

LA QUESTIONE DELLA TECNICA

In queste pagine, noi poniamo la *domanda* circa la tecnica. Il domandare lavora a costruire una via. Perciò occorre badare anzitutto alla via, e non restare attaccati a proposizioni e termini particolari. La via è una via del pensiero. Tutte le vie del pensiero, più o meno percepibilmente, conducono in un modo peculiare a muoversi attraverso il linguaggio. Noi poniamo la domanda circa la *tecnica* e intendiamo con ciò procurarci un rapporto libero con essa. Tale rapporto è libero quando apre il nostro esserci all'essenza della tecnica. Se corrispondiamo a tale essenza, ci mettiamo in condizione di esperire la tecnicità nella sua delimitazione.

La tecnica non si identifica con l'essenza della tecnica. Quando cerchiamo l'essenza dell'albero non possiamo non accorgerci che ciò che governa ogni albero in quanto albero non è a sua volta un albero che si possa incontrare tra gli altri alberi come uno di essi.

Allo stesso modo, anche l'essenza della tecnica non è affatto qualcosa di tecnico. Non possiamo quindi esperire veramente il nostro rapporto con l'essenza della tecnica finché ci limitiamo a rappresentarci la tecnicità e a praticarla, a rassegnarci ad essa o a fuggirla. Restiamo sempre prigionieri della tecnica e incatenati ad essa, sia che la accettiamo con entusiasmo, sia che la neghiamo con veemenza. Ma siamo ancora più gravemente in suo potere quando la consideriamo qualcosa di neutrale; infatti questa rappresentazione, che oggi si tende ad accettare con particolare favore, ci rende completamente ciechi di fronte all'essenza della tecnica.

Secondo un'antica dottrina, l'essenza di qualcosa è il *che cosa* una certa cosa è. Poniamo il problema della tecnica quando domandiamo che cosa essa sia. Tutti conoscono le due risposte che si danno alla nostra domanda. La prima dice: la tecnica è un mezzo in vista di fini. L'altra dice: la tecnica è un'attività dell'uomo. Queste due definizioni della tecnica sono connesse. Proporsi degli scopi e apprestare e usare i mezzi in vista di essi, infatti, è un'attività dell'uomo. All'essenza della tecnica appartiene l'apprestare e usare mezzi, apparecchi e macchine, e vi appartengono anche questi apparati e strumenti stessi, come pure i bisogni e i fini a cui essi servono. La totalità di questi dispositivi è la tecnica. Essa stessa è un dispositivo o, in latino, un *instrumentum*.

La rappresentazione comune della tecnica, per cui essa è un mezzo e un'attività dell'uomo, può perciò denominarsi la definizione strumentale e antropologica della tecnica.

Chi vorrà negare che sia esatta? Essa si conforma chiaramente a ciò che si ha davanti agli occhi quando si parla di tecnica. La definizione strumentale della tecnica è così straordinariamente esatta che vale anche per la tecnica moderna, la quale peraltro viene generalmente considerata, e con una certa ragione, qualcosa di completamente nuovo e diverso rispetto alla tecnica artigianale del passato. Anche una centrale elettrica, con le sue turbine e i suoi generatori, è un mezzo apprestato dall'uomo per uno scopo posto dall'uomo. Anche l'aereo a reazione, anche il generatore di alte frequenze sono mezzi in vista di fini. Naturalmente, una stazione radar è meno semplice di un anemoscopio a banderuola. Naturalmente la costruzione di un generatore di alte frequenze richiede il coordinarsi di diversi procedimenti operativi della produzione tecnico-industriale. Naturalmente, una segheria in una valle sperduta della Selva Nera è un mezzo primitivo in confronto alla centrale idroelettrica sul Reno.

Ma resta esatto che anche la tecnica moderna è un mezzo in vista di fini. Perciò, la rappresentazione strumentale della tecnica condiziona ogni sforzo di condurre l'uomo nel giusto rapporto con la tecnica. Tutto consiste nell'adoperare la tecnica come mezzo nel modo adeguato. Si usa dire che bisogna « prendere in mano » la tecnica « per farla servire allo spirito ». Si vuole dominare la tecnica. Questa volontà di dominio diventa tanto più urgente, quanto più la tecnica minaccia di sfuggire al controllo dell'uomo.

Ma nell'ipotesi che la tecnica non sia un puro mezzo, che ne sarà della volontà di dominarla? E tuttavia abbiamo già riconosciuto che la definizione strumentale della tecnica è esatta. Certo. Ciò che è esatto constata sempre qualcosa di giusto a proposito di ciò che gli sta di fronte. La constatazione, tuttavia, per essere esatta non deve necessariamente svelare ciò che le sta di fronte nella sua essenza. Ora, solo dove un tale svelamento si dà accade il vero. Perciò, quello che è puramente esatto non è ancora senz'altro il vero. Solo quest'ultimo ci conduce in un rapporto libero con quello che ci concerne a partire dalla sua essenza. L'esatta definizione strumentale della tecnica non ci mostra ancora, perciò, la sua essenza. Per poter raggiungere tale essenza, o almeno arrivare nella sua vicinanza, dobbiamo cercare, attraverso e oltre l'esatto, il vero. Dobbiamo domandarci: che cos'è la strumentalità in se stessa? A che cosa ci riportano elementi come mezzo e fine? Un mezzo è ciò mediante cui qualcosa è effettuato e così ottenuto. Ciò che ha come conseguenza un effetto (*Wirkung*) è detto causa. Tuttavia, causa non è solo ciò mediante cui qualcos'altro è effettuato. Anche il fine conformemente al quale si determina la natura del mezzo vale come causa. Là dove si perseguono dei fini e si usano dei mezzi, dove domina la strumentalità, là anche domina la causalità.

Da secoli, la filosofia insegna che vi sono quattro cause: 1. la *causa materialis*, per esempio la materia con cui si fa un calice d'argento; 2. la *causa formalis*, la forma o figura, in cui la materia entra; 3. la *causa finalis*, lo scopo, per esempio il rito sacrificale per cui il calice deve servire, e che lo determina nella sua materia e nella sua forma; 4. la *causa efficiens*, che produce l'effetto, ossia il calice reale compiuto, e cioè l'orafo. Ciò che la

tecnica è, rappresentata come mezzo, si svela quando noi riportiamo la strumentalità alle quattro cause.

Ma che accade se la causalità, a sua volta, rimane nascosta nel suo essere? Invero, da secoli si usa fare come se la dottrina delle quattro cause fosse una verità chiara come il sole, caduta dal cielo. Può darsi invece che sia giunto il momento di chiedersi: perché ci sono proprio quattro cause? Che cosa significa propriamente, in relazione ai quattro elementi nominati, il termine « causa »? In base a che cosa il *carattere* di causa delle quattro cause si definisce così unitariamente da far sì che esse siano reciprocamente connesse?

Fino a che non ci dedicheremo a questi problemi, la causalità, e con essa la strumentalità, e insieme con questa la definizione corrente della tecnica, resteranno qualcosa di oscuro e di non-fondato.

Da lunga data si usa rappresentarsi la causa come ciò che opera (*das Bewirkende*). Operare (*wirken*) significa in tal caso produrre dei risultati, degli effetti. La *causa efficiens*, una delle quattro cause, diventa così il modello per definire ogni causalità. Si arriva addirittura al punto che la *causa finalis*, la finalità, non è più in generale considerata come una causa. *Causa, casus* è connesso al verbo *cadere*, e significa ciò che fa sì che qualcosa, nel suo risultato, riesca, accada in questo o quel modo. La dottrina delle quattro cause risale ad Aristotele. Tuttavia, nell'ambito del pensiero greco e per questo pensiero, tutto ciò che le epoche successive hanno cercato presso i greci sotto la rappresentazione e il nome di « causalità » non ha assolutamente nulla da fare con l'operare e l'effettuare (*Wirken e Bewirken*). Ciò che noi chiamiamo causa, e che si chiama *causa* per i romani, si chiama, per i greci, *αἰτιον*, ossia ciò che è responsabile di qualcos'altro (*ein anderes verschuldet*). Le quattro cause sono i modi, tra loro connessi, dell'esser-responsabile. Si può chiarirlo con un esempio.

L'argento è ciò di cui il calice è fatto. In quanto materia (*ὑλη*) di esso, è corresponsabile del calice. Questo deve all'argento ciò in cui consiste. Ma l'oggetto sacrificale non rimane debitore solo dell'argento. In quanto calice, ciò che è debitore dell'argento appare nell'aspetto di calice e non di fibbia o di anello. L'oggetto sacrificale è quindi anche debitore dell'aspetto (*εἶδος*) di calice. L'argento, in cui l'aspetto di calice è fatto entrare, e l'aspetto in cui l'argento appare, sono entrambi a loro modo corresponsabili dell'oggetto sacrificale.

Responsabile di esso rimane però, anzitutto, un terzo. Questo è ciò che preliminarmente racchiude il calice nel dominio della consacrazione e dell'offerta. Da questo esso è circoscritto come oggetto sacrificale. Ciò che circoscrive de-finisce (*beendet*) la cosa. Ma con tale fine la cosa non cessa, anzi a partire da essa comincia ad essere ciò che sarà dopo la produzione. Ciò che de-finisce e compie (*das Vollendende*), in questo senso, si chiama in greco *τέλος*, termine che troppo spesso si traduce con « fine » o « scopo » travisandone il senso. Il *τέλος* risponde di ciò che, come materia e come aspetto, è corresponsabile dell'oggetto sacrificale.

C'è infine un quarto corresponsabile della presenza e dell'esser dispo-

nibile dell'oggetto sacrificale compiuto: è l'orafa; ma non in quanto egli, operando, causi (*bewirkt*) il calice compiuto come effetto di un fare, cioè non in quanto *causa efficiens*.

La dottrina di Aristotele non conosce né la causa che si indica con tale nome, né usa un termine greco corrispondente.

L'orafa considera e raccoglie i tre modi menzionati dell'esser responsabile. Riflettere, considerare, in greco si dice λέγειν, λόγος. Questo si fonda sull'ἀποφαίνεσθαι, il far apparire (*zum Vorschein bringen*). L'orafa è corresponsabile come ciò da cui la produzione (*das Vorbringen*) e il sussistere del calice sacrificale ricevono la loro prima emergenza (*Ausgang*) e la conservano. I tre modi dell'esser responsabile menzionati prima devono alla considerazione dell'orafa il fatto e il modo del loro apparire ed entrare in gioco nella produzione (*Hervorbringen*) del calice sacrificale.

