

Biblioteca Filosofica 17

Martin Heidegger

PARMENIDE



ADELPHI

d) Ψυχή: il fondamento del riferimento all'ente.

Il sapere dei pensatori circa la *daimonia*.

Accenno ad Aristotele e a Hegel. Δαιμόνιον:

la presenza essenziale dell'in-solito nel solito.

I δαίμονες, ovvero coloro che indicano e fanno cenno entro il solito

Si rende necessario a questo punto delucidare che cosa significano ψυχή e δαιμόνιον. Tradurre ψυχή con «anima» è altrettanto «corretto» quanto tradurre ἀλήθεια con «verità» e ψεῦδος con «falsità». La parola ψυχή non si lascia tradurre. Anche se, in termini delucidativi, diciamo che con essa si intende l'essenza del vivente, si pone subito la questione di come l'essenza della «vita» vada pensata in senso greco. La parola ψυχή intende il fondamento e la modalità del riferimento agli enti. Il riferimento del vivente agli enti, quindi anche a se stesso, può sussistere, e in tal caso il vivente deve avere la parola – λόγον ἔχον – poiché l'essere si manifesta solo nella parola. Tuttavia il riferimento del vivente agli enti può anche non sussistere, e allora lo ζῷον, il vivente, vive ugualmente ma è ζῷον ἄλογον, un vivente privo della parola, per esempio un animale o una pianta. Il modo in cui un vivente è posto nei confronti degli enti, quindi anche di se stesso: l'essere posto, così inteso, nella svelatezza; lo «stato d'essere» (*Seinsstand*) di un vivente: tutto ciò costituisce l'essenza dell'«anima». Essa è giunta a un τόπος τις δαιμόνιος.

Se rendiamo δαιμόνιος con «demonico» (*dämonisch*), effettivamente non ci stacciamo dalla parola e in apparenza non traduciamo affatto, ma in verità stiamo «traducendo» nella misura in cui «traduciamo» il δαιμόνιον greco in una rappresentazione indeterminata e confusa del «demonico». Per noi i «demoni» sono gli «spiriti maligni», in termini cristiani «il diavolo» e i suoi soci. «Demonia» sta allora per «diavoleria», nel qual caso o, in termini cristiani, si crede al diavolo e lo si ammette, oppure, nel senso

sbiadito di una moralità illuminata, si intende il «diabolico» come quel «male» che si scontra con i principi di un buon cittadino. Con questa concezione del «demonico» non coglieremo mai l'essenza e la portata essenziale del δαμόνιον greco. Ma non appena tentiamo di avvicinarci all'ambito essenziale del «demonico» esperito in modo greco dobbiamo impegnarci in una meditazione che, dal punto di vista didattico, ci distrae nuovamente dal cosiddetto tema del nostro corso.

Aristotele, allievo di Platone, rammenta una volta nell'*Etica Nicomachea* la concezione fondamentale che, nella greicità, determina sempre l'idea che ci si fa circa l'essenza dei pensatori: καὶ περιττὰ μὲν καὶ θαυμαστὰ καὶ χαλεπὰ καὶ δαμόνια εἰδέναι αὐτοὺς φάσιν, ἄχρηστα δ', ὅτι οὐ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ ζητοῦσιν (VI 7, 1141 b 6 sgg.): «Si dice che (i pensatori) sanno sì ciò che è eccezionale, meraviglioso e difficile, dunque in genere "demonico", ma anche che queste sono cose inutilizzabili, poiché essi non cercano ciò che secondo l'opinione umana appare immediatamente buono e utile per l'uomo».

Già la greicità, a cui siamo debitori dell'essenza e del nome della «filosofia» e dei filosofi, sapeva assai bene che i pensatori mancano di «concretezza». Senonché, da tale mancanza di «concretezza» i Greci hanno inferito che proprio per questo i pensatori sono i più necessari al bisogno essenziale degli uomini. I tedeschi non sarebbero il popolo dei pensatori se i loro pensatori non fossero stati consapevoli a loro volta della stessa cosa. Nel 1812, nella Prefazione alla prima edizione della *Logica*, Hegel scrive: «... un popolo civile senza metafisica» è come «un tempio riccamente ornato, ma privo di santuario».¹

La frase di Aristotele citata dice che i pensatori conoscono δαμόνια, ovvero «il demonico». Ma come

