

Martin Heidegger

*Logica*

da “Micromega, Almanacco di Filosofia”, 5, 2002, trad. Alessandra Iadicicco pp. 163-204.

(Trascrizione del corso tenuto da Heidegger nel 1934 al posto del preannunciato “Lo Stato e la scienza”, in cui il filosofo, che aderì al nazismo, tratta una serie di questioni storiche ben precise e prende posizione rispetto alla realtà politica del tempo).

*Il testo qui tradotto è la trascrizione del corso universitario che Martin Heidegger tenne nell'università di Friburgo nel semestre estivo del 1934, poco dopo avere rassegnato le proprie dimissioni dalla carica di rettore, assunta poco meno di un anno prima nel maggio del 1933.*

*Si tratta di un documento di straordinaria importanza, che consente di valutare da vicino il rapporto di Heidegger con il nazionalsocialismo e l'influenza che esso ebbe sullo sviluppo del suo pensiero. Nel bollettino ufficiale dell'università Heidegger aveva annunciato in origine un corso sul tema «Lo Stato e la scienza», che avrebbe dovuto tenersi il martedì e il giovedì dalle 17 alle 18. Per ragioni che andrebbero indagate – secondo alcuni per segnalare una cesura rispetto al suo impegno nazionalsocialista – egli cambiò la tematica prevista tenendo un corso sul problema della logica. Il corso permette in realtà di seguire come sotto questo titolo in apparenza astratto Heidegger tratti una serie di questioni storiche ben precise e prenda posizione rispetto alla realtà politica del tempo.* <sup>164</sup>

*La presente traduzione si basa sulla trascrizione del corso conservata nel lascito di Helene Weiß, di cui è esecutore fiduciario Ernst Tugendhat, nipote della Weiß. In una intervista alla Radio Suisse Romande DRS del 29 settembre 1989 Tugendhat ha ricordato che sua zia fu allieva di Heidegger a Friburgo, ma non poté addottorarsi con lui «per il fatto che era ebrea». Nel lascito della Weiß sono però conservate le trascrizioni di numerosi corsi di Heidegger, tra cui quella qui tradotta. L'autrice della trascrizione non è tuttavia la Weiß, bensì, probabilmente, Luise Grosse, poi maritata Krohn. L'importanza di tale trascrizione è tanto maggiore in quanto il manoscritto originale di Heidegger è andato perduto o, probabilmente, è rimasto in possesso della persona cui Heidegger lo aveva prestato (Ernesto Grassi?).*

*La trascrizione è stata pubblicata in tedesco con versione spagnola a fronte da Victor Fariás in una coedizione del Ministerio de Educación y Ciencia con Anthropos, Editorial del hombre: Lógica. Lecciones de M. Heidegger (semestre verano 1934) en el legado de Helene Weiss, Madrid-Barcelona 1991, XCIX-135 pp.*

*La versione «ufficiale» del corso, ricostruita da Günter Seubold sulla base di un'altra trascrizione, e sensibilmente diversa, specialmente nella strutturazione, da quella qui tradotta, è stata pubblicata nell'ambito della Gesamtausgabe, vol. 38, Klostermann, Frankfurt a.M. 1998, 175 pp.*

*Avremmo preferito pubblicare, fianco a fianco, le due diverse versioni, per consentire al lettore un giudizio sulla rilevanza filosofica e filologica delle differenze. Ma per la ricostruzione di Seubold non c'è stato concesso il permesso, per la pubblicazione una tantum, dai titolari dei diritti.*

Vogliamo scuotere la logica. Non per capriccio, bensì per un'interiore necessità. Nella disputa relativa alla sua utilità la affermiamo in una maniera o nell'altra. Al giorno d'oggi si suole imprecare contro l'intellettualismo. Esso non viene però superato

tramite le imprecazioni, bensì solo tramite la fondazione [*Begründung*] di un pensiero nuovo, assicurato, originario. Anzitutto deve essere infranta la potenza della logica tradizionale. Ciò significa battaglia. Una battaglia in cui ancora non conosciamo l'avversario e per la quale ancora non disponiamo di armi.

La parola semplicemente tramandata, logica, valga per noi come il ricordo del fatto che il nostro essere storico è sorretto dal Logos dei greci e come un invito all'incarico [*Auftrag*] di interrogarci su ciò che nel Logos dei greci si dischiuse.

Prendiamo distanza dalla presunzione a buon mercato che vede nella logica solo un inutile formalismo. Logica è per noi l'interrogante passare in rassegna i fondamenti dell'essere, la località [*Stätte*] della dignità all'interrogazione [*Fragwürdigkeit*] dell'uomo. Tanto meno essa è per noi un discorrere scriteriato di visioni del mondo, bensì un sobrio lavoro vincolato da necessità [*Not*]. <sup>165</sup>

Il fatto che ci atteniamo al titolo «logica» è un compito [*Aufgabe*] che non ci esonera dalla tradizione, bensì mira a un confronto creativo con essa.

Logica ha in un certo qual senso a che fare con il Logos = il linguaggio, è una conoscenza che in qualche senso riguarda il linguaggio, la relazione tra pensiero e linguaggio. La domanda sull'essenza del linguaggio è la fondamentale domanda guida di tutta la logica.

Ci chiediamo: il linguaggio è un ambito particolare? Può darsi che solo da un'adeguata comprensione del linguaggio scaturisca la filosofia. –

Ogni genuina domanda che interroghi in un salto nell'essenza oscura di questa essenza è una domanda essenziale. Ogni domanda essenziale è, come tale, una domanda preliminare, laddove con domanda preliminare intendiamo un domandare che sia tale da:

1) aprire un vicolo, creare, dischiudere assolutamente un ambito in cui può essere trovato il domandato [quel che è investito da domande: *Befragte*]

2) far venire fuori già con la domanda ben determinati tratti di quel che con il domandare si ottiene [*Erfragte*]

3) precedere ogni singolo domandare esplicito. La nostra domanda essenziale sul linguaggio, in quanto domanda preliminare, intende anche chiedere: quale specie di essere possiede il linguaggio? Il linguaggio è sempre il linguaggio proprio, il linguaggio storico?

La seconda domanda preliminare, che domandando già fa venire fuori determinati tratti, vuol dire: che cosa appartiene a un linguaggio? Che cosa lo rende possibile? Dov'è il suo fondamento? Dove diviene abisso [*Abgrund*]?

La terza domanda preliminare precede ciascun singolo domandare. – Il filosofare altro non è che questo costante essere in cammino in questo campo antistante della domanda preliminare.

Se domandiamo di linguaggio, arte, popolo, domandiamo di qualcosa di grande, qualcosa che sovrasta l'individuo e anche lo confonde, perché ogni grandezza è anche piccola. La quotidianità media ha bisogno di piccolezza e mediocrità ed è un errore pretendere di rimuoverla. Ciò è pericoloso solo se il piccolo diviene ancora più piccolo e se l'uomo dimentica che può conservare la grandezza solo quando abbia aumentato il proprio rispettoso timore.

Oppure un linguaggio non è affatto, bensì sorge solo di volta in volta nel parlare? Esso dunque non è, bensì diviene? Ma non è forse anche il divenire un essere, nella misura in cui non è nulla? Il linguaggio è un essere poiché costantemente diviene e si sviluppa. Ma dove e quando è il linguaggio? – <sup>166</sup>

Il linguaggio è un'attività umana. Il suo modo di essere sarà dunque determinato dal modo d'essere dell'uomo. Qual è allora l'essere dell'uomo?

La domanda sull'essenza del linguaggio non è affatto una filologia, né una filosofia del linguaggio, bensì una necessità [Not] dell'uomo, nella misura in cui l'uomo prende sul serio se stesso. –

Possiamo considerare assieme entrambe le domande. Possiamo domandare dell'essenza dell'uomo in quanto parlante. È infatti quanto attiene all'autentico stato di fatto dell'essenza dell'uomo. –

Domanda sull'essenza dell'uomo. – *Chi* è costui, ci chiediamo. La genuina per essenza – e domanda preliminare è la *domanda sul chi*. – Nell'ambito della domanda sul chi [Wer-frage] si domanda [ist gefragt] di «noi», «voi», «io», «tu». Chi sei tu? Risposta: io stesso. L'uomo è un se stesso [Selbst].

In che senso tale risposta, sebbene corretta, non è vera? Nel senso che non teniamo viva la domanda. *Chi siamo noi stessi?* Ciascuno è un io-stesso. Noi: una somma di tanti io-stesso. Dunque lo stesso è ricondotto all'io. Ma nemmeno questo è corretto. Ciascuno, infatti, non solo è un io-stesso, ma anche un tu-stesso e un noi stessi e un voi stessi. Il se stesso non è affatto una determinazione caratterizzante dell'io. È un errore di tutta la filosofia moderna. Dobbiamo penetrare l'essenza del sé. L'uomo non è se stesso in quanto è un io, può bensì essere un io in quanto è uno stesso. Nel fatto che l'uomo è uno stesso è compresa la molteplice appartenenza dell'uomo agli altri e con gli altri.

Se dico: io, e tu, e tu, ciò significa: io in quanto posto di fronte a voi. Una relazione (docente-ascoltatori) di precedenza. Il voi, in questa relazione reciproca, non è la somma di singoli tu. –

Se un tu diventa due tu, da ciò non risulta un voi. Il voi non è originariamente determinato dal numero, bensì dal rispettivo carattere del sé.

Una moltitudine di uomini non è mai una mera somma di uomini. Ogni massa resta a suo modo un sé. Il noi è tanto poco una somma di io quanto il voi un'addizione di tu.

Il carattere del sé è decisivo nel passaggio dall'io al noi e dal tu al voi. Io, in quanto io, non ricado sotto la «specie» [Art] dell'io, bensì anche sotto quello del tu, del noi e del voi. Il sé non è il genere [Gattung]. I tu non sono le specie, e i singoli tu non ne sono i casi. Genere, specie e caso si possono impiegare per gli esseri viventi e per le cose. Per l'uomo questa è una determinazione erronea. – Perciò non possiamo neanche definire il sé. – Torna a ricadere su di noi la domanda del chi. – Noi respingiamo tuttavia la formulazione della domanda sull'uomo orientata verso l'io. Ma: «Chi siamo noi stessi?». Non vi è in tale domanda una grossolana esagerazione dell'orientamento verso l'io? – Finora si è domandato puramente <sup>167</sup> dell'io, e non del singolo io. Noi, al contrario, domandiamo di noi stessi. – Tale domanda deve forse essere posta solo adesso, in quest'epoca, per la prima volta, come una domanda. E non è indifferente chi la ponga. Essa non è scaturita come il sagace lampo di acume di un singolo, è bensì avvolta da una tremenda necessarietà [Notwendigkeit]. La guerra mondiale non ha sfiorato nemmeno una volta questa domanda. La guerra mondiale, in quanto potenza storica, non si è ancora nemmeno introdotta nel futuro. Essa sarà decisa nella decisione sulla prova di fronte a cui tale evento ha posto gli uomini. Tutto dipende dal fatto che noi riconosciamo chi siamo. La domanda *Chi siamo noi stessi?* potrebbe appunto annientare ogni smania egotistica e scuotere ogni indifferenza di fronte alla domanda. È questa la ragione per cui dobbiamo sforzarci al giusto domandare di questa domanda.

Una certa inclinazione a deviare dalla domanda del chi fa parte di una determinata necessarietà dell'uomo. Noi non *vogliamo* trattenerci nella domanda del chi perché non siamo affatto in noi stessi. Per tale ragione neanche, la domanda ci è familiare. L'uomo infatti domanda dell'uomo così come egli stesso è. – Tale domanda porta già il nostro essere tradizionale in un mutamento: o diventiamo problematici a noi stessi, oppure persistiamo tuttavia, senza lasciarci disturbare da questa domanda. Anche questa è una presa di posizione. Non possiamo passarvi accanto, dobbiamo invece attraversarla, e

uscirne in qualche modo mutati. Così questa domanda ha un suo particolare carattere: il fondamento del ritrarsene è *lo smarrimento di se stesso dell'uomo*, perduto nella malaessenza [*Unwesen*] dell'uomo. – Anche nello smarrimento di se stessi sussiste una relazione con il sé. Allo stesso modo in cui il povero e il diseredato conservano una relazione con il possesso.

L'uomo sta nello smarrimento rispetto allo stesso, vale a dire che noi ci occultiamo di fronte a noi stessi. Ciascuno è costantemente esposto a questo pericolo e appunto nell'apparente dedizione a un compito di un qualche tipo.

Lo stesso non è subordinato all'io in via privilegiata, né al noi o al tu. La domanda chi siamo noi stessi? è una domanda contemporanea. Si dice dunque: quella odierna è l'epoca del noi, il liberalismo era l'epoca dell'io. Ciò non vuol dire però: «noi» può essere una moltitudine anonima, un circolo dei birilli, una banda di ladroni. Il noi da solo non vuol dire nulla. Esattamente allo stesso modo in cui l'io può perdere se stesso, può un noi distruggere il proprio sé, massificarlo o indurlo al crimine. E possiamo ugualmente trovare il nostro esser sé [la nostra identità] nel genuino domandare dell'io come del noi. Tutto dipende dall'esser se stessi. Il noi non ha il primato nella comunità. Quel che è decisivo per la comunità sorge <sup>168</sup> nella solitudine di un io rigoroso con se stesso. L'essere individuo, così come la comunità, sono possibili solo grazie alla preparazione del sé.

Così il noi ha in sé una quantità di segreti che non si possono svelare tramite il numero o la moltitudine. Quando domandiamo del chi e del noi, ancora non diciamo nulla del se stesso.

Chi siamo noi stessi?

1) Con la domanda è presa una decisione, anche se ce la lasciamo scivolare via. Tale domandare non ci allevia, ci carica anzi di un peso. Con un simile carico non possiamo indebolirci, bensì rafforzarci.

2) A seconda di chi siamo, la domanda diviene domandabile. Essa non deve però diventare più corrente.

Seguiamo l'indicazione della domanda su noi stessi. *Cogito ergo sum*. L'unica certezza: *ergo sum*. Questa specie di certezza, però, non dimostra ancora nulla. Può essere un profondo errore. Perciò dobbiamo chiedere: siamo dunque in noi stessi? O siamo usciti fuori di noi e finiti nel vuoto? Siamo solo impegnati con svariate faccende, oppure siamo ancora oppressi dalle cose? Non ci è estraneo il nostro proprio essere? Sembra che sia così, guadagniamo infatti il concetto del sé tramite la riflessione. È questo dunque il cammino verso il nostro sé? Allontanandoci da esso ritorniamo a cercarlo. Ciò è perfino testimoniato dal fatto che perfino il vuoto concetto dello stesso nasce da un'alienazione da sé.

