto le sembianze di una specifica competenza professionale: si presenta al pubblico come capace di conseguire, nelle sue versioni, la massima fedeltà all'originale – ma a un originale che si sa già di aver tradito nel suo essere pensiero in opera, ossia uno scritto capace di risvegliare il vedere e il sentire fenomenologici, e dunque il vero istinto del tradurre. Una tale fedeltà avrà allora la funzione di rinforzarci nella nostra schiavitù di consumatori di filosofia, cioè di utenti finali della *leggibilità* dei testi filosofici (lettori d'impatto) – laddove «leggibile» vuol dire: scorrevole nello stile e arguto nell'argomento, ma in modo tale che sia smorzato e annientato ogni urto d'essere, e che siano di conseguenza garantite, per il piacere e gli usi della lettura d'impatto, l'oscurità, la stranezza e l'astrattezza dei "pensieri".

Sulla leggibilità così costruita si svilupperà una mentalità storico-critica (si veda la prossima *o.i.*), che, con il consenso generale, e mediante una copiosa letteratura, stenderà sui fenomeni una coltre di pseudo-interpretazioni e di falsi chiarimenti, rendendo infine irricognoscibile, o addirittura sterile, ogni tentativo di sguardo fenomenologico. Il piano della prassi traslativa è una contingenza per così dire alleggerita della sua asprezza e dalla sua forza d'urto. Ci si potrà in tal modo appellare – nella vacanza dei fenomeni e quindi nella latenza della verità e nell'avulsione dall'essere – all'"autonomia" e alla "libertà di giudizio" del "singolo" lettore in quanto "persona". Nell'Edizione *Marini* (*supra* p. 22) troviamo perfino un atto di fede in una tale figura: «... ci riferiamo al lettore "singolo", ingenuo o scafato che sia, perché per *omnis scriptura* crediamo nella fecondità del *libero esame* e nella sacralità del foro interno della persona, che è presidio drammatico di ogni libertà, sintesi suprema e fragile di bellezza e spiritualità, di equilibrio e di forma, unica fonte e dimensione di socialità e di universalità *cosmica*, come di autentica solitudine e differenza» (p. 1275).

Ma come potranno mai stanziarsi una libertà e una fecondità, nel leggere e nel comprendere, e dunque, qui, nel *pensare*, se proprio la persona, in quanto odierna variante dell'*homo animalis*, è ormai solo la maschera del *Man* nel più desolato degli isolamenti? Si rilegga *supra*, a p. 36, la citazione, dalla p. 18 del *Brief*, sul *Personhaftes*.

4. *L'onnisciente di professione* [→ *supra* p. 16]

L'espressione «onnisciente di professione» non ha nulla di ironico, né si richiama al *polymathês* di Eraclito o di Platone. Ci riferiamo piuttosto a quel tipo di studioso che ha imparato ad accedere alla filosofia innanzitutto mediante l'occhio storico. Con «occhio storico» intendiamo la capacità di costruirsi un angolo visuale *esterno* alla filosofia, muovendo dal quale si è sempre in grado di assicurarsela come oggetto di studio e di erudizione.

Chi giunga dinanzi alla filosofia ridotta a oggetto, e resista in tale posizione, ed anzi la assuma come sua stabile condotta, arriva presto a convincersi di essere capace di accerchiare la filosofia stessa fino a poterla osservare da ogni lato e ispezionarla in ogni suo tratto e dettaglio, e ciò al fine di venire a sapere metodicamente, e dunque professionalmente, ogni cosa in merito a essa e ai "filosofi" (compresa la loro c.d. "biografia"). L'onnisciente si muove a suo agio fra documenti e scritti della tradizione filosofica, trattandoli come reperti di un che di trascorso e quindi di ri-saputo, come momenti, insomma, di una storia già scritta o sempre scrivibile. A tal fine, egli si costruisce opportuni concetti operativi o *format*, che hanno i caratteri dell'immediata fruibilità e della divulgabilità, e i cui presupposti e assunti restano celati, oltre che chiusi a ogni interrogazione e dunque ostili a ogni genuino tradurre. Di qui la sua inclinazione al giornalismo, grazie al quale l'onnisciente è definitivamente consacrato come un esperto e un sapiente.

(Le parole di Heidegger citate in epigrafe suonano ora forse più chiare: «... il *naturale riportare* il senso di ciò che si è letto, o solo opinato per imitazione, a ciò che *si crede di sapere* prima della lettura... » (c.n.): sta proprio in questo riportare-al-credere-di-sapere, e dunque al già-altrimenti-noto, il tipico, tenace – accerchiante

– movimento dell’occhio storico. Non è difficile accorgersi come il prezzo di una tale onniscienza professionale sia l’annientamento – invisibile ai più – del rapporto *filosofico* con il filosofare. Certamente difficile è invece comprendere come l’occhio storico sulla filosofia non guidi solo gli studi storiografici, ma regga anche – e con tutt’altro impatto – l’odierna “filosofia teoretica”).

5. *L’essere come indole incircoscivibile* [→ *supra* p. 27]

In «cercare» risuona quel *circum* da cui il b. lat. *circare*, andare attorno, in cerchio, qui e là, per trovare qualcosa, ossia un che di contingente (constatabile, effettivo). Giustamente dunque si parla di «ricerca scientifica» come ambito in cui degli uomini si dedicano alla trattazione e al trattamento tecnico di un certo oggetto; per questo coloro che circo-scrivono l’ente nel già stagiato essere, si chiamano «ricercatori». Così l’essere è l’indole in-circoscivibile. Nessun cercare si addice perciò al contegno della sua (dell’essere) interroganza. Quando si attribuisce al *Denkweg* uno “spirito sperimentale”, ci si basa implicitamente sul «cercare» nel senso della “ricerca scientifica”. Pertanto anche la “sperimentazione” non ha nulla da spartire con la *Seinsfrage* né dunque con il *Denkweg*.

6. *L’ente esemplare in quanto Dasein* [→ *supra* p. 29]

L’ente esemplare, *das exemplarische Seiende*, non è l’uomo inteso come quell’“ente ontologico” da indagare per estrarne il generale senso dell’essere, ma *ab initio* già il *Dasein* in quanto, d’indole e *via dall’uomo*, unico *exemplum* d’essere – non nel senso di un constatabile modello o prova o campione “dell”essere, ma in quello dell’esemplante, ossia (*ex-emplum* da *ex-imere*, levare, trarre, estollere, esimere) del traente in luce, dell’ad-gettante (dell’estollente). Il carattere esemplare-esemplante del *Dasein* è chiarito da Heidegger in una *n.m.* alla prima occorrenza dell’aggettivo *exemplarisch* ancora a p. 7 di *Sein und Zeit*: «Mißverständlich. Exemplarisch ist das Dasein, weil es das Bei-spiel, das überhaupt in seinem Wesen als Da-sein (Wahrheit des Seins wählend) das Sein als solches zu- und bei-spielt – ins Spiel des Anklangs bringt». *Das Exemplarische* viene qui ricondotto al *Beispiel*, inteso però come *Bei-spiel*, ossia come *Bei- und Zu-spiel*, come *Ins-Spiel-bringen*. Lo *Spiel* rinvia al libero generarsi dell’indole ‘essere’ già affrancata dalla contingenza, e dunque risonante d’indole propria, già *Anklang* per la dizione, già risonanza che avviene “alla” lingua madre. La nostra interpretazione mantiene la dizione *exemplum* nel suddetto senso dell’esimere, dell’estollere e dell’alleviare (alleggiare, liberare), mentre coglie lo *Spiel* come ludo (salto, esultanza, balzo nella luce, leggerezza, staglio) e dunque lo *Zu-und-bei-Spielen* come l’illudere e l’alludere (*in-ludere*: condurre nel ludo, attemprare al ludo; *ad-ludere*: chiamare nel e al ludo). Ecco dunque la traduzione: «Fraitendibile. Esemplare è il *Dasein*, poiché esso è l’alludente esemplante, ovvero quell’essente che, per scismatica elezione (*überhaupt*), nel suo stanziarsi come *Da-sein* (ossia: come tutore della verità dell’essere) esime, d’illusione e allusione, l’essere in quanto tale [l’essere] – lo conduce nel ludo della risonanza <lo esime (lo estolle) dalla contingenza illudendolo e alludendolo, conducendolo e chiamandolo alla propria tempratura di ludo>». Il *Dasein*, dunque, in quanto *ab imis* addetto a un siffatto illudere-alludere l’essere “alla” riso-

nanza, è necessariamente esso stesso tale risonanza d'essære: *Da-sein*. (Tale traccia sarà seguita nella *Ripresa*; *infra* p. 145.)

7. *Esserci e vita* [→ *supra* p. 30]

1. Alla voce *Dasein* del *Glossario* aggiunto all'edizione italiana del *Nietzsche* (curata da F. Volpi, Milano 1994), si rinvia al brano citato prestandogli, se abbiamo rettamente inteso, proprio quel senso da cui esso invece prende le distanze: «*Da-sein*: “esserci”. Sul concetto heideggeriano di “esserci” come modo d'essere della vita umana cfr. I, 235. Prima di H. *Dasein* era invece usato come equivalente di *Existenz*, *Wirklichkeit* o *Vorhandensein*». Anche qui sembra essere all'opera il potente automatismo *Dasein* = esserci = vita-umana. Il rinvio resterebbe peraltro fuorviante anche se si potesse intendere il *Dasein* di Heidegger come «esserci».

2. Nel «Lessico» dell'Edizione *Marini*, alla voce «*Ci* dell'esserci», leggiamo: «Traduciamo con “trovarsi”, “comprendere”, “parlare” le tre forme in cui l'esserci è, cioè “vive”, il proprio *ci* (*Befindlichkeit*, *Verstehen*, *Rede*). Così facendo adottiamo la forma dell'infinito per tutte e tre le funzioni esistenziali del *ci* (che sono capacità, facoltà, potenzialità), anche per ragioni di simmetria e di flessibilità nei contesti» (p. 1425). Limitiamoci a osservare che se è certo che l'esserci “viva” il proprio *ci*, è ontologicamente inattendibile che il *Da-sein* “viva” il proprio *Da*. D'altronde (e di nuovo) se l'uomo fosse solo un vivere, come potrebbero stanziarsi – nella dimensione del *Da-sein* – la *Befindlichkeit*, il *Verstehen* e la *Rede*? (L'incontestuale e dissimmetrico *Da-sein* non si flette nell'esserci.)

8. *La meschinità del “ci”* [→ *supra* p. 32]

La meschinità non è qui un carattere psicologico o morale, ma la limitatezza dell'ora-qui-ora-li, dell'ora-c'è-questo-ora-c'è-quello: il sempre accerchiante circuito fattuario dell'universale “ci”. In questo senso, la meschinità è l'occludente controfigura della limitatezza originaria, il dis-limitante limite dell'angustia e dell'angoscia, in cui si disasconde il *Da* come nulla d'essære – per l'ente nella sua sfera d'integrità. (Si pensi alla «piccolezza» in senso leopardiano: si veda lo *Zibaldone di pensieri* alla p. 3171.)

