

phenomena

**APPROACHMENTS
—
PRISTOPANJA**

PHAINOMENA

Revija za fenomenologijo in hermenevtiko
Journal of Phenomenology and Hermeneutics

30 | 118-119 | November 2021

APPROACHMENTS — PRISTOPANJA

Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko

*

Fenomenološko društvo v Ljubljani

Ljubljana 2021

PHAINOMENA

Revija za fenomenologijo in hermenevtiko

Journal of Phenomenology and Hermeneutics

Glavna urednica: | **Editor-in-Chief:** Andrina Tonkli Komel
Uredniški odbor: | **Editorial Board:** Jan Bednarik, Andrej Božič, Tine Hribar, Valentin Kalan, Branko Klun, Dean Komel, Ivan Urbančič †, Franci Zore.
Tajnik uredništva: | **Secretary:** Andrej Božič

Mednarodni znanstveni svet: | **International Advisory Board:**

Pedro M. S. Alves (University of Lisbon, Portugal), *Babette Babich* (Fordham University, USA), *Damir Barbarić* (University of Zagreb, Croatia), *Renaud Barbaras* (University Paris 1 Panthéon-Sorbonne, France), *Miguel de Beistegui* (The University of Warwick, United Kingdom), *Azelarabe Lahkim Bennani* (Sidi Mohamed Ben Abdellah University, Morocco), *Rudolf Bernet* (KU Leuven, Belgium), *Petar Bojanić* (University of Belgrade, Serbia), *Philip Buckley* (McGill University, Canada), *Umesh C. Chattopadhyay* (University of Allahabad, India), *Gabriel Cercel* (University of Bucharest, Romania), *Cristian Ciocan* (University of Bucharest, Romania), *Ion Copoeru* (Babeş-Bolyai University, Romania), *Jean François Courtine* (Paris-Sorbonne University, France), *Renato Cristin* (University of Trieste, Italy), *Massimo De Carolis* (University of Salerno, Italy), *Alfred Denker* (College of Philosophy and Theology Vallendar, Germany), *Mădălina Diaconu* (University of Vienna, Austria), *Donatella Di Cesare* (Sapienza University of Rome, Italy), *Lester Embree* †, *Adriano Fabris* (University of Pisa, Italy), *Cheung Chan Fai* (Chinese University of Hong Kong, Hong Kong), *Günter Figal* (University of Freiburg, Germany), *Dimitri Ginev* †, *Andrzej Gniazdowski* (Polish Academy of Sciences, Poland), *Jean Grondin* (University of Montreal, Canada), *Klaus Held* (University of Wuppertal, Germany), *Friedrich-Wilhelm von Herrmann* (University of Freiburg, Germany), *Heinrich Hüni* †, *Ilya Inishev* (National Research University Higher School of Economics, Russia), *Tomas Kačerauskas* (Vilnius Gediminas Technical University, Lithuania), *Richard Kearney* (Boston College, USA), *Guy van Kerckhoven* (KU Leuven, Belgium), *Pavel Kouba* (Charles University in Prague, Czech Republic), *Ioanna Kuçuradi* (Maltepe University, Turkey), *Susanna Lindberg* (University of Helsinki, Finland), *Thomas Luckmann* †, *Jeff Malpas* (University of Tasmania, Australia), *Michael Marder* (University of the Basque Country, Spain), *Viktor Molchanov* (Russian State University for the Humanities, Russia), *Liangkang Ni* (Sun Yat-Sen University, China), *Cathrin Nielsen* (Frankfurt a. M., Germany), *Karel Novotný* (Charles University in Prague, Czech Republic), *Tadashi Ogawa* (Kyoto University, Japan), *Žarko Paić* (University of Zagreb, Croatia), *Željko Pavić* (Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Croatia), *Christophe Perrin* (University of Louvain, Belgium), *Dragan Prole* (University of Novi Sad, Serbia), *Antonio Ziri6n Quijano* (National Autonomous University of Mexico, Mexico), *Ramsey Eric Ramsey* (Arizona State University, USA), *Rosemary Rizo-Patr6n Boylan de Lerner* (Pontifical Catholic University of Peru, Peru), *Alfredo Rocha de la Torre* (Pedagogical and Technological University of Colombia, Colombia), *Hans Ruin* (Södert6rn University, Sweden), *Javier San Mart6n* (National Distance Education University, Spain), *Gunter Scholtz* (Ruhr-University Bochum, Germany), *Hans Rainer Sepp* (Charles University in Prague, Czech Republic), *Tatiana Shchytsova* (European Humanities University, Lithuania), *Önay S6zer* (Boğaziçi University, Turkey), *Michael Staudigl* (University of Vienna, Austria), *Silvia Stoller* (University of Vienna, Austria), *T6ru Tani* (Ritsumeikan University, Japan), *Rainer Thurnher* (University of Innsbruck, Austria), *Peter Trawny* (University of Wuppertal, Germany), *Lubica Učnik* (Murdoch University, Australia), *Helmuth Vetter* (University of Vienna, Austria), *Ugo Vlaisavljević* (University of Sarajevo, Bosnia and Herzegovina), *Bernhard Waldenfels* (Ruhr-University Bochum, Germany), *Andrzej Wierciński* (University of Warsaw, Poland), *Ichirō Yamaguchi* (Toyo University, Japan), *Chung-Chi Yu* (National Sun Yat-sen University, Taiwan), *Holger Zaborowski* (University of Erfurt, Germany), *Dan Zahavi* (University of Copenhagen, Denmark), *Wei Zhang* (Sun Yat-sen University, China).

Lektoriranje: | **Proof Reading:** Andrej Božič
Oblikovna zasnova: | **Design Outline:** Gašper Demšar
Prelom: | **Layout:** Žiga Stopar
Tisk: | **Printed by:** Primitus, d. o. o.

Uredništvo in založništvo: | Editorial Offices and Publishers' Addresses:

Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko
Institute Nova Revija for the Humanities

Fenomenološko društvo v Ljubljani
Phenomenological Society of Ljubljana

Vodovodna cesta 101
1000 Ljubljana
Slovenija

Filozofska fakulteta | Oddelek za filozofijo (kab. 432b)

Aškerčeva 2
1000 Ljubljana
Slovenija

Tel.: (386 1) 24 44 560

Tel.: (386 1) 2411106

Email:
institut@nova-revija.si
andrej.bozic@institut-nr.si

Email:
dean.komel@ff.uni-lj.si

Revija *Phainomena* objavlja članke s področja fenomenologije, hermenevtike, zgodovine filozofije, filozofije kulture, filozofije umetnosti in teorije znanosti. Recenzentske izvode knjig pošiljajte na naslov uredništva. Revija izhaja štirikrat letno. Za informacije glede naročil in avtorskih pravic skrbi *Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko*.

*

The journal *Phainomena* covers the fields of phenomenology, hermeneutics, history of philosophy, philosophy of culture, philosophy of art, and phenomenological theory of science. Books for review should be addressed to the Editorial Office. It is published quarterly. For information regarding subscriptions and copyrights please contact the *Institute Nova Revija for the Humanities*.

Finančna podpora: | Financially Supported by:

Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije | Slovenian Research Agency

Članki v reviji so objavljeni v okviru: | Papers in the journal are published within the framework of:

- Raziskovalni program P6-0341 | Research program P6-0341;
- Infrastrukturni program I0-0036 | Infrastructure program I0-0036.

Revija *Phainomena* je vključena v naslednje podatkovne baze: | The journal *Phainomena* is indexed in:

Digitalna knjižnica Slovenije; DOAJ; EBSCO; Emerging Sources Citation Index (Web of Science); ERIH PLUS; Humanities International Index; Internationale Bibliographie der geistes- und sozialwissenschaftlichen Zeitschriftenliteratur; Internationale Bibliographie der Rezensionen geistes- und sozialwissenschaftlicher Literatur; Linguistics and Language Behavior Abstracts; ProQuest; Revije.si (JAK); Scopus; Social Science Information Gateway; Social Services Abstracts; Sociological Abstracts; The Philosopher's Index; Ulrich's Periodicals Directory; Worldwide Political Science Abstracts.