Dobbiamo passare all'azione, uscir fuori dalla riflessione! Per lungo tempo questo non è stato indicato come il cammino genuino. Avvertiamo sempre di più la problematicità che è contenuta in questa domanda. 1) Non sappiamo se noi siamo noi stessi. 2) Se il concetto guadagnato dalla riflessione provenga dal genuino esser sé o sia solo una prova dello smarrimento di sé. 3) La direzione della domanda è problematica. Chi siamo noi stessi? Il concetto del noi lo abbiamo trattato, ancora però non abbiamo intrapreso una discussione che localizzi [*Erörterung*] ciò che noi stessi siamo.

Noi – qui, e adesso. Ciò si può determinare

1) secondo il luogo unico dal punto di vista geografico,

2) tramite il punto temporale nel quale ci troviamo, segnato con la precisione del giorno e dell'ora,

3) tramite la posizione del pianeta stesso.

Da tali indicazioni siamo determinati in maniera unica e irripetibilmente univoca. Ma con ciò siamo noi determinati? Alla stessa maniera potremmo determinare cani, gatti e cose. Noi non siamo determinati.

Se dunque prendiamo le mosse dall'interiorità, dal corso della vita del singolo, saremmo ugualmente indotti nell'errore cui ci conducono le misurazioni del cranio o certi dati geografici esteriori. Sembra <sup>169</sup> dunque che non sia affatto facile trovare anche solo la forma della determinazione del noi, e questo non perché saremmo qualcosa di particolarmente complicato, bensì perché crediamo di dover rivolgerci a qualcosa anziché esprimere noi medesimi: essi stessi in noi.

Adesso che siamo qui, ci vediamo compresi nell'educazione scientifica dell'università. Ci prepariamo per le professioni, progettiamo la nostra volontà in direzione di tali professioni. Per il fatto che siamo vincolati alle esigenze dell'università, e queste, a loro volta, a quelle dello Stato, noi vogliamo la volontà dello Stato. La volontà dello Stato è però la volontà di dominio di un popolo su se stesso. Stiamo nell'essere del popolo. Il nostro esser sé è il popolo. Senza vagare nello spazio cosmico, senza sprofondare nella nostra costituzione spirituale, ci siamo disposti [*fügen*] all'attimo. Anche con ciò sembrerebbe che abbiamo dato una descrizione di quello che succede. Ma potremmo anche commentare: è proprio così, questo sono io. Voglio dispormi nella potenza di una volontà e volere con essa. Possiamo dire di sì o di no o ammettere di essere solo stati coinvolti. Noi siamo qui. Questa è una descrizione. E cioè noi siamo pronti. Che accada.

Siamo passati attraverso una serie di decisioni. Il noi piccolo e ristretto dell'attimo di questa lezione si è di colpo trasformato nel grande noi del popolo. Bisognava disporsi al nostro sé. Non occorre per ciò alcuna riflessione. Ciò non ha nulla a che vedere con la scienza. E neppure si può dimostrare nel comune senso oggettivo, fin tanto che abbiamo parlato nell'istante e con decisione. «Noi siamo qui». Nessuno può stabilire, a proposito dell'altro, fino a che punto egli si sia deciso, nemmeno si può stabilire quanto Heidegger in questo discorso si sia deciso. Noi siamo autenticamente noi solo nella decisione e precisamente ciascuno si individualizza nella decisione e parrebbe che i singoli debbano successivamente essere congiunti assieme.

La decisione libera però l'io per il sé. Ciascuno è spinto a ciò da un'urgenza simile a quella che solo può spingere un uomo per mano di un altro. Anche la decisione dell'amicizia allontana tanto i due, ciascuno nel proprio sé quanto solo un allontanamento potrebbe. Il cameratismo cresce solo dalla maggiore autonomia interiore dei singoli. È un accordo di cui è essenziale la segretezza ed è fondamentalmente un mistero. (E nemmeno il grado dell'amicizia dipende dal grado di confidenza).

Vediamo che adesso anche il noi si determina nella decisione, il noi è più che una somma. Esso è tale quale noi stessi abbiamo deciso, ammesso che ci decidiamo. Nell'attimo di questo comprendere è presa anche la decisione sul nostro esser sé: noi siamo il popolo. E forse questa già di nuovo una pista falsa? Chi siamo noi stessi? – Il popolo. Si profilano invece dubbi e obiezioni: <sup>170</sup>

1) Questa risposta è forse stata data troppo rapidamente e superficialmente, partendo dalla meditazione che si è appena enunciata senza ulteriore fondazione.

2) Non è forse del tutto inesatto che noi pochi dobbiamo essere il popolo. Si pecca qui di insufficiente distinzione.

3) Se è vero che noi stessi = popolo, allora tanto meglio: noi siamo un popolo e non il popolo.

Abbiamo parlato di popolo senza dire che cosa intendiamo con esso. Che cos'è un popolo? Al noi siamo pervenuti attraverso una decisione. Non dipende però dalla nostra discrezione se apparteniamo a un popolo oppure no. Certo non possiamo decidere della



nostra discendenza. Che cosa può dunque in queste circostanze una decisione? Che cos'è un popolo? Che cos'è decisione? – Sono due decisive domande intermedie.

Che cos'è un popolo? Scegliamo con intenzione un punto di partenza esteriore, la parola popolo. Ci disperdiamo allora in una molteplicità di significati. Non vogliamo però ricondurli a un comune denominatore, né a un significato medio. Facciamo degli esempi:

Canzoni popolari – danze popolari – festa popolare – racconti popolari – salute popolare – Il movimento del popolo [*völkisch*] vuole recuperare la purezza delle stirpi. Federico il Grande definisce così il popolo: «Questa bestia con tante lingue e pochi occhi». – «Disperdi il popolo!» – Plebiscito – Popolo in armi. – Tedeschi all'estero [*Volksdeutsche*]. – Karl Marx definisce il popolo l'insieme dei lavoratori e li distingue dai borghesi rapinatori. L'idealismo tedesco definisce il popolo il terreno dove affondano le radici della fede, dell'arte e della religione. «Religione = l'oppio del popolo».

Noi distinguiamo:

1) Il popolo come canaglia. La feccia del popolo.

2) Plebiscito: riguarda il popolo intero (in ogni caso solo coloro che hanno diritto di voto).

3) Censimento del popolo: equivale a un'enumerazione delle canzoni e delle danze popolari? O è solo un calcolo della popolazione? Forse che «popolazione» possiede uno spirito, nel senso dei romantici? Forse che la salute del popolo si riferisce anche ai cittadini? Forse che «il popolo in armi» è quello cui alludeva Federico il Grande? Percepriamo nettamente le differenze, e tuttavia esiste forse una vaga e occulta unità?

La logica intende separare concetti diversi e portare l'elemento comune, per esempio 1) Unione d'uomini, 2) Organismo, – 1) Insieme di relazioni 2) Blocco. Ma queste sono vuote rappresentazioni. Perché invece il popolo non può mantenere la sua pluralità di significati? Non è sufficiente se ne comprendiamo il significato di volta in volta? – Sì, per la lettura dei giornali. Questa forma corrente non è sufficiente. Il linguaggio del popolo dimostra una sorprendente <sup>171</sup> dispersione e dissoluzione proprio nella parola stessa che lo designa.

Si deve portare alla parvenza [*zum Vorschein*] l'interiore molteplicità dell'ente. Il «popolo» deve essere esperito sotto diverse prospettive. La distrazione è una segreta pienezza e molteplicità della malaessenza [*Unwesen*].

La molteplicità dei diversi significati delle parole e l'ente che con essi è inteso devono essere resi manifesti. Ma non devono essere fissate solo le diverse direzioni dello sguardo, bensì la determinata unità «popolo» che accompagna le diverse direzioni dello sguardo. Con un censimento si conta la popolazione e precisamente solo una sua parte ben determinata entro i confini dello Stato: in tal senso i tedeschi all'estero non fanno parte del popolo mentre le razze straniere vengono comprese nel calcolo. Censimento = calcolo degli abitanti. – La «politica demografica» riguarda stirpi e famiglie di cui deve essere preservata la salute. La «razza» ha, come il popolo, significati diversi e si riferisce all'elemento del sangue, al corpo fisico del popolo nel suo impulso vitale ereditario. Oltre a questo c'è poi anche «ciò che è di razza» [*das Rassige*] – per esempio l'auto di razza – che designa un rango determinato, una misura e una legge determinate che non si riferiscono in prima linea alla corporeità. Ciò che da un punto di vista razziale [*rassisch*] può essere assolutamente genuino non ha bisogno di essere di razza [*rassig*] mentre, al contrario, ciò che è di razza poggia sempre su determinati tratti razziali.

Canti e danza popolari sono espressioni della vita del popolo, sono atteggiamenti di fondo del suo comportamento immediato. Questo popolo si trova oggi soltanto inscritto in un determinato «insediamento». Il popolo dà l'impronta alla terra tramite l'utilizzo

agricolo. Perfino gli animali domestici di un certo paese ne vengono improntati. Questo è il popolo considerato nel suo stato spirituale, nella cerchia di un ambito ristretto, in relazione alla «popolazione», della quale fanno parte anche gli abitanti dei casermoni in affitto e coloro che impiegano il popolo per compensare la sovrappopolazione urbana. C'è poi il popolo in quanto determinato strato inferiore, il popolo in quanto ciò che insiste nell'istintivo e nell'incontrollato. Tale è se lo si considera da un punto di vista sociale: popolo in quanto strato inferiore e, inoltre, autentica società. – C'è poi il popolo in quanto totalità del popolo, per esempio il popolo romanico [*romanische*]. C'è poi il popolo in quanto società umana in generale. All'interno del popolo c'è un'ulteriore divisione tra popolo e società. Un'articolazione del popolo può derivare anche dalla cosiddetta cultura mondana. – C'è poi il popolo conforme alla storia, la volontà, lo spirito. Abbiamo pertanto: 1) Popolo in quanto corpo, carne. 2) Popolo in quanto anima. 3) Popolo in <sup>172</sup> quanto spirito. Queste sono però le parti costitutive dell'uomo. L'insieme del popolo corrisponde dunque, in grande, a un uomo.

Ci siamo chiesti: chi siamo noi stessi? La risposta era: siamo il popolo. E adesso dobbiamo chiederci di nuovo: che cos'è l'uomo? Abbiamo detto: l'uomo è il popolo. Ciò dunque significa: l'uomo è l'uomo in grande. Ma allora rispondiamo con ciò di cui domandavamo. Tale estensione a un elemento di proporzioni maggiori rende i concetti di corpo, anima e spirito ancora più sfumati e problematici. – Abbiamo visto come, con la domanda sul che cosa, ci muovevamo in una falsa direzione interrogativa, e abbiamo posto perciò la domanda sul chi. Con la risposta l'uomo = il popolo, pieghiamo di nuovo verso la vecchia direzione della domanda. Il popolo deve invece essere compreso in maniera più determinata. A tal fine potremmo attenerci alla sociologia e alle sue articolazioni: popolo – Stato – impero. Tramite queste delimitazioni si cerca di fare chiarezza, ma non scivolano forse esse verso determinazioni assolutamente generali? La sociologia trascura il fatto che questi sono concetti storici [*geschichtlich*], appartenenti a un essere storico.

La domanda non è: *che cosa è un popolo?* bensì: *chi è questo popolo che noi stessi siamo?*

Domanda e risposta sono però decisione. Dobbiamo chiedere: *siamo* noi dunque questo popolo che noi siamo? Il fatto che esso sia ciò che è appartiene però all'essenza di ciascun essere? O appartiene invece soltanto a determinati ambiti dell'essere, alla pianta per esempio, che non può sottrarsi alla sua essenza? – E come stanno le cose per quello che ci riguarda? Non è possibile che deviamo dalla nostra essenza per andare a finire nella malaessenza e permanervi a lungo? Se è così, allora la domanda da porre sarà la seguente: siamo il popolo che siamo? Domanda niente affatto sciocca. È invece, forse, in somma misura urgente e pressante. *Essendo, dunque, noi non siamo quello che siamo.* Finora eravamo dell'opinione che il «siamo» della nostra domanda fosse fuor di dubbio. Noi siamo quelli che siamo nella maniera in cui forse non siamo coloro. Essere e siamo si trovano sottoposti a una decisione. Con la trasformazione della domanda sul che cosa nella domanda sul chi l'intero senso della domanda diventa dunque un altro. Non soltanto il noi, ma perfino l'essere diventa problematico. Perciò dobbiamo domandare di nuovo, e fare chiarezza su quanto segue: *Che cosa significa decisione?*

Il nostro essere può decadere nel non-essere senza perciò decadere nel nulla. Non-essenti, tuttavia, noi appunto siamo. Decisione: «A parità di prestazioni deciderà il caso». A seconda di come cadrà la moneta, si separerà una parte dall'altra. A rigore in simili circostanze non viene presa alcuna decisione, perché il caso non può decidere nulla. Decisione è una scelta tra più possibilità. Tirando a <sup>173</sup> sorte si decide «tra», ma non si decide «su». Se invece si dice: a parità di prestazione, deciderà un arbitro, allora sarà presa una decisione, una ponderazione. Separazione ed esclusione possono darsi solo qualora un arbitro *si* decida: a *favore* dell'uno e *contro* l'altro. Estrarre a sorte

significa solo rifuggire la decisione. Nella decisione l'arbitro diviene colui che egli deve essere. Prima di allora egli non è se stesso. Egli può esser vile nei confronti di se stesso, può assegnare il premio a colui che è spazialmente più vicino. Ma allora questa è *casualità*. La genuina decisione corrisponde a un decider-si e fa dell'arbitro colui che egli deve essere. Egli prescinde dalle proprie inclinazioni e considera solo ciò di cui deve decidere. Questa non è affatto un'egoistica relazione all'io. *Sussiste pertanto una connessione tra la genuina decisione e il vero esser se stessi.*