9. “*J'est un autre*” [→ *supra* p. 32]

Il noto e mai pensato *j'est un autre* di Rimbaud (nella *Lettera del veggente*) trova forse ora la sua attendibilità: io *sono* davvero *io* e non *altro*, solo quando nel mio proprio «io sono» si stanzi l'«è» di *un* altro – certo non di un altro «io» o di qualcos'altro in generale, ma l'originario «è» dell'*indole altra*: l'ascensivo e scismatico «è» della *Lichtung*, della stagliatura.

¹⁰ *Vermenschung* – *Menschentum* [→ *supra* pp. 34 e 36]

«Ominazione» e *Vermenschung* (nel senso di Heidegger) sono sinonimi senzienti di *Erlebnis*. L'ominazione è la riduzione dell'originaria ominalità (in quanto essere per entro l'essære) in animalità d'impatto (in quanto azione diretta *dall'*ente *sull'*ente); è il confinamento dell'indole 'uomo' nella sfera ontica dell'agire effettivo e performa-

tivo dell'animale calcolante, dell'*animal rationale* (*homo animalis*). In altre parole: l'ominazione (*Vermenschung*) è la cattura dell'ominalità (*Menschentum*) – in quanto indole *ab origine* pronta genitualmente per l'offerta del *Da-sein* (la chiamiamo anche «indole ominale») – da parte dell'animalità già pre-esperita (dall'uomo stesso celatamente ominizzato) quale “base d'impatto” dell'essere-uomo. Ogni pragmatismo trova qui la sua scaturigine metafisica.

(Nella dizione «ominalità» – attestata in Gioberti, e formata come «animale» e «animalità» su «anima» – dobbiamo udire il tono del vocativo “*homine!*”: «uomo» ma *solo* in quanto vocato, convocato, ex-clamato – chiamato d'estraneità – dall'essere, quell'essere a cui egli d'indole già sempre si richiama. L'*homo animalis* è l'infirmazione dell'indole ominale nella diade “anima-corpo”, in cui parla genitualmente la *physis* greca: *anima hominem ex homine tollit*.)

11. *Sul Brief* [→ *supra* p. 35]

Non prendiamoci in giro. Chi, oggi, fra i nostri studiosi può asserire di aver compreso il modo peculiare in cui il *Brief* riprende i capisaldi del *Denkweg*, sia nel senso dell'*Auseinandersetzung* con la metafisica sia in quello del *Gespräch* fra il *Denken* e il *Dichten* – e tutto ciò nel presagio dell'altro inizio del pensiero? In Italia, il concreto studio di questo documento non ha finora neppure compiuto i primi necessari passi.

12. *La Vermenschung della Entmenschung* [→ *supra* p. 40]

L'idea che il *Dasein* in *Sein und Zeit* sia *tout court* una designazione “ontologica” dell'uomo come “realtà” e “vita” non è dunque altro che un proiettare sul *Denkweg* la tesi capitale dell'esistenzialismo come umanismo (nel senso di Sartre), tesi fondata nell'ominazione. Come operi tale proiezione ominizzante (che è una *Vermenschung* della *Entmenschung*, un'ominazione della dis-ominazione immanente al *Denkweg*) lo si può comprendere nella maniera più netta dal modo in cui, ad esempio, nell'Edizione *Marini* (si rileggano *ora* i brani citati *supra*, alle pp. 22-24) è delineato l'intento dell'analitica del *Dasein*. Alla frase summenzionata (dall'*Introduzione* in riferimento, come si è detto, al § 9 di *SuZ*) – «l'uomo è l'ente al quale, nel suo essere, importa del proprio essere» (frase in cui, lo si è già segnalato, si scambia senz'altro il *Dasein* con “l'uomo”), – il Curatore aggiunge: «L'uomo non è ebreo o greco, razionale o irrazionale: “uomo” è colui che si chiede chi, che cosa e come egli stesso sia. In questa domanda (per lo più antepredicativa e inconscia, che si tratterà di portare nella *spectio* e di rendere *perspicua* in tutto il suo spessore), ma in questa sola domanda, sta e sorge tutta la dignità dell'uomo» (p. XIV).

Ma la *dignità dell'uomo* – come appunto impariamo già da *Sein und Zeit* – non sta affatto nell'“uomo”, né, tanto meno, in un uomo che chieda a *sé* di *sé stesso*, come se potessero stanziarsi un “umano sé” e una “umana domanda” indipendentemente ed anzi “prima” dello stagliarsi dell'essere (nella sfera della *Seinsfrage*, qualcosa come una “domanda antepredicativa e inconscia” non è ricevibile). Quella dignità, semmai, riposa nell'ominalità quale fermezza della custodia dell'essere, nel senso del compito di presagire l'indole di addicimento alla verità dell'essere. La dignità *umana* tentata e pensata nel *Denkweg* è infatti una dignità indolica e genitoriale – quindi: uno stanziarsi

che non si lascia ridurre, pena la sua più subdola contraffazione, *né* a un contegno “storico” o “culturale”, *né* a un plesso di caratteri “vitali” o “naturali” (biologici o etnici), e neppure a una “pratica della domanda”. Solo nell’esplicita custodia dell’*essære* (mondo, terra e lingua madre), i mortali trovano la libera origine per fondare la loro genuina coalescenza, e così rimpatriare in quella patria dove hanno ciò che sono (dove possono dire: *wir haben, was wir sind*).

(La storia e la cultura, la vita e la natura, laddove si stanziassero attemprandosi alla verità dell’*essære*, abbandonerebbero necessariamente il loro senso finora invalso: la *storia* diverrebbe il detto genitoriale del costitutivo e delle sue rotte, la *cultura* sarebbe il premuroso lasciar crescere l’indole, la *vita* consisterebbe nell’ascensiva capacità di ergersi nella luce, la *natura* si mostrerebbe come la terra nella contesa con il mondo, e quindi come il risveglio dello *Heilige*, dell’indole salubre.)

15. *Esserci e Dasein* [→ *supra* p. 41]

Ancora nell’Edizione *Marini*, troviamo una notazione in cui ci si assicura circa l’ovvietà dei reciproci riferimenti fra “metafisica”, “vita”, “esistenza quotidiana”, “linguaggio comune” e *Dasein*: «Heidegger prende i suoi termini non solo dalla tradizione teologico-metafisica, ma anche dal linguaggio comune. E *Dasein* è anche il nostro esserci quotidiano, quello dell’*inquietum cor meum* di Agostino, e quello della vita quotidiana che si esprime nella formula positivista della “lotta per la vita” (*Kampf ums Dasein, struggle for life*)» (p. 1317). Tutto ciò potrà forse essere storicamente esatto, ma, in senso genitoriale, è interamente non vero – e quindi sviante per il pensiero in lingua madre.

14. *Il travisamento dell’analitica del Dasein* [→ *supra* p. 41]

Due rilievi.

1. Se in *Dasein* leggiamo «esserci», *Sein und Zeit* ci apparirà come un complicatissimo filosofare sul più facile e ovvio dei sensi dell’uomo: l’esistenza d’impatto, appunto, come umana variante della generale contingenza. Si comprende allora perché l’occhio storico, nel considerare *Sein und Zeit* un testo “esistenzialista” (una filosofia dell’esserci), si arresti dinanzi alla sua lingua come a qualcosa di “impossibile” e di “intraducibile”, sebbene tenti poi magari di spiegarsela come il “linguaggio tecnico” di una “ontologizzazione” di quei c.d. “valori pratico-morali” dell’agire umano che sarebbero stati già variamente determinati e descritti dalla tradizione filosofica, da Aristotele fino a Kierkegaard e oltre. In tal modo, mentre si sottrae ogni forza al *Denkweg*, riducendolo a un esperimento “ontologico-gergale” (secondo l’espressione di alcuni), si fa passare l’idea che la filosofia sia poco più che una scienza dell’uomo, cioè un’antropologia. – N.B. L’occhio storico informato al concetto operativo di “ontologizzazione” calcola nel *Denkweg* due fasi: a. la fase fino a *Sein und Zeit* (incluso), in cui il *Dasein* sarebbe determinato e analizzato “in senso pratico” (l’esserci come “avere-da-essere”), e b. la fase posteriore a *Sein und Zeit*, in cui il *Dasein* sarebbe trasposto, in forza di una “ritrattazione”, nella c.d. “apertura dell’essere”, perdendo in tale guisa ogni carattere “pratico” (l’esserci come “stare-fuori” nell’“apertura dell’essere”). Non abbiamo lo spazio per mostrare compiutamente il genere di distorsione

del *Denkweg* ottenuta mediante tale calcolo, che chiameremo «il calcolo dell'ontologizzazione». Basti solo osservare che 1. là dove il calcolo dell'ontologizzazione vede il *fattutivo* dover-essere “se stesso” dell'esserci, proprio là, invece, e in verità, Heidegger parla dello *Zu-sein* del *Dasein* (come nel citato § 4 di SuZ), intendendo sempre, e necessariamente, *innanzitutto* l'essere-il-*Da* quale dote nativa dell'intimità al mondo (come è chiarito nel fondamentale § 28; si veda *supra* pp. 103-104); e che 2. là dove il suddetto calcolo raccoglie prove di un'insistita ritrattazione e cancellazione del preteso iniziale “senso pratico” del *Dasein*, proprio là, invece, e in verità, Heidegger propone delucidazioni e chiarimenti del modo in cui il *Dasein* e l'*Existenz* debbano intendersi *fin dal trattato del 1927*. Il concetto operativo di ontologizzazione – come tutti i *format* impiegati dall'occhio storico – resiste all'interrogazione. Esso si salva proponendosi come una categoria interpretativa funzionale a un'analisi dispiegata mediante ipotesi, congetture e prove. Tuttavia non è difficile accorgersi della sua indole: esso non è altro che uno fra le possibili (e inattendibili) denominazioni con cui l'occhio storico registra, *infirmandolo*, il balzo scismatico della dis-ominazione. Studiare *Sein und Zeit* e il *Denkweg* alla luce del calcolo dell'ontologizzazione significa allora assicurarsi definitivamente contro l'angoscia di quel balzo. (Si veda il saggio di F. Volpi «Sono ancora possibili un'etica e una politica? Heidegger e la filosofia pratica», pubblicato in *Heidegger e gli orizzonti della filosofia pratica*, a cura di A. Ardivino, Guerini, Milano 2003, pp. 283-306). (Si veda anche *infra* la nota 7 della *Ripresa*.)

2. Sarebbe istruttivo vedere nel dettaglio come operi via via il su indicato travisamento dell'analitica. Solo due brevissimi accenni per saggiarne la natura. Nei §§ 25-27 di *Sein und Zeit*, è richiesto all'esserci di sostenere il riferimento al Chi dell'esistenza, mentre, nei §§ 46-53, lo si pone dinanzi al *Sein-zum-Tode*. Ora, che ne è di quelle analisi, che cosa esse davvero mostrano, se le si studia guidati dall'esserci, visto che quest'ultimo, in quanto esistenza d'impatto, è il nascosto sosia dell'essere-nessuno in cui si stanza il *Man*, e dunque la vivente contraffazione di ogni morire, il non-mortale per eccellenza? Nel migliore dei casi, esse verranno intese come delle “complicazioni etiche” dell'abituale agire dell'uomo; nel peggiore, saranno una fenomenologia senza fenomeni, in vista di un'interroganza d'essere senza interroganti. In ogni caso, sulla base dell'esserci, è facile equivocare l'intera analitica nel senso di una filosofia dettata dalla volontà di condurre l'uomo alle “estreme frontiere dell'essere”, lì dove ogni cosa sarebbe ardua e severa. (Proprio questo è, ad esempio, il senso in cui può fraintendersi la splendida conferenza del 1929 «Was ist Metaphysik?».)