Nell'oggetto sacrificale presente e disponibile si dispiegano quindi quattro modi dell'esser responsabile. Sono distinti fra loro e tuttavia connessi. Che cos'è che li tiene preliminarmente uniti? A che livello si costituisce la connessione dei quattro modi dell'esser responsabile? Donde proviene l'unità delle quattro cause? Che cosa significa, insomma, pensato in modo greco, questo *esser responsabile*?

Noi moderni siamo troppo facilmente inclini a intendere l'esser-responsabile in senso morale, come una mancanza, oppure a interpretarlo come un operare (*wirken*). In entrambi i casi ci precludiamo la via a capire il senso originario di ciò che più tardi è stato chiamato causalità. Finché questa via non è aperta, neppure potremo scorgere che cosa sia propriamente la strumentalità che si fonda sulla causalità.

Per difenderci da tali fraintendimenti dell'esser-responsabile, cerchiamo di chiarire i suoi quattro modi a partire da ciò di cui essi rispondono. Nel nostro esempio, essi rispondono dell'esser dinnanzi a noi e disponibile del calice d'argento come oggetto sacrificale. L'esser-dinnanzi e l'esser-disponibile (*Vorliegen* e *Bereitliegen*) (ὑποκείμεναι) caratterizzano la presenza di una cosa-presente (*das Anwesen eines Anwesendes*). I quattro modi dell'esser-responsabile portano qualcosa all'apparire. Fanno sì che questo qualcosa si avanzi nella presenza. Essi lo liberano per questo suo avanzare, cioè per il suo compiuto avvento (*Ankunft*). L'esser responsabile ha il carattere fondamentale di questo lasciar-avanzare nell'avvento. Nel senso di questo lasciar-avanzare (*An-lassen*) l'esser-responsabile è il far avvenire (*Veran-lassen*). Sulla base del senso che i greci annettevano all'esser-responsabile, alla αἰτία, noi diamo ora all'espressione far-avvenire un significato più ampio, in modo che essa indichi l'essenza della causalità nel senso greco. Il significato comune e ristretto del termine « cagionare » (*veranlassen*) esprime invece solo qualcosa come una spinta o un impulso iniziale, e indica una specie secondaria di causa nell'insieme della causalità.

In che ambito si dispiega la connessione dei quattro modi del far-avvenire? Essi fanno avvenire nella presenza ciò che non è ancora presente. Essi sono dunque tutti ugualmente dominati da un portare, quello che porta ciò che è presente all'apparire. Che cosa sia questo portare, ce lo

dice Platone in un passo del *Simposio* (205 b): ἡ γὰρ τοι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν ἰόντι ὁπωσοῦν αἰτία πᾶσα ἔστι ποιήσις.

« Ogni far-avvenire di ciò che — qualunque cosa sia — dalla non-presenza passa e si avvanza nella presenza è ποιήσις, pro-duzione (*Her-vor-bringen*). »

Tutto sta ora, per noi, nel pensare la pro-duzione in tutta la sua portata e insieme nel senso dei greci. Una pro-duzione, ποιήσις, non è solo la fabbricazione artigianale, né solo il portare all'apparire e all'immagine che è proprio dell'artista e del poeta. Anche la φύσις, il sorgere-di-per-sé (*das vou-sich-her Aufgehen*), è una pro-duzione, è ποιήσις. La φύσις è anzi ποιήσις nel senso più alto. Infatti, ciò che è presente φύσει ha in se stesso (ἐν ἑαυτῷ) il movimento iniziale (*Aufbruch*) della pro-duzione, come ad esempio lo schiudersi del fiore nella fioritura. All'opposto, ciò che è prodotto dall'arte e dal lavoro manuale, per esempio il calice d'argento, non ha il movimento iniziale della pro-duzione in se stesso, ma in un altro (ἐν ἄλλῳ), nell'artigiano e nell'artista.

I modi del far-avvenire, le quattro cause, giocano quindi all'interno della pro-duzione. Mediante questa vengono di volta in volta all'apparire sia ciò che cresce in natura sia ciò che è apprestato dal mestiere e dalle arti.

Ma come accade la pro-duzione, sia essa nella natura, sia nel mestiere e nell'arte? Che cos'è la produzione, nella quale gioca il quadruplice modo del far-avvenire? Il far-avvenire concerne la presenza di ciò che di volta in volta viene all'apparire nella pro-duzione. La pro-duzione conduce fuori del nascondimento nella disvelatezza (*Das Her-vor-bringen bringt aus der Verborgenheit her in die Unverborgenheit vor*). Pro-duzione si dà solo in quanto un nascosto viene nella disvelatezza. Questo venire si fonda e prende avvio (*beruht und schwingt*) in ciò che chiamiamo il disvelamento (*das Entbergen*). I greci usano per questo la parola ἀλήθεια. I romani la traducono con *veritas*. Noi tedeschi diciamo *Wahrheit* (verità), e la intendiamo comunemente come esattezza (*Richtigkeit*) della rappresentazione.

Ma dove siamo andati a perderci? Il nostro problema è quello della tecnica, e ora siamo invece arrivati all'ἀλήθεια, al disvelamento. Che ha da fare l'essenza della tecnica con il disvelamento? Rispondiamo: tutto. Giacché nel disvelamento si fonda ogni pro-duzione. Ma questa dal canto suo riunisce in sé i quattro modi del far-avvenire — la causalità — e li regge. Al suo ambito appartengono fine e mezzo, la strumentalità. Questa è considerata come il carattere fondamentale della tecnica. Se poniamo con ordine il problema di che cosa sia veramente la tecnica concepita come mezzo, arriviamo passo passo al disvelamento. In esso si fonda la possibilità di ogni fabbricazione producente.

La tecnica, dunque, non è semplicemente un mezzo. La tecnica è un modo del disvelamento. Se facciamo attenzione a questo fatto, ci si apre

davanti un ambito completamente diverso per l'essenza della tecnica. È l'ambito del disvelamento, cioè della verità (*Wahrheit*).

Questa prospettiva ci inquieta. Ciò è necessario; bisogna che ci inquieti il più a lungo possibile e in modo così pressante da farci prendere una buona volta sul serio l'elementare domanda su che cosa significhi in fin dei conti il nome « tecnica ». La parola viene dal greco. Τεχνικόν indica ciò che appartiene alla τέχνη. Circa il significato di questo ultimo termine dobbiamo badare a due cose. Anzitutto, τέχνη non è solo il nome del fare artigianale e della capacità relativa, ma anche dell'arte superiore e delle belle arti. La τέχνη appartiene alla produzione, alla ποιησις; è qualcosa di poetico (*Poietisches*).

Il secondo punto da considerare circa la parola τέχνη è ancora più importante. Dalle origini fino all'epoca di Platone la parola τέχνη si accompagna alla parola ἐπιστήμη. Entrambe sono termini che indicano il conoscere nel senso più ampio. Significano il « saperne di qualcosa », l'« intendersene ». Il conoscere dà apertura. In quanto aprendo, esso è un disvelamento. Aristotele, in una trattazione particolare (*Eth. Nic.*, VI, 3 e 4) distingue la ἐπιστήμη e la τέχνη, in base al che cosa e al modo del loro disvelare. La τέχνη è un modo dello ἀληθεύειν. Essa disvela ciò che non si produce da se stesso e che ancora non sta davanti a noi, e che perciò può apparire e ri-uscire ora in un modo ora in un altro. Chi costruisce una casa o una nave, o modella un calice sacrificale, disvela la cosa da produrre rispetto ai quattro modi del far-avvenire. Questo disvelare riunisce dapprima l'aspetto e la materia della nave e della casa nella visione compiuta della cosa finita (*auf das vollendet erschaute fertige Ding*) e determina su questa base le modalità della fabbricazione. L'elemento decisivo della τέχνη non sta perciò nel fare e nel maneggiare, nella messa in opera di mezzi, ma nel disvelamento menzionato. In quanto tale, non però intesa come fabbricazione, la τέχνη è un produrre.

Il richiamo a ciò che è detto nella parola τέχνη e al modo in cui i greci ne determinano il significato ci conduce dunque verso la stessa connessione che ci si è manifestata quando abbiamo cercato di elaborare il problema di che cosa sia in verità la strumentalità come tale.

La tecnica è un modo del disvelare. La tecnica dispiega il suo essere (*west*) nell'ambito in cui accadono disvelare e disvelatezza (*Unverborgenheit*), dove accade l'ἀλήθεια, la verità.

Contro questa determinazione dell'ambito essenziale della tecnica si potrebbe obiettare che essa può bensì valere per il pensiero greco e si adatta nel migliore dei casi alla tecnica artigianale, ma che non è adeguata alla tecnica moderna fondata sul motore. Appunto, e soltanto, questa è quella che ci preoccupa e ci muove a porre il problema circa « la » tecnica. Si dice che la tecnica moderna sia incomparabilmente diversa da ogni altra precedente perché si fonda sulle moderne scienze esatte. Intanto, però, ci si è resi conto più chiaramente che è vero anche l'opposto, e cioè che la fisica moderna, in quanto sperimentale, dipende a sua volta da apparecchiature tecniche e dal progresso nella costruzione di tali apparecchi. La con-

statazione di questo legame reciproco fra tecnica e fisica è giusta. Essa però rimane una pura e semplice constatazione storiografica di dati di fatto, e non ci dice nulla circa la radice su cui questo legame reciproco si fonda. La domanda decisiva rimane aperta: quale dev'essere l'essenza della tecnica moderna perché questa possa orientarsi verso l'utilizzazione delle scienze esatte?

Che cos'è la tecnica moderna? Anch'essa è disvelamento. Solo quando fermiamo il nostro sguardo su questo tratto fondamentale ci si manifesta quel che vi è di nuovo nella tecnica moderna.

Il disvelamento che governa la tecnica moderna, tuttavia, non si spiega in un pro-durre nel senso della *ποίησις*. Il disvelamento che vige nella tecnica moderna è una pro-vocazione (*Herausfordern*) la quale pretende dalla natura che essa fornisca energia che possa come tale essere estratta (*herausgefördert*) e accumulata. Ma questo non vale anche per l'antico mulino a vento? No. Le sue ali girano sì spinte dal vento, e rimangono dipendenti dal suo soffio. Ma il mulino a vento non ci mette a disposizione le energie delle correnti aeree perché le accumuliamo.