Noi ci troviamo nell'università, in quanto scuola che educa al sapere. In essa noi ci decidiamo a favore o contro noi stessi, a favore o contro il fatto di ritrovarci qui, se vogliamo collaborare oppure opporci a questo accadere. Solo con il fatto di esser presa, la decisione si trasforma in risolutezza. Quanto all'arbitro, con la divisione dei premi, la decisione viene presa e conclusa. La nostra non viene conclusa con un simile compimento. Ci interroghiamo sul concetto di decisione soltanto per deciderci. In che cosa consiste, dunque, la decisione? In uno sforzo subitaneo? «Mi sono deciso» per la prosecuzione e il compimento dell'attuale sistema educativo. Farò i miei esami, eserciterò la mia professione e diverrò un membro utile alla comunità del popolo. – «Il tempo degli studenti oziosi è trascorso!». Eppure tale esemplare e onorevole risolutezza può connettersi all'accadere autentico. Lo studente che si impegna nel servizio delle SA o in altri servizi e organizzazioni si impegna anche nell'attuale accadere? 1) La cosa può lasciarlo indifferente e 2) non è affatto certo che questi servizi possano realmente mutare il carattere dell'università. Oggi si crede di strappare l'università al suo isolamento qualora la si ponga, come nel caso della nostra, nello «spazio alemanno» laddove tra docenti e studenti ve ne è appena qualcuno che sia alemanno, per non dire poi che qualcuno appena comprende il dialetto alemanno. Si abbreviano le lezioni, ma chi può dire che siano rese migliori? Si stende pur sempre un velo sul fatto che, fondamentalmente, tutto resta come era prima, il che per noi significa: retrocede. Si può rendere omaggio a un'università nella quale non solo si insegna, ma si faccia ricerca e precludersi tuttavia il nuovo accadere. Si vorrebbe salvare l'istruzione superiore tedesca [*Hochschule*] fondata sulla ricerca. Si può essere però un buon ricercatore e non essere in grado di abbracciare con lo sguardo il proprio ambito di conoscenza oppure, nel proprio ambito, si può non essere mai toccati dall'essenziale. Eppure si deve appunto essere stretti dall'urgenza e afferrati dall'essenza<sup>174</sup> delle cose del proprio ambito. Dissolvere l'università in diverse scuole superiori di specializzazione vuoi dire sospingerla verso la sua fine. Il fondamento di una simile tendenza distruttiva sta nel fatto che da tempo manca una fondamentale e unitaria forza educativa. Ciò che si compie oggi non è affatto un'autoaffermazione dell'università tedesca, bensì un arrampicarsi a quanto è ereditato per tradizione. E su una simile fine viene steso un velo appunto per opera di coloro che oggi credono di rivoluzionare l'università e in verità non conservano che un cadavere.

Per che cosa dobbiamo dunque deciderci? Per gli esami, o cose simili? Anziché aprirci, schiuderci e deciderci a rendere accessibile quel che è richiuso, risolverci per la lontananza?

Non vi è alcuna reazione perché non vi è neppure una rivoluzione, e non si è compreso affatto in che direzione si debba muovere l'attacco. Oggi dunque, per quel che riguarda la decisione, si presenta una curiosa situazione, e coloro che l'hanno compresa, non si liberano più dall'inquietudine. In che altro modo possiamo però venire a capo della decisione? – Non è forse vero che noi siamo noi stessi, eppure non stiamo in questo nostro essere? Tale insicurezza può esser mutata solo tramite una radicale trasformazione educativa. Siamo tutti compresi nell'accadere educativo delle nostre università. La decisione che intendiamo e che realizziamo non è affatto una decisione autentica, non corrisponde a una risolutezza. Ciò che vogliamo è preparare la



possibilità di *giungere, da una decisione, a una risolutezza*. Tale decidersi è in effetti un ri-chiudersi anziché un dis-chiudersi. La risolutezza scaturisce sulla base di una nuova visione del reale. Possiamo rinviare le conseguenze di una decisione e farvi ritorno quando capiti l'occasione. Uno vorrebbe per esempio rinunciare a fumare, non però già dalla settimana prossima. Ha deciso, ma non si è ancora risolto. L'essere risolto conferisce al nostro essere una regola e una struttura ben determinate. È qualcosa di diverso da «un uomo capace di risoluzione». Nella risolutezza siamo introdotti nell'accadere futuro. Essa non equivale a un avvenimento qualsiasi, ha bensì in sé una propria consistenza [*Beständigkeit*]. Non sono risoluto se devo continuamente ripetere la risoluzione.

*Con la risolutezza stiamo nella cerchia della storia*. La domanda sull'essenza della storia altro non è che la domanda: chi è l'uomo? Perché l'uomo ha storia soltanto nella misura in cui egli è uomo.

Abbiamo incominciato con la domanda: che cos'è il linguaggio? Di qui siamo arrivati alla domanda: chi è l'uomo? chi siamo noi stessi? chi è il popolo? Poi: che cos'è decisione? E ora ci chiediamo: che cos'è storia?

Con tutto questo continuiamo a interrogarci sull'essenza del linguaggio, senza che essa ci si renda visibile senza riserve. Dovremmo, <sup>175</sup> almeno a grandi linee, dare uno sguardo più ampio all'essenza della storia. E, per l'esattezza, questa volta non ci occupiamo delle sue concezioni tradizionali e poniamo bensì all'inizio della frase: la determinazione dell'essenza della storia si fonda di volta in volta nel carattere dell'epoca a partire da cui tale determinazione deve essere compiuta. Non vi è alcun concetto dell'essenza della storia in sé. Non sussiste alcuna delimitazione dell'essenza della storia che sia vincolante una volta per tutte. E non si può neppure etichettare la concezione della storia di un'epoca come assolutamente vera e quella di tutte le altre come non vera. – Dunque non vi è alcuna verità assoluta! No di sicuro, in tutti i casi! E sarebbe anzi ora di levarci il vizio di questa straniatura, di rendere cioè chiaro a noi stessi il fatto che siamo uomini, e non dei. Ciò non significa però che in assoluto non vi sia alcuna verità. Verità è la manifestatività [*Offenbarkeit*] dell'ente. Ciò che per noi è vero, intendendo verità in questo senso, basta ampiamente per l'intera vita di un uomo. Una verità non è meno vera se non vale per ciascuno. Un singolo può stare in una verità rispetto alla quale gli altri non sono maturi, né all'altezza. Non vi è per noi alcuna verità assoluta. – Eppure almeno questa frase è certamente una verità assoluta, dunque ve ne è almeno una! – Ma non è che un artificio formale. Non vogliamo sostenere che questa frase sia valida in assoluto, essa è però vera soltanto per noi.

La manifestatività [*Offenbarkeit*] delle cose è il contrario della loro velatezza [*Verborgenheit*], della loro distorsione. Velatezza e distorsione delle cose è non-verità. Tale non-verità non è qualcosa che stia semplicemente lì accanto, bensì determina costantemente il nostro stare nella verità. È lo stesso anche per quel che riguarda la verità del nostro domandare, la verità della filosofia. Ciò che vogliamo per la filosofia non è la «libertà da punti di vista», si tratta invece di una «decisione per il punto di vista». E non è faccenda che riguardi un qualche filosofo sospeso tra le nuvole, bensì l'uomo che filosofa.

Se torniamo a porre la domanda sull'essenza della storia ci viene opposta l'obiezione che la nostra affermazione secondo cui la storia sarebbe il tratto caratterizzante dell'uomo è arbitraria. Eppure anche i negri sono uomini, ma non hanno una storia. E c'è perfino una storia degli animali e delle piante, antica migliaia di anni e certo più antica di tutta la storia dell'uomo. E non solo la vita ha una storia, bensì la Terra intera, come dimostra la geologia. Ciò dunque significa:

1) Anche in ambiti extraumani c'è una storia.

2) All'interno dell'ambito umano può mancare la storia. – Dunque la storia non è affatto un tratto caratterizzante l'essere dell'uomo! Vi è per esempio una storia del capitalismo, una storia della guerra <sup>176</sup> dei contadini, ma anche una storia della glaciazione, dei mammiferi.

Storia e storia non è però sempre lo stesso. Si deve cogliere alla radice tale ambiguità. Se la parola ha tanti significati diversi non è per capriccio, bensì per l'incertezza e l'oscillazione della nostra posizione fondamentale rispetto a questo ambito. Ciò equivale a uno sradicamento del nostro essere cui non si può rimediare tramite una nuova normativa nell'uso del linguaggio. Dove stanno le differenze di significato:

1) Avvenimenti che si susseguono l'un l'altro e che, influenzandosi reciprocamente, si succedono nel tempo venendo a colmare uno spazio.

2) Questo trascorrere con il tempo e appartenere al passato della storia. – Allora la storia sarebbe: una serie di avvenimenti che si succedono nel tempo e che affondano nel passato. Anche la natura ha una simile storia. Ma allora anche il ruotare delle eliche di un velivolo sarebbe storia, ma ci rifiutiamo di parlare di storia in questo caso.

Noi distinguiamo senz'altro la scienza della natura dalle scienze dello spirito, e con ciò evitiamo di usare il termine scienze storiche. Lo scienziato naturale Baer<sup>1</sup> preferisce parlare di «storia dell'evoluzione». E la matematica, è forse una scienza dello spirito?

Anche la natura ha la sua storia. Ma allora anche i negri hanno una storia. Oppure la natura non ha affatto una storia? Essa può certo entrare trascorrendo nel passato, ma non tutto ciò che trascorre entra nella storia. Quando girano le eliche di un velivolo non «accade» propriamente alcunché. E però se tale velivolo conduce il Führer da Mussolini, allora accade la storia. Il volo diventa storia. E lo stesso aereo entra nella storia, e forse un giorno verrà anche conservato in un museo. Il carattere storico del velivolo non dipende dal ruotare delle eliche, bensì da ciò che in futuro scaturirà da tale connessione. Risulta altresì problematico se entrare nella storia significhi entrare nel passato. – Se un popolo entra nella storia, allora entra nel futuro. Se esce dalla storia, non ha più alcun futuro. Esso entra *nella* storia (passato) nella misura in cui esce dalla storia (futuro). Come è confuso il nostro pensiero riguardo al nostro stesso essere, posto che la «storia» ne rappresenti il tratto caratterizzante! La Terra non può né entrare né uscire dalla storia. O invece la superficie terrestre lo può? Una pianura, un fiume, possono essere il luogo di una battaglia decisiva per la storia universale. Di una striscia di terra diciamo che è carica di storia. Anche il suolo terrestre, dunque, entra nella storia non però nella successione così come la studia la geologia, bensì la storia dei popoli entra nel suolo e i popoli fanno la storia laddove creano spazio e suolo. Fare non significa produrre. – Il popolo viene fatto <sup>177</sup> dalla storia. Il popolo porta la storia innanzi a sé e ne viene portato, entra nella storia (futuro) nella misura in cui esce dalla storia (passato). In ogni caso di sicuro la storia non è affatto una successione di avvenimenti. La Terra non ha una storia, perché soltanto l'uomo è storico.

Che cosa è però storico nell'uomo?

Il metabolismo? La nascita? La morte? Tutto questo riguarda però anche gli animali. Eppure la data di nascita di Albrecht Dürer appartiene alla storia. Non però quella della morte di un cane. E l'ora in cui nacque Albrecht Dürer non è storia per il fatto che in seguito la si è interpretata come storia, bensì in sé.

La precisazione che si tratta di cose umane non ci è di alcun aiuto se ci domandiamo: chi è l'uomo? Abbiamo ristretto la storia all'essere dell'uomo e all'entrata nella storia di determinate cose. Ne abbiamo invece escluso la Terra e gli animali. Diciamo: la storia

---

<sup>1</sup> Chi era costui? I riferimenti scientifici di Heidegger sono deboli. La scienza non pensa – è probabile –, ma Heidegger non pensa alla scienza – è certo.

è il carattere distintivo dell'essere dell'uomo ma vogliamo anche spiegare l'uomo prendendo le mosse dalla storia! Giriamo dunque in tondo, eppure è la strada giusta.

Ci resta soltanto la considerazione che paragona l'essere umano in quanto storia con l'essere non storico delle piante e degli animali. I confronti non devono però essere soltanto differenze emotive. La differenza deve essere compresa e deve essere fondata nel modo d'essere di entrambi gli ambiti considerati.

L'accadere degli animali e delle piante è *istintivo*. L'accadere dell'uomo è *volontario* e comprende la consapevolezza che se ne può serbare notizia. Un bosco non ha *notizia* della propria età. Le formiche non conservano cronache delle proprie rapine. Si lasciano il passato alle spalle e non possono neppure dimenticarsene. Ciò non deve essere dimostrato empiricamente, bensì metafisicamente. I greci denominarono la ricerca di notizie *historein*. Solo più tardi la parola assunse il significato di cronaca storica. Oggi vuol dire appunto conoscenza della storia. Storia [*Geschichte*] è evento. Qualcosa è storico [*historisch*] quando se ne ha notizia. Vi è storia [*Geschichte*] solo laddove vi è storiografia [*Historie*]? Non vi è dunque alcuna storia senza storiografia?

Storia è, secondo il suo carattere generale *movimento*:

Decorso      Nell'ambito della materia. Storia della Terra

Fatti        Nell'ambito della vita. Storia della vita

Accadere    Nell'ambito umano.

Intendendo in un senso più ampio il concetto di storia, anche un popolo senza storia ne ha una. La delimitazione dell'ambito specificamente umano rispetto agli altri ambiti del movimento consiste nel fatto che l'umano muoversi è volontariamente cosciente e si <sup>178</sup> articola in una determinata serie di notizie [*Kunde*] riguardo a sé, è notificabile [*kundbar*].

Non vi è dunque storia senza storiografia? L'accadere è certo volontario e cosciente, ma non bastano volontà e sapere a determinare la storia, essa è ugualmente rimessa al caso. L'eccessiva accentuazione della storiografia rispetto alla storia stessa costituisce un'impossibilità. La storia deve essere in primo luogo un accadere, per poter diventare oggetto della storiografia. Di molte cose importantissime non si darà mai notizia. La frase: «Niente storia senza storiografia» è sciocca tanto quanto quella che dice: «Niente natura senza scienza della natura». E comunque non abbiamo detto: «Niente storia senza scienza storica», bensì senza storiografia, vale a dire notizia in un senso più ampio.