1. G.W.F. Hegel, *Werke*, 18 voll., Duncker & Humblot, Berlin, 1832-1845, vol. III, p. 4 [trad. it. *Scienza della logica*, a cura di C. Cesa, A. Moni e L. Luganini, Laterza, Roma-Bari, 1978, vol. I, p. 6].

possono «i filosofi», questi pacifici eccentrici dediti alle cose «astratte», conoscere «il demonico»? La parola δαιμόνια è detta qui come termine comprensivo di tutto ciò che, dal punto di vista dell'uomo comune, appare «eccezionale» e «meraviglioso», ma al tempo stesso «difficile». Viceversa, ciò che per l'uomo rimane nel complesso privo di difficoltà è sempre il contingente, ciò che egli pratica e persegue quotidianamente, poiché in tal caso, passando da un ente all'altro, egli trova comunque una soluzione e una spiegazione. I molti e i troppi perseguono soltanto l'ente contingente, che per essi costituisce il reale, se non addirittura «la realtà». Tuttavia, nella misura in cui nomina la «realtà», la moltitudine stessa dimostra di mirare, oltre che al reale contingente, anche a qualcosa che in effetti non scorge. L'essenza dei πολλοί, dei molti, non consiste nel numero e nella massa, bensì nel modo in cui essi si comportano in rapporto all'ente. Ma se non mirano all'essere, i «molti» non possono in nessun caso avere a che fare con l'ente: vedono dunque l'essere eppure al tempo stesso non lo vedono. Ora, appunto perché, pur mirando costantemente all'essere, non lo scorgono ma hanno a che fare soltanto con l'ente che calcolano e organizzano, i «molti» si orientano ovunque nell'ambito dell'ente, e vi si sentono «a casa» e «in patria». Entro i confini dell'ente, del reale, cioè dei tanto celebrati «dati di fatto», tutto rimane nell'ambito del solito (*das Geheure*).

Viceversa, dove l'essere viene scorto si annuncia il non-solito (*das Nicht-Geheure*), l'eccezionale che balza via «oltre» il solito e che non è esplicabile tramite le spiegazioni basate sull'ente: l'in-solito (*das Un-geheure*), inteso qui in termini letterali e non nel senso corrente, secondo il quale significa piuttosto l'enorme e il mai esistito. L'in-solito correttamente inteso non è infatti né enorme né minuscolo, poiché non può in alcun modo venire misurato con il metro delle cosiddette «dimensioni». Ma l'in-solito non è nemmeno il

mai esistito, bensì ciò che è essenzialmente presente già sempre e in anticipo rispetto a ogni possibile «mostruosità» (*Ungeheuerlichkeit*). L'in-solito, infatti, inteso come l'essere che risplende all'interno (*hereinscheint*) di ogni solito (cioè all'interno dell'ente), e che nel suo risplendere (*scheinen*) spesso sfiora l'ente solo come l'ombra silenziosa di una nube, non ha nulla di mostruoso e di rumoroso. L'in-solito è il semplice, l'inappariscnte, l'inafferrabile per la tenaglia della volontà; ciò che si sottrae a tutti gli artifici del calcolo, poiché oltrepassa tutti i possibili progetti.¹ È per questo che lo schiudersi e velarsi essenzialmente presenti in ogni ente che si schiude, cioè l'essere stesso, è, per la pratica quotidiana dell'ente, anche ciò di cui l'esperire abituale deve meravigliarsi se in qualche modo scorge espressamente quell'essere a cui mira in maniera incessante. Il meraviglioso è per i Greci il semplice, l'inappariscnte, l'essere stesso. Questo meraviglioso, che si mostra nella meraviglia, è l'in-solito, qualcosa che appartiene in modo talmente immediato al solito da non poter mai essere spiegato in base a esso.

Dopo questa delucidazione possiamo forse tradurre τὸ δαιμόνιον, «il demonico», con «l'in-solito». Tuttavia possiamo farlo soltanto se pensiamo l'in-solito – ovvero il non-solito e non spiegabile in base al solito – come la *conseguenza* essenziale del δαιμόνιον, se quindi teniamo per fermo che il δαιμόνιον non è il demonico perché è l'insolito, ma che al contrario il demonico è l'in-solito perché ha l'essenza del δαιμόνιον. Quest'ultimo non è essenzialmente identico all'insolito in senso stretto, e certamente l'in-solito non è il *fondamento* essenziale del δαιμόνιον. Che cos'è allora il δαιμόνιον come tale?