15. *La Möglichkeit* [→ *supra* p. 43]

Il fatto che, nella sfera d'elezione della fenomenologia ermeneutica, la *Möglichkeit* non guardi alla *possibilitas* in senso logico-contingente, è detto esplicitamente fin da *Sein und Zeit*:

Das Möglichsein, das je das Dasein existenzial ist, unterscheidet sich ebenso sehr von der leeren, logischen Möglichkeit wie von der Kontingenz eines Vorhandenen, sofern mit diesem das und jenes “passieren” kann. Als modale Kategorie

der Vorhandenheit bedeutet Möglichkeit das *noch nicht* Wirkliche und das *nicht jemals* Notwendige. Sie charakterisiert das *nur* Mögliche. Sie ist ontologisch niedriger als Wirklichkeit und Notwendigkeit. Die Möglichkeit als Existenzial dagegen ist die ursprünglichste und letzte positive ontologische Bestimmtheit des Daseins (...) das Dasein ist ihm selbst überantwortetes Möglichsein, durch und durch *geworfene Möglichkeit*.

Traduciamo:

Il *Möglichkeitsein*, che ogni volta il *Dasein* esistenzialmente è, resta scisso tanto dalla vuota, logica possibilità quanto dalla contingenza di un'indole contingente, nella misura in cui, a quest'ultima, possa "capitare" questo o quello. Quale categoria modale della contingenza, *Möglichkeit* indica l'indole *non ancora* effettiva e concreta e *mai neppure una volta* necessaria. <In questo senso,> la *Möglichkeit* caratterizza ciò che è *soltanto* possibile. Dal punto di vista ontologico, essa sta <dunque> sotto l'effettiva concretezza e la necessità. Invece, la *Möglichkeit* in quanto esistenziale, è l'ultima e più originaria determinazione positiva del *Dasein* (...) il *Dasein* è consegnato all'indole propria in quanto *Möglichkeitsein*; esso è – interamente e in tutto – <una> *gettata Möglichkeit*. (SuZ, p. 143 sgg.)

È chiaro che qui non si tratta di "rivalutare" la possibilità rispetto all'effettività e alla necessità, ovvero di anteporre, alla "rigida determinatezza" dell'effettivo-concreto e del necessario, la "policroma pluralità" di un "orizzonte di possibilità"; nella «*Möglichkeit* in quanto esistenziale» è in gioco unicamente lo scisma rispetto a ogni contingenza, e dunque *anche* rispetto alle infinite contingenze possibili. Posto dunque che la *Möglichkeit* indichi un piano più originario rispetto a quello dell'effettivo, del necessario e del possibile *quali articolazioni modali della contingenza*, resta da stabilire se le dizioni italiane «possibile» e «possibilità» (in cui risuona il verbo *posse*, da *potis esse* «essere in una posizione di potestà»), siano, a loro volta, capaci di indicare quell'indole 'essere', strattata dalla contingenza, in cui si trasformano, di conseguenza, anche il senso dell'effettivo-concreto e del necessario.

Ora, la dizione «possibilità», così come è stata forgiata dalla lingua italiana, resta, nel fondo della sua capacità di indizione, ancorata alla già assicurata contingenza, di cui costituisce, ogni volta, una modulazione difettiva; di conseguenza, tale dizione non può tradurre la *Möglichkeit* del *Denkweg*, ossia la *Möglichkeit* già tradotta, in tedesco, nella più originaria capacità di dire che caratterizza la lingua dello scisma. La frase italiana «l'esserci è <una> gettata possibilità» non sembra, insomma, poter assumere altro significato che questo: «l'esserci si ritrova in una situazione di ancora ineffettiva e non concreta – sebbene potenzialmente o eventualmente, *mai però* necessariamente, effettiva-concreta – contingenza» (caratterizzazione, questa, che si addice appunto all'esserci e non al *Dasein*).

La dizione italiana «attendibilità», qui proposta quale traduzione della *Möglichkeit* pensata nel *Denkweg*, possiede un requisito fondamentale per potersi, perlomeno, candidare alla sufficienza traduttiva: *il piano dell'attendibilità è indipendente (non è*

toccato) da quello della contingenza e delle sue modalità. Quando diciamo, ad esempio, che un certo atleta sia un attendibile vincitore della gara in programma, intendendo con ciò che egli abbia le capacità sufficienti per vincere, tale tratto di attendibilità vige quando l'atleta in questione sia ancora un vincitore solo possibile, *ma anche* quando si ritrovi, per l'emergere di un fatto contingente, nell'impossibilità di vincere, *ma anche* quando, essendosi ritirati tutti i concorrenti, ottenga fin da subito la certezza della vittoria, *ma anche* quando abbia tradotto la sua condizione di vincitore possibile in quella, concreta, di vincitore effettivo, *ma anche* quando non abbia, in effetti, vinto quella gara (che invece ha visto il trionfo di un atleta niente affatto attendibile come vincitore). L'attendibilità è toccata sempre "soltanto" dalla dis-attendibilità, ossia: si acclara ogni volta nella contesa con il suo *dis-*, contesa che, a sua volta, è la chiarezza del *dis-* del dis-fondamento (ossia del chiaroritratto ascendere del fondo d'ascendenza) in cui si stanziava l'indole 'essere'. In quanto tale, essa è la vera (indolica) capacità di stanziamento (*Vermögen*), che custodisce e mantiene (*vermag*) lo stanziarsi del concreto, prestandogli via via il tono di concretezza, mentre offre al pensiero la carente (ascensiva) indole a cui esso, accogliendola, attende e si attiene (*mag*); nella misura in cui l'uomo attenda, per indole, all'indole 'essere', egli diviene l'attendente della verità. L'indole 'essere', sempre futura nella fermezza del suo ritrarsi, già sempre avvenuta nell'attesa dei suoi attendenti, è, per scisma, l'unica indole attendibile. L'indole 'essere' è – scismaticamente – nell'indolica attesa d'essere. [Questa *o.i.* si trova anche in HEIDEGGER, AF, pp. 355-357]

16. *Conii traslativi e conii fenomenologici* [→ *supra* p. 54]

Ci accorgiamo così che il mantenere la vita quale primario riferimento dell'uomo, permette di sostenere il (contro)senso "esserci" rispetto al *Dasein*, così come il (contro)senso "esserci" permette di mantenere in vita l'uomo come essere-vivente, una vivente contingenza fra altri viventi, animali e piante, la quale però, a differenza di questi ultimi, avrebbe (chissà come e perché) la facoltà di "intendere" il proprio vivere come "possibilità" e come "esistenza" (cioè "dinamicamente"), o come "interesse per il proprio essere". Come si è visto, l'esserci si stanziava nell'ominazione dell'ente – vale a dire: la traslazione del *Da-sein* in "esserci" appartiene all'ancora irremovibile fissazione dell'essere dell'uomo nel chiuso distretto (nell'eterno circuito) dell'ominazione, e ciò nella peculiare modalità, come si è detto, di un'ominazione della dis-ominazione (si veda *supra* la *o.i.* 12).

[N.B. La partizione potrà servire da guida *anche* per cogliere il grave fraintendimento in cui cade Alfredo Marini a proposito della scrittura *Da-sein* – e questo nell'intento di confutare la decisione di François Vezin di lasciare *non tradotta* la dizione *Dasein* nella sua edizione francese *Être et Temps*. Non vi è qui lo spazio per un'analisi dettagliata. Rinviando pertanto il Lettore in particolare alle pp. 1310-1312 dell'Edizione *Marini*. A chi desideri giungere a un punto fermo su tali questioni, ricordiamo l'essenziale: il termine «esserci» è, *in italiano*, solo un conio traslativo (come lo è, in francese, l'espressione *être-là*), e non avrà mai la tempra genitoriale che ha, *in tedesco*, la dizione *Dasein*. Dobbiamo sempre ancora imparare a distinguere, nel campo delle traduzioni filosofiche, fra un conio traslativo e un conio fenomenologico (senziente). Fra questo e quello

corre un abisso – il medesimo che, in generale, separa, in ogni lingua madre, l'indizione dall'infirmazione.) (Si vedano *infra* le note 66 e 69 dell'*Epilogo*.)

17. *L'abisso-Erlebnis* [→ *supra* p. 56]

Il traslare la rottura di spazio-tempo – nel cui ascensivo avvento, quale spaziosità d'origine, si stanziava ogni volta una genitoriale fuga di attendibili rotte di un mondo terrestre – in una "apertura" ha come invisibile conseguenza la destituzione, in lingua madre, della fondata originarietà del fondo d'ascendenza (*Ab-grund*). Nell'orizzonte dell'apertura, quest'ultimo apparirà infatti necessariamente come una mera conseguenza dell'aprirsi stesso, un "abisso"-*Erlebnis* (il baratro in cui precipita l'*Ab-grund*).

18. *Il «c'è» e l'ecceità* [→ *supra* p. 60]

Il «c'è» coglie l'ecceità sempre alla luce di ciò che essa, ormai obliata, porge e lascia essere; così esso parla come contrazione dell'ascensivo "è", l'immediato nascondimento del suo nulla-di-fondo, del suo No d'origine, a favore della contingenza *nel* suo impatto sull'"uomo", e dell'"uomo" nel suo scontro con la contingenza – fenomeno che costituisce la scaturigine dell'ominazione dell'ente. Il «c'è» è il segno della riduzione dell'ecceità a mero carattere dell'ente; esso dis-dice l'ente, giacché lo abbandona al suo impatto-scontro con l'essere: annientamento dello scisma (del tratto scissile), ossia nichilismo dispiegato.

19. *Il dolore dello scisma* [→ *supra* p. 61]

La più profonda e nascosta intonazione del *Da-sein* è lo *Schmerz* dello scisma: il dolore, il tratto di dissidio con cui lo scisma d'essere si addice l'essere dell'uomo intimandogli – dal fondo d'ascendenza del dire, dal rigenerante tacere della lingua madre in madrelingua – di offrirsi e di prestarsi a favore della carenza dell'ecceità d'origine (*die Da-heit*), in modo che quest'ultima, *già* d'indole stagliante, trovi infine il suo temprato acclaramento nell'indizione pensante, e ottenga così la sua stagliatura in parola.

Il dolore dello scisma è dunque un'intimazione, rivolta all'essere dell'uomo, nella quale l'uomo, liberandosi dal *rigor* dell'*animal rationale*, si lascia trans-stanziare in un indicente dell'ecceità – ossia in un suo indice o indittore, in un suo *segno*. L'indolico infirmarsi di *questo* dolore sembra risuonare nei seguenti versi di Hölderlin (*Mnemosyne*):

Ein Zeichen sind wir, deutungslos
Schmerzlos sind wir und haben fast
Die Sprache in der Fremde verloren...