Scienza storica è un configurare che esamina e ordina una serie di notizie storiche e mira a una connessione chiusa degli eventi. La notizia non è che una forma preliminare della scienza storica. Dobbiamo pertanto venire a conoscenza della storia partendo dalla storiografia e attraverso il suo oggetto. Un'epoca storica diventerà dunque tanto più storica quanto più ampia e più rigorosa sarà l'elaborazione della scienza storica [*Geschichtswissenschaft*]. Come oggi! – Viceversa, però, può d'altra parte subentrare una separazione dalla storia, una misconoscenza e una paralisi dell'essere storico. Più difficilmente di chiunque gli storiografi comprendono ciò che accade storicamente, non perché abbiano un diverso orientamento politico, bensì perché appunto sono storiografi (e ciò non significa che tutti i partecipanti al seminario che ha casualmente per oggetto la storia possano essere definiti storiografi). Perché la scienza storica può appunto stare discosta dalla storia e ostacolare e impedire uno stare-nella-storia. – Ma non è forse anche questa una relazione con la storia, molto insidiosa, oltretutto, e ostinata? Non si giustifica così la nostra frase, secondo cui la storiografia appartiene alla storia? Essa può senz'altro mettersi nelle condizioni di favorirla! Ma su questo deve regnare chiarezza. In che modo la scienza storica si comporta rispetto alle cronache di storiche

notizie: è una forma di elaborazione di notizie più alta, oppure la scienza è determinata dalla cronaca, ed è questa che decide se essa sia affatto necessaria. Tanto più che spesso la cronaca è più corretta della scienza storica in sé. Quest'ultima è tanto poco necessaria quanto qualsiasi scienza. Confutare Spengler, per esempio, non è servito a nulla. L'atmosfera del tramonto fu tuttavia favorita e la scienza storica, ai fini della confutazione, si è appunto servita di questo concetto privo di rigore. Ma dimostrare l'inesattezza della scienza storica dovuta a quel concetto inesatto non porta ad alcuna conclusione. Occorre determinare la relazione della scienza storica con la cronaca con maggior precisione. <sup>179</sup>

*Cronaca storica* è il modo e la maniera della manifestatività in cui un'epoca si trova, cosicché tale manifestatività condivide l'essere storico di quella determinata epoca.

Alla *scienza storica*, per contro, basta fare chiarezza sul proprio atteggiamento [*Haltung*] attuale. Ha esattamente lo stesso destino della scienza *tout court*, nel senso che «il sapere» è sempre di volta in volta determinato dalla presa di posizione rispetto a ciò che è *l'essenza della verità*. Questa, a sua volta, determina *la posizione fondamentale dell'uomo nell'essere*. Da ciò si decide in che modo l'uomo si pone la domanda dell'essere e da ciò si rende manifesto chi l'uomo sia, se e in che modo egli si ponga questa domanda e vi risponda. Ed è appunto questa la decisione nella quale noi stessi ci troviamo. L'odierna determinazione della scienza dipende dall'odierno concetto di verità. Verità = corrispondenza dell'espressione con l'oggetto. In ciò quel che importa è «l'oggetto». La scienza deve essere «obiettiva», il più possibile priva di lacune, deve prestare attenzione a tutti i collegamenti ed esporre tutto con la maggiore imparzialità. Dal momento che al centro di ciò che è storico vi è l'uomo, si dovrà cercare di essere il più possibile oggettivi riguardo all'uomo. Il XIX secolo ha cercato dunque di perfezionare la scienza dello spirito attraverso la psicologia, la psicanalisi e la sociologia. Era così necessaria la «conoscenza dell'uomo». Molti storici andarono a cercarla nei poeti, nella descrizione della vita di grandi uomini, molti partirono dalla propria sana comprensione dell'uomo, e così via. A seconda dei casi lo storico doveva prendere possesso del suo oggetto, e a seconda dei casi la ricerca e la rappresentazione prendono una forma diversa.

Nonostante tutta «l'obiettività» può restare problematico se la rappresentazione cui si è pervenuti corrisponda realmente a una notizia [*Kunde*] del tempo in questione. Non si ottiene notizia della storia tramite l'orgoglio della scientificità: quando si volge la propria cura *sulle* cose e non ci si cura *delle* cose. Non si ottiene la pretesa notizia perché, come si dice, la storiografia [*Geschichtsschreibung*] non è compiuta con la sufficiente «vicinanza alla vita», ed è anzi una mera descrizione di quel che è stato. In che modo però quel che è stato può entrare in una relazione viva con il presente? Per questo è il presente che dev'essere vivo! Il presente è di per sé in un certo modo di volta in volta vivo e presente in ogni «oggi». Chi garantisce però che quel che «succede» sia storia? Quando lo storico lo rappresenta e lo mette in relazione con il passato (chiama per esempio Senofonte «Maior») il passato si fa forse più vicino alla vita? Forse il presente è ancor più arduo da comprendere che il passato. Il passato può essere considerato più obiettivamente, ma allora il passato più lontano dovrebbe essere il più obiettivo. – <sup>180</sup>

Ogni accadere è accompagnato da strepito e rumore, apparenza, casualità, da ciò che è privo di una forma. Tutto questo appartiene alla storia come la valle al monte, necessariamente. È la *non-storia* [*Ungeschichte*]. Da distinguersi dalla «mancanza di storia». Piante e animali non possono essere caratterizzati dalla non-storia: essi sono privi di storia. Non-storia è solo e necessariamente là dove vi è un accadere. Il termine «non-storia» non deve però essere inteso in senso morale: bene e male non sono unità di misura per la storia e tanto meno lo sono progresso e regresso. La non-storia, però, entra

specialmente nell'orizzonte della storia odierna. Anche nel passato, però, ci si è spesso presentato il non storico, i cosiddetti fatti ed eventi. La non-storia può essere trasformata in «oggetto» nel modo più diretto e semplice; e per questo un'obiettiva scienza storica non è ancora conoscenza di ciò che è autenticamente storia, o non occorre che lo sia.

Se la cronaca appartiene all'intima costituzione dell'accadere, si deve partire dall'accadere per chiarire in che senso la cronaca può appartenere al modo dell'essere chiamato «movimento». Sulla base di quanto abbiamo finora appurato, intendiamo allargare la domanda tanto da comprendere l'intima appartenenza della cronaca alla storia in quanto tale.

Il percorso della riflessione è stato il seguente:

Logica  
Logos che cos'è  
Linguaggio “  
Uomo

*Chi siamo noi stessi?*

1) risposta: popolo (una risposta decisiva)

*Essenza della decisione*: risolutezza per l'accadimento nel quale stiamo.

Storia?

*Storia*: concetto più ampio: Terra, essere vivente.

Caratterizzazione dell'essere umano in quanto essere vivente razionale. Che concorre all'azione con volontà e sapere.

*Cronaca della storia* [*Geschichtskunde*] può costituire una separazione dalla storia, ma anche un'introduzione in essa, qualora corrisponda a ciò di cui si tratta: storia.

*Odierna scienza storica*: sottosta alle identiche leggi della scienza del XIX secolo. Concetto di verità. Oggetto. – Non si è mai messo in dubbio che l'uomo stesse nel centro (Istituto Lamprecht di Lipsia: sociologia, psicologia eccetera). <sup>181</sup>

*In che modo la scienza storica può essere fondata originariamente?* Può essere che una scienza sia, secondo le sue proprie leggi, perfetta, come oggi è il caso della scienza storica, che è tuttavia lontana dalla storia.

Non storia di ogni accadere storico che appartenga positivamente alla storia, anche volgendosi nel passato e saltando all'occhio in primo luogo da esso.

*Accadere in quanto tale* = anche in un senso *non storico*. Tale ambiguità sostiene la storia.

Che cos'è *accadere* nella storia? Che cos'è storia in quanto ciò che è passato in relazione al tempo? Non solo il *passato*, bensì anche il *presente* ha un rapporto con la storia. Anzi, il presente raggiunto storicamente è il punto che orienta il trascorso accadere storico. Il terzo ambito temporale, il futuro è evidentemente escluso dalla domanda della scienza storica. E non si può nemmeno pretendere da uno storico la configurazione del futuro, essa sarebbe infatti una divinazione o una supposizione, del tutto inutile o fuorviante. La scienza storica non ha dunque alcun rapporto esplicito con il futuro. Ma alla storia appartiene il futuro. In senso generale la storia intrattiene un rapporto con passato, presente e futuro, dunque con i tre ambiti temporali.

*Il rapporto della storia con il tempo* è evidente, perché l'accadere nel senso più lato, ogni movimento scorre appunto nel tempo. Dunque ogni movimento può essere determinato alla maniera di un calcolo – sulla base di numeri, in rapporto con il tempo ( $t = \text{tempus}$ , scienza della natura). Nel tempo trascorrono anche i processi della vita, dunque il tempo non è elemento caratterizzante della storia. (Nelle scienze della natura si è parlato di quattro coordinate dimensionali:  $x y z t$ ).



La scienza storica che fa i conti anche con il tempo, non conosce *t*, bensì cifre storiche, indicazioni di numeri conformi al calendario. Per la natura e per la storia il tempo è cornice e dimensione. Il tempo non fa dunque la differenza dell'accadere storico. Nelle scienze della natura esso gioca anzi il ruolo principale. Se il tempo è il tratto determinante di natura e storia, com'è che determiniamo eminentemente la storia attraverso il tempo?

*Storia = passato*. La natura non è mai passato nello stesso modo, tutt'al più è presente. Invece diciamo: la città ha un grande passato = storia. La pretesa: mettete la storia in relazione con il presente!, dimostra quanto la storia sia sempre considerata come passato. Il tempo non è dunque indifferente per il carattere dell'accadere storico.

Ci chiediamo:

1) Che cosa significa: storia = passato? Che cosa si intende qui con la determinazione temporale «passato»? <sup>182</sup>

2) Come si arriva a questo primato del passato nella determinazione temporale?

3) Che cosa ne risulta per quel che riguarda la relazione tra la storia e il tempo?

1) Passato: l'accaduto (*perfectum*) è anzitutto il passato e, in quanto tale, un possibile oggetto della scienza storica. E però, forse che in effetti la scienza storica fa soltanto del passato, del passare e svanire un proprio oggetto? Perfino laddove l'intera storia è fondamentalmente intesa come storia di una decadenza, ciò che importa è *il divenire nel passare*, il passare nel divenire e nell'esser-divenuto.

*Il passato non è ciò che passa*, bensì ciò che ancora resta da prima, ciò che da prima ancora è *essente* o *il già-stato* [*Gewesenheit*].

L'esser-già-stato è certamente un passato, ma non tutto ciò che è passato corrisponde a ciò che è già stato nel senso di ciò che era da prima essente.

Il passato è uno scivolare via dal tempo nell'ambito di ciò che passa. - Ciò che è già stato va nella direzione opposta. Dall'esser-già-stato [*Gewesenheit*] si fa largo oltre il presente spingendosi nel futuro.

Il pensiero storico e la scienza storica lavorano con una particolare articolazione del concetto di tempo. Il passato può corrispondere a un'inversione dello sguardo. Il tempo può assumere l'immagine di una linea, ed è indifferente il modo in cui la guardiamo, dal passato verso il futuro o viceversa.

2) Perché dunque il passato detiene questo primato?

a) Come mai il passato, nella caratterizzazione di «ciò che è antico» [*Ehemalige*] detiene il primato sul «l'esser-già-stato»?

b) Perché l'antico così inteso è un tratto caratteristico della storia?

a) per la caratterizzazione del passato in quanto «l'antico», responsabile è:

1) L'influsso della concezione cristiana del mondo, 2) La forma e l'orientamento del pensiero filosofico sul tempo.

Nel pensiero cristiano l'autenticamente essente è Dio in quanto l'Eterno increato. Il mondo è creaturale – creato – *transeunte*. Ciò che è temporale è transeunte, il passare. Tutto ciò che è caratterizzato dal tempo è perciò transeunte, l'accaduto, il passato.

Nel IV libro della *Fisica*, decimo capitolo (sul tempo), il tempo è da Aristotele inteso come l'*ora* nel quale lo abbiamo essendo immediatamente presenti. Il passato è ciò che non è più essente. I greci si fondano sull'Ora, sebbene nell'ora sia già da sempre compreso lo sparire. L'Ora è sempre già il non-più-ora, dunque passa. Tale è l'impressione <sup>183</sup> pressione fondamentale del passare. (Aristotele, capitolo 13). Il tempo in sé, dunque, è più responsabile del passare che del sorgere di qualcosa! Hegel dice: «Il

tempo è ciò che consuma».– «Il tempo passa», diciamo e non «Il tempo sorge». Tutto ciò che è nel tempo, dunque è ciò che trapassa.

b) Ora, in che senso il tempo, in quanto ciò che trapassa, è determinante per la storia, se d'altra parte abbiamo detto che la storia «sorge»? In tal caso parliamo della storia di uno sviluppo e di sviluppo. D'altra parte il passato è ciò che è concluso, finito.

I greci non hanno una parola per il passato. Per dirlo, i loro termini sono: «ciò che era prima», «ciò che era una volta», «il divenuto», «ciò che è giunto alla fine».

Il compito che si propone la scienza storica è quello di «spiegare», vale a dire retrocedere da un passato per così dire lì presente, a uno ancor più passato. Quando si siano messe in chiaro le cause, si crede di aver compreso la storia. (In realtà è esattamente il contrario). Il passato è l'ambito della verificabilità dell'esperienza degli oggetti.

3) Che cosa risulta da tutto ciò per quel che riguarda la relazione tra storia e tempo? A questo proposito dobbiamo presupporre che, come vediamo:

1) l'accadere è inteso come passare, e

2) è intenzione della scienza storica trasformare questo passato, in quanto ciò che è stato messo via, in un oggetto soltanto lì presente.

Il passato è immutabile come la natura. Il passato, visto come oggetto, corrisponde a un consolidamento di ciò che è presente lì di fronte. La scienza storica considera la storia, in misura maggiore possibile come un oggetto, dunque il più possibile lontano dal presente. Essa aspira a una presentazione [*Darstellung*] del passato. La scienza storica, in quanto tale, mira essenzialmente al fatto che la storia sia vista come passato.

Nella frase: storia = passato è implicita: 1) l'intenzione diretta a ciò che trapassa 2) l'intenzione diretta a ciò che è oggettivo. La storia si trasforma così nel corso in sé consolidato dell'accadere. Il tempo è la strada lungo la quale esso trascorre. Tempo e storia, che si ritirano entrambi nel passato, sono quanto la scienza storica intende considerare come il presente = l'ora = l'oggi, di cui si può parlare. Passato e presente sono interconnessi tra loro in quanto ciò che è lì presente.