All'opposto, una determinata regione viene pro-vocata a fornire all'attività estrattiva carbone e minerali. La terra si disvela ora come bacino carbonifero, il suolo come riserva di minerali. In modo diverso appare il terreno che un tempo il contadino coltivava, quando coltivare voleva ancora dire accudire e curare. L'opera del contadino non pro-voca la terra del campo. Nel seminare il grano essa affida le sementi alle forze di crescita della natura e veglia sul loro sviluppo. Intanto, però, anche la coltivazione dei campi è stata presa nel vortice di un diverso tipo di coltivazione (*Bestellens*) che *richiede* (*stellt*) la natura. Essa la richiede nel senso della pro-vocazione. L'agricoltura è diventata industria meccanizzata dell'alimentazione. L'aria è richiesta per la fornitura di azoto, il suolo per la fornitura di minerali, il minerale ad esempio per la fornitura di uranio, l'uranio per l'energia atomica, la quale può essere utilizzata sia per la distruzione sia per usi di pace.

Il *richiedere* che pro-voca le energie della natura, è un pro-muovere (*fördern*) in un duplice senso. Esso promuove in quanto apre e mette fuori (*erschliesst und herausstellt*). Questo promuovere, tuttavia, rimane fin da principio orientato (*abgestellt*) a promuovere, cioè a spingere avanti, qualcosa d'altro verso la massima utilizzazione con il minimo costo. Il carbone estratto (*gefördert*) nel bacino carbonifero non è richiesto (*gestellt*) solo affinché sia in generale e da qualche parte disponibile. Esso è immagazzinato, cioè è « messo a posto » in vista dell'impiego (*Bestellung*) del calore solare in esso accumulato. Quest'ultimo viene pro-vocato a riscaldare, e il riscaldamento prodotto è impiegato per fornire vapore la cui pressione muove il meccanismo mediante il quale una fabbrica resta in attività.

La centrale elettrica è impiantata (*gestellt*) nelle acque del Reno. Questo è richiesto a fornire la pressione idrica che mette all'opera le turbine perché girino e così spingano quella macchina il cui movimento produce la corrente elettrica che la centrale di un certo distretto e la sua rete sono impiegati a produrre per soddisfare la richiesta di energia. Nell'ambito di

questo successivo concatenarsi dell'impiego dell'energia elettrica anche il Reno appare come qualcosa di *bestellt*, di « impiegato ». La centrale idroelettrica non è costruita nel Reno come l'antico ponte di legno che da secoli unisce una riva all'altra. Qui è il fiume, invece, che è incorporato nella costruzione della centrale. Esso è ciò che ora, come fiume, è, cioè produttore di forza idrica, in base all'essere della centrale. Per misurare sia pur approssimativamente tutta l'enormità inquietante che qui domina, prestiamo attenzione per un momento al contrasto che si rivela tra le espressioni « Il Reno » inteso come il fiume incorporato nella centrale (*Kraftwerk*), e « Il Reno » detto di un'opera d'arte (*Kunstwerk*), l'inno di Hölderlin che porta questo titolo. Si obietterà che il Reno rimane pur sempre il fiume di quella regione. Può darsi, ma come? Solo come oggetto « impiegabile » per le escursioni organizzate da una società di viaggi, che vi ha messo su (*bestellt*) una industria delle vacanze.

Il disvelamento che governa la tecnica moderna ha il carattere dello *Stellen*, del « richiedere » nel senso della pro-vocazione. Questa provocazione accade nel fatto che l'energia nascosta nella natura viene messa allo scoperto, ciò che così è messo allo scoperto viene trasformato, il trasformato immagazzinato, e ciò che è immagazzinato viene a sua volta ripartito e il ripartito diviene oggetto di nuove trasformazioni. Mettere allo scoperto, trasformare, immagazzinare, ripartire, commutare sono modi del disvelamento. Questo tuttavia non si svolge semplicemente. Né si perde nell'indeterminatezza. Il disvelamento disvela a se stesso le sue proprie vie, interconnesse in modo multiforme, in quanto le dirige. La direzione stessa, dal canto suo, cerca dovunque la propria assicurazione. Direzione e assicurazione diventano anzi i caratteri principali del disvelamento pro-vocante.

Quale tipo di disvelatezza è appropriata a ciò che ha luogo mediante il richiedere pro-vocante? Ciò che così ha luogo è dovunque richiesto di restare a posto (*zur Stelle*) nel suo posto (*auf der Stelle*), e in modo sifatto da poter essere esso stesso impiegato (*bestellbar*) per un ulteriore impiego (*Bestellung*). Ciò che così è impiegato ha una sua propria posizione (*Stand*). La indicheremo con il termine *Bestand*, « fondo ». Il termine dice qui qualcosa di più e di più essenziale che la semplice nozione di « scorta, provvista » (*Vorrat*). La parola « fondo » prende qui il significato di un termine-chiave. Esso caratterizza niente meno che il modo in cui è presente (*anwest*) tutto ciò che ha rapporto al disvelamento pro-vocante. Ciò che sta (*steht*) nel senso del « fondo » (*Bestand*), non ci sta più di fronte come oggetto (*Gegenstand*).

Eppure un aereo da trasporto che sta sulla sua pista di decollo è ben un oggetto. Sicuro. Possiamo rappresentarci la macchina in questi termini. Ma in tal caso, essa si nasconde nel che cosa e nel come del suo essere. Si disvela, sulla sua pista, solo in quanto « fondo », nella misura in cui è impiegata (*bestellt*) per assicurare la possibilità del trasporto. In vista di ciò bisogna che essa, in tutta la sua struttura, in ognuna delle sue parti costitutive (*Bestandteile*), sia pronta all'impiego, cioè pronta a partire. (Qui sarebbe il luogo di discutere la definizione hegeliana della macchina come

strumento indipendente.) Confrontata con lo strumento del lavoro artigianale, questa caratterizzazione è giusta. Solo che, appunto, la macchina non viene in tal modo pensata in base all'essenza della tecnica, alla quale invece appartiene. Vista dal punto di vista del « fondo », la macchina è il puro e semplice contrario dell'indipendenza; essa ha infatti la sua posizione (*Stand*) solo in base all'impiego dell'impiegabile (*aus dem Bestellen von Bestellbarem*).

Il fatto che, in questo nostro sforzo di mostrare la tecnica moderna come disvelamento pro-vocante, si facciamo avanti termini come « richiedere », « impiegare », « fondo » (*stellen, Bestellen, Bestand*), e si accumulino in un modo scarno, uniforme e perciò anche noioso — tutto questo ha la sua ragion d'essere in ciò che qui viene in questione.

Chi compie il richiedere pro-vocante mediante il quale ciò che si chiama il reale viene disvelato come « fondo »? Evidentemente l'uomo. In che misura egli è capace di un tale disvelamento? L'uomo può bensì rappresentarsi questa o quella cosa in un modo o in un altro, e così pure in vari modi foggiarla e operare con essa. Ma sulla disvelatezza (*Unverborgenheit*) entro la quale di volta in volta il reale si mostra o si sottrae, l'uomo non ha alcun potere. Il fatto che a partire da Platone il reale si mostri nella luce di idee non è qualcosa che sia stato prodotto da Platone. Il pensatore ha solo risposto (*entsprechen*) a ciò che gli ha parlato (*zusprechen*).

Solo nella misura in cui l'uomo è già, da parte sua, pro-vocato a mettere allo scoperto (*herausfordern*) le energie della natura, questo disvelamento impiegante può verificarsi. Se però l'uomo è in tal modo pro-vocato e impiegato, non farà parte anche lui, in modo ancor più originario che la natura, del « fondo »? Il parlare comune di « materiale umano », di « contingente di malati » di una clinica, lo fa pensare. La guardia forestale che nel bosco misura il legname degli alberi abbattuti e che apparentemente segue nello stesso modo di suo nonno gli stessi sentieri è oggi impiegata dall'industria del legname, che lo sappia o no. Egli è impiegato al fine di assicurare l'impiegabilità della cellulosa, la quale a sua volta è provocata dalla domanda di carta destinata ai giornali e alle riviste illustrate. Questi, a loro volta, spingono (*stellen*) il pubblico ad assorbire le cose stampate, in modo da divenire « impiegabile » per la costruzione di una « pubblica opinione » costruita su commissione (*bestellte*). Tuttavia, proprio perché l'uomo è pro-vocato in modo più originario che le energie della natura, è cioè pro-vocato all'impiego (*in das Bestellen*), egli non diventa mai puro « fondo ». In quanto esercita la tecnica, l'uomo prende parte all'impiegare come modo del disvelamento. Solo la disvelatezza stessa, entro la quale l'impiegare si dispiega, non è mai opera dell'uomo, come non lo è l'ambito entro il quale egli già sempre si muove quando si rapporta a un oggetto come soggetto.

Dove e come accade il disvelamento, se esso non è semplicemente opera dell'uomo? Non occorre che cerchiamo lontano. Occorre soltanto percepire in modo non prevenuto quello che già sempre ha re-clamato (*in Anspruch genommen*) l'uomo, e in modo talmente decisivo che questi solo in quanto è colui che è così reclamato può di volta in volta essere uomo. Dovunque

l'uomo apre il suo occhio e il suo orecchio, dovunque dischiude il suo cuore, dovunque si dedica alla riflessione e alla considerazione, al formare e all'operare, al domandare e ringraziare, si trova già sempre portato nel non-nascosto. La cui disvelatezza è già accaduta, ogni volta che essa appella (*beruerruft*) l'uomo ai modi del disvelamento che gli sono assegnati. Quando l'uomo nel modo che gli è proprio disvela ciò che è presente entro la disvelatezza, egli non fa che rispondere all'appello (*Zuspruch*) della disvelatezza, anche nel caso che vi contraddica. Quando dunque l'uomo, nella ricerca e nello studio, cerca di catturare (*nachstellt*) la natura intesa come uno dei campi del suo rappresentare, egli è già re-clamato (*beansprucht*) da un modo del disvelamento, che lo pro-voca a rapportarsi alla natura come a un oggetto della ricerca, finché anche l'oggetto scompare nell'assenza-di-oggetto (*das Gegenstandlose*) del « fondo ». La tecnica moderna, dunque, intesa come il disvelare impiegante (*das bestellende Entbergen*) non è un operare puramente umano. Per questo bisogna che prendiamo così come essa si mostra quella pro-vocazione che richiede (*stellt*) l'uomo a impiegare (*bestellen*) il reale come « fondo ». Quella pro-vocazione raccoglie l'uomo nell'impiegare. Questo raccoglimento concentra l'uomo nell'impiegare il reale come « fondo ».

Ciò che originariamente dispiega i monti in linee montuose e le attra-versa unificandole nel loro dispiegato insieme è quella riunione (*das Versammelnde*) che chiamiamo « il massiccio » (*Gebirg*).