Enojna številka: | Single Issue: 10 €
Dvojna števila: | Double Issue: 16 €

Spletna stran: | Website:
phainomena.com

APPROACHMENTS | PRISTOPANJA

TABLE OF CONTENTS | KAZALO

Sebastjan Vörös Minding the Body. From Corporeal Mind to Minded Corporeality <i>Umljenje telesa. Od telesnega uma do umljene telesnosti</i>	5
Aleš Oblak, Hanna Randall, and David J. Schwartzmann “Becoming the Color.” Synesthetic Gesture in a Case Study of Multiple Forms of Synesthesia <i>»Postajati barva.« Sinestetična gesta v študiji primera z več oblikami sinestezije</i>	35
Lech Witkowski Transformations and Their Dominants. Between Dynamics and Processual Structure <i>Transformacije in njihove dominante. Med dinamiko in procesno strukturo</i>	69
Martin Uranič Bit, videz in gola navideznost. Od Parmenida k Platonu <i>Being, Seeming, and Mere Seemingness. From Parmenides Towards Plato</i>	93
Matija Jan Arnauld in Descartes. Narava idej in problem metode <i>Arnauld and Descartes. The Nature of Ideas and the Problem of Method</i>	113
Wei Zhang Max Scheler’s Socratesism. An Introduction of a Phenomenological Normative Ethics <i>Sokratizem Maxa Schelerja. Vpeljava fenomenološke normativne etike</i>	141
Dragan Jakovljević Nelsons Infragestellung der Erkenntnistheorie. Ein Beitrag zur systematischen Rekonstruktion und Diskussion, unter Berücksichtigung des Kommentars von Victor Kraft <i>Nelsonova postavitev spoznavne teorije pod vprašaj. Prispevek k sistematični rekonstrukciji in diskusiji, z upoštevanjem komentarja Victorja Krafta</i>	161

Martín Prestía Carlos Astrada and Tetsurō Watsuji on the Phenomenology of Landscape <i>Carlos Astrada in Tetsurō Watsuji o fenomenologiji pokrajine</i>	181
Alfredo Rocha de la Torre Pensiero calcolante e nichilismo. Il caso del linguaggio e la terra natale <i>Računajoče mišljenje in nihilizem. Primer govorice in domovine</i>	207
Dean Komel O materinščini <i>On Mother Tongue</i>	233
Christophe Perrin La vie est une réussite. Petite dialectique de l'échec <i>Življenje je uspeh. Mala dialektika poraza</i>	263
REVIEWS RECENZIJE	265
Damir Barbarić: Iz radionice duha (<i>Mario Kopic</i>)	265
<i>Manuscript Submission Guidelines</i>	269
<i>Navodila za pripravo rokopisa</i>	293

PENSIERO CALCOLANTE E NICHILISMO

IL CASO DEL LINGUAGGIO E LA TERRA NATALE

Alfredo ROCHA DE LA TORRE

Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Avenida Central
del Norte 39-115, 150003 Tunja, Boyacá, Colombia

rochtorre@yahoo.com

Računajoče mišljenje in nihilizem. Primer govornice in domovine

Povzetek

Članek skuša pokazati povezavo med nihilizmom in računajočim mišljenjem v Heideggrovi filozofiji. Nihilizem v skladu z njegovo opredelitvijo obravnava kot »zanikanje odtegovanja biti«, kar je v nasprotju s pojmovanjem nihilizma kot odsotnosti bivajočega: potemtakem nihilizem ni izraz odsotnosti, temveč manifestacija

eksesa bivajočega. Vprašanju računajočega mišljenja se članek približa v kontekstu refleksije o tehniki in razpolaganju s »tistim, kar je« (*Gestell*), ki sovпада s sodobnim nihilističnim poudarkom glede bivajočega: nihilizem obdobja tehnike je *enotujoča zahteva* po dostopnosti vsega kot razpoložljivega obstanka. Tovrstna zahteva zadeva tudi obravnavo govornice kot golega sredstva komunikacije in lastnega (*das Eigene*) kot izkustva v zatonu. Avtor trdi, da prazno identiteto kot bistvo današnjega nihilizma lahko presežemo z označitvijo značilne diference materinščine in domovine: namen članka je torej osvetlitev predhodnosti istega (*das Selbe*) pred identičnim (*das Gleiche*) v procesu prevladovanja sodobnega nihilizma.

Ključne besede: nihilizem, računajoče mišljenje, govornica, domovina, diferenca.

Calculative Thinking and Nihilism. The Case of Language and Homeland

Abstract

208 The paper shows the link between nihilism and calculative thinking in Heidegger's philosophy. Nihilism is considered in accordance with the definition as the "denial of the dispossession of Being," which opposes its conception as absence of beings: it is, thus, not the expression of absence, but a manifestation of the excess of beings. Calculative thinking is addressed in the context of the reflection about technology and disposal over "that which is" (*Gestell*) that coincides with the contemporary nihilistic emphasis regarding beings: nihilism of the technological times as *the unifying exigency* of everything as reserve. This exigency is extrapolated onto the consideration of language as merely a means of communication and of the own (*das Eigene*) as experience in decline. The author argues that empty identity as the essence of current nihilism could be overcome with the emphasis on the characteristic difference of mother language and of homeland: the intention, therefore, is to highlight the pre-eminence of the same (*das Selbe*) over the identical (*das Gleiche*) in the process of an overcoming of the contemporary nihilism.

Keywords: nihilism, calculative thinking, language, homeland, difference.

Introduzione

Nell'*Überlegungen II-VI* (1931–1938), specificatamente nelle “Riflessioni VI”, si afferma: “Quando l'impossibile – ciò che si sottrae al calcolo – è diventato impossibile, l'uomo ha falsato la sua più meschina piccolezza facendola passare per grandezza” (GA 94, 496). Questa affermazione, che può essere considerata in linea generale come una diagnosi dello stato attuale del mondo,¹ non è altro che l'espressione non ancora sviluppata di un fenomeno fondamentale: la manifestazione contemporanea di uno stato della storia dell'essere nella quale questo non solo si sottrae (*entzieht*), si rifiuta (*sich weigert*), ma che tale rifiuto è negato nell'esaltazione dell'ente, e nel passaggio dal primato di questo alla disponibilità in quanto riserva (*Bestand*) nel mondo globale della calcolabilità tecnica: è l'esperienza dell'uomo contemporaneo nel mondo della civilizzazione mondiale (*Weltzivilisation*),² dominata da ogni tipo di “presenza”³ e dalle diverse forme del suo inarrestabile consumo.

Però oltre a descrivere questo stato attuale delle cose (*Sachverhalt*), dove il primato dell'ente riservato al consumo è quello che caratterizza il tratto dell'uomo con il mondo, Heidegger desidera segnalare che il “fondamento” di questo “stato delle cose” ha le sue radici nel dispiegamento ultimo dell'oblio dell'essere e del suo rifiuto. È così che superando la concezione tradizionale della opposizione fra ente e nulla come origine del concetto del nichilismo, che ovviamente include per lui la riflessione filosofica di Nietzsche fondata sulla svalutazione dei valori supremi (Heidegger GA 6.2, 31–398; GA 5, 209–267) – un altro modo di indicare il declino di questi, la loro nullità, e suo

209

1 Cfr. inoltre: Heidegger 2008; GA 16, 530–533, 558–561, 574–582, 711–713, 715–717, 742–743 e 744–745.

2 Termine usato da Heidegger per significare la cultura contemporanea dove predominano le scienze naturali, l'economia, la politica e la tecnica con il suo carattere calcolante. Cfr. GA 16, 711–713, 742–743 e 744–745. Un'analisi della fase tardiva della filosofia di Heidegger si può vedere in: Guzzoni 2009.

3 È anche il senso del chiamato “mondo virtuale”, che malgrado la sua prima apparenza è un altro modo dello stare davanti, che addirittura determina, per esempio, forme dell'essere e del comportarsi socialmente. La virtualità, i social network e internet sono, in questo senso, solo un modo in più del venire alla presenza dell'ente. Riguardo alla relazione tra nichilismo e tecnica (*Information and Communication Technologies* (ICTs)), cfr. Schuck 2020, 51–60.

“nessun senso” per la vita umana –, Heidegger ipotizzerà che la sua esperienza nichilista fa direttamente riferimento all’essere e non al nulla dell’ente. In questo modo si potrà segnalare che è precisamente nell’epoca più sviluppata del primato dell’ente su “quello” che sfugge alla calcolabilità tecnica quando è possibile sperimentare il culmine del nichilismo, concepito come eccesso dell’ente e non come evidenza del nulla.

210 Come è noto ormai, nel suo *Nietzsche II*, Heidegger tratta dettagliatamente il nichilismo come esperienza,⁴ e rimarca la concezione nietzschiana di questo in termini della svalutazione dei valori supremi e il conseguente bisogno di una trasvalutazione. Heidegger sostiene, tuttavia, che questa via d’uscita non è altro che il culmine (*Vollendung*) della metafisica occidentale, che nella sua preminenza conferita alla volontà di potenza considerata come fondamento, trascura il carattere del rifiuto dell’essere nell’ente, e con ciò non riesce a comprendere la vera essenza del nichilismo, che consiste nella negazione della sottrazione essenziale dell’essere nell’ente (ibid., 321 sgg.). La cosa implicita nel paragrafo delle *Überlegungen* citato recentemente è, quindi, il vincolo dell’avvenimento storico del nichilismo proprio del rifiuto dell’essere nel suo stato più sviluppato, e il calcolo tecnico che considera tutto l’ente come riserva (*Bestand*) e disponibilità.⁵ Ambedue si incontrano quindi, per la loro natura, nell’oblio della domanda per il senso di quello che è, e in questo modo nella “cecità” di fronte all’“impossibile” di un’esperienza che trascenda il semplicemente amministrabile attraverso il calcolo.⁶ Le parole dello stesso Heidegger permettono di chiarire ancora di più questa relazione:

[...] con la metafisica della soggettività che arriva al suo termine, il quale corrisponde all’estrema sottrazione della verità dell’essere, inizia l’epoca dell’oggettivazione incondizionata e completa di tutto quello

4 Questa è la concezione generale che attraversa il resoconto storico del concetto in: Volpi 2009. Altre presentazioni generali e alquanto descrittive del nichilismo sono: Fabris 2020 e Soncini 1999.