(Un segno siamo noi, senza acclaramento
Senza dolore siamo, e abbiamo quasi
Perso la lingua madre nella terra aliena...)

Là dove è «*quasi* pers[a] la lingua madre» – posto di coglierla, nel senso del poeta, come «il più tentante dei beni» –, devono *già* essere svaniti il pericolo della tentazione

e il suo sentimento *in qualunque lingua*, e dunque ogni attendibilità del salubre, così che la contingenza – ormai formatata nella congiuntura dell'inarrestabile potenza –, ovunque estirpando il dolore scismatico *dall'*indole 'uomo', si stanzi come l'unica fonte d'"essere" e quindi come l'unica legge dell'ente.

Le terre e i mondi – il multiforme unico scisma, le contese e i contrasti, le rotte indoliche e le geniture (custoditi e fondati nelle lingue madri, nei loro canti e pensieri), e dunque le già avvenute e avvenienti spaziosità dell'abitare terrestre celeste nella ricca singolarità del fondo d'ascendenza – si contraggono in un'unica «terra aliena», nell'odierna uniforme alienazione planetaria, che *noi* – gli uomini di oggi – scambiamo invece per la "nostra casa", per un luogo e un tempo familiari e reali, e dunque vicini, e perciò anche "futuri", se non eterni... *noi oggi*, i tentati e gli spericolati d'origine, gli indolenti della ricca carenza dell'ecceità – mai come ora dimentichi dell'intensa fragranza d'essere, cui pure siamo costantemente rivolti e da cui (essendole, come mortali, *ab imis* affidati) riceviamo, nella forma del dolore scismatico, l'intimazione all'acclaramento, l'ingiunzione a rigenerarci come un suo segno. «Ein Zeichen sind wir, deutungslos», «un segno siamo noi, senza acclaramento»: nell'istante in cui (ovvero *là dove*) siamo rivolti alla fragranza d'essere – e così la sentiamo indolicamente e siamo perciò già, sebbene ancora implicitamente, un suo segno – (*proprio là*) siamo già da essa distratti, tratti via dalla sua temprata acclarante, deprivati dunque dell'acclaramento, pur restando però «un segno», e così addolorati per l'infirmità dolore, e dolenti per la tentazione in cui versa la lingua madre. (Il senso in cui abbiamo fin qui pensato, nella *Gefahr*, la tentazione – tratto da tenere lontano dal consueto significato cristiano – sarà chiarito nella *Ripresa*; si veda *infra*, a p. 153, la nota 15.)

(Eraclito aveva già visto la «terra aliena» e i suoi abitatori. Ad esempio, il fr. 72 (D-K) dice: «Quello verso cui, poiché da esso permeati e così condotti e guidati, sono soprattutto rivolti <e quindi quello che essi, per indole propria, indicano, quello per cui *sono* un esistente e genitoriale indice, «segno»>, il *logos* <per noi, qui, lo scisma d'essere>, è proprio quello da cui si separano; e così appare questo: ciò che essi incontrano quotidianamente resta loro alieno <oppure: ciò che essi incontrano giorno per giorno resta per loro, nel suo ad-stanziarsi, interamente avulso, alieno>»).

20. *Lichtung e lingua madre* [→ *supra* p. 61]

L'interpretazione della *Lichtung* come stagliatura – anche in riferimento alle correnti traslazioni italiane («illuminazione», «slargo», «luco», e appunto «radura») – è discussa in ZACCARIA, IGP, in particolare ai §§ 50-53 (una rielaborazione del § 52 è apparsa in HTP, pp. 153-160). Si vedano anche HEIDEGGER, OA (in particolare le pp. 79-85 e 143-145) e AF. Si può mostrare come il sentimento della stagliatura indichi in che senso la *Lichtung* intimi al pensiero il balzo via dalla "luce naturale" verso la lingua madre – quale indole libera dal giogo della *physis*. La lingua madre è la più nascosta dis-ominazione dell'ente. (Nella dizione «lingua» ora non dobbiamo più pensare solo l'organo di fonazione, ma dobbiamo imparare a udire il *lingere*, cioè il lambire, il toccare con leggerezza, e quindi lo scismatico toccare stagliante. «Lingua madre»: scismatico tocco dell'essere. Si veda *supra* p. 40 la nota b.)

21. *Il tratto radiale* [→ *supra* p. 62]

Il tratto radiale non è un carattere ricavato dalle immagini della “radura”, dello “slargo” e dell’“orizzonte” relativi all’“esserci”, e “applicato” alla metafisica. In esso noi pensiamo piuttosto ciò che – irrigidendosi in un formato fattuativo – guida genitualmente tali immagini nel loro coadiuvare la determinazione del senso d’esserci imposto al *Da-sein* nella prassi traslativa. Si può mostrare come il tratto radiale sia un carattere dell’intera genitura metafisica. Esso infatti origina dall’intesa greca dell’essere in quanto *physis*, nel senso dell’assorgenza mai esplicitamente fondata nella *alêtheia* – in quell’*alêtheia* (disascosità priva di scisma) che crollò in sé “prima” di mostrarsi nella sua indole ascensiva (nascondimento dis-ascondente: scisma). Il tratto radiale è l’in sé nascosta copertura del tratto scissile dello scisma d’essære: la rovina del fugace istante nell’attimo caduco, in forza dell’appianamento “spaziale” del fondo d’ascendenza e della conseguente devastazione dell’originaria spaziosità (puro spazio e tempo estatico). Il tratto radiale è pertanto un tratto costitutivo della formatazione – lì dove appunto diviene *format* radiale. Nell’esistenza quotidiana retta dal *Man*, il *format* radiale appare chiaramente, come guida del senso d’esserci, in vari modi di dire ritenuti “esistenziali”, come ad esempio: “osservare la realtà che ci circonda”, “l’uomo e il mondo circostante”, “il mondo gira attorno a noi”, “aprirsi alla realtà esterna”, “aprirsi a nuovi orizzonti” (o “fonderne” di diversi), “chiudersi nel proprio mondo”, “allargare la propria visuale”, “percepire i segnali del reale”, “essere aperti all’attimo”, “aprirsi al flusso della vita”, e così di seguito; ciò che è qui in causa è sempre l’impatto della contingenza (cioè dell’esserci) sullo stanziarsi dell’indole ominale. La via per cogliere il carattere genitoriale del tratto radiale è indicata, ad esempio, nella sezione IV di *Besinnung* (in particolare si vedano le partizioni 17-19, 22-23, 31-32; GA Bd 66).

Si noti che l’italiano «raggio» (*radius*, asta a punta, raggio della ruota) non deve confondersi con il tedesco *Strahl*: le due parole “tecnicamente” sono sinonimi, ma, in madrelingua, parlano diversamente. Lo *Strahlendes*, inteso scismaticamente, è l’indole gioiosa e salubre, e dunque istantaneamente avviante e instradante, ossia è lo *spatiosum*, ciò che dà e offre le rotte indoliche, la chiara tempra, la flagranza. La *Lichtung* non è in sé radiale né “radiosa”, ma ascensivamente *strahlend* (gioiosamente dirompente-instradante-avviante-flagrante, folgorante-tratteggiante, ascensivamente spaziosa). Con una formula: il raggio è rigido e presuppone un costituito spazio-tempo, lo *Strahl* è folgorante e libera il flagrare dello spazio-tempo. Lo *Strahl* della *Lichtung* non è il “raggio” della “radura”.

22. *Ancora sul tratto radiale: “apertura”, “radura”, “esserci”, “essere fuori di sé”* – “struttura aperturale dell’esserci” [→ *supra* p. 63]

Aggiungiamo tre ulteriori precisazioni.

1. Sotto il nascosto *diktat* del tratto radiale, la motilità ascensiva del *Dasein* (*Offenheit* ed *Erschlossenheit*, *Lichtung* e *Gelichtetheit*) è contratta nel moto ontico dell’“apri-e-chiudi”: la “radura (aperta)” – *Lichtung* – in quanto “spazio di tempo” in cui sussiste l’“essere aperto nella radura” – *Gelichtetheit* –, ovvero l’“apertura” *tout-court* – *Offenheit* – in cui “c’è” l’“essere aperto” – *Erschlossenheit* – a “tutto ciò che è”, al

“sé” e al “mondo”. Il carattere dell’apri-e-chiudi, in quanto effetto del *format* radiale, assicura contro lo stacco dalla contingenza: proprio mentre si legge *Da-sein*, s’intende ogni volta “realtà umana (vita) che *d’impatto* (esser-ci) si apre al mondo” – un essere vivente “aperto” (“esposto”, “posto fuori di sé”) che sarebbe però, in quanto “umano”, al tempo stesso, “aprente” il “mondo”, e dunque una “vivente apertura” (uno slargo vitale), e, in tal senso, un “essere-*nel-mondo*” (per il quale, come ci assicura il *Man* esistenzialista, “sempre, nella vita, una porta si apre, una porta si chiude”, ovvero, come anche si dice, “per una porta che si chiude, cento se ne aprono”). Proprio questo richiede il radiale *Ci*: l’accecante contrazione dell’ecceità d’origine – della stagliatura d’essere – nella «vacuità e aridità dell’*apri-e-chiudi*», nel deserto d’essere della radura. Si dispiegano così la formatazione della relazione metafisica soggetto-oggetto-mondo e la conseguente infirmazione dei fenomeni dell’*Ek-sistenz* e dell’*In-der-Welt-sein* – e questo mentre ormai appare come ovvia “realtà fondamentale dell’uomo” la cosiddetta “struttura aperturale dell’esserci”.

2. Si pensi a quale grado di distorsione fenomenologica si può giungere quando ci si rappresenta la *Lichtung des Seyns* in base al *format* radiale, ovvero nei termini di una “radura dell’essere” e in base alla *Offenheit* traslata in “apertura”: l’“essere” diviene qui una contingente sostanza oltre-umana che, “aprendosi a slargo”, quindi irradiandosi “di sé”, e rendendosi così in qualche modo “trasparente” (“diradandosi”), farebbe largo all’essere dell’uomo e alla sua “storia”... L’espressione «radura dell’essere» può invece divenire una dizione fenomenologico-diagnostica (in senso genitoriale d’essere) se la si pensa come indicante la cattura e il crollo della *Lichtung des Seyns* nello spazio vitale (di un uomo il cui essere è) ormai addetto alla compiuta infirmante *radiazione* dell’essere: la radura dell’essere come “radiante rarefazione” dell’intensità d’essere... (una sorta di amnistia che cancella l’intensa flagranza d’essere; ἀμνηστία, oblio). Non è infatti l’indole ‘essere’ – nella formatazione – l’«ultimo alito di una svaporante realtà entro la sfera del “vivere”»? (Si veda GA Bd 66, p. 87.)