In che modo si comporta questa storia così caratterizzata come cronaca? In ambito umano si dà la stessa rappresentazione del movimento che si dà nell'ambito inanimato dell'essere. In questo <sup>184</sup> senso così ampio di storia – e il concetto di storia per noi dominante è così ampio e indeterminato – possiamo appunto parlare ugualmente di storia dell'uomo e di storia della Terra. Interrogare questa storia in relazione al tempo non ci porta da nessuna parte. Fintanto che intendiamo la storia come il corso che allontaniamo da noi, che allontaniamo come il tempo e il presente, non avanza per nulla. Essa si svolge di fronte a noi quasi come la natura e ne domandiamo come della natura.

E invece dobbiamo domandare diversamente! Dobbiamo chiedere:

1) Qual è il fondamento del fatto che questa ovvia rappresentazione della storia e del tempo ha preso il sopravvento?

2) Perché la storia non è l'essere caratterizzante dell'uomo? L'essere dell'uomo in quanto accadere?

Alla domanda sul chi abbiamo risposto: siamo il popolo. Ora affermiamo che questo essere dell'uomo è la storia. Non è altrettanto capzioso, quanto l'affermazione secondo cui siamo noi stessi, noi che abbiamo perduto noi stessi? Se ora domandiamo diffidenti: siamo storia?, la nostra diffidenza non è forse malata, non suona addirittura beffarda, dal momento che siamo appunto sospinti da ogni parte nella storia?

Se si considera la storia come una parte costitutiva dell'accadere degli avvenimenti, se l'essere storico significa: essere gettato in ogni direzione nell'ambito delle mense – allora noi siamo sicuramente storia, nel senso dell'appartenenza all'accadere.

Domandiamo però: se l'essere che noi siamo si compia in quanto storico, o se invece noi siamo soltanto osservatori scaltri? Se l'essere del nostro stesso sia un accadere [*Geschehen*], se sia dunque storico [*geschichtlich*]?

Ciascuno può constatare che ci spetta una certa quantità di tempo sulla Terra, una determinata permanenza. Siamo nel tempo: da un punto temporale a un altro. Il nostro essere corrisponde a una presenza sulla Terra delimitata tanto che ciascuno può verificarla. L'essere è un sussistere [*Bestehen*] che permane e, con tutto questo essere, noi pure. Si danno mutamenti, ma il permanere, l'essere, continua a sussistere. Anche l'accadere è un mutamento, un movimento, un divenire dell'essere.

Ci chiediamo: siamo storia? = Il nostro essere è un accadere? Accadere è un «divenire». E «divenire» è il contrario di «essere». È così secondo un'antica convinzione, antica tanto quanto la filosofia. Fu riconosciuto all'inizio dai greci: ciò che diviene ancora non è, e ciò che è non ha bisogno di divenire. Essere e divenire sono ostilmente opposti tra loro come l'acqua e il fuoco. Così Parmenide ed Eraclito. Tale fondamentale contrapposizione domina su ogni posizione della domanda: anche in Nietzsche. – Parmenide: l'essere è. Il non-essere non è. Il diveniente non è ancora o non è più. <sup>185</sup>

Ciò che è affetto dal «non» è parvenza [*Schein*]. – Inoltre la tesi: tutto è divenire, scorrere. Non vi è alcun essere. Nietzsche: «Tutto scorre». Tutto l'essere è parvenza. La logica è il fondamento della parvenza. Il mondo che è, è un'invenzione poetica [*Erdichtung*], vi è solo un mondo che diviene. – Che noi siamo storici nel senso indicato al punto 1. non si discute. Che lo siamo nel senso indicato al punto 2., se il nostro essere è un accadere, è, visto nell'ottica di questa fondamentale contrapposizione, privo di senso.

*Ma*: il concetto di essere è realmente vero?

Il comune essere storico non è forse uno smarrimento di sé nell'ambito di ciò che è storico: la non-storia? (Una forma necessaria dell'essere, non però quella autentica).

C'è ancora un altro modo dell'essere storico? La verità sull'essere può essere compresa diversamente da come è stata compresa finora?, e in che modo? Anch'essa, infatti, ha trovato una volta espressione sulla base di una prima libera risolutezza dell'uomo ad assumere una fondamentale posizione in mezzo all'ente.

Un totale sovvertimento del nostro essere è necessario alla storia, ammesso che noi siamo storia. Si renderà chiaro che l'essere storico è una permanente e sempre rinnovantesi decisione tra la non-storia e la storia nella quale siamo. Tramite questo rivolgimento il nostro essere conquisterà in ogni caso un altro rango, una nitidezza e una chiarezza nuove, una nuova singolarità.

Con ciò si guasta il risultato principale della scienza storica: «Tutto quanto è già stato». Questo risultato ci rilascia per così dire un certificato sulla base del quale ci è consentito eludere tutto ciò che è grande e ci dà la parvenza della superiorità ed è in realtà nient'altro che l'impotenza del tempo. È quanto io chiamo inerzia storica. È uno stato di cose che deriva dalla massima conoscenza possibile della storia e che alligna sull'intera epoca. Mai come oggi l'intera storia universale è stata esposta così apertamente, mai ha tanto ampiamente prosperato la non-storia, mai la storica inerzia è stata tanto grande.

Storia è dunque l'etichetta per una forma dell'essere. L'essere storico in quanto tale deve essere compreso. La storia non in quanto oggetto, bensì come essere del popolo. La storia in quanto quel che è essente da prima, ciò che è essente nella nostra stessa essenza. Che cos'è? E ciò che, di quanto fu un tempo, ha effetto ancora oggi? Molto di

ciò che è debole, o incompiuto, ha ancora un effetto, ma non è essenziale. La malaessenza: ciò che è confuso e che confonde ha ancora effetto.

Ma che cosa ancora è *essenzialmente* da prima? La malaessenza non permette a quanto della nostra essenza è essenzialmente da prima di emergere, ed erige invece una parvenza. La malaessenza ha sempre la parvenza dell'essenza e si rivolge alla nostra smania di sapere e di <sup>186</sup> produrre. La malaessenza falsifica anche la vera conduzione [*Führung*] e la trasforma in una seduzione [*Verführung*].

Possiamo dispiegare ciò che è essente da prima solo partendo da quanto è per noi essenziale nell'attimo storico. Ciò si determina in una forma particolare di conoscenza e non è mai conoscibile così come i dati di fatto della fisica.

Solo partendo dal modo in cui noi stessi ci siamo decisi incontreremo l'essenziale nell'essere futuro, quel che mettiamo ai nostri ordini: = il futuro.

*Futuro* non è repentino e vago, bensì si determina sulla base di quanto era essenzialmente da prima. E ciò che è essenzialmente si determina sulla base del futuro. Ciò che è essenzialmente da prima è quella potenza fondamentale della storia che già si è compiuta al di là di qualsiasi oggi.

Ciò che è essenzialmente da prima = la tradizione è l'intimo carattere dell'accadere e porta la propria determinazione oltre noi, nel futuro.

Ciò che è essenzialmente da prima ci appare come una determinazione definita dal futuro, ma solo se seguiamo la tradizione senza perderci nell'oggi.

*Esser-già-stato e futuro* non sono due spazi di tempo che stiano prima e dopo di noi, bensì ciò che è essenzialmente da prima è il nostro proprio essere, contemporaneamente, *ciò che è anticipatamente gettato nel futuro, un avvenire a noi* della determinazione. Questo è *il tempo* concepito originariamente e unitariamente, *ciò che al di là del presente è essenzialmente nel futuro.*

Storia è unità della temporalità.

Tempo non è successione, e nemmeno va considerato nella direzione contraria (il tempo sorge), bensì la nostra intera relazione con il tempo deve essere trasformata.

Esser-già-stato ha futuro = una temporalizzazione anticipatrice dell'essenza (non si può dire: «Il passato ha futuro»).

Il tempo è la potenza che sorregge la nostra propria essenza, nella quale ci comprendiamo nel nostro compito storico.

La forza dell'essenza del tempo è l'esser-già-stato in quanto compito portato nel futuro.

Il fatto che intendiamo la storia in questo modo non è un avvenimento che abbiamo inventato noi stessi, bensì indica una trasformazione della relazione del nostro intero essere con la potenza del tempo. Ciò, a sua volta, dipende dal modo in cui incontriamo l'esser-già-stato della nostra essenza e dalla posizione che prendiamo rispetto al futuro. Il tempo non è un sorgere, non è un essere divenuto, non è transeunte.

Questo *domandare* del tempo corrisponde a un'intromissione nella relazione che finora abbiamo intrattenuto con esso e che <sup>187</sup> probabilmente era qualcosa di assolutamente indifferente. Questo *domandare* cresce da una grande tradizione. Facciamo esperienza del fatto che di noi stessi facciamo esperienza nel tempo, in quanto coloro che sono essenzialmente da prima, che si spingono oltre se stessi nel futuro e che di là si determinano. Vale a dire: del fatto che *noi siamo = il tempo stesso.*

Anche nel nostro *domandare* si rapporta retrospettivamente tutto ciò che è coinvolto in questo accadere. La domanda su linguaggio, uomo e popolo è una domanda decisiva sulla nostra posizione rispetto all'accadere. Storia e accadere non sono più una successione di avvenimenti, bensì:

*accadere è tradizione.*

Abbandonarsi all'accadere significa assumere la tradizione. L'accadere non è un decorso che si sviluppi da sé. Sussiste perciò sempre la necessità dell'atteggiamento decisivo. Già il modo in cui assumiamo questa domanda appartiene al domandare reale.

Se domandiamo così, non vi è più l'aspettativa di un risultato, perché anche la risposta ha il carattere di una decisione e non è una frase definitiva. È un comprendere nel quale noi stessi siamo compresi [*inbegriffen*].

Nel rispondere, assumiamo la determinazione dell'accadere, e con ciò lo trasformiamo in storia. *Tale rispondere è un esser responsabili*. Essere responsabili è un modo eminente del rispondere, è una corrispondenza attiva che viene coinvolta nella nostra vittoria o nella nostra sconfitta. Essere responsabili è un rispondere volontariamente e coscientemente. Questo modo del rispondere e del domandare si caratterizza per il fatto di non poter essere mai liquidato. Da ciò si rende chiaro il mutamento del nostro essere che, per molto tempo, è per noi un passaggio. Di qui anche il suo perdurante fraintendimento. Domandare e rispondere in questo modo non sono prese di posizioni il più possibile semplici su un punto temporale momentaneo e storico. Sono certamente un risveglio per la prontezza e appunto per questo è necessario un sapere originario. Perché verità è manifestatività delle cose. Sta qui il compito di *insegnare il modo di pensare che ci rende capaci di porre in questione le cose essenziali di questo ambito*. Qui il concetto non è più il pensato, l'immaginato (logica), non più il razionale in contrapposizione all'irrazionale (perché questa definizione si fonda sulla proposizione: l'uomo è un animale razionale). Dalla necessità del superamento di questo antico «concetto» deriva una maggiore ampiezza del nuovo concetto. Questi concetti sono la quintessenza [*Inbegriffe*] del nostro essere futuro.

Crede che quel che domandiamo qui si possa liquidare in un attimo significherebbe fraintendere. Questo domandare non sta al di fuori della storia, ma vuole anzi introdurvisi, e si estende perciò al di là <sup>188</sup> dell'odierno. Per questo domandare il terreno del tempo è la potenza che riusciamo o meno a sostenere. Non possiamo più dire: il tempo è oppure no. Ciò presuppone infatti: il divenire in quanto polo opposto all'essere. È l'essere – concepito in quanto consistenza, permanenza. Ciò presuppone: l'ora in quanto nucleo del tempo, il futuro in quanto il non-ancora-ente, il passato in quanto non-più-ente. Inteso così, il tempo è sempre solo l'attuale [*das Jetztige*] mentre, partendo dalla sua concezione trasformata, il presente non viene preso in considerazione. *Il presente è ciò che scompare*. In tal modo il concetto dell'essere è totalmente trasformato. Che cosa ne risulta per quel che riguarda l'essere della storia? E per l'essere del linguaggio?

Oggi si parla molto dell'uomo in quanto essenza storica e non si chiarisce mai che cosa significhi «storico»! A tal fine è necessario disporre di un concetto trasformato di tempo. È dunque necessario provocare e imporre una rivoluzionaria trasformazione nell'esperienza del tempo. Il tempo non si può commisurare sul guardare all'orologio. Facciamo esperienza del tempo esclusivamente e autenticamente quando facciamo esperienza della (e nella) nostra determinazione.

Che cosa significa *determinazione*? Determinazione ha un triplice significato in una originaria unità:

1) La nostra determinazione è il nostro esser determinati per qualcosa. Ciò non significa dirigersi verso determinati scopi, bensì va inteso nel senso dell'esser determinati per. E cioè per ciò rispetto cui noi ci determiniamo, ciò che realizziamo in quanto il nostro compito, il nostro futuro. Il compito è predeterminato dalla nostra missione [*Sendung*], partendo dalla quale, quel che era prima, sia pure distorto, è essenzialmente [*west*] in noi. Nel compito è contenuta l'eredità dell'origine. Nello stesso modo in cui il nostro esserci sta nel proprio compito, sta anche nella propria determinazione. Determinazione è l'esser-portati-in-avanti per la missione.



2) La nostra determinazione è il nostro esser-determinati, vale a dire, la regolamentazione e l'esercizio di tutto il nostro comportamento secondo quello che è il nostro compito. Questo è lavoro.

Il *lavoro* dell'uomo storico non è un'occupazione qualsiasi. Lavoro è la determinazione di volta in volta trasformata in missione. Raccoglie il nostro fare e lasciare nel rispettivo attimo storico e lo realizza. *Il lavoro è il presente dell'uomo storico*. Presente storico = lavoro. Lavoro è determinazione e missione, futuro ed esser-già-stato.

Il presente è dunque la determinatezza della determinazione = realizzazione del futuro per l'esser-già-stato = missione. Lavoro e presente si mostrano nel compimento, nell'attimo.