Possiamo chiamare «in-solito» il δαιμόνιον poiché

1. Cfr. M. Heidegger, *Grundbegriffe*, in *Gesamtausgabe*, vol. 11, a cura di P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt a. M., 1981 [trad. it. di F. Camera, *Concetti fondamentali*, Il Melangolo, Genova, 1989].

e in quanto esso abbraccia sempre ciò che di volta in volta è solito, si manifesta in tutto ciò che è solito, senza tuttavia essere esso stesso il solito. In rapporto al solito, l'in-solito così inteso non è l'eccezione, bensì «ciò che è più naturale», nel senso della «natura» pensata in modo greco, cioè della φύσις. L'insolito è ciò da cui sorge ogni solito; ciò da cui ogni solito, per lo più senza nemmeno presagirlo, dipende e in cui ricade. Τὸ δαιμόνιον è l'essenza e il fondamento essenziale dell'in-solito. È ciò che si manifesta nel solito e che è essenzialmente presente in esso. Manifestarsi nel senso di ciò che mostra e indica si dice in greco δαίω (δαίοντες – δαίμονες).

Questi non sono «demoni» da intendersi quali spiriti maligni che aleggiano qua e là, ma coloro che, non derivando mai dal solito, lo determinano in anticipo e fanno cenno e indicano al suo interno. Τὸ δαιμόνιον: ciò che, indicando, si mostra nel solito e che quindi in un certo qual modo è anch'esso essenzialmente presente ovunque come il solito, senza nondimeno essere mai meramente qualcosa di solito. Per noi ultimi venuti, a cui rimane negata l'esperienza greca iniziale dell'essere, l'in-solito non può che essere l'eccezione, in linea di principio spiegabile, rispetto al solito, ed è per questo che poniamo l'insolito accanto al solito, ovviamente soltanto come il non-consueto. Ci risulta difficile comprendere la fondamentale esperienza greca secondo cui, da un lato proprio il solito, e addirittura solo nella misura in cui esso è tale, è l'insolito, dall'altro l'insolito appare «soltanto» nella forma del solito, poiché l'in-solito fa cenno entro il solito ed è, in esso, ciò che fa cenno, essendo per così dire della stessa specie del solito come tale.

Il motivo per il quale ci è difficile comprendere questa semplice essenza del δαιμόνιον è che non esperiamo l'essenza dell'ἀλήθεια. I δαίμονες, infatti, cioè coloro che si mostrano e indicano, sono ciò che sono e come sono *soltanto* nell'ambito essenziale dello svelamento e dell'essere stesso che si svela. La notte e

il giorno ricevono la loro essenza da ciò che si vela, si svela e si dirada (*sich lichtet*). Il rado (*das Lichte*), tuttavia, non è solamente ciò che si può vedere e scorgere, ma, prima ancora – essendo ciò che si schiude –, è ciò che abbraccia già tutto quanto viene alla luce, che sta e riposa in essa, dunque tutto il solito, e che inoltre guarda entro (*hereinblickt*) tutto il solito, e precisamente in modo da apparire proprio in esso, soltanto in esso e partendo da esso.

- e) Il guardare (θεάω) che offre la visione dell'essere. L'aspetto (la visione) dell'essere (εἶδος). Il dio (δαίμων) dei Greci che nel guardare si manifesta nella svelatezza. Ciò che guarda entro il solito: l'in-solito. L'apparire dell'insolito nel guardare dell'uomo

«Guardare» (*blicken*) in greco si dice θεάω. Stranamente – o potremmo dire qui prodigiosamente? – si conosce soltanto la forma media θεάομαι, che si traduce con «assistere» e «stare a vedere»; perciò si parla di θέατρον, il «luogo in cui si assiste», il «teatro». Tuttavia, pensato in greco, θεάομαι significa procurarsi lo sguardo, la veduta (*Blick*), cioè θέα, nel senso della visione (*Anblick*) in cui qualcosa si offre e si manifesta. Θεάω, il guardare, non indica quindi affatto il vedere nel senso del vedere che rappresenta davanti a sé e dello stare a vedere con cui l'uomo si rivolge all'ente in quanto «oggetto» e lo coglie. Θεάω è piuttosto quel guardare in cui colui che guarda mostra se stesso, appare e «c'è». Θεάω è il modo fondamentale in cui chi guarda si manifesta (δαίω) nella visione della sua essenza, vale a dire nello svelato, schiudendosi in quanto svelato. Se è esperito in modo originario, il guardare, anche il guardare dell'uomo, non è il cogliimento di qualcosa, bensì quel mostrarsi in riferimento al quale soltanto diviene possibile un guardare che coglie. Se invece l'uomo esperisce il guardare già e