3. L’apertura d’orizzonte e la radura in quanto estensioni radiali – ovvero, in uno, il tratto radiale “in forma” di *esserci* come infirmazione del *Da-sein* – non sono che vuote immagini (o infirmanti sagome) dell’*Existenz*, meglio: del senso “Da-sein” dell’*Existenz*. Il nascosto vigere del tratto radiale, infatti, fa sì che il carattere estatico dell’*Existenz* sia sempre ricondotto all’*idea-format* dello “stare che s’irradia all’esterno”, in base al quale si parla del *Dasein* come di un (contingente) “essere fuori di sé”. Cogliamo il senso di questa osservazione, se ponderiamo la seguente delucidazione dell’*Existenz* che Heidegger tratteggia in *Wegmarken*:

Was bedeutet „Existenz“ in S. u. Z.? Das Wort nennt eine Weise des Seins, und zwar das Sein desjenigen Seienden, das offen steht für die Offenheit des Seins, in der es steht, indem es sie aussteht. Dieses Ausstehen wird unter dem Namen „Sorge“ erfahren. Das ekstatische Wesen des Daseins ist von der Sorge her gedacht, so wie umgekehrt die Sorge nur in ihrem ekstatischen Wesen zureichend erfahren wird. Das so erfahrene Ausstehen ist das Wesen der hier zu denkenden Ekstasis. Das ekstatische Wesen der Existenz wird deshalb auch dann noch unzureichend verstanden, wenn man es nur als „Hinausstehen“ vorstellt und das „Hinaus“ als

das „Weg von“ dem Innern einer Immanenz des Bewußtseins und des Geistes auf-
faßt; denn so verstanden, wäre die Existenz immer noch von der „Subjektivität“
und der „Substanz“ her vorgestellt, während doch das „Aus“ als das Auseinan-
der der Offenheit des Seins selbst zu denken bleibt. Die Stasis des Ekstatischen
beruht, so seltsam es klingen mag, auf dem Innestehen im „Aus“ und „Da“ der
Unverborgenheit, als welche das Sein selbst west. Das, was im Namen „Existenz“
zu denken ist, wenn das Wort innerhalb des Denkens gebraucht wird, das auf die
Wahrheit des Seins zu und aus ihr her denkt, könnte das Wort „Inständigkeit“ am
schönsten nennen. Nur müssen wir dann zumal das Innestehen in der Offenheit des
Seins, das Austragen des Innestehens (Sorge) und das Ausdauern im Äußersten
(Sein zum Tode) zusammen und als das volle Wesen der Existenz denken. (GA
Bd 9, p. 374)

Traduciamo in modo esplicitante:

Che vuol dire “esistenza” in *S.u.Z?* La dizione denomina una fermezza d’essere
(forma, sapienza): l’essere di quell’essente che flagra estendendosi per l’intensa
flagranza (l’*adventus*) dell’essere, in cui (esso essente) si erge, proprio mentre
<, instanzandosi,> la aderger [in “ad-ergere” si odano lo *ad-ex-regere* e quindi
il tratto ‘*ad-ex*’]. Tale (instanziantesi) aderger – l’*ad-ex* – è tentato e avvertito
nella dizione “premura”(*). L’estatico stanziarsi del *Dasein* – il suo tratto *exter*
– è pensato muovendo dalla premura, così come, viceversa, la premura è tentata
in modo sufficiente solo nel suo estatico stanziarsi. L’instanziantesi aderger, così
tentato, costituisce lo stanziarsi dell’*ekstasis* qui da pensare. L’estatico stanziar-
si dell’esistenza è allora inteso in modo ancora insufficiente se lo si immagina
semplicemente nella forma di uno stare che s’irradia all’esterno, ossia di un’ac-
centrata esteriorizzazione, intendendo in tal modo lo *exter* come un *ex* rispetto a
un *ad centrum (internum)*, cioè come un “via da” l’interiorità di un’immanenza
della coscienza e dello spirito [*ecco il vigere del format radiale*]; infatti, così inte-
sa, l’esistenza sarebbe addotta muovendo dalla «soggettività» e dalla «sostanza»,
mentre il suo tratto *exter* è quell’*ad-ex* sempre ancora da pensare come *ad-ventus*
dell’*ex-traneum*: l’avvento dell’indole estranea, la flagranza dell’indole ‘essere’.
[Variante: L’estatico stanziarsi costitutivo dell’esistenza è allora inteso in modo
ancora insufficiente se lo si immagina solo nella forma di uno stare che s’irradia
all’esterno, ossia di un’accentrata esteriorizzazione, intendendo così lo *exter* come
lo *ex* di un *ad centrum (internum)*, ovvero come il “via da” l’interiorità di un’im-
manenza della coscienza e dello spirito – in tal caso, infatti, l’esistenza sarebbe
addotta a partire dalla «soggettività» e dalla «sostanza» – invece di comprenderlo,
piuttosto, come l’*ad* dello *ex*, quell’*ad-ex* sempre ancora da pensare come *ad-ven-
tus* dell’*ex-traneum*, cioè come l’avvento dell’indole estranea, la flagranza dell’in-
dole ‘essere’.] Il tratto *stasis* dell’estatico <cioè il suo stare, la sua quiete, > riposa,
per quanto singolare ciò possa apparire, nell’ergersi (che è) intimo, intraneo
all’*estraneità* e all’*avvento* della disascosità, in cui, per indole, consiste l’essere.
[Ovvero: l’indole estatica è l’intimo, intraneo ergersi *nel* reggere, *d’estraneità* e

d'avvento, la disascosità.] Ciò che nella denominazione «esistenza» deve essere pensato – quando la dizione sia impiegata nel pensiero attemprato alla verità dell'essere – potrebbe indicarsi, nel modo più bello, con la dizione «insistenza», intesa come l'insistente stare all'erta, il *tenersi all'erta*, l'*ad-ertezza*. [Ossia: «esistenza» è da pensare come un tenersi all'erta *intimo* all'avvento dell'essere, alla sua intensa fragranza, un'intranea ad-ertezza nell'essere.] Solo che allora dobbiamo pensare come un *unicum*, e in quanto culminante stanziarsi dell'esistenza, l'intimo, intraneo ergersi per entro l'intensa fragranza (avvento) dell'essere, il reggere d'estraneità l'intimo, intraneo ergersi (premura), e il resistere d'estraneità nell'estremo (essere verso la morte). [(*)Premura (sinonimo di «ertezza»): cura, accuratezza, essere in pensiero; si ricordino le sue forme difettive o degeneri: noncuranza, curiosità, assicurazione, insicurezza, trascuranza, trascuratezza.] [*N.m.* 1. Alla dicitura *Sein zum Tode* → «Auf sich zu-kommen lassen den Tod, sich halten in der Ankunft des Todes als des Ge-Birgs des Seins»: «Lasciare, in indole propria, avvenire d'estraneità la morte, tenersi nell'avvento della morte quale roccaforte, reconione, dell'essere [ergersi in fragranza di morte per l'essere] (5° ed. 1949)»; 2. Alla parola *denken* (al punto *als das volle Wesen der Existenz denken*) → «Wohnen, das >bauende<»: «Abitare, quello „costruente“».]

23. *La concernente indole* [→ *supra* p. 63]

«Concernere», *cum-cernere*. Che qualcosa concerna qualcos'altro vuol dire: qualcosa si lascia scorgere *costitutivamente insieme* ad altro, ovvero: in quella certa *res* si discerne un riguardo essenziale. *La concernente indole* è l'elemento che si stanziava *insieme* al pensiero (“di concerto” con esso). Essa riguarda in modo talmente unico, ricco e singolare il pensiero che quest'ultimo può discernersi indolicamente come tale (*soltanto* pensiero ma *davvero* pensiero) solo se raggiunge, in proprio, la pura dicente dedicazione all'indole – ove «dicente dedicazione» significa: rendersi addetto, mediante il dire pensante in lingua madre, allo stagliarsi “d'indole” *dell'*indole, al lasciare insomma che l'indole giunga, nella forma di un'opera della parola, a stanziarsi ascensivamente, *fra l'ente*, come libero originante fulcro di ogni essere dell'ente. La concernente indole è l'inizio dis-concertante di ogni filosofia, ossia lo scisma che urta il pensare e lo chiama alla parola d'incontro e d'intesa, alla dizione.

[Anteponiamo l'aggettivo «concernente» alla dizione «indole» per ricordare che il carattere del concernere il pensiero attiene costitutivamente all'indole. È “per indole” che l'indole è ciò che concerne – dis-concerta – il pensare. Il riferimento dell'indole all'indole – la tautologia indolica – non si dispiega in un circolo vizioso; esso è piuttosto la fermezza del suo tratto ascensivo. Si noti che la parola «indole» – cogliamo l'occasione per un breve chiarimento di questa nostra dizione guida – viene dal latino *indoles*, formato da *in* (dentro) e *olesco*, incoativo di *alere* (crescere, far crescere, generare), verbo in cui risuona la medesima radice *al-* di «adulto», «alto», «almo», «alimento», «prole», «elemento», «coalescenza». La dizione, già in lingua madre, pensa più originariamente ciò che la tradizione filosofica adduce mediante le parole «essenza» o «natura», ove il riferimento di fondo resta sempre ancora il contingente; «indole» denomi-
na il «costitutivo stanziarsi» in senso genitoriale (*alere*), quell'unico *senso genitoriale*

dettato dall'essere in quanto essere, ossia dall'essere nel compiuto stacco – “esilio” – dall'ente, vale a dire: dettato, scismaticamente, dal *Da-sein*. «Indole» è insomma *das vom Da-sein und im Da-sein gedichtete Wesen*. Si veda HEIDEGGER, AF, p. 361-362.]

24. Conseguenze della prassi traslativa [→ supra p. 64]

La dizione *Lichtung* denomina così l'elemento a cui la metafisica non può prestare attenzione: l'impensato e l'inatteso della filosofia, sebbene esso costituisca in sé l'unica indole propriamente attendibile, *das Mögliche selbst. Lichtung* – presagita nel *Da* – viene allora eletta come dizione-madre di ogni dizione con cui la lingua tedesca già indica tale impensato (*das Offene; Offenheit, Helle/Dunkel, Gegend*, eccetera). Udite in termini di *Lichtung*, tali parole divengono pienamente delle dizioni-scisma. La prassi traslativa presenta invece questa decisiva diagnosi come se si trattasse dell'effetto di una mera volontà dottrinarica, quella di distaccarsi “criticamente” dalla c.d. “metafisica tradizionale” troppo determinata (così si sostiene) dalla *theoria* e quindi dalla *lux* e dal *lumen*, e pertanto definibile come *Lichtmetaphysik*. Non vi è traccia, nel *Denkweg*, di una tale volontà né di siffatte definizioni della metafisica; lo mostra innanzitutto proprio la conferenza «Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens».