Quell'originaria riunione da cui si dispiegano i vari modi dei nostri stati d'animo, noi la chiamiamo l'animo, i sentimenti (*das Gemüt*).

Ora, quell'appello pro-vocante che riunisce l'uomo nell'impiegare come « fondo » ciò che si disvela noi lo chiameremo il *Ge-stell*, l'im-posizione.¹

Ci arrischiamo a usare questa parola in un senso finora completamente inusitato.

Secondo il significato comune, la parola *Gestell* indica una suppellet-

¹ Questo termine significa, letteralmente, « scaffale », « scansia » e « intelaiatura ». Heidegger lo usa in un senso peculiare, che lo ricollega al significato del prefisso *Ge-* inteso come costituente un nome collettivo, e al verbo *stellen* (porre) con tutti i suoi derivati, ad es.: *vor-stellen*: rappresentare; *her-stellen*: produrre; *bestellen*: ordinare; *nach-stellen*: dar la caccia, tender insidie. *Stellen*, d'altro canto, ha anche il senso di « fermare qualcuno chiedendogli conto di qualcosa » (cfr. una indicazione di Heidegger stesso nella trad. francese di A. PRÉAU, *Essais et conférences*, Parigi, Gallimard, 1958, p. 26, nota). Soprattutto in base a quest'ultimo elemento, il traduttore francese ha scelto il termine *arrasonnement*. Con il prefisso *ge-* la parola viene a indicare l'insieme di tutto il modo di essere dell'uomo che si incentra nello *Stellen*, cioè nel porre la natura come oggetto a cui si chiede ragione, nel senso del « *principium reddendae rationis* » di cui Heidegger parla in *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, 1957. Ho creduto di rendere l'insieme di questi significati con il termine italiano *im-posizione* (che, tra gli studiosi recenti di Heidegger, è anche adottato, con qualche riserva, da U. REGINA, *Heidegger. Esistenza e Sacro*, Brescia, 1974, p. 290); la lineetta sottolineata che si tratta di un uso peculiare in cui è centrale il riferimento al « porre ». Anche il significato comune va tuttavia tenuto presente, come sembra potersi ricavare da qualche indicazione di Heidegger stesso, che parla, a proposito dell'essenza della tecnica, di una imposizione o costrizione in senso proprio: cfr. qui sotto, p. 52 (X). (N.d.C.)

tile, per esempio uno scaffale per libri. Si chiama *Gestell* anche uno scheletro. E altrettanto raccapricciante quanto questo scheletro appare il senso che pretenderemmo ora di attribuire alla parola *Gestell*, per non parlare dell'arbitrio che si manifesta nel maltrattare in tal modo le parole della lingua esistente. Si può spingere la stranezza oltre questo punto? Certo no. Pure, questa stranezza è un antico uso del pensiero. E invero i pensatori si adattano a farvi ricorso proprio là dove si tratta di pensare le cose più alte. A tanti secoli di distanza noi non siamo più in grado di misurare che cosa significa il fatto che Platone abbia osato adoperare la parola εἶδος per indicare ciò che dispiega il suo essere (*west*) in tutto e in ciascun ente. Εἶδος significa infatti, nel linguaggio quotidiano, l'aspetto che una cosa visibile presenta al nostro occhio corporeo. Eppure, Platone pretende da questa parola che, in modo del tutto inconsueto, essa indichi appunto ciò che non è e non può mai divenire percepibile con gli occhi del corpo. Ma lo straordinario non finisce qui. Ἰδέα infatti non indica solo l'aspetto non sensibile di ciò che è visibile sensibilmente. Aspetto (*Aussehen*), ἰδέα, si chiama anche ciò che costituisce l'essenza in quello che si può udire, toccare, sentire, che è comunque accessibile. In confronto a ciò che Platone, in questo e in altri casi, pretende dalla lingua e dal pensiero, l'uso della parola *Gestell* — al quale qui ci arrischiamo — per indicare l'essenza della tecnica moderna, è quasi una cosa da nulla. Questo uso che noi richiediamo, tuttavia, rimane una pretesa e un rischio di malintesi.

Ge-stell, im-posizione, indica la riunione (*das Versammelnde*) di quel richiedere (*Stellen*) che richiede, cioè pro-voca, l'uomo a disvelare il reale, nel modo dell'impiego, come « fondo ». Im-posizione si chiama il modo di disvelamento che vige nell'essenza della tecnica moderna senza essere esso stesso qualcosa di tecnico. All'ambito tecnico appartiene invece tutto ciò che conosciamo sotto il nome di intelaiature, pistoni, armature, e che sono parti costitutive di ciò che si chiama un montaggio. Questo, tuttavia, insieme con le menzionate parti costitutive rientra nell'ambito del lavoro tecnico, il quale risponde sempre soltanto alla pro-vocazione dell'im-posizione, ma non la costituisce né la produce.

La parola *stellen* [alla lettera, « porre »] non rimanda soltanto, nel termine im-posizione (*Ge-stell*), alla pro-vocazione, ma deve conservare anche la risonanza di un altro « porre » da cui deriva, cioè di quello che si trova nelle parole *Her-stellen* e *Dar-stellen* (produrre, presentare) che — nel senso della ποιησις — fa avanzare nella disvelatezza ciò che è presente. Questo produrre che fa apparire, per esempio l'erezione di una statua nello spazio del tempio, e il *Bestellen*, l'impiego pro-vocante quale l'abbiamo sopra descritto, sono fondamentalmente diversi, e tuttavia rimangono affini nella loro essenza. Entrambi sono modi del disvelamento, dell'ἀλθηεα. Nella im-posizione accade la disvelatezza conformemente alla quale il lavoro della tecnica moderna disvela il reale come « fondo ». Essa non è dunque soltanto un'attività dell'uomo, né un puro e semplice mezzo all'interno di tale attività. La concezione puramente strumentale, puramente antropologica, della tecnica, diventa caduca nel suo principio; né si può

completarla mediante la semplice aggiunta di una spiegazione religiosa o metafisica.

Resta vero, comunque, che l'uomo dell'età della tecnica è pro-vocato al disvelamento in un modo particolarmente rilevante. Tale disvelamento concerne anzitutto la natura come principale deposito di riserve di energia. Conformemente a ciò, il comportamento impiegante dell'uomo si manifesta anzitutto nell'apparire della moderna scienza esatta della natura. Il suo modo di rappresentazione cerca di afferrare la natura come un insieme organizzato di forze calcolabili. La fisica moderna non è sperimentale per il fatto che interroga la natura con la messa in opera di apparati tecnici; all'opposto: proprio perché la fisica, e ciò già come pura teoria, richiede alla natura di presentarsi (*darstellen*) come un insieme precalcolabile di forze, per questo è impiegato l'esperimento, per domandare se e come la natura, così richiesta, si dia (*sich meldet*).

La scienza matematica della natura, però, è sorta quasi due secoli prima della tecnica moderna. Come è possibile dunque che già allora essa fosse posta al servizio di quest'ultima? I fatti attestano il contrario. È un fatto che la tecnica moderna si è messa in moto solo quando ha potuto appoggiarsi sulla scienza esatta. Sul piano del puro calcolo storiografico (*historisch*), questo resta giusto. Pensato in senso storico (*geschichtlich*),² però, non coglie nel vero.

La moderna teoria fisica della natura non apre solo la via alla tecnica, ma all'essenza della tecnica moderna. Giacché la riunione pro-vocante nel disvelare impiegante domina già nella fisica. Ma in essa non giunge ancora veramente a manifestarsi. La fisica moderna è il preannuncio, ancora sconosciuto nella sua origine, della im-posizione. L'essenza della tecnica moderna si nasconde ancora anche là dove già si sono inventati i motori, dove l'elettrotecnica e la tecnica dell'atomo sono ormai in movimento.

Tutto ciò che è in senso essenziale (*alles Wesende*), non solo nella tecnica moderna, si mantiene ovunque nascosto quanto più a lungo possibile. Nondimeno, rispetto al suo vigere dispiegato (*Walten*), esso rimane quello che viene prima di tutto, cioè il più principale (*das Frübeste*). Di ciò sapevano qualcosa già i pensatori greci, quando dicevano: ciò che, rispetto al suo sorgere e imporsi, è primo diventa manifesto solo più tardi a noi uomini. All'uomo, l'origine principale (*die anfängliche Frübe*) si mostra solo da ultimo. Per questo, nell'ambito del pensiero, uno sforzo di pensare in modo ancora più originario ciò che è stato pensato alle origini

² La contrapposizione tra *Geschichte* e *Historie*, e gli aggettivi derivati, ha un'importanza centrale in Heidegger. *Historie* è la storia come *historia rerum gestarum*, la storiografia; *Geschichte* sono le *res gestae*, l'accadere. Nella mentalità che domina l'epoca della metafisica, la *Geschichte* tende ad essere pensata solo più in termini di *Historie*; per esempio, ogni evento tende ad assumere senso solo collocandosi sulla linea orizzontale del concatenarsi dei fatti accertati dalla storiografia. Pensare la storia come *Geschichte*, invece, implica un vederla in relazione al *Geschick*, al destino, dell'essere. Su ciò, si veda più avanti (p. 18), la nota relativa a *Geschick*; e cfr. *Sentieri interrotti*, trad. ital. di P. Chioldi, Firenze, La Nuova Italia, 1968, pp. 304-5 (N.d.C.).

non è la volontà insensata di far rivivere un passato, ma invece la lucida disponibilità a meravigliarsi di ciò che è venturo nell'origine.

Per la cronologia degli storiografi, l'inizio della scienza moderna va collocato nel secolo XVII. Per contro, lo sviluppo della tecnica meccanizzata si ha solo nella seconda metà del secolo XVIII. Ma quello che è posteriore per l'osservazione storiografica, cioè la tecnica moderna, è in realtà, rispetto all'essenza che in essa vige, ciò che viene storicamente (*geschichtlich*) prima.

Se la fisica moderna deve sempre più rassegnarsi al fatto che il suo campo di rappresentazione rimane inaccessibile all'intuizione, questa rinuncia non è certo dettata da una qualche commissione di scienziati. Essa è pro-vocata dal dominio dell'im-posizione, che esige la impiegabilità della natura in quanto « fondo ». Perciò la fisica, per quanto possa rinunciare al tipo di conoscenza (*Vorstellen*) esclusivamente rivolto agli oggetti, che fino a poco tempo fa sembrava l'unico valido, a una cosa non potrà rinunciare mai, cioè al fatto che la natura si dia (*sich meldet*) in un qualche modo definibile in base al calcolo e rimanga impiegabile come un sistema di informazioni. Questo sistema si definisce poi in base a una nozione ancora modificata di causalità. Questa non mostra più, ora, né il carattere del far-avvenire-produttore, né il carattere della *causa efficiens* o, meno ancora, quello della *causa formalis*. Secondo ogni apparenza, la causalità si restringe in un pro-vocato annunciarsi di « fondi » da mettere al sicuro contemporaneamente o successivamente. A ciò corrisponderebbe la progressiva tendenza a moderare le pretese della scienza, che Heisenberg ha descritto in modo così suggestivo in una sua conferenza (W. Heisenberg, *Das Naturbild in der heutigen Physik*, nel vol. *Die Künste im technischen Zeitalter*, Monaco 1945, p. 43 ss.).