5 È l’essenza della tecnica moderna considerata come *Gestell* (disposizione congiunta di tutto l’ente come disponibilità). Cfr. fra gli altri: Heidegger GA 5, 72 sgg.; GA 7, 5–36; GA 11, 31–50; GA 76, 283–379 e GA 79, 24–45. Cfr. anche: Siani 2020, 173–181.

6 Cfr. Rocha de la Torre 2019, 57–81.

che è. Nell'oggettivazione, l'uomo stesso, e tutto quello che appartiene all'umanità, diventa una mera esistenza consistente (*Bestand*) che, calcolato psicologicamente, rimane integrato al processo del lavoro della volontà di volontà. [...] Tanto gli uni come gli altri sconoscono l'essenza occulta secondo la storia dell'essere, cioè, l'essenza nichilista, [...] Il fatto che, nel processo dell'oggettivazione incondizionata dell'ente in quanto tale, l'umanità convertita in materiale umano rimanga addirittura posticipata rispetto alle materie prime e ai materiali da lavoro, non risiede in una preferenza presumibilmente materialista per la materia e la forza rispetto allo spirito, ma si fonda sull'incondizionale dell'oggettivazione stessa, che deve arrivare a possedere e ad assicurare il possesso di tutte le esistenze consistenti, di qualsiasi tipo siano. (Heidegger 2000b, 314; GA 6.2, 387)

1. Calcolo tecnico e nichilismo

Però cosa sostiene questo collegamento del nichilismo come storia dell'essere con il calcolo e con l'epoca del predominio tecnico? Possiamo trovare la risposta iniziale a questa domanda nella distinzione heideggeriana del pensiero calcolante e del pensiero meditativo. Mentre la domanda iniziale del pensiero occidentale indagò per il "che-cosa" (*Was*) di tutto l'ente, per l'ente in quanto ente,⁷ che condusse verso una soluzione che trova la sua risposta in un altro ente, stabilendo in questo modo il modello onto-teo-logico per la spiegazione di tutta la relazione ontica tra un'entità fondante ed un ente fondato (Heidegger GA 11, 51–79), il modo di procedere calcolatore indaga per il rapporto di mezzi e fini, così come per i legami che possono essere stabiliti tra enti disponibili (esistenze in riserva) e la loro assicurazione in un intreccio di disponibilità, cioè, in una disposizione congiunta di tutto quello che è in quanto disponibilità (*Gestell*).

La domanda per il "che-cosa" si trasforma in un'indagine strumentale sul "perché" proprio della pianificazione, organizzazione e assicurazione dell'ente,

7 Cfr. Aristoteles 2003, IV 1, 1003a20-25. In GA 45 Heidegger segnerà che questa domanda corrisponde all'indagare proprio della tempra d'animo dello stupore (*Er-staunen*), differenziandolo dello spavento (*Erschrecken*), tempra fondamentale dell'altro inizio.

che trascura la ricerca del senso di quello che è, e non chiede nemmeno per il “che-cosa” che fonda la propria azione calcolatrice. Si configura in questo modo un intreccio di disponibilità “cieche” – chiuse allo stupore ed al mistero (Rocha de la Torre 2019) –, e con questo un’impalcatura di ovvietà ed abitualità che liberano l’ente da tutto quello che non sia la semplice riserva e la mera sostanzialità della sua presenza. Questo intreccio di disponibilità è quello che Heidegger descrive segnalando, per esempio, la trasformazione della corrente del fiume, del vento e del suolo di una regione in fonti energetiche, del bosco in riserva di carta ed i suoi derivati, ecc. (Heidegger GA 7, 8 sgg.; GA 79, 26 sgg.).

Da questa prospettiva assicuratrice dell’ente nella sua totalità – amministratrice delle riserve disponibili, con funzioni e fini stabiliti a priori – si indebolisce il modo caratteristico dell’indagare proprio del pensiero meditativo, e con esso l’apertura al mistero, cioè, di “quello” che nello stare più in là del semplicemente presente pone dinnanzi allo stupore la verità dell’“impossibile” – la sottrazione che si disoculta (Rocha de la Torre 2019).⁸ Però “dato che il ‘mistero’ (μυστήριον) non è solo quello che rimane sconosciuto per essere irraggiungibile alla ragione umana, ma fondamentale l’esperienza di ‘un chiudere gli occhi e le labbra’ (μύστις, derivato dal verbo μύω)” (ibid., 68), lo stupore di fronte a quello che si ritira nell’occultamento di quello che appare, non può essere equiparato alla semplice e grossolana curiosità dell’ansia di novità che determina il vivere quotidiano dell’uomo contemporaneo. Lo stupore sarà, quindi, la tempra d’animo fondamentale (*Grundstimmung*) (Heidegger GA 45), che preservando il mistero mantiene chiusi gli occhi e le labbra, quindi sospende simultaneamente la semplice percezione dell’ente come presenza e la mera indicazione di questo come oggetto di descrizione del linguaggio concepito come strumento (Rocha de la Torre 2019, 68): è un andare più in là della semplice sostanzialità del “che-cosa” e dei suoi casi, così come del mero sfruttamento della riserva particolare di un ente nel tutto delle disponibilità intrecciate.

In questo modo “lo stupore è un’apertura affettivamente mediata di fronte al disoccultamento dell’ente, preservando tuttavia la ritirata, l’assenza,

⁸ Questa esperienza, contraria alla prospettiva che si limita a concepire tutto l’ente come quello che semplicemente si mostra, lasciando da una parte la domanda per il rifiuto di quello che si sottrae in questa manifestazione, è un altro nome per l’esperienza della verità come esser-scoperto (*alétheia*).

l'occultamento e il rimanere fuori da quello che rimane sottratto più in là degli occhi e delle parole" (ibid.): è un prevalere della sottrazione che si sa "presente", che non si dimentica né si nega. Heidegger, tuttavia, considera lo stupore come tempra fondamentale della domanda originaria per l'ente (primo inizio) e, con ciò, come un indagare proprio della metafisica occidentale (GA 45, §§ 31–41). Questo apparente vicolo cieco è risolto, ciononostante, in una "mutua appartenenza" (*Zusammengehörigkeit*) di stupore (*Er-staunen*) e spavento (*Schrecken*), nel quale il primo e l'altro inizio hanno un punto d'incontro che impedisce considerare la tempra fondamentale dello stupore semplicemente come un fenomeno lasciato alle spalle in tutta la pretesa post-metafisica (ibid., 197). Si può sostenere, quindi, che lo stupore diventa in questo modo un elemento essenziale dello spavento e, con ciò, si va trasformando in una tempra la cui essenza non consiste nell'indagare per l'ente e la presenza, ma per l'impossibile e la sottrazione: per "quello" che supera la presenza captata dagli occhi e che va più in là della mera funzione indicativa e descrittiva della parola.⁹ La domanda per il senso, e conseguentemente l'apertura al mistero propria dello stupore, è pertanto il superamento del semplicemente lì, dell'esclusivamente concepito come ente per l'uso e la disponibilità: prevale l'impercettibile e l'indicibile, che è l'inconsueto e l'impossibile al senso comune e alla cultura di massa; la filosofia in quanto inquietudine per la sottrazione nella presenza. Prevale, quindi, la domanda per l'essenza come indagine per l'essenziar-si del fenomeno in questione.

213

La morte dello stupore considerato come apertura al mistero, e con ciò la negazione e l'oblio della sottrazione dell'essere nell'ente, proprio della domanda per il "che-cosa" ed il "perché" della disponibilità tecnica del pensiero calcolante, non solamente offrono gli indizi più palpabili del dispiegamento storico della metafisica, ma anche, e fondamentalmente, del nichilismo in quanto storia dell'essere (Heidegger GA 6.2, 23–361). Nel declino della domanda per il senso e nella preminenza del procedere tecnico coincidono, quindi, come un solo fenomeno, il culmine della metafisica, l'auge del pensiero che calcola, la paralizzazione dello stupore di fronte a quello che si rifiuta e si occulta, la

9 A "questo" si può anche dare il nome dell'"il sublime", quello che si trova sotto il limite raggiungibile dai sensi e dal linguaggio nella sua versione strumentale (Rocha de la Torre 2019).

banalizzazione del mistero e l'avvenimento dell'essenza del nichilismo, che ormai non si spiega in termini di un nulla dell'ente, di una carenza di valori supremi, ma come un vuoto e banale tralasciare ("negazione") l'essenziale sottrazione dell'essere nella comparizione dell'ente: tutto questo non significa nient'altro che la caduta nel "sì" della quotidianità dominata dall'uso e dalla manipolazione di enti nel mondo attuale della civilizzazione del consumo.¹⁰ È per questa ragione che un presunto sconfinamento dei limiti stabiliti dai valori hanno prevalso in tutta la cultura occidentale e che, malgrado la diversità di figure nelle quali si esprimono, si sono convertiti in fili conduttori del patto dell'uomo con il mondo, non è altro che il culmine interrato del dominio finale del nichilismo in quanto negazione della sottrazione dell'essere:

214

Solo il presunto superamento del nichilismo istaura il dominio dell'incondizionato lasciar fuori dal rimanere fuori dall'essere stesso in beneficio dell'ente del tipo della volontà di potenza che pone valori [...] il rimanere fuori dell'essere essenza nel modo di ammettere l'estremo lasciar fuori da sé e dare così appoggio alla scossa del meramente reale [...], che si vanta di essere quello che è, arrogandosi allo stesso tempo l'azione per decidere solo l'efficace – il percepibile e la sensazione, il vissuto e l'espressione, l'utile e il successo – devono valere come ente. (Heidegger 2000b, 305; GA 6.2, 375 sgg.)