Noi facciamo esperienza del tempo solo nell'essere determinati in compito e missione. Il tempo è determinazione del lavoro che scaturisce dalla missione. 189

3) Noi siamo determinati da uno stato d'animo [*Stimmung*], mediante uno stato d'animo. Il lavoro si estende dall'esser-già-stato nel futuro. Lo stato d'animo fondamentale determina l'insieme di compito e lavoro. Lo stato d'animo è precisamente concepito come un certo complemento alla vita dello spirito, al pensiero e alla volontà. Gli stati d'animo sono stati complementari alle condizioni dell'umore. – Tale concezione misconosce l'intima essenza dello stato d'animo e la sua potenza. Si dice: gli uomini per così dire volitivi e attivi sono liberi dagli stati d'animo. Questi sarebbero invece donneschi o propri dei cosiddetti uomini emotivi. – Ma in tal modo si interpreta l'essenza della più essenziale distinzione umana partendo dalla malaessenza. È invece appunto il grande uomo attivo a esser determinato dagli stati d'animo, e in tutti i casi da grandi stati d'animo, mentre l'uomo piccolo agisce solo sulla base del proprio capriccio. – Quanto più gli stati d'animo fondamentali sono possenti, tanto più sono nascosti. Si manifestano nell'opera. Ogni grande atto di un popolo proviene dal suo stato d'animo fondamentale. I grandi stati d'animo sono riservati, silenziosi. I piccoli stati d'animo sono sempre portati in vista, che si tratti di un'allegria vacua e smodata o di una piagnucolosa lamentazione.

Gli stati d'animo sono gli avvenimenti fondamentali della potenza del tempo in cui il nostro esserci è originariamente, nei quali noi ci apriamo o ci chiudiamo nel modo più ampio e originario all'ente.

Soltanto nello stato d'animo la triade di compito, missione e lavoro diventano una sola cosa. Il tempo, sperimentato nella nostra determinazione, è la sola grande disposizione [*Fuge*] del nostro essere in quanto essere storico. E ciò è in un triplice senso determinazione: missione, compito, lavoro è il carattere fondamentale dell'accadere.

Trovare l'originaria relazione essenziale dell'uomo storico con il tempo e con la sua potenza è per l'uomo odierno difficile, dal momento che il tempo è divenuto una forma vuota, un decorso ormai alienato rispetto all'essere dell'uomo, lungo il quale trascorre la nostra quotidianità. Da questa esperienza della temporalità originaria dobbiamo conquistare una nuova relazione con il tempo se vogliamo diventare un popolo storico. L'antica rappresentazione del tempo ha la propria verità e necessità, e appartiene nel modo dell'essenza al nostro essere storico. In che modo e su quale grado scaturisca l'origine non può esser presentato qui, nemmeno il modo in cui l'antico concetto di tempo sia potuto e dovuto diventare predominante e neppure la ragione per cui l'«essere» dipenda da una determinata rappresentazione del tempo. Essere = *ousia* = presenza permanente. Perché proprio il tempo (spazio) è l'ambito fondamentale dell'essere? Dall'inizio fino al presente vi è una segreta connessione tra tempo 190 ed

essere. Perciò essere e tempo è la domanda più nascosta e intima dell'uomo occidentale, il suo compito, la sua missione e il suo lavoro. Se il tempo non può più essere cornice, decorso eccetera, deve trasformarsi anche la nostra posizione rispetto all'essere. Tale trasformazione può essere paragonata soltanto con la grande trasformazione sorta con la storia dell'uomo occidentale in assoluto. In questa singolare situazione di passaggio [*Übergang*] resta sempre una cosa soltanto: decostruire inflessibilmente ciò che è stato finora e rendere efficace l'inquietudine per quello che deve venire. Ogni dignità di esser domandato ha le sue radici nella dignità della domanda dell'esserci in assoluto e della nostra posizione rispetto a esso in quanto tempo.

Con ciò è evidentemente dimostrato che il tempo riguarda propriamente ed esclusivamente l'uomo. Secondo l'attuale determinazione del tempo in quanto il nostro proprio accadere, i fatti della natura hanno certamente un corso compreso nella cornice del tempo, ma la pietra, l'animale e la pianta non sono temporali nel modo in cui lo siamo noi stessi. Non si dispongono ad alcuna missione, non assumono alcun compito, non lavorano. Non perché siano privi di cure, bensì perché non possono lavorare. Si attacca al carro un cavallo solo per lo svolgimento di un lavoro dell'uomo. Neanche una macchina lavora. Che il lavoro sia compreso come un concetto della fisica rivela un fraintendimento del XIX secolo. In tal modo l'uomo diventa una macchina. E la sua posizione rispetto alla storia e al tempo acquistano il senso dell'inesistenza dell'essere storico.

Pietra, pianta e animale sono certamente dentro un tempo calcolabile, non sono però *temporali*. Il tempo va attribuito all'uomo soltanto, come la potenza che lo sostiene.

La potenza del tempo realizza l'essenza del nostro essere = l'esser-ci dell'uomo.

L'essere delle piante e degli animali = vita. L'essere dei numeri = sussistenza.

L'essere delle pietre = esser presenti. L'essere dell'uomo = esserci.

Dal momento che l'esserci dell'uomo è sostenuto dalla potenza del tempo, egli è appunto storico. In tal senso la temporalità è il suo tratto caratterizzante, e per questa ragione l'accadere in quanto storia è solamente umano. Poiché l'uomo è storico nel fondo della propria essenza, egli solo può dunque essere storico. La natura è priva di storia perché è priva di tempo. I suoi decorsi si possono senz'altro misurare con il tempo e in un certo qual modo essa è nel tempo.

La natura è nel tempo. L'uomo è temporale. <sup>191</sup>

Dell'essere della natura diciamo che è interiorità rispetto al tempo [*Innerzeitlichkeit*].

Dell'essere dell'uomo diciamo che è temporalità [*Zeitlichkeit*].

Ciò che è interno al tempo non ha bisogno di essere temporale. Ciò che è temporale, come l'uomo, può anche essere interno al tempo. Non è interno al tempo tutto ciò che ne è privo. I numeri non possono esserlo, non si possono perciò misurare con il tempo. La mancanza di tempo della natura corrisponde alla sua mancanza di storia: ciò non toglie che un paesaggio nella storia può fare un suo ingresso, ma non per questo deve essere temporale nel senso in cui lo è l'uomo.

*La nostra domanda sull'essere dell'uomo è una domanda sulla temporalità.*

L'obiezione secondo cui, attribuendo unilateralmente il tempo all'esserci dell'uomo lo si assegni esplicitamente all'umano soggetto, lo si rinvii dunque, soggettivamente, alla sua vita interiore, sottraendolo perciò agli oggetti, presuppone che l'uomo sia un soggetto e che di soggettività consista il suo essere. Ma è possibile delimitare in maniera soddisfacente l'essere dell'uomo in quanto soggetto contrapponendolo all'oggetto? Per confutare la proposizione «L'essere dell'uomo = temporalità» è necessario rimandare al carattere di soggetto, non basta il «senso del tempo degli animali»? Se perfino l'essere vivente possiede un senso del tempo, l'esser dotato di tempo non è affatto una caratterizzazione dell'uomo. – Il «senso del tempo degli animali» non è ancora mai stato dimostrato, e non dimostra che essi dispongano come

noi di temporalità. Forse che gli uccelli, per costruire il nido, o per volare a sud hanno bisogno di conoscere il tempo? E sufficiente che siano sottoposti a determinati influssi della Terra. La nostra esperienza delle stagioni non dimostra nulla per quel che riguarda gli animali. Suscita meraviglia non tanto il loro senso del tempo, quanto piuttosto il fatto che, senza nulla conoscere del tempo, essi siano compresi nella natura con tale immediatezza. Con il tempo in quanto tale i rivolgimenti della Terra (primavera, autunno) non hanno nulla a che fare. Ciò che negli animali e nelle piante è *totalmente altro* rispetto all'uomo, dovrebbe essere compreso, evitando di trasferire sempre su di essi ciò che è propriamente umano.

La contestazione del senso del tempo degli animali corrisponde a un'affermazione metafisica esattamente quanto il suo contrario. Qui però si intende attribuirle un significato diverso. Gli animali non hanno il linguaggio, non hanno dunque alcuna relazione con il linguaggio. Tra temporalità e linguaggio sussiste dunque una reciproca connessione essenziale. Tuttavia gli animali si intendono tra di loro! Ma forse che l'essenza del linguaggio coincide con la <sup>192</sup> facoltà di intendersi? E si intendono gli animali su qualche cosa? All'una e all'altra domanda si deve rispondere di no. Si deve anzi ribadire: ciò che è proprio degli animali non deve essere distorto dal confronto con ciò che è propriamente umano. Ciò che dell'animale è originariamente proprio va tenuto distinto da quel che di noi gli attribuiamo. È un confine questo che può esser tracciato solo qualora l'essere dell'uomo sia compreso in via originaria e definitiva.

Non possiamo pertanto sorvolare sulla questione del carattere soggettivo dell'uomo. «Soggettivo» significa: limitato all'individuo, al singolo soggetto («opinione soggettiva»).

Se dunque il tempo appartiene esclusivamente all'uomo, ciò significa che esso non è obiettivo, visto cioè prendendo le mosse dagli oggetti: mera apparenza! Il «soggetto» l'Io dell'uomo: come si perviene a questa determinazione dell'uomo in quanto soggetto? Soggetto, *subjicere*, *hypokeimenon* ciò che soggiace. Proviene dalla filosofia greca e agisce nella stessa elaborazione del concetto greco di essere. Essere = ciò che sussiste, la presenza (*ousia*), ciò che perdura, il perdurante nelle cose, quel che permane in ogni mutare. A esso deve rifarsi ogni dire che voglia pronunciarsi sull'essere dell'ente. Ciò di cui parlano i predicati è quel che soggiace = il «soggetto». Già in Aristotele il soggetto ha un doppio significato:

1) si intende con esso la cosa che di volta in volta si presenta come ciò che, nel mutamento, perdura stabilmente. È il suo significato ontologico: l'essere autentico delle cose.

2) Al tempo stesso si intende: ciò che giace nel fondo del dire dei predicati. È il suo significato logico.

L'ente è l'esser presente e, insieme, il determinabile secondo il Logos. Facilmente dimentichiamo la portata significativa di quel che, nella nostra grammatica, è derivato e si è sviluppato dalla logica greca. In essa il linguaggio è l'enunciazione e la struttura regolamentata entro la quale si parla delle cose.

Nel Medioevo il concetto di soggetto si trasforma. Un tempo «soggetto» erano: la casa, la pietra, l'albero. Nel Medioevo tutto ciò diventa «oggetto» = quel che giace di fronte, quel che mi sta di contro, che io mi rappresento: il «rappresentato», una montagna d'oro, per esempio, dunque ciò che oggi è «soltanto soggettivo». Mentre la casa, che nell'antichità era soggetto, è oggi un oggetto.

La storia di questo rivolgimento non corrisponde al mutamento arbitrario di certe parole, mostra bensì il ribaltamento che dal pensiero antico e medievale porta al pensiero moderno.

La domanda sull'essere è in prima linea un compito della filosofia (Aristotele), più tardi della metafisica. È appunto nella metafisica che questo mutamento doveva

compersi. Descartes: le sue *Meditationes*<sup>193</sup> *de prima philosophia* non sono soltanto una «fondazione della filosofia moderna», bensì anche un passaggio [*Übergang*], e portano in sé il precedente Medioevo (Suárez). Le nuove valutazioni e intenzioni di Descartes sono già destinate da prima: la liberazione dai vincoli tradizionali e la meditazione rivolta alle facoltà proprie dell'uomo. Accade:

1) Uno svincolarsi dall'ordine essenziale sovraterreno della Chiesa. 2) Uno svincolarsi dal dogma. Ciò si accompagna al nuovo dominio del mondo e alla nascita della tecnica. Si avvia una liberazione da ciò che cresce per natura. Ciò che è meccanico diviene determinante. Il corpo diventa macchina, su questa spirito e ragione, svincolati, esercitano il loro dominio. Ciò equivale a una liberazione dall'ordine stabilito. L'uomo è il principio di configurazione del nuovo ordinamento, vale a dire della «società». Contemporanea è l'origine del nuovo «concetto di Stato» = contratto sociale. Nel corso di questo grande mutamento possiamo concepire il rovesciamento del soggetto nell'oggetto.

Descartes dubita di tutto, fino al punto in cui non vi è più nulla di cui dubitare. Egli cerca il *fundamentum inconcussum* = il *subjectum*. Il *fundamentum inconcussum* dev'essere una certezza prima e ultima. (Certo = chiaro e distinto nel senso della definizione matematica di un matematico concetto). Tutto il sapere viene dapprima messo in dubbio, poi non resta altro che il dubbio stesso. Il solo elemento presente allora, il dubbio appunto, mi permette di fare esperienza dell'ego». Dubitare è una forma del pensare. Penso solo nella misura in cui sono. L'io è ciò che è stabilmente presente, il soggetto cercato, nel senso che io non sono un soggetto qualsiasi, bensì il fondamento determinante di tutto il sapere ulteriore, dunque un soggetto distinto. *Io* = *soggetto*. Tutto ciò che è relativo all'io = *soggettivo*. L'io diventa il tribunale che decide in quale misura l'oggetto rappresentato nell'io sia appunto un oggetto esistente, reale e certo. *Oggetto* = *l'estraneo* = *la natura*.

*Soggettivo* è tutto quanto rientra nell'ambito di ciò che è determinato dall'io: ogni esperienza vissuta, ogni sensazione. Si è prodotto così il ribaltamento totale di questa parola nel suo contrario.

Come mai l'io è approdato al ruolo del soggetto?

L'antico concetto dell'essere = stabile presenza. L'essere uomo viene caratterizzato dall'essere cosa, da un mero esser presente. Dell'io non si domanda. Anche l'essere degli oggetti viene riconosciuto solo nella misura in cui esso è certo per il soggetto. Gli oggetti vivono per grazia del soggetto. È uno sviluppo che prosegue fino a Hegel, che cerca di concepire «le cose come un io e l'io come le cose». Qualsiasi domanda sull'autentico modo d'essere dell'uomo viene in tal modo ostacolata. Descartes non ha nemmeno sfiorato l'autentica<sup>194</sup> domanda critica, quella che chiede se sia possibile determinare l'essere io come essere soggetto = essere cosa. Lo stesso dicasi per la domanda: in che modo la fondamentale presa di posizione centrata nell'io approdi a una relazione con il non io, con gli oggetti?

La determinazione dell'essere umano in quanto io = *subjectum* sta alla base di tutte le concezioni idealistiche del XIX secolo.

Ci è stato obiettato di trasformare il tempo in qualcosa di soggettivo dicendo che la temporalità è la potenza fondamentale dell'essere umano. Ed è appunto così, se l'uomo è un soggetto. Non abbiamo però mai considerato l'uomo come un io distinto. L'obiezione appare priva di senso perché è appunto la temporalità a mandare in frantumi la concezione dell'uomo nel suo fondo. La corretta esperienza della temporalità, infatti, nega la possibilità di concepire l'uomo come un io separato. Al tempo stesso nulla è per noi più familiare della visione dell'uomo in quanto singolo essere vivente in mezzo ad altri esseri, delimitato, rispetto a costoro, dalla propria pelle. O dell'idea secondo cui la sede dell'esperienza vissuta sia l'interiorità, e 'che l'uomo

possieda un vissuto così come possiede uno stomaco e soggiaccia a diverse stimolazioni alle quali, di rimando, reagisce.