E perché l'essenza della tecnica moderna risiede nella im-posizione che essa deve adoperare le scienze esatte. Di qui si origina la falsa apparenza che la tecnica moderna sia scienza applicata. Questa apparenza può imporsi come vera fino a che non vengano messe in luce adeguatamente l'origine essenziale della scienza moderna e, più ancora, l'essenza della tecnica moderna.

Noi poniamo il problema della tecnica per portare in luce il nostro rapporto alla sua essenza. L'essenza della tecnica moderna si mostra in ciò che chiamiamo l'im-posizione. Questa indicazione, però, non è ancora affatto la risposta alla domanda circa la tecnica, se rispondere significa « corrispondere », corrispondere cioè all'essenza di ciò su cui si pone la domanda.

Dove ci troviamo condotti, se ora facciamo ancora un passo nella considerazione di ciò che l'im-posizione stessa, come tale, è? Non è nulla di tecnico, nulla di simile a una macchina. È il modo in cui il reale si disvela come « fondo ». Di nuovo domandiamo: questo disvelamento accade in qualche luogo di là dall'attività dell'uomo? No. Ma, d'altra parte, esso neppure accade solo nell'uomo e in modo decisivo per opera sua.

L'im-posizione è la riunione di quel « porre » (*Stellen*), che richiede

(*stellt*) l'uomo di disvelare il reale come « fondo » nel modo dell'impiegare. In quanto è quello che cosí è pro-vocato, l'uomo sta nell'ambito essenziale dell'im-posizione. Non si può pensare che si metta in rapporto con essa solo in un secondo tempo. Perciò, la domanda che chiede come possiamo pervenire a un rapporto con l'essenza della tecnica, se posta in questa forma, giunge sempre troppo tardi. Ma non è invece mai troppo tardi per domandarci se noi esperiamo noi stessi esplicitamente come coloro il cui fare e non fare, in modo ora manifesto e ora nascosto, è dovunque pro-vocato dall'im-posizione. Non è mai troppo tardi, soprattutto, per domandare se e come noi esplicitamente ci impegniamo in ciò in cui l'im-posizione stessa dispiega il suo essere (*west*).

L'essenza della tecnica moderna porta l'uomo sulla via di quel disvelamento mediante il quale il reale, in modo piú o meno percettibile, diviene dovunque « fondo ». « Portare su una via » si dice, nella nostra lingua, *schicken*, mandare. Quel riunente mandare che solo porta l'uomo su una via del disvelamento lo chiamiamo il *Geschick*,³ il destino. A partire di qui si determina l'essenza di ogni storia. La storia non è né solo l'oggetto della storiografia, né il puro e semplice compiersi dell'attività umana. Quest'ultima diventa storica (*geschichtlich*) solo in quanto è l'invio di un destino (cfr. *Vom Wesen der Wahrheit*, 1930; pubblicata in prima edizione nel 1943, p. 16 s.).⁴ E solo quel destino che invia nel modo di rappresentare oggettivante rende la storia accessibile come oggetto alla storiografia, cioè a una scienza, e solo cosí rende possibile l'assimilazione corrente di ciò che è « storico » (*geschichtlich*) a ciò che è storiografico (*historisch*).

In quanto è la pro-vocazione verso l'impiegare, l'im-posizione invia in un certo modo del disvelare. L'im-posizione è un invio (*Schickung*) del destino come ogni modo di disvelamento. Destino in questo senso è anche la produzione, la *ποίησις*.

La disvelatezza di ciò che è segue sempre una certa via del disvelamento. Sempre l'uomo è governato dal destino del disvelamento (*Entbergung*). Ma non si tratta mai della fatalità di una costrizione. Infatti, l'uomo diventa libero solo nella misura in cui, appunto, appartiene (*gehört*) al-

³ Il *Ge-schick* (*ge-* collettivo) è anzitutto la riunione dell'inviare (*schicken*), come dice qui Heidegger. Traduciamo con il corrispondente letterale italiano, « destino », intendendo che la parola richiami prevalentemente il senso di « destinazione », e non quello di « fato ». Tutta la polemica di Heidegger contro la metafisica esclude che egli possa attribuire al *Geschick* il carattere della necessità; ciò presupporrebbe una struttura articolata, data una volta per tutte, dell'essere. Il *Geschick* dell'essere ha piuttosto il carattere del « dono » (cfr. per esempio *Zur Sache des Denkens*, Tubinga 1969, pp. 8-9); il termine « dono » va inteso anche in un altro dei suoi sensi italiani, quello in cui si dice « avere un dono per... » (le lingue, per esempio); è questo uno dei sensi del tedesco *Schick* a cui Heidegger anche si richiama esplicitamente (cfr. piú oltre, p. 148); sicché il *Geschick* è anche il ben adattato, il conveniente. Cfr. inoltre, qui sopra, la nota relativa a *Geschichte* e *Historie* (N.d.C.).

⁴ In italiano: *Dell'essenza della verità*, trad. di A. Carlini, Milano, Bocca, 1952, p. 32 ss. (N.d.C.).

l'ambito del destino e così diventa un ascoltante (*ein Hörender*), non però un servo (*ein Höriger*).

L'essenza della libertà non è *originariamente* connessa alla volontà o meno ancora soltanto alla causalità del volere umano.

La libertà custodisce ciò che è libero, nel senso di ciò che è illuminato-aperto (*Gelichtetes*),⁵ cioè nel senso del disvelato. È l'accadere del disvelamento, ossia della verità, ciò con cui la libertà ha la parentela più stretta e più profonda. Ogni disvelare rientra in un custodire e in un celare. Nascosto e sempre in atto di nascondersi è però appunto ciò che libera, il segreto (*Geheimnis*). Ogni disvelamento viene dal libero (*das Freie*), va verso il libero e porta nel libero. La libertà del libero non risiede né nella sregolatezza dell'arbitrio, né nell'esser sottomesso soltanto a leggi. La libertà è il nascondimento illuminante-aprente (*das lichtende Verbergende*) nella cui apertura si dispiega quel velo che nasconde l'essere essenziale (*das Wesende*) di ogni verità e che fa apparire il velo in quanto nascondente. La libertà è l'ambito del destino il quale di volta in volta traccia la via (*auf ihren Weg bringt*) a un modo del disvelamento (*eine Entbergung*).

L'essenza della tecnica moderna consiste nell'im-posizione. Questa appartiene al destino del disvelamento. Queste affermazioni significano qualcosa di diverso dai discorsi spesso ripetuti secondo i quali la tecnica è il fato (*Schicksal*) della nostra epoca, dove fato significa l'inevitabilità di un processo immodificabile.

Tuttavia, quando consideriamo l'essenza della tecnica, esperiamo l'im-posizione come un destino del disvelamento. In tal modo stiamo già nell'ambito di libertà del destino, che non ci chiude affatto in una ottusa costrizione per cui dobbiamo darci alla tecnica in modo cieco, oppure — che è lo stesso — rivoltarci vanamente contro di essa e condannarla come opera del demonio. All'opposto: se ci apriamo autenticamente all'essenza della tecnica, ci troviamo insperatamente richiamati da un appello liberatore.

L'essenza della tecnica risiede nell'im-posizione. Il suo dominio fa parte del destino. Poiché questo mette di volta in volta l'uomo su una certa via del disvelamento, l'uomo, in questo cammino, procede continuamente sull'orlo della possibilità di perseguire e coltivare soltanto ciò che si disvela nell'impiegare, prendendo da questo tutte le sue misure. In tal modo si preclude all'uomo l'altra possibilità, quella di orientarsi piuttosto, in misura maggiore e in modo sempre più originario, verso l'essenza del disvelato e della sua disvelatezza, sperando la adoperata-salvaguardata (*gebrauchte*)⁶ appartenenza al disvelamento come la propria essenza.

⁵ Il verbo *lichten* (p.p. *gelichtet*) e il sostantivo corrispondente *Lichtung* non vanno solo intesi in riferimento diretto alla luce (*Licht*) ma anche all'aprire spazi sgombri. *Lichtung* vale in tedesco « radura »; *lichten*, « alleggerire », « scaricare », ma anche « diradare » (un bosco). Per tutte queste ragioni, ho cercato di rendere il doppio riferimento (alla luce e allo spazio sgombro) con « illuminare-aprire »; oppure rendendo, più di rado, il termine *Lichtung* con « slargo » (*N.d.C.*).

⁶ *Brauch* significa alla lettera « uso », « costumi »; *brauchen* vale « usare », « adoperare » e « aver bisogno ». Heidegger assume il termine — certo non senza riferimento

Posto fra queste possibilità, l'uomo è esposto a un pericolo da parte del destino. Il destino del disvelamento è, in quanto tale, in ognuno dei suoi modi e perciò necessariamente, *pericolo*.

In qualunque modo si dispieghi e domini il destino del disvelamento, la disvelatezza, in cui tutto ciò che è di volta in volta si mostra, nasconde il pericolo che l'uomo si sbaglia a proposito del disvelato e lo interpreti erroneamente. Così, là dove tutto ciò che è presente si dà nella luce del nesso causa-effetto, persino Dio può perdere per la rappresentazione tutta la santità e la sublimità, la misteriosità della sua lontananza. Dio, nella luce della causalità, può decadere al livello di una *causa efficiens*. Allora, anche nell'ambito della teologia, egli diviene il Dio dei filosofi, ossia di coloro che definiscono il disvelato e il nascosto sulla base della causalità del fare, senza mai prendere in considerazione l'origine essenziale di questa causalità.

Parimenti, la disvelatezza conformemente alla quale la natura si rappresenta come una calcolabile concatenazione causale di forze; può bensì permettere constatazioni esatte, ma proprio a causa di questi successi può rimanere il pericolo che in tutta questa esattezza il vero si sottragga.

Il destino del disvelamento è in se stesso non un pericolo qualunque, ma il pericolo.