Tutto questo ci riporta al male che, più in generale, affligge i nostri studi. Gli equivoci e le infirmazioni perpetrati dalla prassi traslativa sono infatti da tempo divenuti, nelle nostre scuole universitarie, il celato innesco di interminabili discussioni sulla “filosofia di Heidegger”: ci si diffonde, con piglio professorale, in “esami”, “analisi”, “bilanci”, “critiche” o “elogi” del *Denkweg*; si annotano le “stranezze”, le “alterazioni”, le “insufficienze” o le “profondità” e le “originalità” del pensatore e del suo “stile incomprensibile”, o troppo “poetico” o solo “suggestivo”... e così via in ogni senso e in ogni direzione, e secondo tutte le opzioni e le visioni, e spesso anche secondo le preferenze e i gusti personali del singolo studioso. L'unico aspetto, per così dire, che non è mai discusso, anzi neppure accennato o notato come in qualche modo degno se non proprio di un'interrogazione tematica almeno di una qualche riflessione, è appunto l'attendibilità *fenomenologica* delle correnti versioni degli scritti heideggeriani. Il “distacco critico” in tal caso viene improvvisamente meno: ogni cosa – ogni parola, ogni frase, ogni pensiero, ogni riferimento, eccetera – sembra andare da sé, assumendo l'aria del già noto e del già pensato. Il risultato è duplice: per un verso, si accreditano i testi *della* prassi traslativa come scritti e opere *di* Heidegger, per l'altro si coltiva l'illusione di aver dato un contributo al pensiero se non addirittura di aver “superato” e “lasciato alle spalle” il *Denkweg* stesso, e, con esso, naturalmente, la “metafisica” – in base a un'immagine di quest'ultima totalmente estranea alla *Erörterung* heideggeriana della *Metaphysik*. Il “dibattito critico” con il *Denkweg* diviene allora solo un affare di singoli uomini alle prese con una contingenza da cui estrarre “criteri” e “misure” per mettere fuori gioco *una volta per tutte* la *Sache des Denkens*. Ma proprio la *Sache des Denkens* ha già sempre previsto questi uomini e le loro prove. In *Besinnung*, leggiamo: «Ma l'uomo calcola sempre ancora con le sue opinioni e prestazioni incollando sulla loro desolazione le immagini degli sconclusionati spasmi del proprio impatto vissuto (*Erlebnis*). [...] eppure si è già dato inizio a un'altra genitura, che forse l'uomo tradizionale ancora a lungo non tenderà e avvertirà mai <ovvero: non la tenderà per un

“ancora lungo mai”>, poiché la sola cosa a cui egli tiene è la sua tradizionalità, che solo apparentemente si lascia alle spalle mediante i sempre più numerosi rivolgimenti e contraffazioni provocati dal suo aziendale attivismo»). [N.B. Una variante sul tema appena illustrato è costituita dall’avvertimento – spesso premesso o posto in coda alle varie “analisi”, nonché accompagnato da un qualche “giudizio” sulla “qualità” delle versioni disponibili o anche solo possibili – avvertimento, dicevamo, riguardo al fatto che, in ogni caso e ovviamente, resta opportuno, se non necessario e irrinunciabile, il riportarsi al c.d. “originale tedesco”, riportarsi che, per alcuni (spesso coloro che “leggono direttamente in tedesco”, potendo così, per loro “fortuna”, fare economia del “passaggio della traduzione”), costituisce addirittura l’unica possibilità di carpire il senso autentico di detto “originale” (sicché la traduzione può al più essere un “aiuto” – non si capisce di che ordine e su quale base – per i “meno fortunati”). Ciò che sembra provenire da un genuino sentimento della “matrice linguistica” di ogni pensare, è però, appunto, solo una variante sul tema della cecità nei confronti dell’indole ‘lingua madre’, e dunque un ulteriore modo di assicurarsi contro il pensare stesso. Infatti, *nessuno* – e primi fra questi “nessuno” sono i parlanti tedeschi – legge *direttamente in tedesco*. Altra questione – altra, cioè, rispetto a quella, a sua volta originante nel *format* radiale, della “competenza linguistica” quale discrimine per l’“accesso” all’“originale” – è la capacità di sentire, in madrelingua, il detto scismatico delle lingue geniturali.]

25. *Erlebnis e traduzione* [→ *supra* p. 68]

Si è già ricordato come «l’intera *Gesamtausgabe* [sia] un’unica (intra-tedesca) traduzione commentata». I luoghi del *Denkweg*, in cui Heidegger delucida una certa parola per tradurla in dizione pensante, in dizione-scisma (come il brano sulla *Lichtung* tradotto *supra* alle pp. 65-68), sono costantemente resi, nella prassi traslativa, in maniera che *non appaia mai* la via traduttiva intra-tedesca ogni volta necessariamente seguita. Così, mentre ci si rende sordi al tedesco scismatico, e alla madrelingua, impedendo l’intesa fenomenologica, ci si rinforza nell’impressione che la *Sache des Denkens* si riduca a un “affare concettuale”, o a una mera questione terminologica o gergale, o a una ricerca “poetica” di immagini che “superino” i “limiti della metafisica” e il suo “linguaggio logico”. Questo impone l’*Erlebnis*. Si vedano, come esempi di tale diffusa procedura (anche in relazione alle osservazioni della precedente *o.i.* 24), la voce «Lichtung» nel *Glossario* della *prima* nuova edizione italiana di *Essere e tempo* (si veda *supra* p. 22), nonché l’edizione italiana di *Zur Sache des Denkens*, intitolata *Tempo ed essere* (a cura di E. Mazzarella, Guida Napoli 1987; si vedano in particolare le pp. 179-180).

26. *Luce e Lichtung* [→ *supra* p. 69]

Nulla di strano poi se, nella fine della filosofia (e quindi nell’inizio del dispiegamento operativo del calcolo della natura ridotta a riserva e a fondo), si opinerà che la “luce” sia la base tangibile, “fisico-materiale”, che la “metafisica” (“da Platone in poi”) avrebbe usato per costruire, in senso analogico, lo “spirituale” o “mentale” *lumen* della *ratio* (si vedano le precedenti *o.i.* 24 e 25). Nulla di strano inoltre se ci si

ostinerà in questa opinione nonostante l'accorgimento heideggeriano della *Lichtung* – cioè della tempra del *Da* del *Da-sein* – in quanto nascosto fondo di provenienza del pensiero di quel *lumen*. Anzi, nella fine della filosofia, la *Lichtung* – anche grazie alla sua traslazione in “radura” – apparirà come l'estrema fantasia “metafisica”, una fantasia ancor più “astratta” della stessa «luce della ragione»: null'altro che l'effetto, insomma, di un pensiero ormai svincolato dall'“esperienza” e capace solo di suscitare poetiche nostalgie, incompatibili con la “logica” delle “pratiche umane” e del loro “complesso divenire storico”. E ancora nulla di strano, infine, se ci si baserà su una mal compresa *Lichtung* per sostenere che la differenza ontologica tra l'essere e l'ente sia stata introdotta da Heidegger avendo come modello lo schema dell'irraggiamento luminoso: *di qua* la “luce dell'essere” e *di là* l'“illuminato ente” (così che appaia come la differenza ontologica non sia che un “derivato” del platonismo – a sua volta inteso solo storicamente).

Ciò che accomuna tutte queste posizioni (erette sul rifiuto del *pensum* del pensiero e della sua angoscia) è, per un verso, il senso di ovvietà con cui ci si riferisce all'essere della luce, e, per l'altro, la sufficienza con cui si guarda all'interrogazione heideggeriana dell'essere genitoriale della *ratio* (e dunque dell'essere dell'uomo come *homo animalis*). Ma su che cosa contano questi contegni e le loro (fin troppo evidenti) leggerezze e vacuità interpretative se non sulla – ora ammirata e accolta senza riserve, ora criticata e rifiutata senz'appello, e così, nell'uno come nell'altro caso, *mai* davvero pensata – esattezza del pensiero calcolante addetto al trattamento fattuativo della natura-fondo? Il fatto che l'esattezza calcolante sia assunta (nell'accoglienza e nel rifiuto) come primario riferimento per orientarsi, ad esempio, sull'essere della luce o del suono, si deve alla sua (dell'esattezza calcolante) dispensata peculiarità nella genitura dell'essere: quella di ignorare *d'impatto* la *Lichtung*, ossia di averla e possederla come un che di già scambiato con la contingenza dell'ente (divenuta ora l'unica illimitata fonte di misura), e quindi di ammettere *d'impatto* il suo ritratto vigore originante (l'essere). L'impatto è invero qui la contraffazione fattuativa dell'immediatezza scismatica (istantaneità genitoriale, ferma fugacità, intensa flagranza) della *Lichtung*. Il pensiero calcolante determina la luce *operativamente* come una radiazione elettromagnetica (la «regione visibile dello spettro elettromagnetico»); esso la coglie pertanto (dicendolo con le sue parole) in quanto causata da sorgenti e quindi in sé capace di propagarsi nel vuoto e nella materia (e ciò sia che la si pensi come un irradiarsi di onde sia che la si immagini come una corrente di *quanti* indivisibili, detti “fotoni”). In tale cogliere, la *Lichtung* è appunto ignorata *d'impatto*, e *così* celatamente ammessa – proprio in forza dell'oscurità principale in cui devono essere lasciati giocare i concetti di «causa», «sorgente», «capacità», «propagazione», «vuoto», «materialità», affinché siano operativamente fattuativi, ovvero tecnicamente disposti al fare performativo. (Che tale oscurità principale possa essere trascurata dal calcolo è una “libertà” donata dalla *Lichtung*.) La celata ammissione della *Lichtung* traspare più nettamente quando ad esempio il pensiero calcolante distingue la luce da altri enti elettromagnetici per il fatto che essa – così si esprime la fisica matematica – «è percepita dagli occhi», intesi qui come degli apparecchi di rilevazione. Che cosa sia una natura formatata, ovvero tecnicizzata e ominizzata, e come appaia e debba apparire in essa la *luce*, lo si

comprende, senza bisogno di ulteriori commenti, dal seguente brano sul “Sole”: «La sorgente di luce visibile più familiare è il Sole. La sua superficie emette radiazione in tutto l’intero spettro elettromagnetico, ma la sua radiazione più intensa si trova nella regione che abbiamo definito come visibile e il picco d’intensità della luce solare si ha a una lunghezza d’onda di 550 nm, che corrisponde precisamente al picco di sensibilità dell’osservatore standard. Ciò suggerisce che, attraverso la selezione naturale, i nostri occhi si sono evoluti in modo tale da adattare la loro sensibilità allo spettro del Sole» [R. Resnick, D. Halliday, K.S. Krane, *Fisica*, II, p. 961 e sgg.] (N.B. Per iniziare a muoversi nelle questioni qui accennate sarebbe necessario innanzitutto: 1. comprendere come e in che senso l’esattezza calcolante, quale verità performativa al servizio della *Machenschaft*, si stanzi nel trascurato scisma fra la *Lichtung* e ogni essere dell’ente – e 2. ricordarsi che l’uomo, in quanto indole sofferevole per il *Da*, vede e ode *non* perché abbia “occhi” e “orecchie”, ma ha occhi e orecchie nella misura in cui già *ab origine* vede e ode, ossia appartiene, quale senziente, alla sfera del visibile e dell’udibile, cioè alla luce e al suono, alla loro ritratta e mai eludibile originaria unità di genitura, che più avanti chiameremo «endiadi di luce e suono».) (Il fenomeno del sole in riferimento allo stanziarsi della verità è puntualizzato in HEIDEGGER, AF, pp. 148-149.)