unicamente a partire da se stesso, concependolo in tutto e per tutto «partendo da se stesso» in quanto io e soggetto, allora tale guardare è un'attività «soggettiva» diretta agli oggetti. Ma se l'uomo non esperisce il suo stesso guardare, cioè in questo caso lo sguardo dell'uomo, nella «riflessione» su se stesso in quanto colui che si rappresenta nell'atto di guardare, bensì, nel lasciarsi incontrare privo di riflessione, esperisce piuttosto lo sguardo come il «rivolgergli lo sguardo» (*das ihn-Anblicken*) da parte dell'uomo che gli viene incontro, allora diviene evidente che lo sguardo dell'uomo che incontra si mostra come quello in cui egli stesso «at-tende incontro» (*entgegenwartet*) all'altro, vale a dire appare ed è. Il guardare che «at-tende incontro» e lo sguardo così esperito svelano l'uomo stesso che incontra nel suo fondamento essenziale.

Gli uomini dell'età moderna, ovvero, in termini più ampi, le umanità post-greche, sono da lungo tempo talmente ripiegati su se stessi da intendere il guardare esclusivamente come il rivolgersi dell'uomo all'ente rappresentandolo. Il guardare non viene quindi affatto scorto, ma è inteso soltanto come quell'«attività» in sé compiuta consistente nell'atto del rappresentare (*vor-stellen*). Rappresentare significa qui il «porre dinanzi a sé» (*vor-sich-stellen*), il «portare dinanzi a sé» (*vor-sich-bringen*) e padroneggiare, l'aggredire le cose. I Greci esperiscono invece il guardare anzitutto e propriamente come il modo in cui l'uomo, assieme agli altri enti eppure in quanto uomo, *sorge ed è presente nella sua essenza*. Pensando in modo moderno, quindi inadeguato, e tuttavia per noi ovviamente più comprensibile, possiamo dire in breve: lo sguardo, la veduta, *θέα*, non è il guardare inteso come attività e atto del «soggetto», bensì la visione in quanto schiudersi e venire incontro dell'«oggetto». Il guardare è il mostrarsi, e lo è precisamente come quel mostrarsi nel quale si è raccolta l'essenza dell'uomo che incontra e in cui quest'ultimo «si schiude» in duplice senso: sia nel senso che nello sguardo la sua essenza è

riunita quale somma della sua esistenza, sia nel senso che tale unione e semplice interezza della sua essenza si dischiude nella veduta – e si dischiude in verità per lasciar essere presenti nello svelato al tempo stesso il velare e l'abisso della sua essenza.

(Il guardare, θεάω, è «offrire la visione», e precisamente la visione dell'essere di quell'ente che gli stessi guardanti sono. L'uomo si distingue in virtù di un simile guardare, e può distinguersi solamente perché quest'ultimo, cioè quel guardare che mostra l'essere stesso, non è nulla di umano, ma appartiene all'essenza dell'essere stesso inteso come l'apparire nello svelato).

Dunque, soltanto se già pensiamo, o se per lo meno cerchiamo di esperire, il fatto che l'«essenza» e l'essere, nella greicità, recano il tratto fondamentale dello svelarsi – quindi se pensiamo l'ἀλήθεια – siamo in grado di pensare il θεάω, lo sguardo, in quanto modalità fondamentale di quell'apparire ed essere essenzialmente presente che si mostra e si offre nel solito. Solo se esperiamo questi semplici rapporti essenziali possiamo concepire ciò che altrimenti è affatto inconcepibile, e cioè che ancora verso la fine della greicità, vale a dire in Platone, l'essere veniva pensato in base alla «visione» e all'«aspetto» (*Aussehen*) in cui qualcosa si manifesta, in base alla «faccia» (*Gesicht*) che di volta in volta «una cosa», o in genere un ente, «fa». Le «facce» che le cose fanno, il loro «aspetto», si chiama εἶδος o ἰδέα. L'essere – ἰδέα – è ciò che si mostra in ogni ente e che guarda fuori da esso, ed è appunto per questo che l'ente in genere può venire colto dall'uomo in quanto ente. Ciò che guarda entro ogni solito, ovvero l'in-solito inteso come ciò che si mostra fin dall'inizio, è ciò che originariamente guarda in senso eminente: τὸ θεᾶον, cioè τὸ θεῖον. Senza pensare in greco, eppure in modo «corretto», si traduce con «il divino». Οἱ θεοί, i cosiddetti dèi, cioè coloro che guardano entro il solito e che nel solito sono

ovunque i guardanti, sono οἱ δαίμονες, coloro che indicano e fanno cenno.