Se però il destino domina nel modo dell'imposizione, questa è il pericolo supremo. Questo pericolo ci si mostra sotto due punti di vista. Quando il disvelato non si presenta all'uomo neanche più come oggetto, ma lo concerne esclusivamente come « fondo », e l'uomo, nell'assenza di oggetti, è solo più colui che impiega il « fondo » — allora l'uomo cammina sull'orlo

ai suoi significati usuali — per descrivere il rapporto dell'essere all'uomo, e gli attribuisce un senso peculiare. Tale senso è ben spiegato in una pagina di *Sentieri interrotti*, trad. cit., pp. 342-43: « Abitualmente diamo a *brauchen* il significato di "far uso" e di "aver bisogno" durante un uso. Ciò di cui si ha sempre bisogno nel corso di un'utilizzazione, di un uso diviene allora l'usuale, l'abituale. L'usato è così in uso. Non è però in questo senso comune e derivato che dobbiamo pensare *der Brauch* (...). Dobbiamo invece far leva sul significato originario: *brauchen* è *bruchen*, è il latino *frui*, il tedesco *fruchten*, *Frucht*. Traduciamo liberamente con "godere di...". Ma "godere" significa allietarsi di una cosa e averla così in uso. Solo in senso derivato "godere" significa "gustare", "assaporare". Il significato fondamentale di *brauchen* è colto da Agostino quando dice: *Quid enim est aliud quod dicimus frui, nisi praesto habere quod diligis?* (...). In *frui* c'è *praesto habere*; *praesto*, *praestitum* è il greco *ὑποκείμενον*, ciò che si trova già nel non-essere-nascosto (...). *Brauchen* significa quindi: lasciar-esser presente qualcosa di essente-presente. *Frui*, *bruchen*, *brauchen*, *Brauch* significano: rimettere qualcosa alla essenza che gli è propria e salvaguardarlo mantenendolo come così essente-presente ». Chioldi traduce perciò *brauchen* con « mantenere », « salvaguardare » (separati o insieme). Un altro testo a cui riferirsi è *In cammino verso il Linguaggio*, trad. ital. di A. Caracciolo, Milano, Mursia, 1973, p. 107, dove considerazioni analoghe a quelle riportate, ma con una maggiore accentuazione del senso di « adoperare », inducono il traduttore a scegliere per *Brauch* l'espressione « servizio affrancante » (dell'uomo nei confronti dell'essere). Tenendo presente sia l'uno che l'altro dei due testi citati, e le traduzioni relative, abbiamo scelto qui, per *brauchen*, i termini « adoperare » e « salvaguardare » che useremo in genere entrambi (solo talvolta, per non appesantire il testo, se ne userà uno solo). Il senso del « servizio » dell'uomo all'essere è giustamente messo in evidenza da Caracciolo, e ad esso allude il nostro « adoperare » (N.d.C.).

estremo del precipizio, cioè là dove egli stesso può essere preso solo più « fondo ». È tuttavia proprio quando è sotto questa minaccia l'uomo si veste orgogliosamente della figura di signore della terra. Così si viene diffondendo l'apparenza che tutto ciò che si incontra sussista solo in quanto è un prodotto dell'uomo. Questa apparenza fa maturare un'ulteriore ingannevole illusione. È l'illusione per la quale sembra che l'uomo, dovunque, non incontri più altri che se stesso. Con piena ragione Heisenberg ha fatto notare che all'uomo di oggi il reale non può che presentarsi in questo modo (*loc. cit.*, p. 60 ss.). *In realtà, tuttavia, proprio se stesso l'uomo di oggi non incontra più in alcun luogo; non incontra più, cioè, la propria essenza.* L'uomo si conforma in modo così decisivo alla pro-vocazione che non la percepisce come un appello, non si accorge di essere lui stesso l'appellato e quindi si lascia sfuggire tutti i modi secondo i quali egli ek-siste nell'ambito di un appellare, per cui *non può mai incontrare soltanto se stesso.*

L'im-posizione, tuttavia, non mette in pericolo l'uomo solo nel suo rapporto con se stesso e con tutto ciò che è. In quanto destino, essa rimanda al disvelamento nella forma dell'impiegare. Dove quest'ultimo regna, scaccia via ogni altra possibilità del disvelare. Soprattutto, l'im-posizione nasconde quel disvelamento che, nel senso della *ποίησις*, fa-av-venire nell'apparire ciò che è presente. In confronto a questo, l'impiego pro-vocante (*das herausfordernde Stellen*) spinge nel rapporto inverso e opposto verso ciò che è. Là dove si dispiega e domina l'im-posizione, ogni disvelamento è improntato nel segno della direzione e della assicurazione di « fondo ». Queste, anzi, non lasciano nemmeno più apparire quello che è il loro tratto fondamentale specifico, cioè appunto questo atto del disvelare.

Così, dunque, l'im-posizione pro-vocante non si limita a nascondere un modo precedente del disvelamento, cioè la pro-duzione, ma nasconde il disvelare come tale e con esso ciò in cui la disvelatezza, cioè la verità, accade.

L'im-posizione maschera il risplendere e il vigere della verità. Il destino che ci invia nel modo del *Bestellen*, dell'impiego, è così il pericolo estremo. Il pericolo non è la tecnica. Non c'è nulla di demoniaco nella tecnica; c'è bensì il mistero della sua essenza. L'essenza della tecnica, in quanto è un destino del disvelamento, è il pericolo. Il senso modificato della parola *Ge-stell*, im-posizione, ci risulta forse già un po' meno strano, ora che pensiamo l'im-posizione nel senso di destino e di pericolo (*Geschick und Gefahr*).

La minaccia per l'uomo non viene anzitutto dalle macchine e dagli apparati tecnici, che possono anche avere effetti mortali. La minaccia vera ha già raggiunto l'uomo nella sua essenza. Il dominio dell'im-posizione minaccia fondando la possibilità che all'uomo possa essere negato di raccogliersi ritornando in un disvelamento più originario e di esperire così l'appello di una verità più principale.

Così, dunque, là dove domina l'im-posizione, vi è *pericolo* nel senso supremo.

« *Wo aber Gefahr ist, wächst
Das Rettende auch* ».

[Ma là dove c'è il pericolo, cresce / Anche ciò che salva].

Consideriamo con attenzione le parole di Hölderlin. Che significa « salvare »? Generalmente, pensiamo che significhi solo: afferrare all'ultimo momento ciò che è minacciato dalla rovina, assicurandolo nella conservazione del suo essere precedente. Ma « salvare » dice di piú. « Salvare » significa: prendere e condurre nell'essenza, in modo da portare così finalmente l'essenza alla sua manifestazione (*Scheinen*) autentica. Se l'essenza della tecnica, l'im-posizione, è il pericolo estremo, e se nello stesso tempo la parola di Hölderlin dice il vero, il dominio dell'im-posizione non potrà esaurirsi nel semplice fatto di mascherare ogni illuminazione di ogni disvelamento, ogni risplendere della verità. Bisogna, invece, che proprio l'essenza della tecnica alberghi in sé la crescita di ciò che salva. Non potrebbe darsi, allora, che guardare piú a fondo in ciò che l'im-posizione è, come un destino del disvelamento, possa aiutarci a far apparire nel suo sorgere ciò che salva?

In che misura, là dove c'è il pericolo, cresce anche ciò che salva? Il luogo dove qualcosa cresce è anche quello in cui ha radici, quello da cui si sviluppa. Entrambe le cose accadono in maniera nascosta, nel silenzio e secondo un loro tempo. Secondo la parola del poeta, per l'appunto, noi non possiamo aspettarci che, là dove c'è il pericolo, sia possibile anche trovare ciò che salva a portata di mano, in modo immediato e senza alcuna preparazione. Per questo dobbiamo ora anzitutto considerare in che senso in ciò che è il pericolo estremo, nel dominio dell'im-posizione, si radica anche profondissimamente ciò che salva e vi trovi la base del suo sviluppo. Per prendere in considerazione tutto ciò occorre che, con un ultimo passo del nostro itinerario, guardiamo il pericolo con un occhio ancora piú chiaro. Di conseguenza dobbiamo porre ancora una volta il problema della tecnica. Nella sua essenza, infatti, si radica e prende sviluppo — secondo quanto si è detto — ciò che salva.

Ma come possiamo scorgere ciò che salva nell'essenza della tecnica finché non abbiamo considerato in che senso del termine « essenza » diciamo che l'im-posizione è propriamente l'essenza della tecnica?

Fin qui abbiamo inteso la parola « essenza » nel significato corrente. Nel linguaggio filosofico scolastico, « essenza » significa *ciò che* qualcosa è, in latino il *quid*. La *quidditas*, la quiddità (*die Washeit*) risponde alla domanda circa l'essenza. Ciò che, per esempio, conviene a tutte le specie di alberi, alla quercia, al faggio, alla betulla, all'abete, è la stessa « arboreità ». In questa, intesa come genere, come l'*universale*, rientrano gli alberi reali e possibili. Ora, l'essenza della tecnica, l'im-posizione, è forse il genere comune di tutto ciò che è tecnico? Se ciò fosse vero, dovremmo dire che per esempio la turbina a vapore, la stazione radiotrasmittente, il ciclotrone sono ciascuno un *Ge-stell*, un'im-posizione. Ma la parola im-posizione non sta qui a indicare uno strumento o qualche specie di apparecchio. E ancora

meno vale come concetto comune di tali tipi di « fondi ». Le macchine e le apparecchiature non sono specie e casi particolari dell'im-posizione, così come non lo sono l'uomo che sta al quadro dei comandi o l'ingegnere nell'ufficio costruzioni. Tutti questi appartengono bensì, ciascuno a suo modo, all'im-posizione, sia come parti costitutive del « fondo », sia come « fondo », sia come « impieganti » [il fondo], ma l'im-posizione non è mai l'essenza della tecnica nel senso di un genere. L'im-posizione è un modo destinale (*Geschickhafte*) del disvelamento, e precisamente il modo della provocazione. Un modo destinale di questo tipo è anche quello del disvelamento produttivo, la *ποίησις*. Ma questi modi non sono specie che si pongano l'una accanto all'altra e rientrino insieme nel concetto di disvelamento. Il disvelamento è quel destino che, di volta in volta, repentinamente e in modo inesplicabile per qualunque pensiero, si spartisce (*verteilt*) nel disvelamento produttore e nel disvelamento pro-vocante, e si impartisce (*zuteilt*) all'uomo. Il disvelamento pro-vocante ha in quello produttore la sua provenienza destinale. Ma nello stesso tempo, per destino, l'im-posizione maschera e oscura la *ποίησις*.