27. *Lichtung e nitida endiadi* [→ *supra* p. 73]

La luce e il suono sono *lichtend* in quanto indolicamente *lichtungshaft*, ossia stagliaturali in quanto *indolicamente* “stagliaturiformi”. Ecco perché essi – provenendo, in endiadi, dal cielo e dalla terra, e dunque dal loro genitoriale contrasto – possono devastare la *Lichtung*, coprirla e falsarla, e anzi assumere su di essa, in forza della radialità, un singolare primato: luce e suono possono spiccare sulla *Lichtung* facendola così apparire come un loro traslato suppletivo, una loro premessa o pre-condizione. Ma quando la *Lichtung* – traslata in “radura” – appare come mera premessa della luce e del suono, ciò che, nella sua costitutiva attendibilità, viene disatteso è l’essere. E così è distrutto il *Da-sein*: la luce non è più luce, il suono non è più suono, la nitida endiadi non si staglia più – mentre la sfera d’integrità dell’ente è solo ormai contingenza e congiuntura.

28. *Lichtung e Welt* [→ *supra* p. 73]

1. Ora sappiamo che i tratti della *Lichtung* non sono ricavati dagli oggetti “radura”, “bosco” e “luce nella radura”. Quando, in questo contesto, riduciamo la *Waldlichtung* e il *Licht* che vi irrompe e flagra, a oggetti relativi al nostro addurre rappresentativo, ovvero quando cogliamo la dizione *Lichtung*, ad esempio, come una «metafora pastorale-forestale» o come un’«antica metafora della luce qui intesa nella sua accezione rurale-boschiva» (Edizione *Marini*, pp. 1384 e 1421), ebbene trasformiamo l’indole ‘*Lichtung*’ in un “ente” della formatata relazione soggetto-oggetto, una “cosa”-*Erlebnis*, un “ente”-esserci. Quei tratti sono in realtà originari tratti indolici: *reconsione e accoglienza*, *rottura (il Roden come “rottura della terra”)* e *scisma (tratto scissile)*, *libertà dalla gravità della contingenza (alleviamento e levità ascensivi)* e *indolica integrità, levata e fugacità, ertezza e spaziosità, flagranza e intensità*. D’altronde, grazie a tali tratti – e fuor di metafora –, la radura, il bosco e la luce che vi irrompe e flagra,

si configurano *altrimenti* da come ci si presentano quando li incontriamo nell'ovvietà del quotidiano immaginare e opinare (guidati dal *format* radiale); qui, infatti, non sono che vuote copie del loro genuino stanziarsi. Quell'opinare insomma non si accorge che la *Waldlichtung* (il *Wort*, la dizione) indica il flagrare della *profondità del bosco* e non il suo contingente diradarsi. Con un'ulteriore formula: la *Lichtung* – quale ritratta profondità del gioco di schiarita e rischiaramento sul fondo d'acclaramento – è l'irruzione della nitida endiadi per entro il temperante levarsi dell'indole 'lingua madre', quale vicinanza d'essere e fondamento del *Da-sein*. (A proposito della *profondità*, Heidegger, nel suo corso su Eraclito, annota: «'Die Tiefe' denken wir meistens nur im Gegensatz zur Höhe und also nach unten und hinab. Aber das Wesen der Tiefe ist anders; wir sprechen z. B. von einem 'tiefen Wald'. Die Tiefe ist die sich öffnend verbergende, in eine stets lichtere Verbergung weisende und darin sich sammelnde Weite»: «Normalmente pensiamo "la profondità" solo in opposizione all'altezza e all'altitudine, e quindi nel senso del "giù in basso" e del "giù in fondo". Ma la profondità si stanziava in altro modo; parliamo ad esempio di un "bosco profondo". La profondità è la spaziosità che, flagrando, nasconde, e che, dando fermezza a un sempre più libero-fugante nascondimento, si raccoglie in quest'ultimo» (GA Bd. 55, p. 221). In tal modo, suggeriamo come sinonimo senziante di stagliatura proprio la *profondità* intonata all'originaria spaziosità. Come sappiamo, in quest'ultima dizione parla la fugacità dell'irruzione o della rottura di spazio-tempo (si veda *supra* p. 48).

2. Se pensiamo che l'addicimento della *Lichtung*, il suo indolico addirsi, è la *Welt*, il mondo – inteso come la quadrifuga spaziosità per lo stanziarsi di terra e cielo, mortali e divini (*Geviert*) –, possiamo cogliere in ognuno dei tre co-originari giochi un differente tratto di dimensionamento del mondo (un differente tratto o istante di spaziosità). La schiarita (celeste) indica il tratto di attraversamento (il *Durchriß*, l'indolica rotta sferico-trasversale, l'originario diametrale colpo d'occhio), mentre il rischiaramento (celeste-terrestre) indica il tratto della silente latitudine (l'*Umriss*, l'indolica rotta sferico-perimetrale, l'ascensiva eco originaria), e infine l'acclaramento (terrestre) indica il tratto-fondo del raccoglimento (l'*Aufriß* e il *Grundriß*, l'indolica rotta sferico-longitudinale e dis-contrattile, il flagrato e assorto udito d'origine). Così la *Lichtung* si stanziava ogni volta nell'ascensiva temprata del gioco dei tre giochi: il colpo d'occhio, l'eco e l'udito originari (*Durchriß*, *Umriss*, *Aufriß* e *Grundriß*) intesi, in un sol tratto, come *l'istantaneo assecondare l'intimità dell'originaria spaziosità della rottura di spazio-tempo per la sfera d'integrità dell'ente*, ossia – con un detto che pensa l'eracliteo *keranòs* nella tonalità dell'altro inizio – *l'unisono con la folgore di ogni dono di spazio-tempo*. (Chiamiamo allora questo *keranòs* di spaziosità "l'unisonante folgore"; fr. 64 D-K: τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός: «è l'unisonante> folgore <della spaziosità ciò che> dà le rotte <in temprata di spazio-tempo> alla sfera dell'ente».) (I precedenti tratti possono essere riferiti a quelli indicati, a proposito della dizione «stagliatura», in ZACCARIA, HTP, pp. 157-160).

3. Nell'Edizione *Marini*, la *Lichtung* è resa con la parola «chiarita». Anche in questo caso, come alla fine della partizione II, invitiamo il Lettore a uno studio diretto; si vedano in particolare le pp. 1382-1384 e 1420-1421. Chi ha seguito il cammino fin qui non avrà difficoltà a cogliere i limiti e le distorsioni delle osservazioni lì avanzate – che

sono coerenti con gli assunti di fondo e i concetti operativi della dottrina della traduzione di Alfredo Marini (presentata nel citato saggio «Tradurre “Sein und Zeit”» e basata su una generale visione della filosofia e della sua genitura, che l’Autore non manca qui e là di enunciare e di affermare). Si può mostrare come tali assunti si fondino, per un verso, su singolari fraintendimenti del tentativo heideggeriano della *Sprache* (si vedano in particolare le pp. 1276-1307) e, per l’altro, su uno dei modi in cui la formazione impone di concepire la lingua madre.

29. “L’infirmità del *Denkweg* ha fatto scuola” [→ *supra* p. 74]

La prassi traslativa in quanto procedura professionale – basata sull’intesa operativa fra l’industria editoriale, l’azienda universitaria e l’impresa di divulgazione scientifico-filosofica – si mostra così nella sua nascosta provenienza genitoriale. Essa dunque non è un frutto di singole competenze o un risultato delle *performances* di alcuni studiosi. Piuttosto è la prassi traslativa stessa, in quanto determinata dal *Gestell*, ad eleggere performativamente i suoi propri competenti, e a impiegarli in modo che, proprio lì dove è iniziata la genitura dello scisma e della dis-ominazione, cioè nel *Denkweg* di Heidegger, si attesti – mediante una contro-scismatica ri-formatazione della genitura in storia – il codice dell’ente, e dunque il dispiegamento dell’ominazione. Ecco perché oggi, ossia durante il *Gestell*, i prodotti della prassi traslativa hanno “corso legale”, mentre ogni tentativo di traduzione fenomenologica del *Denkweg*, e in generale della tradizione filosofica, non ha corso, anzi è messo al bando e liquidato, a seconda dei casi, o come una mera “forzatura del testo” o come un’impossibile “imitazione” dell’originale, o come un “brutto italiano”, eccetera. La prassi traslativa italiana – ovvero la nostra, per così dire, “scuola dell’infirmità” – si alimenta, come ogni altra prassi traslativa, dell’indigenza in cui la planetaria coalizione dei codici dell’ente costringe ogni attendibile coalescenza delle lingue madri. Una tale indigenza origina dal contrasto indolico insito nel nascosto stanziarsi della madrelingua esperide e delle sue geniture. (Per quanto riguarda i più recenti esiti della scuola dell’infirmità, si vedano *infra* le note 66 e 69 dell’*Epilogo*.)

30. *L’Unterwegs* [→ *supra* p. 75]

L’Unterwegs-den-Denkweg-selbst-denken, imposto al pensatore dall’attemprarsi dell’interroganza d’essere al fondo d’ascendenza dell’essere, trova il suo dire e le sue parole, il suo stile e la sua tenuta, affidandosi, nel tacere della madrelingua, solo alla *propria* lingua madre. Ecco perché, per la prassi traslativa, esso si sta via via mostrando come una pratica gergale autoriferita, e quindi incomprensibile e intraducibile. L’intero *Denkweg*, nell’unica luce dell’occhio storico, sarà sempre più presentato come un “esperimento linguistico” forse “profondo” ma “certamente” affetto da un’irrisolvibile incomunicabilità. Nell’incipiente nichilismo della formazione si afferma così la ricezione storico-nichilistica dei c.d. inediti del *Denkweg*.

31. *Il Da del Dasein* [→ *supra* p. 78]

Possiamo adesso citare ciò che Jean Beaufret, nel suo saggio «En chemin avec Heidegger» (in *Dialogue avec Heidegger*, Minit, Paris 1985, p. 113), scrive a proposito della corretta intesa del *Dasein* nel *Denkweg*:

Il problema che si poneva Heidegger, negli anni precedenti il 1927, era quella di un punto d'avvio per penetrare nell'interroganza d'essere. Ora, la scoperta di tale punto d'avvio (...), lo sappiamo, è il *Dasein*. Ma come intenderlo? A tale proposito, non posso fare di meglio che trasmettere il resoconto letterale del dialogo che ebbe luogo a Heidelberg, il 20 giugno 1969, tra Heidegger e Karl Löwith – che egli in passato aveva abilitato, e che aveva appena proposto, dinanzi a lui e a pochi altri, me compreso, una lunga relazione sulle differenze che li separavano.

Heidegger – *Aber Dasein in Sein und Zeit... Wie meinen Sie das?* (Ma *Dasein* in *Essere e tempo*... Lei come lo intende?)

Löwith – *Das Da des Seins*. (Il *Da*, il “qui” o il “lì” – il “c'è”, il “sito” – dell'essere.)