È a partire del predominio del pensiero calcolante come forma esclusiva di impegnarsi con gli altri e con la natura – come manifestazione di una volontà instauradora di valori inclini all'ente – che questo assume il carattere unificatore proprio della sua essenza tecnica in quanto *Gestell*: tutto l'ente concepito e trattato come semplice disponibilità assicurata nell'intreccio di disponibilità. Pretendo mostrare in seguito che questo carattere è generatore di un vuoto che implica la manifestazione del nichilismo che si esprime nella negazione del sottrarsi dell'essere nel mezzo dell'accentuazione dell'ente.

10 La società caratteristica della civilizzazione mondiale contemporanea, dominata dal consumo e dalla carenza dello stupore, così come dalla morte dell'esperienza del sublime nell'accettazione avventata dell'abituale, dell'ovvio e dell'approvato socialmente.

2. Nichilismo, linguaggio e terra natale

La conseguenza più propria di questo nichilismo consumato sarà l'identità carente di differenza. Il termine più appropriato per illustrare questo vuoto, che si identifica con la carenza di differenza prodotto della negazione della sottrazione (*Entzug*) dell'essere, è quello di "identità" in quanto *Gleichheit* (Heidegger GA 7, 196 sgg.; GA 8, 244 sgg.; GA 10, 116; GA 11, 55). Due possibili esempi, fra tanti, dell'anteprema storica di questa carenza di carattere ontologico, sono il decadimento del linguaggio proprio (*Muttersprache*) e l'oblio della terra natale (*Heimat*).¹¹ Con la loro totale dissoluzione inizieremmo a sperimentare il compimento dell'autentico nichilismo come storia dell'essere: trasformazione di tutto in un'identità vuota, caratterizzata dall'ente indifferenziato nella sua completa disponibilità e amministrazione.

L'espressione "linguistica" di questo processo di negazione della sottrazione dell'essere nell'ente, e con questo del mistero che conserva il lato occulto di tutto il disoccultamento, e conferisce un senso all'apertura affettivamente mediata dallo stupore, è la disposizione del linguaggio come semplice strumento di comunicazione, come mezzo di designazione e segnalamento degli enti intramondani, e come oggetto di analisi.¹² Da queste tre prospettive, il linguaggio è considerato come un ente in più fra molti altri e, di conseguenza, è concepito esclusivamente come una possessione umana che obbedisce alle determinazioni conferite dall'uomo nel suo uso come nella sua analisi. A partire da questa considerazione strumentale del linguaggio, l'"essere" è convertito, per esempio, in una semplice categoria logico-linguistica, la cui funzione consiste nel servire da copula ad una proposizione costituita da soggetto e predicato.¹³

215

Però il linguaggio inteso semplicemente come un ente in più, può anche spiegare quelle espressioni linguistiche che sembrerebbero poter fuoriuscire

11 Riguardo al rapporto fra l'oblio della terra natale (*Heimatlosigkeit*) e il mondo di oggi, cfr.: Volpi 2003, 1261–1267).

12 Cfr. la postura heideggeriana rispetto alla filosofia del linguaggio in relazione alla sua domanda per l'essenza della parola: Heidegger GA 9, 318; GA 12, 13 e 231; e GA 38, 14 sgg.).

13 È quello che succede nel molto conosciuto lavoro di Rudolf Carnap (1931, 219–241).

dai limiti stabiliti dal pathos dell'assicurazione di tutto quello che è. Una manifestazione di questo pathos è, per esempio, la determinazione del linguaggio poetico come linguaggio metaforico, che fornisce alla creazione del poeta una sfumatura di realtà ontica imprescindibile nel momento di dar senso a quello che enuncia nella sua parola. Persino nel caso della creazione letteraria di questo tipo, si presume un minimo di intenzionalità comunicativa e di funzione mostrativa (*zeigen*): il linguaggio non può superare la sua determinazione come ente riferito a enti. È per questa ragione che nella società del predominio tecnico e calcolante, la valutazione positiva del linguaggio è direttamente proporzionale alla sua vicinanza parametrica ad un ente particolare o ad un insieme di enti determinati. D'altronde, quello che pretende essere un altro di fronte al linguaggio della mera designazione, può essere catalogato dispettivamente come inefficienti parole proferite dal poeta o dal filosofo, che non riescono ad afferrare quello che, presumibilmente, cercano di descrivere.

216 In questo contesto è pertinente ricordare la distanza proposta da Heidegger rispetto alla metafora ed al bisogno di accudire alla filosofia del linguaggio all'ora di cercare di comprendere la verità dell'essere. Posteriore alla caratterizzazione del linguaggio come "casa dell'essere" (GA 9, 313–364), e segnalando pertanto la relazione fra l'essenza del linguaggio e la verità dell'essere, Heidegger ribadisce il bisogno di considerare l'altra versione del linguaggio, dimenticata dalla sua prospettiva strumentale e antropologica. Solamente la comprensione di quello che il linguaggio è nella sua essenza (GA 9; GA 12, 7–30, 147–204 e 227–257; Rocha de la Torre 2006, 121–155), ci porterà a capire tanto il senso ultimo della caratterizzazione dello "stesso" (*Selbigkeit*) di essere e linguaggio, come il processo di decadimento di detta essenza nel primato della metafisica della soggettività e dell'opinione pubblica. Al rispetto Heidegger sostiene:

[...] quando la verità dell'essere raggiunge finalmente lo status che la rende degna di essere pensata dal pensare, anche la riflessione sull'essenza del linguaggio deve raggiungere un altro livello. Ormai non può continuare ad essere mera filosofia del linguaggio [...]. La devastazione del linguaggio, che si estende velocemente dappertutto [...] nasce da una minaccia contro l'essenza dell'uomo [...]. Anche il

linguaggio ci ruba la sua essenza: essere la casa della verità dell'essere. Il linguaggio si abbandona al nostro volere e fare sotto forma di strumento di dominazione sull'ente (GA 9, 19–20 e 318).

La concezione esclusivamente strumentale del linguaggio è quindi una forma in più di tralasciare la sottrazione dell'essere nell'ente – l'impossibile da essere raggiunto dalla parola che designa – e, con ciò, la maniera più effettiva di sfuggire all'esigenza di pensare la differenza – portarla al linguaggio in quanto “lasciare che accada” (*Erscheinenlassen*) (GA 12, 196 sgg., 202, 224 e 251). “Designare” e “segnalare”, così come analizzare da un versante tecnico della filosofia il modo in cui questo lavoro si compie, non sono altro che espressioni di una forma particolare di voltare le spalle a quello che rimane protetto oltre l'evidenza presente. È l'occlusione dell'apertura al mistero, di quello che supera i limiti del comprensibile agli occhi e del designabile dalle parole: è in questo modo la messa in scena del nichilismo nella sua fase più sviluppata come negazione della sottrazione dell'essere nell'apparire dell'ente.

Il linguaggio concepito solamente come strumento è l'espressione della riduzione della parola all'evidente della presenza che deve essere designata, analizzata, catalogata, amministrata ed assicurata, anche “linguisticamente”, nella disposizione congiunta di tutto quello che è. Non c'è con questo una forma accettata dal linguaggio dell'amministrazione, e dal linguaggio amministrato, di chiedere per l'assente nella presenza di ciò che si presenta, né di indagare a fondo per la possibilità di un nesso essenziale fra parola ed essere all'orizzonte della sottrazione che “fondamenta” come abisso (*Abgrund*). In questo consiste, di conseguenza, la “nichilizzazione” dell'essenza del linguaggio: nella rinuncia alla sottrazione dell'essere nell'accentuazione dell'ente disposto per essere nominato ed assicurato.