Così, dunque, l'im-posizione, in quanto è un destino del disvelamento, è bensì l'essenza della tecnica, ma non è mai essenza nel senso del genere e della *essentia*. Se facciamo attenzione a questo, siamo colpiti da qualcosa di sorprendente: è proprio la tecnica ad esigere da noi che pensiamo in un senso diverso ciò che si intende generalmente con il termine « essenza » (*Wesen*). Ma in quale senso?

Già quando diciamo *Hauswesen* (gli affari domestici), *Staatswesen* (le cose dello stato) non intendiamo la generalità di un genere ma il modo in cui la casa e lo stato vagono (*walten*), si amministrano, si sviluppano e periscono. È il modo in cui essi *wesen*, dispiegano il loro essere. J.P. Hebel, in una poesia che Goethe prediligeva in modo speciale, *Gespens an der Kanderer Strasse*, usa l'antica parola « *die Weserei* ». Essa significa il palazzo del comune, in quanto là si raccoglie la vita della comunità e si muove (*im Spiel bleibt*) l'esistenza del paese, cioè, appunto, vi *west*, vi dispiega il suo essere. È dal verbo « *wesen* » che deriva il nome. « *Wesen* », inteso in senso verbale, è lo stesso che « *währen* », durare; ciò non solo nel significato, ma anche nella costituzione fonetica. Già Socrate e Platone pensano il *Wesen* (l'essenza) di qualcosa come ciò che è (*das Wesende*) nel senso di ciò che dura (*das Währende*). Tuttavia pensano ciò che dura come ciò che perdura (*Fortwährende*) (*ἀεί ὄν*). E ciò che perdura, poi, lo vedono in quello che, in qualunque cosa accada, si mantiene come il permanente. Questo permanente, poi, lo trovano nell'aspetto (*εἶδος, ἰδέα*), per esempio nell'idea « casa ».

In essa si mostra ogni ente che sia del genere « casa ». Le singole case reali e possibili, invece, sono modificazioni mutevoli e caduche della « idea » e appartengono perciò al regno del non-durevole.

Tuttavia, in nessun modo si potrà mai dimostrare che ciò che dura debba risiedere unicamente ed esclusivamente in ciò che Platone pensa come

ἰδέα, Aristotele come τὸ τί ἦν εἶναι, e che la metafisica pensa, secondo le interpretazioni piú diverse, come *essentia*.

Tutto ciò che è (*alles Wesende*) dura. Ma ciò che dura è solo ciò che perdura? L'essenza della tecnica dura forse nel senso del perdurare di una idea, che si libra al di sopra di tutto ciò che è tecnico, in modo da originare l'apparenza che il termine « la tecnica » designi un'astrazione mitica? Il modo in cui la tecnica dispiega il suo essere (*west*) si può capire solo riferendosi a quel perdurare nel quale l'im-posizione accade come un destino del disvelamento. Al posto di « perdurare » (*fortwähren*) Goethe usa una volta (*Le affinità elettive*, parte seconda, capitolo decimo, nella novella *Gli strani figli di due vicini*) la misteriosa parola *fortgewähren*, « continuare a concedere ». Il suo orecchio sente qui *währen*, « durare » e *gewähren*, « concedere », in una sintonia inespresa. Se però noi consideriamo in maniera piú attenta di quanto abbiamo fatto finora che cosa sia ciò che davvero, e forse unicamente, dura, potremo dire: *Solo ciò che è concesso dura. Ciò che principalmente, dall'origine, dura è quello che concede (das Gewährende)*.

L'im-posizione, in quanto è quello che costituisce l'essere (*das Wesende*) della tecnica, è il durevole. Vige essa nel senso di ciò che concede? Già la semplice domanda sembra essere un errore evidente. L'im-posizione, infatti, secondo tutto ciò che si è detto, è un destino che riunisce nel disvelamento pro-vocante. Pro-vocare può significare tutto, tranne concedere. Così almeno sembra, fino a che non facciamo attenzione al fatto che anche il pro-vocare all'impiego del reale come « fondo » rimane sempre un mandare (*Schicken*), che mette l'uomo su una certa via del disvelamento. In quanto è tale destino, ciò che costituisce l'essere (*das Wesende*) della tecnica porta (*einlässt*) l'uomo verso qualcosa che egli non potrebbe inventare né tanto meno produrre da se stesso; giacché un uomo che sia solo uomo unicamente da se stesso è qualcosa che non esiste.

Ma se questo destino, l'im-posizione, è il pericolo estremo non solo per l'essenza dell'uomo ma per ogni disvelamento come tale, un tale mandare (*Schicken*) potrà ancora chiamarsi un concedere (*Gewähren*)? Certo, e pienamente, nel caso che in questo destino abbia a crescere anche ciò che salva. Ogni destino di un disvelamento accade a partire dal concedere e in quanto concedere. Solo questo infatti porta all'uomo quell'aver parte al disvelamento che l'accadere del disvelamento adopera e salvaguarda (*braucht*). In quanto così adoperato e salvaguardato (*Gebrauchte*) l'uomo è traspropriato (*vereignet*)⁷ all'evento (*Ereignis*) della verità. Ciò che concede, quello che invia nel disvelamento in questo o quel modo, è come tale ciò che salva. Questo infatti fa sì che l'uomo guardi alla dignità suprema della sua essenza e vi ritorni. Questa dignità consiste nel custodire la disvelatezza e con essa sempre anzitutto l'esser-nascosto (*Verborgenheit*) di ogni essenza su questa terra. Proprio nell'im-posizione, che minaccia di travolgere l'uomo

⁷ Per il senso di *vereignen* in connessione con la costellazione di termini che si richiamano a *eigen*, v. piú sotto, la nota relativa all'uso di *Ereignis* a p. 45 (N.d.C.).

nell'attività dell'impiegare (*in das Bestellen*) spacciata come l'unico modo del disvelamento e che quindi spinge l'uomo nel pericolo di rinunciare alla propria libera essenza, proprio in questo pericolo estremo si manifesta l'intima, indistruttibile appartenenza dell'uomo a ciò che concede; tutto questo, a patto che da parte nostra cominciamo a prestare attenzione all'essenza della tecnica.

Così — contrariamente a ogni nostra aspettativa — ciò che costituisce l'essere della tecnica alberga in sé il possibile sorgere di ciò che salva.

Per questo, ciò che importa è che noi meditiamo su questo sorgere e lo custodiamo rimemorandolo (*andenkend*). In che modo? Anzitutto, bisogna che cogliamo nella tecnica ciò che ne costituisce l'essere, invece di restare affascinati semplicemente dalle cose tecniche. Fino a che pensiamo la tecnica come strumento, restiamo anche legati alla volontà di dominarla. E in tal caso, passiamo semplicemente accanto all'essenza della tecnica.

Se però ci domandiamo come ciò che è strumentale dispiega il suo essere (*west*) in quanto specie particolare della causalità, allora potremo cogliere questo essere (*dieses Wesende*) come il destino di un disvelamento.

Se infine consideriamo che ciò che costituisce l'essere dell'essenza (*das Wesende des Wesens*) accade in ciò che concede (*sich im Gewährenden ereignet*), il quale adopera e salvaguarda l'uomo per farlo partecipare al disvelamento, vediamo che:

L'essenza della tecnica è in alto grado ambigua. Tale ambiguità richiama all'arcano (*Geheimnis*) di ogni disvelamento, cioè della verità.

Da un lato, l'im-posizione pro-voca a impegnarsi nel furioso movimento dell'impiegare, che impedisce ogni visione dell'evento del disvelare e in tal modo minaccia nel suo fondamento stesso il rapporto con l'essenza della verità.

D'altro lato, l'im-posizione accade da parte sua in quel concedere (*im Gewährenden*) il quale fa sì che l'uomo — finora senza rendersene conto, ma forse in modo più consapevole in futuro — duri nel suo essere l'adoperato-salvaguardato (*der Gebrauchte*) per la custodia (*Wahrnis*) dell'essenza della verità (*Wahrheit*). Così appare l'aurora di ciò che salva.

L'inarrestabilità dell'impiegare e il ritenimento di ciò che salva si passano accanto come, nel corso degli astri, le traiettorie di due stelle. Solo che questo loro passarsi accanto è l'arcano (*das Verborgene*) della loro vicinanza.

Se guardiamo entro l'essenza ambigua della tecnica scorgiamo la costellazione, il movimento astrale dell'arcano (*des Geheimnisses*).

La domanda circa la tecnica è la domanda circa la costellazione in cui accade disvelamento e nascondimento, in cui accade ciò che costituisce l'essere della verità.

Ma a che cosa ci serve il guardare entro la costellazione della verità? Noi guardiamo entro il pericolo e scorgiamo il crescere di ciò che salva.

Con ciò non siamo ancora salvati. Ma siamo richiamati da un appello ad aspettare con speranza nella luce crescente di ciò che salva. Come è pos-

sibile? Qui e ora e in ciò che è di poco conto⁸ questo può accadere, se noi custodiamo ciò che salva nella sua crescita. Questo implica che in ogni momento noi non perdiamo di vista il pericolo estremo.

Ciò che costituisce l'essere della tecnica minaccia il disvelamento, fa sovrastare la possibilità che ogni disvelamento si risolva nell'impiegare e che tutto si presenti solo nella disvelatezza del « fondo ». L'attività dell'uomo non può mai immediatamente ovviare a questo pericolo. Nessun atto dell'uomo può mai, da solo, scongiurare il pericolo. Tuttavia, la meditazione dell'uomo può considerare che tutto ciò che salva non può che avere un'essenza superiore, ma anche affine, a ciò che è messo in pericolo.

Può darsi dunque che un disvelamento concesso più originariamente (*ein anfänglicher gewährtes Entbergen*) sia in grado di far apparire per la prima volta ciò che salva nel mezzo del pericolo che non tanto si manifesta, quanto piuttosto ancora si nasconde, nell'età della tecnica?

Una volta non solo la tecnica aveva il nome di τέχνη. Una volta si chiamava τέχνη anche quel disvelare che produce la verità nello splendore di ciò che appare.

Una volta si chiamava τέχνη anche la produzione del vero nel bello, τέχνη si chiamava anche la ποιησις delle arti belle.

All'inizio del destino dell'occidente, in Grecia, le arti raggiunsero la massima altezza del disvelamento loro concesso. Esse fecero risplendere la presenza degli dei, il dialogo del destino divino e del destino umano. E l'arte si chiamava solo τέχνη. Essa era un unico, molteplice disvelamento. Essa era *fromm* (valorosa, pia), πρόμος, cioè pronta e docile (*fügsam*) alla potenza e alla difesa della verità.