Heidegger – *Nein*.

Ed estraendo una matita dalla sua tasca per posarla sul tavolo, aggiunse: «L'essere non ha un “dove” (qui, lì, ci) come questa matita, che aveva il suo “dove” in tasca prima di averlo adesso sul tavolo. *Dasein* inteso come *être là*, essere qui o lì, esser-ci – come quando si dice “Spirito, ci sei? ... sei qui?” – è solo un'invenzione dei Francesi, resa popolare da Sartre. *Damit ist alles das, was in Sein und Zeit als neue Position gewonnen wurde, verloren gegangen*». Quest'ultima frase – “In tal modo, tutto quello che, in *Essere e tempo*, era stato guadagnato come nuova posizione è irrimediabilmente perso” – non è stata detta proprio così a Heidelberg, ma due anni prima, a Friburgo, durante un seminario su Eraclito, diretto da Fink e al quale partecipava anche Heidegger (...) essa ha lo stesso senso di ciò che egli diceva a Heidelberg in un'ulteriore semplice aggiunta: «Il *Dasein* non è il *Da* (il “dove”) dell'essere, ma *essere-il-Da*, *adergerlo*, *stanziarvisi ex-sistendolo*».

32. *Il Da, l'ecceità, l'a/ad* [→ *supra* p. 90]

Tre osservazioni.

1. Lo scismatico «ecco» è la dizione cui la lingua prefulgente affida il suo tratto più nascosto e silente: quello corrispondente al tedesco *die Sage* e *die Zeige*, l'«indicente deissi» dell'accortezza o dell'addicimento d'origine (*Er-eignis*). Non abbiamo però lo spazio per sviluppare adeguatamente questi richiami.

2. *L'a/ad* istituisce lo *spatium temporis ad res conferendas* ordinando lo stanziarsi via via sempre nello staglio della direzione primigenia. Si mostra qui il senso più originario del carattere preposizionale della dizione «a/ad»: l'essere preposta, nel dire, alla stagliatura del più liberante vincolo, della più lieve e mite delle leggi, quella che lega *ab imis* lo stanziarsi alla regola d'ecceità, al vigore della lingua prefulgente – all'accortezza. Alcuni versi di Leopardi, tratti dalla *Quiete dopo la tempesta*, ci indicano di che genere sia la sinonimia, in lingua madre, fra l'ostensivo *ecco* e l'accortivo *a/ad*: «... Ecco il sereno / rompe là da ponente, alla montagna; / sgombrasi la campagna, / e chiaro nella valle il fiume appare. (...) Ecco il Sol che ritorna, ecco sorride / per li poggi e le ville...». – Ecceità-rottura-flagranza: («Ecco il sereno / rompe là da ponente»): accortezza («alla montagna»); chiarezza («sgombrasi la campagna, / e chiaro nella valle il fiume appare»): ... ecceità-flagranza-ritorno («Ecco il Sol che ritorna, ecco sorride... »).

3. Dalla madrelingua originano sia l'intesa fra i titoli *das Da* e «a/ad» («ecco») sia il rapporto di contrasto fra il *Ci* e il *Da*. In madrelingua le lingue madri s'intendono per di-

venire forse coalescenti su un medesimo terreno parlante, così come, sempre in madrelingua, esse si separano e si devastano reciprocamente, per infirmarsi in linguaggi e culture, ossia in storia e “storie”, cui non resta altro che “comunicare” e “conversare”, e stringere patti traslativi privi di genitura e destinati alla destituzione di ogni destino.

33. *Il Da-sein come dis-genere. L'endiadi dei generi.* [→ *supra* p. 115]

(La seguente *o.i.* presuppone la familiarità con le analisi svolte *infra* nella *Ripresa*.)

Il nostro tentativo non ha finora toccato, né tratterà in modo tematico, il problema dei generi, ovvero la questione della loro intonazione alla luce del *Da-sein* quale «fondamento dell'attendibilità del futuro essere uomo», nonché del fatto che «l'uomo è in futuro, nella misura in cui assuma d'elezione l'essere l'*a/ad*, posto che egli si comprenda come il desto attendente della verità dell'essære» (GA Bd 65, p. 297). Nella *Einleitung in die Philosophie*, Heidegger allude alla questione dei generi nel contesto della trattazione del *Mitsein*, o «essere di coalescenza», quale tratto costitutivo del *Da-sein*. Quest'ultimo, si dice lì, è «un'indole dis-genere», al cui stanziarsi costitutivo appartiene tuttavia «il fatto che essa (indole), nella misura in cui ogni volta esiste attualmente, ha rotto necessariamente il proprio essere dis-genere, la propria dis-generità, e ciò significa: il *Da-sein*, ovvero l'essere d'ecceità, in quanto effettivo adessere, è ogni volta maschile o femminile, è uno stanziarsi *di* genere. Ciò comporta una particolarissima reciproca coalescenza e inclinazione» (AF, p. 131). Sulla base del *Da-sein*, i generi non sono dunque, in primo luogo, un dato ontico, che classifica in due specie gli appartenenti al “genere umano”. Piuttosto, il concreto essere umano è ogni volta, per così dire, *una speranza di genere*. Tale speranza diviene un genuino stanziarsi *in tempra* di genere solo nel genitoriale istante in cui l'indole 'essære' – *tramite* il dis-genere *Da-sein* – assume la tempra di una concreta coalescenza *di* genere, attenendosi alla quale l'essere umano ottiene l'indole propria quale ingenua *attesa d'essære*. Il *Da-sein* consiste esattamente in tale *tramite dis-genere*, che deve essere inteso come la stanziata verità dell'attemprante ritorno dell'avvertire di carenza (essære) e dell'avvertirsi d'ingenuità (all'essære) (si veda *supra* p. 82). La dizione «tramite dis-genere» significa: tramite che è carente del suo stanziarsi in tempra *di* genere, o, più estesamente: tramite che si stanzia *per* avocazione (*di* genere) all'attendibile dis-detto avvento genitoriale, *e, di ritorno*, tramite che si stanzia *per* ingenuità al *Seyn* (ingenuità rotta *al* genere). Se però, da un lato, il ritorno di avocazione e ingenuità, che coglie l'ominale Chi in *flagranza di genere*, è pura attendibilità di genitura (l'*eros* dell'altro inizio); se, dall'altro, la verità di tale coglimento, e dunque la dis-genere ad-ertezza, si costituisce ogni volta quale fuga di attendibili coalescenze, ne conseguono, per la questione qui trattata, le seguenti nozioni genitoriali: a. il nome d'essære (la voce indolica) per indicare gli esseri addetti alla genitura (che, ancora in speranza di genere, chiamiamo «uomo», o «indole maschile», e «donna», o «indole femminile»), è, rispettivamente, «genitore» e «genitrice» – dizioni che devono qui essere strettamente riferite sia alla speranza *del* genere sia alla concreta attesa *in tempra di* genere, offerta (in diade) alla carente genitura; b. essendo fugata dal ritorno, e *per* la verità dell'essære, la «particolarissima reciproca coalescenza o inclinazione», che dà il tono (della finitezza)

al contratto fra genitore e genitrice, segue, a sua volta, la regola del ritorno – ovvero, secondo la nostra notazione (si veda *infra* la nota 30 a p. 162): *indole 'genitrice'* ∪ *indole 'genitore'*. Così l'iniziale colpo di genesi, che intona il concreto essere umano in tempra di (un) genere (ossia di una nascosta ertezza d'essære quale speranza di ad-ertezza), lo iscrive simultaneamente in una nascosta trama di attendibili inclinazioni di genere *secondo* ritorno (infatti l'istante genitoriale della diadica ad-ertezza genitoriale non è che la flagranza di *una* rotta di quel disdetto colpo iniziale). La regola del ritorno, che fuga d'origine la coalescenza e l'inclinazione fra i generi, è però una regola *di carenza*, addetta, per il *proprio* stanziarsi, dallo scisma d'essære: proprio secondo tale regola, infatti, il carente essære reclama l'indole ominale *tramite* la carenza di verità. La «particolarissima inclinazione» *tra* i generi asseconda nascostamente tale regola, e rende così attendibile il con-clamarsi e il reciproco scortarsi fra (via via sempre più intimamente scisse) ertezze d'essære all'ingenuo ad-erto stanziarsi genitoriale. L'indole genitrice, poiché è ingenita a tale coalescente scortarsi, è, già in speranza, sofferenza del reclamo d'essære (e *ingenuamente*: flagranza d'indugiante disdirsi), mentre, di ritorno, l'indole 'genitore' è reggenza della promessa d'ingenuità (e *ingenuamente*: flagranza d'intranea fermezza). E ancora: se ad-ertezza è ferma attesa d'essære, attinente attesa del disarmante avvento dell'ad-erta ritornante flagranza del *Seyn*; se, d'altronde, tale avvento, e dunque l'ingenuimento dell'ertezza ominale, si stanziava nello *scisma* del ritorno, allora la coalescenza che aderisce la verità d'essære è intimamente scissa in *due* (con-generi in genitura) forme di aderenza: da un lato, e in *primo* luogo, la forma dell'attendibile indole 'genitrice', d'origine avvertita della necessità di aderere la *carenza di verità* per *soffrire* il carente essære; dall'altro, e in *secondo* luogo, la forma dell'attendibile indole 'genitore', d'origine avvertita della necessità di aderere la *carente verità* per *sorreggere* la carenza d'essære. L'unica dis-genera attesa d'essære è così rotta nella ritornante inclinazione di un vigile *stare in attesa* (della sofferenza d'essære) e di un vigile *attendere* (alla reggenza della verità). Figlio del colpo di genesi, e dunque del *Da-sein* (si veda *infra* p. 166), l'essere umano, come si è detto, si stanziava sempre *anche* quale speranza di genere, speranza che è già presagio della carente attesa di genitura, e così vigilia di una concreta intonazione – nell'istante genitoriale – all'ad-ertezza dell'unico indugiante disdirsi. In *flagranza d'inclinazione*, il ritornevole reciproco offrirsi dei genitori è però, per ciascuno, il singolare «offrirsi, in lingua madre, quale ex-sistente custodia e reconsona dell'originaria scorta della flagranza d'essære» (si veda *supra* p. 80). Ciò significa: proprio stagliandosi infine in genuina tempra di 'genitore e genitrice', ossia nell'*endiadi* dei generi, gli esseri umani divengono – per addetta e attesa carenza, e in coalescenza – *i pensanti in lingua madre*. A questo sembra del resto accennare, ancora ignaro della nascosta sorgente genitoriale, un esemplare accorgimento del poeta del *vulgare illustre*: in un passo del *Convivio*, Dante indica infatti la lingua madre come l'elemento dell'inclinazione tra i generi, ossia come l'indole stessa del loro commovimento *alla* genitura: «Questo mio volgare fu congiungitore delli miei generanti, che con esso parlavano, sì come 'l fuoco è disponente del ferro al fabro che fa lo coltello: per che manifesto è lui essere concorso alla mia generazione, e così essere alcuna cagione del mio essere» (*Convivio*, 1, 13). (Ringraziamo Carlo Götz per la segnalazione di questo passo.)