Sono tali le portate di questa determinazione tecnica del linguaggio, che pur nei tentativi più riusciti per fuggire dalla ristretta funzione di designazione delle parole, questa si impone nel momento in cui valuta le creazioni “linguistiche” a partire dal suo legame con l'ente o l'insieme di enti riferiti in essa. Heidegger valuterà che questo è il caso particolare della metafora, che malgrado il fatto di essere una creazione letteraria non riesce a fuggire, tuttavia, dal suo obbligato riferimento ad un mondo di enti che sembra precederla. È per questo che la

metafora sarà legata indissolubilmente al confronto fra il sensibile (l'ente lì presente) e il non-sensibile (la figura letteraria), e per questa ragione sarà il frutto di un'attività del pensare attraverso la quale questo compie un processo di "figurazione" (di traslazione: *Übertragung*) dall'ente sensibile verso l'ente non-sensibile. In questo contesto, il punto di riferimento della produzione figurata sarà il suo livello di avvicinamento al sensibile preventivamente passato al vaglio del procedere tecnico figurativo del pensare: il livello somiglianza raggiunto fra l'ente figurato e la figura che lo rappresenta permetterà di definire, per lo meno a grandi linee, l'uso riuscito o non della capacità figurativa del pensare.

Come non capire, per esempio, la metafora della pelle considerata come velluto sciupato, nel senso di una traslazione figurata del decadimento di una persona anticamente rigogliosa e giovane? Sarebbe valutata come una metafora valida se facesse riferimento, per esempio, ad una bella e giovane persona che conserva la freschezza e l'esuberanza caratteristica della gioventù? La distanza che potrebbe stabilirsi in questo caso tra la figura letteraria e la realtà che questa tenta di tradurre, sarebbe catalogata come un tentativo fallito di portare come metafora il passare del tempo sul viso di una persona.

218

In qualsiasi caso, qui si tratta di un processo di adeguamento del pensare all'ente – una bella forma di rispettare l'esigenza di concordanza tra intelletto e cosa (Heidegger GA 13, 179) –, malgrado l'apparenza di essere riusciti attraverso la figura letteraria ad andare più in là del requisito che determina il procedere logico (coerenza) e scientifico (concordanza). Con la metafora, quindi, il linguaggio non riesce ancora a superare i limiti stabiliti dalla sua concezione strumentale, dato che resta legato al procedere rappresentativo del pensare e si mantiene ancora nell'ambito della riduzione dell'essere al presente e alla sua traslazione (*μεταφορά*). Malgrado tutta l'apparenza, la metaforizzazione rimane legata al primato dell'ente e, con ciò, alla negazione della sottrazione dell'essere dell'apertura al mistero, dato che continua ancora legata alla rappresentazione del trasferito dal presente obiettivo al presente immaginato. È solo una forma in più dell'espressione metafisica del rinvio all'ente di spalle all'esperienza dell'essenza stessa del linguaggio e del pensare.¹⁴

14 Tanto il linguaggio, concepito come "lasciar accadere" (*Erscheinenlassen*), come il pensare, considerato come "portare lì avanti" (*Hervorbringen*) sono collegati con

Nell'ambito di una riflessione sul "pensare", Heidegger segnalerà questo carattere metafisico della metafora:

La rappresentazione del "trasferire" (*übertragen*) e della metafora si trova nella differenziazione [...] fra il sensibile e il non-sensibile. [...] L'istaurazione di questa divisione fra il sensibile e il non-sensibile, il fisico ed il non-fisico, è un aspetto fondamentale di quello che si chiama metafisica. [...] Con l'intellezione che penetra nel carattere limitato della metafisica, diventa caduca anche la rappresentazione della "metafora", che detta la regola [...]. Per questo, la metafora serve come un mezzo ausiliare, frequentemente utilizzato nell'esegesi delle opere del poetizzare e della plastica artistica in generale. Solo all'interno della metafisica si dà il metaforico. (GA 10, 72)

Tutto l'uso del linguaggio come mezzo disponibile, pertanto, non permette accedere all'essenza del linguaggio (GA 12, 9–33, 157–216 e 239–269; GA 95, 20, 68–69, 92–95 e 288–289). Però in che cosa consiste tale essenza? Nel *Unterwegs zur Sprache* (GA 12), incontriamo la più chiara riflessione da Heidegger al rispetto. Dato che ormai non si tratta semplicemente di confermare l'ente preesistente attraverso la designazione ed il segnalamento, o la figurazione metaforica, ma di trovare la mutua appartenenza del linguaggio e dell'essere (Heidegger GA 9; GA 12, 106 sgg., 155 e 255; GA 8, 262 sgg.), Heidegger segnalerà che la forma indicata di accedere all'essenza del linguaggio è l'"esperienza": è necessario fare un'esperienza con il linguaggio affinché questo ci mostri la sua essenza. Però cos'è "esperienza" e cos'è "essenza" in questa rinnovata accezione heideggeriana del linguaggio?

219

In "L'essenza del linguaggio", Heidegger caratterizza l'"esperienza" come quello che ci oltrepassa (*widerfahren*) e ci trasforma (*verwandeln*). Non sta

l'accadere della verità in quanto *alétheia* e, in questo modo, con il fenomeno del lasciar comparire, così distante dal semplice processo di traslazione figurata della "realtà". In riferimento al senso non tecnico-moderno del "*Hervorbringen*", si può vedere fra l'altro Heidegger (GA 9, 313 sgg.; GA 7, 22 sgg. e 161 sgg.), dove si caratterizza questo "*Hervorbringen*", dovuto al suo collegamento etimologico con la *téchne*, come un "lasciar che accada nel presente" (... *in das Anwesende erscheinen lassen*).

pensando, pertanto, in un mero vissuto soggettivo che può essere significato e trasformato d'accordo al libero arbitrio dell'uomo, ma in un avvenire che si impossessa di noi (*überkommen*) e ci domina (GA 12, 149). È per questo che non possiamo semplicemente affermare che “abbiamo un'esperienza con qualcosa o con qualcuno”, ma al contrario, ed essendo rigorosi con quello che Heidegger vuole far capire, dobbiamo sostenere che un'esperienza ci appoggia e ci tempera aprendoci all'apertura della sua essenza. Quindi, un'esperienza con il linguaggio non può significare altro che aprirsi al dispiegamento della sua propria essenza.

220 E cosa vuol dire Heidegger con “essenza”? Nelle conferenze 1957/1958 (GA 12, 190) Heidegger concepirà che il termine “essenza” (*Wesen*) è limitato per poter esprimere quello che, per esempio, il fenomeno del linguaggio esige nel suo proprio dispiegamento. Per questa ragione andrà oltre il senso stretto del sostantivo (*Wesen*), per arrivare alla forma verbale del participio presente o attivo (*wesend*), per far capire che non si tratta della definizione di una sostanza specifica nella sua sostanzialità, ma di fare l'esperienza nel modo in cui accade (*geschieht*) il proprio (*das Eigene*) del linguaggio nel suo dispiegamento: questa risorsa permetterà di pensare l'essenza in termini di un incessante essenziar-si in quello che si è (*ibid.*, 164 sgg.). Questo quadro di riferimento impedirà, per esempio, cadere nella leggera ed errata interpretazione di alcune affermazioni heideggeriane in termini di tautologia e circoli linguistici carenti di senso: verbigratia “la cosa cosea” (*das Ding dingt*) (GA 7, 175 sgg.), la temporalità temporizza (*die Zeitlichkeit zeitigt*)¹⁵ e, nel caso del quale qui mi occupo, “il linguaggio parla” (*die Sprache spricht*),¹⁶ che in un'accezione più adeguata al senso filosofico heideggeriano, potrebbe enunciarsi come “il linguaggio è essendo linguaggio”. È in questo contesto che ha senso l'asseverazione che l'essenza del linguaggio solo diventa accessibile nell'esperienza del suo

15 Cfr., per esempio: Heidegger GA 2, 403 sgg. (§ 61 sgg.), esattamente p. 435 (§ 65). Anche: “die Zeit zeitigt” (GA 21, 410), “die Welt weltet” (GA 5, 30 sgg.; GA 7, 181 sgg.), ecc., fra gli altri molti possibili esempi.

16 Dato che la tradizionale traduzione come “il linguaggio parla” genera l'idea di un soggetto, denominato linguaggio, portando a termine un'azione che è parlare (Heidegger GA 12, 9–33, 13 sgg., 239–268, e 244 sgg.).

dispiegamento: nell'ascolto e nella corrispondenza (*Entsprechen*) alla sua interpellanza (*Anspruch*) (ibid., 29 sgg. e 203 sgg.).

Ormai non si tratta di acquisire conoscenze circa il linguaggio e la sua essenza – concepita come “quello che qualcosa è” (ibid., 9 e 190) –, ma di ascoltare l'essenza di questo e corrispondere nel parlato (*Sprache*). Però l'essenza del linguaggio secondo Heidegger è un “Dire” (*Sagen*) che rimanda al “mostrare” (*Zeigen*) nel senso di “lasciare che accada” (*Erscheinen lassen*) (ibid., 188 sgg., 224 e 241 sgg.), che simultaneamente occultando ed illuminando conferisce libertà alle regioni del mondo (*Weltgegende*) (ibid., 202–203). Il linguaggio è nella sua essenza, pertanto, un avvenire che lascia che venga presso quello che è, lasciandolo presentarsi nella sua doppia figura di disoccultamento-occultante (*alétheia*). Su questo concorda quindi il linguaggio con la caratterizzazione heideggeriana del “pensare” in quanto “portare avanti” (*Hervorbringen*), cioè, in quanto lasciare che appaia (*begegnen*) quello che viene alla presenza.