Le arti non avevano la loro origine nell'artisticità (*das Artistische*). Le opere d'arte non erano fruite esteticamente. L'arte non era un settore della produzione culturale.

Che cos'era l'arte? Cos'era, forse per brevi, ma sommi, momenti della storia? Perché portava il semplice nome di τέχνη? Perché era un disvelamento produttore (*her- und vor-bringendes*) e perciò faceva parte della ποιησις. Questo nome fu da ultimo attribuito come specifico a quel disvelamento che governa ogni arte del bello, cioè la poesia (*die Poesie*), il poetico (*das Dichterische*).

Lo stesso poeta di cui abbiamo ascoltato le parole:

« Wo aber Gefahr ist, wächst
Das Rettende auch ».

ci dice:

« ...dichterisch wohnt der Mensch auf dieser Erde »
[« ...poeticamente abita l'uomo su questa terra »].

La poesia (*das Dichterische*) porta il vero nello splendore di ciò che

⁸ Per il significato e la portata del termine *gering* v. più sotto, nota a p. 120 (N.d.C.).

Platone, nel *Fedro*, chiamava τὸ ἐκφανέστατον, ciò che risplende nel modo piú puro. La poesia penetra (*durchwest*) ogni arte, ogni disvelamento di ciò che è nella forma del bello (*ins Schöne*).

Dovrebbero le arti belle essere chiamate al disvelamento poetico? Dovrebbe il disvelamento re-clararle in una piú originaria principialità (*anfänglicher*), in modo che cosí esse, per la loro parte, vegliano specificamente alla crescita di ciò che salva, e risvegliano e fondino nuovamente lo sguardo e la confidenza in ciò che concede?

Se all'arte sia concessa, in mezzo all'estremo pericolo, questa suprema possibilità della sua essenza, è cosa che nessuno può sapere. Ma possiamo almeno meravigliarci. Di che cosa? Della possibilità opposta, quella per cui dovunque si installa la frenesia della tecnica, fino a che un giorno, attraversando tutto ciò che è tecnico, l'essenza della tecnica dispieghi il suo essere nell'evento della verità.

Poiché l'essenza della tecnica non è nulla di tecnico, bisogna che la meditazione essenziale sulla tecnica e il confronto decisivo con essa avvengano in un ambito che da un lato è affine all'essenza della tecnica e, dall'altro, ne è tuttavia fundamentalmente distinto.

Tale ambito è l'arte. S'intende solo quando la meditazione dell'artista, dal canto suo, non si chiude davanti alla costellazione della verità riguardo alla quale noi poniamo la nostra *domanda*.

Cosí domandando, noi attestiamo lo stato di difficoltà per cui, con tutta la nostra tecnica, non sappiamo ancora cogliere ciò che costituisce l'essere della tecnica, e con tutta la nostra estetica non custodiamo piú ciò che costituisce l'essere dell'arte. Tuttavia, quanto piú interrogativamente consideriamo l'essenza della tecnica, tanto piú misteriosa diventa l'essenza dell'arte.

Quanto piú ci avviciniamo al pericolo, tanto piú chiaramente cominciano a illuminarsi le vie verso ciò che salva, e tanto piú noi domandiamo. Perché il domandare è la pietà (*Frömmigkeit*) del pensiero.

Martin Heidegger

**SAGGI
E DISCORSI**

a cura di Gianni Vattimo

**gu
m**



Mursia

Titolo originale:
Vorträge und Aufsätze

Traduzione dal tedesco
di Gianni Vattimo

Prima edizione in questa collana: 1991
© Copyright 1954 by Verlag Günther Neske Pfullingen
© Copyright 1976 Gruppo Ugo Mursia Editore S.p.A. per la traduzione italiana
Milano - Via Tadino, 29
Proprietà letteraria riservata - *Printed in Italy*
3848/AC

Anno

Edizione

94 93 92 91

1 2 3 4 5 6

INDICE

<i>Introduzione</i>	pag. V
<i>Premessa</i>	» 1

PARTE PRIMA

La questione della tecnica	» 5
Scienza e meditazione	» 28
Oltrepassamento della metafisica	» 45
Chi è lo Zarathustra di Nietzsche?	» 66

PARTE SECONDA

Che cosa significa pensare?	» 85
Costruire abitare pensare	» 96
La cosa	» 109
« ... Poeticamente abita l'uomo... »	» 125

PARTE TERZA

Logos (Eraclito, frammento 50)	» 141
Moirai (Parmenide, VIII, 34-41)	» 158
Aletheia (Eraclito, frammento 16)	» 176
<i>Nota dell'Autore</i>	» 193

INTRODUZIONE

« In Germania continuano ad avere influenza le ontologie, specialmente quella heideggeriana, senza che atterriscano le tracce del passato politico. Tacitamente l'ontologia viene intesa come la disponibilità a sanzionare un ordine eteronomo, sottratto alla giustificazione di fronte alla coscienza. Il fatto che simili interpretazioni vengano smentite da fonti autorevoli come malinteso, uno scivolare nell'ontico, una mancanza di radicalismo del problema, non fa che rafforzare la dignità del richiamo: l'ontologia sembra essere tanto più numinosa, quanto meno si lascia fissare a contenuti determinati. L'inafferrabilità diventa inattaccabilità... Ma la sua influenza non sarebbe comprensibile se essa non andasse incontro ad un bisogno sentito, indice di un'omissione, la nostalgia di non doversi accontentare del verdetto kantiano sul sapere dell'assoluto ».

In questo passo, con cui si apre il capitolo sul « bisogno ontologico » della Dialettica negativa di Adorno,¹ si possono vedere efficacemente riassunti i timori che suscita, e anche alcune delle ragioni del permanente fascino che esercita lo sforzo heideggeriano di pensare nella direzione di una « ontologia fondamentale » (secondo l'espressione di Essere e tempo), avviando la meditazione verso una fase ultra-metafisica. È con questo tipo di timori e di posizioni critiche che oggi una lettura di Heidegger deve fare anzitutto i conti. I saggi e discorsi raccolti in questo volume del 1954 offrono, in vista di ciò, un punto di riferimento più adeguato di altri scritti heideggeriani, sia per la loro posizione cronologica (sono quasi tutti testi composti intorno al 1950, cioè in un momento in cui esplodeva, dopo la Lettera sull'umanismo e la pubblicazione degli inediti degli anni trenta, la discussione intorno al cosiddetto « secondo Heidegger »), sia per il loro carattere per lo più « essoterico », giacché non si rivolgono esclusivamente agli specialisti di filosofia e anzi, nel tono e negli argomenti (se si eccettuano quelli della terza parte e il saggio sull'oltrepassamento della metafisica), ripropongono un discorso che sembra richiamare la vecchia visione della filosofia come saggezza, sapere che si rivolge all'uomo comune e ai problemi della vita quotidiana. Più di Sentieri interrotti, pubblicato nel 1950, i cui « capitoli » hanno ancora il taglio di ampi saggi filosofici in senso tecnico, i Vorträge und Aufsätze si presentano come un gruppo di interventi in cui Heidegger svolge per la prima volta la tematica

¹ Traduzione di A. Donolo, Torino, Einaudi, 1970, p. 53.

della Kehre, di quella « svolta » annunciata dallo scritto sull'umanismo, nelle sue implicazioni « positive », in quegli aspetti, cioè, che sono suscettibili di divenire proposte di una riconoscibile immagine dell'uomo « come dovrebbe essere ».

È ovvio che, per la permanente qualità anzitutto tecnico-filosofica del discorso heideggeriano, e per la cautela con cui il suo sforzo di radicalismo si è sempre ritratto davanti alle conseguenze « pratiche » immediate, fin da Essere e tempo, questa caratterizzazione dei saggi raccolti in questo volume va presa in senso estremamente approssimativo. Mi sembra abbastanza chiaro, però, che rispetto a scritti come la Introduzione alla metafisica, Sentieri interrotti, o a scritti puramente programmatici e in larga parte solo « negativi » come la Lettera sull'umanismo,² gli scritti di Vorträge und Aufsätze offrono più elementi per cercar di delineare una immagine dell'uomo e dei compiti del pensiero come Heidegger li ha pensati alla luce della sua meditazione più recente.

La polemica sul significato e le ragioni della « svolta » accaduta nel pensiero heideggeriano dopo Essere e tempo è troppo vasta, e ormai anche troppo obsoleta, perché convenga tornarvi qui.³ Si ricorderà che il nocciolo della « svolta » è stato giustamente emblemizzato da molti interpreti nella pagina della Lettera sull'umanismo in cui, a Sartre che afferma che « nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes », Heidegger oppone che invece « nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Être ».⁴ Una tale svolta del pensiero heideggeriano doveva apparire tanto più incomprendibile e ingiustificabile quanto più, da parte della maggioranza degli interpreti, Essere e tempo era stato letto in chiave « esistenzialistica » e antropologica; al punto che un filosofo del livello di Karl Löwith, che era stato uno dei primi discepoli di Heidegger divenendone poi un critico implacabile, finiva per ricondurre tutto il senso profondo della svolta a un cedimento di Heidegger di fronte al nazismo.⁵

Oggi che con la fine della « moda » esistenzialistica vengono anche in luce le ragioni autentiche di una possibile permanente validità dell'esistenzialismo,⁶ questa polemica sulla « svolta » heideggeriana, almeno come modificazione di direzione della sua filosofia, ha perso molto del suo peso.

² La *Introduzione alla metafisica* è tradotta in italiano da G. Masi, Milano, Mursia, 1968; *Sentieri interrotti*, trad. di P. Chiodi, Firenze, La Nuova Italia, 1968; *Lettera sull'umanismo*, insieme a *La dottrina platonica della verità*, trad. di A. Bixio e G. Vattimo, Torino, S.E.I., 1975.

³ Per un panorama della critica heideggeriana, anche sul problema della « svolta », mi permetto di rimandare alla parte conclusiva della mia *Introduzione a Heidegger*, Bari, Laterza, 1971.

⁴ La frase di Sartre è dal saggio *L'esistenzialismo è un umanismo*, trad. it. di G. Tosco, Milano, Mursia, 1963; il passo della *Lettera sull'umanismo* è a p. 99 della trad. italiana citata.

⁵ Cfr. *Saggi su Heidegger*, trad. it. di C. Cases e A. Mazzone, Torino, Einaudi, 1966.

⁶ Si veda su questo il recente limpido saggio di L. PAREYSON, *Rettifiche sull'esistenzialismo*, nel volume di *Scritti in onore di G. Bontadini*, Milano, Vita e Pensiero, 1975, pp. 227-47.