L'io può essere una «personalità» oppure «un soggetto corrotto». Tale esperienza dell'uomo ha qualche ragione di essere, ma può forse essere considerata determinante?

Ci siamo impegnati *rispetto all'esperienza dell'uomo nella sua determinazione e a partire dalla sua determinazione*. La nostra determinazione [*Bestimmung*] è, in un triplice senso, una disposizione [*Gestimmtheit*], sostenuta da uno stato d'animo [*Stimmung*], per esempio lo stato d'animo dell'accordo, o dell'abbandono. Simili stati d'animo, in ordine alla concezione dell'uomo in quanto singolo individuo, sono intesi come «annunci» provenienti «dall'intimo». Gli stati d'animo sono i vissuti che ribollono, gorgogliano, divampano all'interno del soggetto. Ma questa è una visione distorta degli stati d'animo.

Lo stato d'animo ci traspone [*versetzt*] in mezzo all'ente nel suo insieme. Ci schiude l'accesso all'ambito dell'ente, ad esempio lo stato d'animo dell'ira: non vuole sentir nulla, ogni cosa si guasta. Lo stato d'animo deforma in anticipo tutto quanto, mentre una gioia rende ogni cosa chiara e luminosa, e ce la fa esperire come, disposti a una condizione di indifferenza, non potremmo mai esperirla. Lo stato d'animo non è presente nel soggetto, è anzi l'uomo a essere posto nello stato d'animo e, grazie a questo, nell'essere che esso ci dischiude e rende accessibile. *Grazie allo stato d'animo siamo esposti in mezzo all'ente*. Giammai capita che noi siamo anzitutto qualcosa di separato, ci troviamo invece di volta in volta già in uno stato d'animo, e quest'ultimo ci mantiene nell'essere che con quello si manifesta. Appunto quel che tendiamo a definire come «interiore»<sup>195</sup> si trova *al di fuori*, ed è proprio grazie a esso che ci rivolgiamo all'esterno. Ciò che di noi è visibile da fuori, il corpo, è effettivamente quanto dell'uomo presente appare solido. Così sembra che il corpo sia il fondamento che sostiene l'uomo, in contrapposizione al fluttuare della sua esposizione agli stati d'animo. Eppure noi siamo solo mediante l'essere determinati [*Duchstimmensein*] tramite gli stati d'animo, grazie ai quali il suolo ci regge, ci protegge o ci minaccia. Solo un pensiero distorto, che veda ciò che è «tangibile» come l'ente, può ritrovarsi ora in difficoltà. Questo essere sorretti dagli stati d'animo non dissolve il corpo, perché solamente l'intreccio che coinvolge anche il corpo negli stati d'animo ne fa ciò che ci libera o che ci opprime.

Diciamo: il mal di stomaco influisce sull'umore (malumore digestivo)? Anche il contrario però: l'umore può provocare il mal di stomaco. La malattia è per l'uomo un accadere storico e si fonda nell'animo. Il sangue, la massa sanguigna, può essere una determinazione fondamentale dell'uomo solo se determinata dal suo animo. La voce [*Stimme*] del sangue proviene dalla determinazione fondamentale [*Grundstimmung*] di un uomo e in ciò rientra anche l'esser determinato del nostro esserci tramite il lavoro. Lavoro = presente. Presente non è ciò che è adesso, bensì ciò che è presente nel senso che traspone il nostro essere nella liberazione dell'essere stesso adeguata all'opera. In quanto lavorante, l'uomo si sposta entro la manifestatività dell'ente. Tale spostamento appartiene all'essenza del nostro essere, nella forma dell'esser spostati tra le cose.

La disoccupazione è pertanto un perturbamento dello spirito, perché la mancanza di lavoro rende vacante il nostro trasferimento tra le cose. L'essere spostati non corrisponde a un essere disposti dentro, ed è invece un rapporto irrealizzato con le cose che ci mantiene permanentemente esposti all'ente.

E questo il fondamento dell'abbandono [*Verlassenheit*]: il rapporto con l'essere nel suo insieme è lì presente ed è tanto vitale quanto sempre, nella forma però di un rapporto irrealizzato, di un'impotente esposizione in mezzo all'ente, come dolore.

Perciò la questione della *gioia nel lavoro* ha la sua importanza. La felicità in quanto stato d'animo fondamentale è il fondamento della possibilità del lavoro genuino. Così,



nel lavoro in quanto presente, accade il farsi presente dell'ente. Lavoro è presente in questo senso originario secondo cui noi ci disponiamo al potere sovrastante dell'ente e a partire dai grandi stati d'animo dello stupore e del timore reverenziale elaboriamo la totalità dell'essere e ci innalziamo nella sua grandezza.

Non abbiamo però ancora pienamente attinto l'essenza della potenza del tempo. Certo nella caratterizzazione dell'esposizione,<sup>196</sup> dello spostamento, della tradizione e della disposizione anticipante, già si rende inevitabile fare un cenno al modo in cui tramite lo stato d'animo e in esso – al modo in cui tramite la destinazione e il compito e in essi – di volta in volta l'ente nel suo insieme e secondo i suoi diversi ambiti, già sia dischiuso, levato dalla velatezza. Grazie a tale sua svelatezza l'ente non sta soltanto di fronte al soggetto come un oggetto: l'ente non si incontra affatto in primo luogo come un oggetto. Tale errore si è consolidato perché si è sempre interrogato l'ente anzitutto e solamente nella misura in cui e nel modo come esso viene inteso e si rende concepibile nella scienza. Originariamente l'ente è manifesto nella maniera secondo cui l'umano esserci è disposto nell'essere della natura – le forze della natura – in quanto determinato e lavorante, nell'essere delle opere prodotte e dei destini e situazioni così realizzati. Solo sulla base di tale originaria manifestatività è possibile qualcosa come l'oggettivazione dell'ente, ed è possibile che quest'ultimo sia considerato come ciò che sta di fronte, e sia soltanto in tal modo esperito e inteso. Nell'essere dell'oggetto non si attinge però l'essere dell'ente. Tale erronea dottrina poteva però svilupparsi, doveva anzi sorgere soltanto laddove si postulava che le cose fossero oggetti, e ciò, a sua volta, presupponeva la concezione dell'uomo in quanto soggetto. L'ente però non ci si dischiude affatto in via originaria nella conoscenza scientifica degli oggetti, bensì negli stati d'animo essenziali che vibrano nel corso del lavoro, e nella determinazione storica di un popolo che determina tutto ciò. La svelatezza dell'ente, tuttavia, non lo riscatta completamente dalla velatezza. Al contrario, nella misura in cui accade la svelatezza dell'ente, acquista appunto potenza la sua velatezza. Non conquistiamo l'irrazionale cui oggi tanto si anela, vagando tra fluttuanti incertezze e diletterismo, bensì solamente portando il sapere più radicale e rigoroso a toccare i suoi limiti.

Piante, animali e la vita tutta è intrecciata all'ente, in modo tale però che quest'ultimo la riguardi e si disponga in ordine a essa persino nella maniera di una certa condotta adeguata e di un adattamento che si adegua a un uso e a una memoria consolidati. In tutto ciò, però, l'animale resta compreso nell'ambito oltremodo vago del proprio comportamento. L'animale non incontra mai l'ente in quanto ente. Esso non gli è manifesto né nascosto. A ciò che si introduce nel suo orizzonte di vita l'animale dà la caccia. Lo afferra lo cattura e lo divora. L'animale è questo catturare, e la sua preda non è mai incontrata come un ente, né come qualcosa che l'animale disponga nell'ente in quanto tale. Tale essere compreso, nella maniera di colui che preda, propria dell'animale, dell'essere vivente, è essenzialmente diverso dall'esposizione accordata e laboriosa dell'esserci storico rapito nell'essere. L'accadere della storia è in sé<sup>197</sup> esposto, rapito ed esteso. Questo significa che: ciò in mezzo a cui accade la storia si manifesta tramite l'accadere in quanto tale. Esso assedia e minaccia, ostacola e dischiude in quanto ente. In altre parole: l'accadere è in sé una notizia. Dà notizia dell'ente entro cui esso – in se stesso diviso – resta disposto. La domanda che abbiamo prima lasciato aperta trova ora una risposta. La notizia non è la storia appiccicata lì in maniera esteriore, bensì l'accadere in quanto esposto, rapito e annunciante, vale a dire ciò entro cui la storia è esposta e rapita. E, di conseguenza, la notizia non è un'estemporanea comunicazione di quel che «succede» bensì, in quanto appartenente all'estensione di ciò che è storico, di volta in volta dà notizia dell'intero accadere e della situazione del suo istante. Quest'ultimo non è un mero complesso di

circostanze che si presentano ora in una maniera ora nell'altra, bensì la situazione storica che ogni volta porta in sé la notizia dell'essere storico del tutto. Dare notizia: ciò non significa che ne dia conoscenza e resoconto, bensì pone di fronte al compito, alla missione e al lavoro. Ciò che è propriamente storico si radica sempre nella facoltà di rivelarsi dei grandi attimi e nella sua grande potenza che raccoglie in sé la totalità dell'accadere, e non laddove comunemente si va a cercare la storia, cioè nel tranquillo smorire degli attimi, il quale smorire e trascorrere è appunto interpretato come lo sviluppo nella prospettiva del quale i grandi attimi si distinguono nella forma di disturbi e fratture. Nella conoscenza storica la notizia di quel che accade è il più delle volte ridotto alla piatta superficie della probità che davanti a nulla si arresta, perché tutto già sa e lo sa meglio. Si apre così la strada al lato cronachistico e aneddotico della storia, a ciò che, insomma, è calcolabile e privo di importanza. E tutto quel che sta al di fuori di ciò che è comodo e ordinato – l'eccessivo, lo straordinario – quel che eccede quanto è tradizionale e noto, viene rimosso come mero incalcolabile, oscuro e penoso. Solo la prima notizia della storia ha appunto il valore di una notizia nella misura in cui ci pone di fronte allo svelato [*Unverborgene*]. Il mistero dell'attimo è il dare notizia di quel che con la sua potenza sovrasta ed è inevitabile. Nel mistero l'accadere della storia ha la sua propria purezza. Quanto più semplice è il mistero, tanto più potente l'esposizione nell'ente e dunque la sua apertura. Perciò l'esserci dell'uomo in quanto storico può essere propriamente storico soltanto nella risolutezza per l'attimo. La risolutezza non è la cieca concentrazione di una grande quantità della cosiddetta forza di volontà, bensì l'azione dischiusa al mistero e rapita nell'essere, per la quale la possibilità di tramonto, dunque del sacrificio, resta costantemente prossima. È dunque una falsa pretesa quella di chi si aspetta di poter ricevere notizie su compito e missione, ed essere tenuto informato sul loro corso nella maniera in cui si apprendono le previsioni del tempo. <sup>198</sup>

La notizia della storia avviene solo per colui che si trova nella risolutezza, solo a costui infatti è possibile ed è dato conoscere l'inevitabilità dell'esserci storico. Gli ignoranti, però, e appunto coloro che si ritrovano voltati tra le mene [*umgetrieben*] della malaessenza della storia, a loro volta non possono svincolarsi dalla storia e dal lavoro. Perché persino l'irrisolutezza, il mero vagolare che si chiude in mezzo a ciò che è contingente ed esteriore, in quanto conforme all'essenza, è ancora diverso da quell'essere compreso proprio dell'animale intento a predare in natura. L'irrisolutezza, in quanto negazione dell'essenza dell'esserci umano storico, è comunque l'affermazione della sua malaessenza. Al contrario l'animale – alla sua maniera – si conserva sempre l'essenza della vita.

Anche nel decadimento [*Abfall*] del suo compito e incarico [*Aufgabe und Auftrag*], l'uomo non può sottrarsi al proprio essere. Anche nella decadenza [*Verfall*] deve testimoniare il fatto che, chiunque egli sia e in qualsiasi modo egli sia, gli restano affidati [*íbereignet*] l'essere e il poter essere. Con quanto appena detto accenniamo a una profondità ancor più originaria dell'esserci umano. Più volte sono state distinte tra di loro diverse specie dell'essere: il decorso semplicemente presente dell'inorganico, la vita delle piante e degli animali, la sussistenza del numero in senso ampio, l'esserci in quanto essere dell'uomo. Non basta però interpretare il modo d'essere dell'uomo nella costituzione sua propria, importa invece vedere in che senso quell'ente che noi stessi siamo intrattiene una relazione con il proprio essere. Al contrario, tutto l'ente non umano non è affatto alienato dal proprio essere, poiché anche l'alienazione che rende estranei all'essere comporta una relazione con esso. L'ente non umano è, a differenza dell'affidamento e dell'alienazione, prigioniero, invilupato, sordo, serrato e refrattario. Non capita mai che questo ente si comporti in maniera indifferente rispetto al modo del proprio essere. Noi, al contrario, siamo costituiti in modo tale che il nostro «siamo» e il

nostro essere comprendano: l'affidamento e la responsabilità nei confronti dell'essere di cui «ne va» nella misura in cui e fintanto che noi siamo enti. E poiché al nostro essere appartengono esposizione e rapimento nell'essere, perciò appunto anche l'ente che noi non siamo comporta una responsabilità nei confronti dell'essere come pure l'affidamento all'essere dell'ente nel suo insieme. Tale responsabilità fa dell'esserci storico dell'uomo quell'ente che sempre, in un modo o nell'altro, nella propria determinazione, risponde all'essere, deve esserne responsabile. Esposizione nell'ente manifesto, rapimento nell'essere lavorato ed elaborato dell'opera, estensione e destinazione nell'incarico e nella missione, tutto ciò, considerato unitariamente significa al tempo stesso <sup>199</sup> e originariamente: responsabilità [essere rimessi, *Überantwortung*] nei confronti dell'essere. In essa e prendendo le mosse da essa accade ogni accadimento che riguardi l'esserci, questa essenza fondamentale dell'essere umano: esposizione nell'ente in quanto responsabilità verso l'essere. E quanto ho chiamato e continuerò a chiamare *la cura*.