Questa concezione, sviluppata nelle conferenze “Il linguaggio”, la già riferita “L'essenza del linguaggio” e “Il cammino verso il linguaggio”, ha come precedente quanto sostenuto da Heidegger sul nesso fra il pensare, l'essere ed il linguaggio, nella sua “Lettera sull'umanismo”. In questa lettera, tale come lo fa in molteplici occasioni, Heidegger conferisce a poeti e pensatori (al poetizzare ed al pensare) il compito di salvaguardare il linguaggio nella sua essenza, quello che significa assumere dal suo orizzonte il compito di custodire la “mutua appartenenza” di sé stesso con l'essere ed il pensare. Il senso di questa “mutua appartenenza” diventa evidente in quello che afferma lo stesso Heidegger nel 1946, quando sostiene che “[...] nel pensare l'essere arriva al linguaggio”, infatti questo è la casa dell'essere (GA 9, 313). Questa prospettiva è riaffermata per lo meno in altre due maniere.

a) Nella considerazione della custodia del linguaggio, che poeti e pensatori compiono, come portare a termine (*Vollbringen*) la manifestazione (*Offenbarkeit*) dell'essere nel dire (*Sagen*) (ibid.) e, pertanto, nel mostrare (*Zeigen*) in quanto lasciar che avvenga o che si manifesti quello che viene alla presenza.

b) Nell'impossibilità di pensare l'essere nella carenza di linguaggio nella sua accezione essenziale, e del pensare nel suo versante non tecnico. Questa

maniera di formulare la “mutua appartenenza” di essere e linguaggio è plasmata in tre espressioni poetiche evidenziate da Heidegger:¹⁷

– Incontriamo la prima di queste espressioni nel poema di Stefan George “La parola”, oggetto della riflessione di Heidegger in “L’essenza del linguaggio” ed in “La parola”: “Nessuna cosa sia dove si rompe la parola” (“*Kein Ding sei wo das Wort gebricht*”) (GA 12, 153 sgg. e 208 sgg.).

– Un secondo esempio è la dichiarazione “Però quello che perdura, lo fondano i poeti” (“*Was bleibt aber, stiften die Dichter*”) (Heidegger GA 4, 33 sgg., 75 e 81 sgg.; GA 39, 32 sgg. e 214 sgg.; GA 12, 161), alla quale il pensatore tedesco dedica, per esempio, la sua conferenza del 1936 “Hölderlin e l’essenza della poesia”.

222 – Alla fine, troviamo la stessa postura nella risposta offre alla domanda sollevata al poema di Georg Trakl “Una notte d’inverno” (*Ein Winterabend*). Heidegger mantiene in un primo momento l’accezione tradizionale del linguaggio come nominare e designare, asseverando che nel poema si descrive e si nomina semplicemente una notte d’inverno. Si domanda successivamente se questo nominare è semplicemente segnalare con parole il rappresentabile di una situazione, come in questo caso sarebbe nominare tutti quegli aspetti che caratterizzano quella notte d’inverno: la neve, i rintocchi della campana, la finestra della casa, ecc. Quindi si tratta solamente di descrivere quello che si osserva in quella notte d’inverno? Heidegger sosterrà di no, enfatizzando che:

Il nominare non distribuisce titoli, non impiega parole, ma chiama le cose alla parola. Il nominare invoca [...] l’invocazione chiama al venire. In questo modo porta ad una vicinanza la presenza di quello che precedentemente non era stato chiamato. [...] La neve che cade e la campana del pomeriggio che suona ci è detto qui ed ora dal poema. (GA 12, 18)

Mantenendosi nell’ambito della stessa domanda per l’essenza del linguaggio, però concentrandosi ora nella specificità della lingua materna e

17 Anche se queste tre esigono un’attenta delucidazione separatamente, oltrepassano l’obiettivo ultimo di questo testo, ragione per la quale solo saranno riferite come esempi generali del vincolo segnalato fra essere e linguaggio.

del dialetto (*Mundart*), Heidegger accudirà nella sua opera più tardiva alla poesia dialettale di Johann Peter Hebel (GA 13, 123–125, 133–150 e 155–180; GA 16, 491–515, 530–548 e 641–649) per mostrare per lo meno tre fenomeni fondamentali: a) il carattere essenziale di questo linguaggio del proprio, b) il senso ontologico, e non meramente strumentale, della lingua natale e, con ciò, c) l'apertura del mondo inerente a questa (Rocha de la Torre 2012, 37–55). In questo processo, nel quale si cerca di delucidare l'esperienza del linguaggio proprio (*Muttersprache*), Heidegger inizia realizzando una diagnosi negativa rispetto al riconoscimento del valore di questo linguaggio. Segnerà che per l'intromissione della spiegazione metafisico-tecnica del mondo, è stato molto difficile poter affrontare adeguatamente il carattere del proprio (*Eigentümlich*), ed addirittura pensare al modo particolare di “parlare” collegato con la terra. Questa situazione ignora anche – quello che può significare una perdita irreparabile – il fatto stesso del vincolo della terra (*Erde*) con le radici e il radicamento (*das Bodenständige*) al proprio (GA 12, 193–194).

Con questo contesto di fondo, Heidegger sviluppa una concezione riguardo il dialetto e la sua relazione con il linguaggio in generale, che chiarirà anche la sua idea della terra natale (*Heimat*), concepita al di là dell'affrettata e dell'esclusoria interpretazione di questa come il luogo dove si nasce, dato che detta accezione conduce ad un'ingenua difesa conservatrice del proprio.¹⁸ Pensando nei *Allemannische Gedichte* di Hebel, Heidegger si domanda nel suo discorso di Zähringen de 1954, “Johann Peter Hebel”, se il fatto che questi siano stati scritti in dialetto germanico (la lingua materna del poeta) li converte automaticamente nell'espressione del mondo ristretto e limitato (GA 16, 491 sgg.), quello della Germania del sud a principio del secolo 19 nel quale furono scritti. La risposta a questa domanda, così come il significato ultimo dell'universalità conferita da Heidegger alle creazioni di questo poeta, saranno direttamente vincolate, precisamente, con una prospettiva non restrittiva della terra natale e della sua lingua.

Anche se abitualmente si considera che il dialetto è un maltratto (*Mißhandlung*) e deterioro (*Verunstaltung*) del linguaggio colto e del

18 Riflessioni molto importanti sul concetto della terra natale si trovano in: Buchner 1985, 72–82 e Welsch 1985, 83–111, Marten 1980, 136–159 e Trawny 2004, 80.

linguaggio scritto, esso è, al contrario, sostiene Heidegger, la misteriosa fonte di tutto il linguaggio maturo (ibid.): in esso fluisce tutto quello che si salvaguarda nello spirito del linguaggio (*Sprachgeist*) (ibid.), quello a partire dal quale non solo si parla, ma si pensa e si agisce (GA 16, 155 sgg.). Da questo avvicinamento in difesa del dialetto, è possibile osservare una specie di “incarnazione” del linguaggio originario, che implica che si consideri non solo nella vicinanza all’essenza stessa del linguaggio, ma anche come un’apertura affettivamente mediata di entrare nel “rapporto” (*Umgang*) con il mondo.

Questo è quello che sembra voler dire Heidegger con la sua concezione del dialetto, così come della lingua materna, in termini di “quello” dal quale si pensa e si agisce. Si tratta con questo, allora, di segnalare un superamento dei limiti strumentali del linguaggio, legati alla sua funzione che designa, per evidenziare il suo carattere costitutivo di mondo nel pensare e nell’agire.

224 Questa delucidazione dell’essenza del dialetto, dalla quale lo si fa vedere come un semplice strumento di comunicazione ormai decaduto e superato, e al contrario si evidenzia nel suo carattere di origine e fonte (GA 13, 117 sgg., 124 sgg., 134 sgg. e 155–180; GA 16, 495 sgg.), finisce per conferirgli un ruolo fondamentale nell’esperienza umana del lasciar comparire e venire alla presenza quello che è.

È precisamente per questa ragione che Heidegger sosterrà che quello che salvaguarda lo spirito di una lingua non sono altro che le impercettibili (*das Unscheinbare*), “semplici (*einfache*), pero fruttifere relazioni con Dio, con il mondo, con gli uomini e le loro opere, e con le cose, cioè, tutto il supremo e tutto quello che governa (*das Durchwaltende*), dal quale ogni cosa procede facendosi vigente e fruttificando” (GA 13, ibid.). È in questo punto, di conseguenza, dove il dialetto e la lingua materna coincidono interamente con la caratterizzazione già segnalata dell’essenza del linguaggio come lasciar-che avvenga.