Dal momento che il dio, in quanto dio, è il guardante e guarda (θεάων) quale colui che è essenzialmente presente, egli è il δαίων – δαίμων che nel guardare si manifesta nella svelatezza. Colui il quale, guardando, così si manifesta è il dio, poiché il fondamento dell'in-solito, ovvero l'essere stesso, ha l'essenza dell'apparire che si svela. Ma l'in-solito appare nel solito e in quanto solito. Il guardante appare nella visione e nell'«aspetto» del solito, cioè dell'ente. Ciò che, nel solito, «at-tende» (*gegenwartel*) mediante il suo sguardo, è l'uomo. È per questo che, all'interno del solito, nell'ambito essenziale del guardare umano, deve raccogliersi la visione del dio e venire eretta la sua effigie. L'uomo medesimo è quell'ente che si distingue per il fatto di venire interpellato dall'essere stesso, cosicché nel mostrarsi dell'uomo, nel suo guardare e nella sua visione, appare l'insolito in quanto tale, il dio.

Ricapitolazione

2) Il carattere non demonico dei δαίμονες.

Lo schiudersi svelante dell'essere: il diradarsi.

Il guardare (percepire), la modalità iniziale dello schiudersi nel rado.

La posizione intermedia dell'animale (Nietzsche, Spengler).

L'uomo: il guardato. Θεά e θεά: la medesima parola.

Accenno a Eraclito, fr. 48. Spiegazioni inadeguate circa l'essenza greca degli dèi. Lo sguardo come elemento decisivo per l'apparire dell'insolito nel solito.

L'in-solito che si mostra nel solito e il riferimento all'essenza degli dèi basato sull'essere

Il « mito » che chiude il « dialogo » platonico sull'essenza della πόλις, apprendolo così nel contempo in un altro senso, si conclude esso stesso con la saga dell'opposizione essenziale all'ἀλήθεια, cioè dell'essenza della λήθη. La saga è il racconto del guerriero « Er ». Dopo aver concluso in battaglia la sua vita nel « di qua », egli iniziò con molti altri quel viaggio nel « di là » che è necessario compiere prima che l'essenza dell'uomo, in seguito a una nuova decisione, inizi un nuovo viaggio nel « di qua ». Al guerriero viene ordinato di considerare con attenzione il viaggio nel « di là » e i luoghi ivi attraversati, per potere poi, in qualità di messaggero (ἄγγελος), darne notizia agli uomini nel « di qua ».

L'essenza di quei luoghi, della loro coappartenenza e della loro sequenza nel « di là », cioè l'intera località del « di là », è un τόπος δαιμόνιος. Ora, dal momento che, come si vedrà, la λήθη è il luogo ultimo ed estremo di tale località « demonica », per comprendere il carattere di località onnideterminante della λήθη dobbiamo anzitutto chiarire che cosa qui e in generale significhi δαιμόνιον pensato in modo greco. Le rappresentazioni correnti, confuse e fumose, del « demonico » non aiutano affatto a chiarire l'essenza del δαιμόνιον. D'altra parte, ciò che qui vien detto deve rimanere entro i confini di un accenno, sicché non sarà nemmeno possibile evitare tutti i fraintendimenti.

Preliminarmente poniamo attenzione al fatto che entro la cerchia familiare degli enti che ci riguardano e ci sono noti, cioè all'interno di ciò che chiamiamo il solito, l'in-solito risplende ovunque. Comprendiamo così l'« in-solito » in modo affatto « letterale », abbandonando completamente le idee dell'enorme, del gigantesco, dell'eccessivo e dello strano. È pur vero che nella sua non-essenza l'in-solito può rifugiarsi an-

che in simili forme, ma nella sua essenza esso è il non-vistoso, il semplice, il non-appariscente, che nondimeno risplende in ogni ente. Se concepiamo l'insolito come quel semplice che risplende nel solito, ovvero come ciò che, non derivando dal solito, appare in anticipo rispetto a ogni solito, abbracciandolo e compenetrandolo con il suo splendore, allora diviene evidente che la parola «in-solito» qui usata non possiede assolutamente nulla del significato corrente, in base al quale intendiamo sempre qualcosa di impressionante e di «sensazionale». L'in-solito che va pensato nel nostro contesto non reca traccia di ciò che generalmente viene detto «mostruoso».