Tale interpretazione dell'esserci umano in quanto cura è stata fraintesa in tutti i sensi possibili. La compiaciuta comodità del borghese credeva che l'esserci umano non dovesse essere interpretato in maniera tanto fosca solo come cura; rientra infatti nella vita umana anche l'amore. A riprova di ciò, sulla *Deutsche Literatur Zeitung*, organo ufficiale dell'Accademia prussiana delle scienze, si è creduto opportuno appellarsi all'inesorabile Goethe. Altri ritengono che la concezione dell'esserci in quanto cura sia l'espressione di un'interpretazione del mondo angustiata e angosciosa, tanto più che, altrove, appunto di angoscia si parla. Raccomandano allora un atteggiamento «eroico». Altri ancora si scagliano contro l'eccessiva accentuazione del lato pratico operativo dell'uomo, a detrimento di un'adeguata valorizzazione del suo volto meditativo e contemplativo. Tutti costoro, però, con tutte le loro riserve, si perdono su sentieri interrotti: meglio, deviano assolutamente dalla strada che porta a capire ciò che invece è detto con estrema chiarezza, e cioè che con la caratterizzazione dell'esserci umano come cura non si deve dare rilievo e risalto a un qualsiasi affetto dell'umano soggetto rispetto ad altri, bensì cura significa qui l'esposizione all'essere, vale a dire la distruzione di ogni soggettività, l'interpretazione fondamentale dell'uomo in quanto temporalità nella prospettiva della quale soltanto si rende possibile ogni forma di stato d'animo emotivo. Poiché l'uomo è esposto nell'ente, poiché vi è rapito e disteso in quanto ente storico, perciò egli può essere solo nella misura in cui sta nell'esposizione e sostiene così l'ente che egli è. Tale essere esposto, posto di fronte e attraverso l'essere [*Bestehen, Aus-und Durchstehen*] al quale siamo rimessi, lo stare nell'ente come tale è ciò che chiamiamo insistenza [*Inständigkeit*]. L'essere umano, in quanto storico, ha una durata non per il fatto che, come altri enti, è soltanto presente in maniera permanente, bensì perché l'esposizione del suo essere persiste nella durata e si fonda nella risolutezza. L'insistenza è il modo in cui noi, di volta in volta, facciamo fronte alla nostra determinazione. L'insistenza è un carattere della cura, non è però perfettamente congruente alla piena essenza di quest'ultima. Dal momento però che l'uomo è essenzialmente [*west*] nell'aperta relazione di affidamento all'essere e di alienazione rispetto a esso, all'essere dell'uomo appartiene il carattere del sé [*Selbst*]. L'essere <sup>200</sup> dell'esserci in quanto cura è fondamento della possibilità dell'identità [*Selbtheit*] dell'essere umano. Si rende ora chiara la ragione per cui il carattere del sé non sussiste nella riflessione dell'io, del soggetto, perché è appunto la distruzione dell'egoità e della soggettività operata dalla temporalità che affida l'esserci, per così dire via da sé, all'essere e lo costringe a essere se stesso. Ed è questa la ragione per cui di volta in volta l'esserci deve essere il nostro, mio o tuo. Se diciamo: l'esserci è sempre mio, secondo la fondamentale distruzione dell'egoità e della soggettività, ciò non può

più significare che questo esserci sia ricondotto al singolo io e da questo messo sotto sequestro, bensì «l'esserci è sempre mio» vuol dire appunto che il mio essere è affidato all'essere con e per gli altri. Io sono un sé individuato solo perché sono storico, perché sto nella risolutezza per la storia. Non è un caso se il più grande e acuto isolamento dell'essere sé nell'esserci sempre proprio accade nella relazione con la morte, laddove cioè si annuncia la più ampia esposizione, il più arduo rapimento, e la più profonda estensione dell'uomo nell'essere e dunque la più originaria espropriazione di ogni egoità.

Poiché l'esserci è cura, perciò esso ha il carattere essenziale del sé, e poiché tale è il suo carattere, perciò la domanda sull'essere dell'ente che chiamiamo uomo non è una domanda sul che cosa, bensì sul chi. Ponendo all'uomo la domanda sul chi, tramite questa stessa interrogazione, entriamo nella domanda in relazione al nostro essere in quanto storico. La cura è l'essenza fondamentale del nostro essere, il che vuol dire: ne va del nostro essere, cioè, secondo quanto appena detto, della nostra determinazione in un triplice senso. Cura è in sé: cura della determinazione. Cura significa: l'essenza dell'esserci è tale per cui esso, esposto nell'ente manifesto, resta affidato all'inevitabilità dell'essere. Il legame aperto con ciò che è inevitabile significa libertà. Cura è, in quanto tale, cura della libertà dello storico essere sé. Libertà non è la sfrenatezza del fare e lasciar fare, bensì imposizione dell'inevitabilità dell'essere nella consapevole volontà, l'impronta dell'inevitabilità dell'essere nel dominio del disposto ordinamento di un popolo. La cura della libertà dell'essere storico è in sé il potenziamento della potenza dello Stato in quanto struttura essenziale di una missione storica. Poiché l'essere dell'esserci storico dell'uomo si fonda nella temporalità, vale a dire nella cura, perciò lo Stato ha una necessità essenziale. «Lo Stato» non in quanto entità astratta, né come derivato da un diritto immaginario, relativo a una natura umana atemporale, bensì lo Stato come la legge essenziale dell'essere storico, grazie alla cui articolazione soltanto il popolo si assicura una durata storica, vale a dire la conservazione della propria missione e la lotta per il proprio compito. Lo Stato è l'essere storico del popolo. Quest'ultimo non corrisponde affatto a quel soggetto sentimentale, poroso e vischioso di cui spesso oggi si va retoricamente <sup>201</sup> mente dicendo, né tantomeno lo Stato è la forma di organizzazione puramente attuale e, per così dire, irrigidita, di una società. Lo Stato, invece, «è» solo nel senso che e fintantoché accade l'imposizione della volontà di dominio che scaturisce dalla missione e dal compito, e, per converso, si trasforma nel lavoro e nell'opera. L'uomo, il popolo, il tempo, la storia, l'essere, lo Stato: non sono affatto concetti astratti da intendersi come oggetti di definizioni, la comprensione essenziale è invece di volta in volta storica, il che però significa un futuro e già-stato essenzialmente presente decidersi. Tutto ciò che proviene dalla tradizione, genuina o non genuina, deve passare nel crogiolo della critica della risolutezza storica. Ciò vale, in non ultima istanza, anche per il titolo che designa la configurazione del nostro essere storico, per il socialismo. Esso non indica affatto il mero mutamento di principi economici, né uno sterile egualitarismo o una glorificazione di quel che è debole. Nemmeno allude al disarmato perseguimento di un benessere comune privo di prospettive, indica invece la cura dei parametri e della struttura essenziale del nostro essere storico e vuole dunque una gerarchia adeguata a professione e opera, vuole l'onore inviolabile di ogni lavoro, vuole l'incondizionatezza del servizio in quanto relazione fondamentale all'inevitabilità dell'essere. Dall'essenza dell'essere storico in quanto futurity, in quanto cura, deriva la domanda sul nostro essere sé. E tale domandare, come appunto ora dovrà rendersi chiaro, non è affatto la curiosità di un estemporaneo osservatore, domandare è invece in sé la cura del sapere. Sapere corrisponde però al lavoro di imposizione della verità dell'esserci in quanto afferrata e concepita.

La domanda e la risposta che riguardano l'essenza dell'uomo ci hanno trasformati dal fondamento. Quel che a tal proposito è decisivo non è tanto il fatto che domanda e risposta siano semplicemente diverse da quelle note, che siano nuove, perché vecchio e nuovo sono sempre e comunque valutazioni che si esprimono entro l'orizzonte annoiato e indaffarato di oggi. Ciò che del nostro domandare e rispondere resta essenziale è il fatto che essi stessi debbano essere concepiti prendendo le mosse dall'essere del nostro esserci storico – dalla cura – che questi domandare e rispondere sono quel che devono essere solo se e fintantoché possiedono il carattere del nostro essere, il carattere della stabilità, se resta insistente, un domandare che insiste, che abbraccia tutta la storia e coinvolge colui che domanda.

Ma la domanda: chi è l'uomo? dovrebbe essere posta poiché abbiamo chiesto dell'essenza del linguaggio. Perché ogni domanda essenziale è domanda preliminare. Preliminarmente abbiamo chiesto: chi è e come è affatto il linguaggio? Ne è risultato: linguaggio è solo fintantoché è l'uomo e, di conseguenza, è solo nella maniera in cui l'uomo è. In quale maniera però l'uomo sia è fondato in ciò che egli è. Abbiamo cercato di chiarire l'essenza dell'esserci umano. Abbiamo concepito l'essere dell'uomo in quanto temporalità, cura, cura della determinazione.

Ora non ci resta che introdurre il linguaggio nella costituzione dell'esserci umano appena descritta. «Il linguaggio», appunto: ma sappiamo che cos'è il linguaggio? No. Ne sappiamo così poco che soltanto con il concetto di umano esserci esso diviene per noi degno di domanda, e tale da poterne domandare in un senso genuinamente fondato. Se ci apprestassimo ora, con l'aiuto della visione dell'essenziale costituzione dell'esserci e dei concetti che ne sono derivati, a definire l'essenza del linguaggio, non sarebbe che un trucco a buon mercato.

È vero che più di una volta, nel corso della nostra interrogazione, abbiamo detto, seppure non esplicitamente, che si trattava del linguaggio. In che senso? Nel senso che, poiché la potenza del tempo si costituisce come temporalità della nostra essenza, siamo esposti all'ente manifesto e ciò al tempo stesso significa: l'essere dell'ente ci è affidato. L'essere nel suo insieme, così come esso ci domina e controlla, la dominante totalità del tutto, è il mondo. Il mondo non è un'idea della ragione teoretica, si rende noto invece nell'annuncio dell'essere storico, e tale annuncio è la manifestatività dell'essere dell'ente nel mistero. Nell'annuncio e attraverso di esso domina il mondo. Tale annuncio accade però nell'originario accadere del linguaggio. In esso accade l'esposizione all'ente, nel linguaggio accade l'affidamento all'essere. Grazie al linguaggio, e solo grazie a esso, domina il mondo, «è» l'ente. Il linguaggio non è qualcosa che accade all'interno di un soggetto incapsulato e che venga poi fatto circolare come un mezzo di trasporto tra un soggetto e l'altro. Il linguaggio non è soggettivo né oggettivo, cade assolutamente al di fuori di tale distinzione priva di fondamento. Il linguaggio, in quanto è sempre storico, altro non è che l'accadere dell'esposizione all'ente nel suo insieme assegnata all'essere.

L'amenità della valle e la minaccia del monte, il sublime delle stelle e l'abbandono del mare agitato, l'essere sprofondato in se stesse delle piante e l'essere in se stessi compresi degli animali, la furia calcolata delle macchine e la durezza dell'azione storica, l'ebbrezza sfrenata dell'opera creata e la fredda audacia del domandare sapiente, la consolidata sobrietà del lavoro e la timidezza del cuore: tutto questo «è» linguaggio, guadagna o perde il suo essere solo nell'accadere del linguaggio. Il linguaggio è il dominio del centro dell'esserci storico del popolo che crea e conserva il mondo. Solo laddove si temporalizza la temporalità accade il linguaggio, e viceversa. 203



Ma perché domandiamo dell'essenza del linguaggio? Perché il nostro esserci è la cura, la cura della determinazione, intesa a destarla, assumerla, conservarla. Poiché la cura, in quanto cura della libertà, è la cura del sapere e del poter sapere dell'essenza di tutto l'ente. Poiché il sapere non deve valere per noi né come una fugace conoscenza di men dati di fatto, né come una chiacchiera che vada occupandosi di tutte le cose. Poiché il sapere può essere fondato e improntato, tramandato e risvegliato solo da una parola responsabile, vale a dire la cresciuta purezza del linguaggio creativo nel lavoro storico. E perché definiamo «logica» tale domandare dell'essenza del linguaggio? Perché la logica tratta del Logos e Logos significa discorso, cioè linguaggio, e perché appunto tramite la cosiddetta logica l'essenza del linguaggio è stata precipitosamente fraintesa in senso banale ed esteriore, perciò la logica è un compito che l'esserci umano storico ancora non ha assolto. E poiché la logica tradizionale, in quanto dottrina degli atti di pensiero, pretende di essere considerata come la regola somma e suprema di tutte le determinazioni dell'essere, perciò tale pretesa deve essere originariamente intesa e rinnovata senza alcuno scrupolo a partire dal concetto originario dell'essenza del linguaggio. «Logica» non è qualcosa che un singolo individuo possa mettere a punto da un giorno all'altro e consegnare al mercato nella forma di un manuale. Logica non è mai fine a se stessa. Il suo domandare accade come la cura del sapere dell'essere dell'ente, il quale essere raggiunge la propria potenza se il dominare del mondo accade nel linguaggio.

A un tale domandare dell'essenza del linguaggio non è dato però di coglierlo nella sua malaessenza, né di confondersi di fronte a questa parvenza dell'essenza e tutto fraintendere. L'essenza del linguaggio non si annuncia laddove di questo si fa un uso che lo consuma e appiattisce, laddove lo si distorca e costringa a essere un mezzo di trasporto e sia degradato a una mera espressione della cosiddetta interiorità. L'essenza del linguaggio è essenzialmente laddove esso accade appunto come potenza che costituisce un mondo, cioè laddove esso, in quanto essere dell'ente, prefigura in anticipo e dispone nella struttura. Il linguaggio originario è il linguaggio della creazione poetica. Il poeta, però, non è colui che compone versi su ciò che di volta in volta è l'odierno, non è la consolazione per ragazzette trepidanti, né una stimolazione per esteti che credano che l'arte sia destinata al godimento e al lezioso compiacimento.

La vera creazione poetica corrisponde al linguaggio di quell'essere che già da lungo tempo ci ha, in anticipo, rivolto la parola, senza che noi ancora lo abbiamo recuperato. Per tale ragione il linguaggio <sup>204</sup> del poeta non è mai attuale, bensì sempre già-stato e futuro. Il poeta non è mai contemporaneo. Possono certamente organizzarsi poeti contemporanei, essi sono tuttavia un controsenso. La creazione poetica, dunque il linguaggio, accade soltanto laddove il dominio dell'essere è innalzato alla superiore intangibilità dell'opera originaria.

Per comprendere questo i tedeschi, che oggi parlano tanto di educazione, dovrebbero imparare che cosa significa conservare quel che già possiedono.