Questa è la ragione per cui Heidegger considera che nel dialetto è radicata l’essenza stessa del linguaggio e, con esso, il casalingo dell’essere a casa (*das Heimische des Zuhaus*), cioè, la terra natale: “Il dialetto non è solamente il linguaggio della madre [sostiene], ma simultaneamente, e anzitutto, la madre del linguaggio”, quello che determina che in sua assenza o perdita definitiva l’uomo diventa carente di parola (GA 13, 156) e, in questo modo, carente di

verità e di mondo proprio. Senza il superamento del linguaggio limitato alla sua funzione strumentale si perderebbe, di conseguenza, non solo il potere aletheiologico della parola – il lasciar che accada proprio del dispiegamento del linguaggio nella sua essenza: il disoccultamento che porta alla presenza sostenendo, tuttavia, la sottrazione –, ma anche il radicamento della stessa al proprio delle relazioni che l'uomo sostiene con gli altri, con Dio e con il mondo. La “carenza della parola” significherebbe, alla fine, il trionfo di galatei linguistici vuoti ed universali al servizio della designazione di quello previamente accettato come dato. Tale sembra essere il destino dell'umano nel mondo della civilizzazione mondiale in auge, nella quale non solo muoiono lentamente le lingue materne, ma anche i modi particolari di entrare in una “relazione” (*Umgang*) significativa con il mondo.

La difesa heideggeriana di un mondo caratterizzato dalla differenza, contrario all'apogeo del globale nel suo versante unificatore, fa che il linguaggio proprio e terra natale siano valutati come antidoti al nichilismo caratteristico della preminenza dell'ente sulla sottrazione ed il mistero. Questa è la ragione per cui Heidegger sosterrà nella sua conferenza “Sprache und Heimat”, che non si tratta ormai solo di pensare “linguaggio e terra natale”, ma di pensare il linguaggio come terra natale (GA 13, 180), segnalando in questo modo l'indissolubile mutua appartenenza dell'uno e dell'altro nel vincolo del proprio (*das Eigene*), che è il marchio indelebile del diverso.

Questa concezione del dialetto, e con esso della lingua materna più originaria, segnala in definitiva il senso essenziale del linguaggio: il lasciare che accada o si manifesti (*Erscheinenlassen*) di quello che appare in *un mondo*, concepito, tale come è stato già segnalato, come quella forma particolare (propria) di entrare in relazione (*Umgang*) con gli altri, con Dio, con il mondo e con le cose. In questo senso, *ogni mondo* è retto completamente da quell'insignificante ed impercettibile che rimane salvaguardato, nascosto sotto il limite di quello che possono raggiungere gli occhi e la bocca che enuncia parole come strumenti (Rocha de la Torre 2019). Il salvaguardato della lingua materna, e con esso della terra natale, rimane come mistero sotto il limite di quello che è lì semplicemente presente agli occhi di molti, e che per questo si configura come un'esperienza con il non evidente del suo.

3. Superamento dell'identità vuota

Dato che l'essenza del proprio (terra e lingua natale) è l'avvenire di *un mondo* in relazione già menzionata con "il supremo" e con "quello che governa" (*waltet*), il proprio (*das Eigene*) sarà la manifestazione della differenza e, pertanto, "dello stesso" (*Selbigkeit*) fondato sulla diversità di modi di relazione ed apertura al mondo. Però "lo stesso" (*das Selbe*) non è l'identico (*das Gleiche*), sosterrà Heidegger in "La costituzione onto-teo-logica della metafisica", dato che mentre nell'identico scompare la differenza (*Verschiedenheit*), nello stesso, al contrario, questa si manifesta nella sua pienezza (Heidegger GA 11, 55).

226 E cosa può essere la negazione della sottrazione dell'essere nell'ente, se non vuota identità e, di conseguenza, negazione della differenza che irradia su tutta l'esperienza umana del proprio, e che nel mezzo del mondo omogenizzato dall'esigenza universale di disposizione tende ad essere annichilata? La vacuità che implica il cammino che sembra intraprendere l'uomo contemporaneo verso un unico mondo (calcolo e disponibilità di tutto l'ente in quanto riserva) e verso un unico linguaggio (quello della pubblicità – *Öffentlichkeit* – e quello del "si" – *man* – inerente alle designazioni che presuppongono sensi dovuto alla preminenza del consueto – *das Gewöhnliche* – e della ovvietà – *die Selbstverständlichkeit* –), non sono altro che l'indicazione del primato ogni volta più dominante del pensare assicuratore di tutto l'ente nella civilizzazione tecnica mondiale attuale.¹⁹

È con questo quadro di riferimento che Heidegger si domanda (GA 16, 578) se in mezzo al dominio della tecnica moderna e delle trasformazioni prodotte da essa, è ancora possibile che ci sia la terra natale (Held 2012, 99–113). Però questa non è, tuttavia, una domanda di origine conservatrice che cerca di difendere il proprio (*das Eigene*) inteso in senso stretto ed esclusorio

19 In *Zu Ernst Jünger* (GA 90), due concetti caratterizzano lo stato più sviluppato del primato della tecnica: la macchinazione (*Machenschaft*) e la mobilitazione (*Mobilisierung*), forme estreme dell'assicurazione dell'ente nella sua totalità come manifestazione della volontà di potenza in quanto volontà di volontà. Rispetto al pathos dell'assicurazione, si veda anche *Nietzsche II* (GA 6.2, 21 sgg. e 145 sgg.). D'accordo con il carattere assicuratore e macchinale del dispiegamento attuale della tecnica, non posso esserlo tuttavia con l'identificazione heideggeriana della volontà di potenza nietzschiana con il dominio dell'ente nella sua totalità (Rocha de la Torre 2020, 61–75).

dall'altro e dallo strano: Heidegger osserva, al contrario, che questa non è una domanda che riguarda esclusivamente la sua città, il suo paese o Europa, ma tutti gli uomini della terra.²⁰

Non si tratta nemmeno di un'ingenua riflessione di chi pretende conservare le abitudini ed il paesaggio del suo ambiente e del suo paese senza nessuna variazione – le sue tradizioni nel senso più banale del termine –, ma di una profonda meditazione ontologica, che cerca di delucidare sulla causa ultima del vero nichilismo nel contesto dello spiegamento totalizzatore-identificatore del *Gestell*.

La vacuità non sarà quindi la carenza di tutto l'ente – il nulla dell'ente, la morte dei valori supremi –, ma l'oblio della sottrazione dell'essere nella manifestazione di tutto quello che è e nel suo intreccio uniforme di disponibilità e, in questo modo, nell'oblio della differenza. Il calcolo come unica forma di pensare e procedere è eminentemente nichilista, e segna con la sua svolta dominatrice la morte del proprio (*das Eigene*) che si apre nel linguaggio e nella terra natale: nel suo dominante esigere tutto l'ente lo stesso (*das Gleiche*)²¹ – la disponibilità e la riserva –, il calcolo non è altro che l'esemplificazione ontica di questo dispiegamento della vacuità così piena di enti. Questo nichilismo consumato, incline alla vacuità dell'identico, si rivela in molteplici forme: nella propensione all'ansia di novità in contromano allo stupore, nella tendenza all'ovvio ed all'abituale a detrimento del mistero e del *sub-lime*,²² nel primato

227

20 Cfr. Heidegger GA 16, 578 e GA 9, 338 sgg., nelle quali si concepisce la carenza di terra natale (*Heimatlosigkeit*) dall'essenza della storia dell'essere.

21 Nell'ambito del linguaggio, per esempio, l'esigenza di disponibilità di una lingua funzionale, facilmente utilizzabile, pratica nell'uso e nel processo di apprendimento, così come semplice nella sua struttura, in relazione con lingue con una struttura grammaticale più complessa. In questo processo di generazione di disponibilità comunicativa si determina la morte della diversità linguistica, che comporta il declino della diversità culturale in favore dell'universalità dell'egemonia culturale del potere politico ed economico, che tende ad influire sulle abitudini, sulle idee e persino sugli immaginari e sugli ideali propri. Il dominio tecnico-politico ed economico del mondo si corrisponde con l'introduzione di una lingua universale, coerente con la disposizione di tutto l'ente come riserva disponibile. Il pericolo risiede, tuttavia, nella minimizzazione di questo fenomeno, al considerare ingenuamente il linguaggio come un semplice mezzo di comunicazione (Rocha de la Torre 2012, 129–150).

22 Cfr. Rocha de la Torre 2019, 57–81.

crescente della lingua che rappresenta il potere e nella morte inesorabile di diversi linguaggi, nella carenza di significato proprio per l'esperienza umana, ecc., in altre parole, nella fossilizzazione de l'“impossibile” come “impossibile”.

È per questo che l'unico movimento ontico viabile di confronto con la forma del nichilismo contemporaneo nel quale primeggia l'identità vuota, è l'accentuazione della differenza nei diversi ambiti dell'esperienza umana. Nel mezzo dell'egemonia politica, economica, sociale, culturale, ecc., delle icone della globalizzazione – manifestazioni di un nichilismo reale soffocante – solo la permanenza nella differenza, nel mistero e nello stupore, contribuirà al non oblio della sottrazione e del rifiuto di quello che non si esaurisce nell'identità del calcolo e dei suoi parametri d'azione. Heidegger fonderà su una prospettiva ontologica la possibilità di questo confronto: “Per noi, la questione del pensare è lo stesso (*das Selbe*) [...] l'essere, però l'essere dalla prospettiva della sua differenza con l'ente [...] Per noi, la questione del pensare [...] è la differenza in quanto differenza (*Differenz als Differenz*).” (Heidegger GA 11, 56 e 70 sgg.) Nel contesto del mondo attuale solo rimane ancora la testardaggine della speranza, che di fronte al potere dominante dell'identico ci fa vedere verso il lato opposto della vacuità che sembra imporsi.

228

*Traduzione di Salvatore Italiano
(Istituto Internacional de Idiomas, Universidad
Pedagógica y Tecnológica de Colombia)*

Bibliography | Bibliografija

Aristoteles. 2003. *Metaphysik*. Übersetzung von Thomas Szlezák. Berlin: Akademie Verlag.

Buchner, Hartmut. 1985. “Heimat und Denken.” In *Heimat der Philosophie*, 83–111. Meßkirch: Druckerei Heinz Schönebeck.

Carnap, Rudolf. 1931. “Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache.” *Erkenntnis* 2: 219–241.

Guzzoni, Ute. 2009. *Der andere Heidegger. Überlegungen zu seinem späteren Denken*. Freiburg / München: Karl Alber.

Fabris, Adriano. 2020. "Nihilism and Indifference." *Teoria* XXXX, Nr. 1 (Terza serie XV/1): 7–16.

Heidegger, Martin. 1985. *Unterwegs zur Sprache* (GA 12). Frankfurt a. M.: Klostermann.

---. 1992a. *Grundfragen der Philosophie* (GA 45). Frankfurt a. M.: Klostermann.

---. 1992b. *Hölderlins Hymne "Andenken"* (GA 52). Frankfurt a. M.: Klostermann.

---. 1994. "Das Ge-Stell." In *Bremer und Freiburger Vorträge* (GA 79). Frankfurt a. M.: Klostermann.

---. 1995. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (GA 21). Frankfurt a. M.: Klostermann.

---. 1996a. "Andenken." In *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (GA 4), 79–151. Frankfurt a. M.: Klostermann.

---. 1996b. "Brief über den Humanismus." In *Wegmarken* (GA 9), 313–364. Frankfurt a. M.: Klostermann.

---. 1996c. "Hölderlin und das Wesen der Dichtung." In *Erläuterungen zu Hölderlin Dichtung* (GA 4), 33–48. Frankfurt a. M.: Klostermann. 229

---. 1996d. "Wie, wenn am Feiertage..." In *Erläuterungen zu Hölderlin Dichtung* (GA 4), 49–77. Frankfurt a. M.: Klostermann.

---. 1997a. *Der Satz vom Grund* (GA 10). Frankfurt a. M.: Klostermann.

---. 1997b. *Nietzsche* (GA 6.2). Frankfurt a. M.: Klostermann.

---. 1999. *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«* (GA 39). Frankfurt a. M.: Klostermann.

---. 2000a. "...dichterisch wohnt der Mensch ...". In *Vorträge und Aufsätze* (GA 7), 189–208. Frankfurt a. M.: Klostermann.

---. 2000b. "Die Frage nach der Technik." In *Vorträge und Aufsätze* (GA 7), 5–36. Frankfurt a. M.: Klostermann.

---. 2000c. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (GA 16). Frankfurt a. M.: Klostermann.

---. 2002a. *Aus der Erfahrung des Denkens* (GA 13). Frankfurt a. M.: Klostermann.

---. 2002b. *Was heißt Denken?* (GA 8). Frankfurt a. M.: Klostermann.

---. 2003. "Der Ursprung des Kunstwerkes." In *Holzwege* (GA 5), 1–74. Frankfurt a. M.: Klostermann.

---. 2006a. "Der Satz der Identität." In *Identität und Differenz* (GA 11), 31–50. Frankfurt a. M.: Klostermann.

---. 2006b. "Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik." In *Identität und Differenz* (GA 11), 51–79. Frankfurt a. M.: Klostermann.

---. 2008. *Gelassenheit*. Stuttgart: Klett-Cotta.

---. 2009. *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik* (GA 76). Frankfurt a. M.: Klostermann.

---. 2014a. *Schwarze Hefte (1931-1938). Überlegungen II-VI* (GA 94). Frankfurt a. M.: Klostermann.

---. 2014b. *Schwarze Hefte (1938-1939). Überlegungen VII-XI* (GA 95). Frankfurt a. M.: Klostermann.

Held, Klaus. 2012. "La última pregunta directriz de Heidegger: ¿hay aún hoy tierra natal?" In Klaus Held, *Ética y política en perspectiva fenomenológica*, traducción de Alfredo Rocha de la Torre, 99–113. Bogotá: Siglo del hombre editores.

Marten, Rainer. 1980. "Heideggers Heimat – Eine philosophische Herausforderung." In *Nachdenken über Heidegger. Eine Bestandsaufnahme*, ed. Ute Guzzoni, 136–159. Hildesheim: Gerstenberg.

Rocha de la Torre, Alfredo. 2006. "Presupuestos del giro heideggeriano hacia la experiencia del lenguaje." *Areté* XVIII (1): 121–155.

---. 2012. "Tierra natal: entre agonía y afirmación de la diferencia." *Revista de Filosofía* 37 (1): 37–55.

---. 2019. "Stimmung und Verstehen: Implikationen einer wesentlichen Beziehung." *Phainomena* 108/109: 57–81.

---. 2020. "Fondamento o abisso (Abgrund)? La interpretazione heideggeriana del nichilismo nella filosofia di Nietzsche". *Teoria* XXXX, Nr. 1 (Terza serie XV/1): 61-75.

Schuck, Rogério José. 2020. "(Post)Modernity and Nihilism in Technological Age." *Teoria* XXXX, Nr. 1 (Terza serie XV/1): 51–60.

Siani, Alberto. 2020. "Technology, Art, and Second Order Nihilism in Heidegger." *Teoria* XXXX, Nr. 1 (Terza serie XV/1): 173–181.

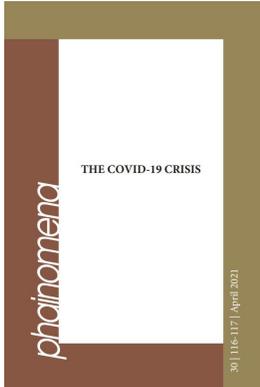
Soncini, Umberto. 1999. "La tematica del nichilismo in Nietzsche, Heidegger, Severino." *Divus Thomas* 102: 182–223.

Trawny, Peter. 2004. *Heidegger und Hölderlin oder Der Europäische Morgen*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Volpi, Franco. 2003. "'Noi senza patria': Heidegger e la Heimatlosigkeit dell'uomo moderno." *Revista Portuguesa de Filosofia* 59 (4): 1261–1267.

---. 2009. *Il nichilismo*. Bari: Laterza.

Welsch, Wolfgang. 1985. "Zwischen Universalismus und Partikularismus." In *Heimat der Philosophie*, 72–82. Meßkirch: Druckerei Heinz Schönebeck.

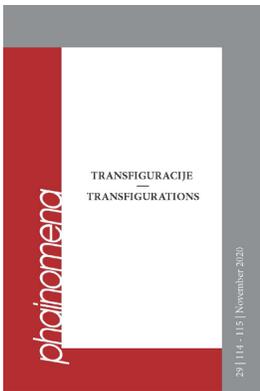


Phainomena | 30 | 116–117 | April 2021

Andrej Božič (Ed.)

“The COVID-19 Crisis”

Andrej Božič | Daniel R. Sobota | Svetlana Sabeva | Jarosław Gara | Victor Molchanov | Silvia Pierosara | Veronica Neri | Uroš Milić | Zmago Švajncer Vrečko | Paulina Sosnowska | Lea-Marija Colarič-Jakše | Holger Zaborowski | Hans-Georg Gadamer | Polona Tratnik



Phainomena | 29 | 114–115 | November 2020

»Transfiguracije | Transfigurations«

Petar Šegedin | Maxim Miroshnichenko | Dino Manzoni | Andraž Dolinšek | Manca Erzetič | Michał Wiczorek | Joaquim Braga | René Dentz | Tea Golob | Tina Bilban



Phainomena | 29 | 112–113 | June 2020

»Eo ipso«

Bence Peter Marosan | Christian Ivanoff-Sabogal | Virgilio Cesarone | Daniel Ross | Rok Svetlič | Fabio Polidori | Patrick M. Whitehead | Zmago Švajncer Vrečko | Mirt Komel | Marijan Krivak | Jonas Miklavčič | Polona Tratnik | Timotej Prosen | Tonči Valentić | Andrej Božič | Małgorzata Hołda | Mario Kopic

ISSN 1318-3362



9 771318 336204

INR | INSTITUTE NOVA REVIVA
FOR THE HUMANITIES

Φ *phainomena*

PHENOMENOLOGICAL SOCIETY OF LJUBLJANA