Nondimeno, è soltanto in base al solito che possiamo notare ciò che chiamiamo l'«in-solito». Ciò che il cosiddetto in-solito è *in sé*, e quanto ammette unicamente il carattere dell'in-solito come conseguenza essenziale, riposa nel risplendere entro l'ente, nel manifestarsi, in termini greci nel δαίω.

Ciò che risplende nell'ente, e che tuttavia non è mai spiegabile e tanto meno producibile in base all'ente, è l'essere stesso. L'essere che risplende è τὸ δαῖον – δαῖμον. Coloro che, provenendo dall'essere, entrano nell'ente e sono quindi coloro che indicano nell'ente, sono i δαῖοντες – δαίμονες. Così concepiti i «demoni» sono totalmente «non demonici», per lo meno secondo l'idea fumosa del «demonico». Eppure questi δαίμονες non demonici sono tutt'altro che «innocui» e «accidentali». Non sono cioè un'aggiunta casuale all'ente che l'uomo, senza soffrirne nella sua essenza, potrebbe trascurare, mettere da parte, o considerare soltanto a sua discrezione e secondo il suo bisogno. Proprio grazie a questa irriducibilità poco appariscente i δαίμονες sono in verità «più demonici» di quanto possano mai essere tutti gli altri «demoni». I δαίμονες sono più essenziali di ogni ente: essi non soltanto dispongono (*stimmen*) i «demoni» «demonici» nello stato d'animo (*Stimmung*) dell'orrendo e dello spaventoso, ma determinano ogni

situazione emotiva (*Gestimmtheit*) essenziale, dal timore reverenziale e dalla gioia fino alla tristezza e al terrore. Ovviamente, questi «stati d'animo» non vanno qui intesi in senso moderno e soggettivo quali «stati psicologici», bensì, in termini più iniziali, come quelle situazioni emotive in base a cui la voce (*Stimme*) silenziosa della parola dispone l'essenza dell'uomo nel suo riferimento all'essere.

Noi tardi discendenti, però, possiamo in generale esperire l'essenza dei δαίμονες – intesi come coloro che, risplendendo nel solito, si mostrano nell'ente, indicando così l'ente nell'essere – alla sola condizione di riferirci almeno intuitivamente all'essenza dell'ἀλήθεια, al fine di riconoscere in che senso, nella greicità, lo svelamento e lo schiudersi dominano completamente l'essenza dell'essere dischiudosi in modo iniziale. Nella misura in cui l'essere è essenzialmente in base all'ἀλήθεια, all'essere appartiene lo schiudersi che si svela. Noi lo chiamiamo il diradarsi (*das Sich-lichten*) e la radura (*Lichtung*) (cfr. *Essere e tempo*, part. 28 sgg.). Tale nominare scaturisce invero da un esperire iniziale del pensiero che si trova costretto a pensare l'ἀλήθεια nella sua «verità» peculiare, la quale va quindi prima percepita. Quest'altro nominare, che qui inizia a parlare come d'improvviso, non consiste affatto in una sostituzione di differenti designazioni al posto di qualcosa di altrimenti non ulteriormente pensato. Il diradato (*das Gelichtete*) si mostra originariamente nell'attraversamento del trasparente, vale a dire in quanto chiarezza (*Helle*) e luce (*Licht*). Soltanto nella misura in cui l'ἀλήθεια è essenzialmente presente, essa porta la radura nello svelato. Ed è proprio perché nell'essenza nascosta dell'ἀλήθεια avviene la radura, che lo schiudersi ed essere presente, cioè l'essere, viene esperito «alla luce» (*im Lichte*) della chiarezza e della «luce». Lo svelarsi luminoso (*lichthafi*) si mostra in quanto risplendere. (Il sole risplende). Il risplendente è ciò che si mostra allo scorgere. Ciò che appare allo scorgere è la visione che viene inviata al-

l'uomo e che gli si rivolge, cioè la veduta. L'atto dello scorgere (*das Er-blicken*), che l'uomo compie in riferimento alla veduta che appare, è già la risposta alla veduta originaria che per prima eleva nell'essenza l'atto umano dello scorgere. È dunque in seguito al dominio dell'ἀλήθεια, e solo a esso, che il guardare è la modalità iniziale dello schiudersi nel rado e dell'entrare – cioè ora del risplendere – nello svelato. È vero peraltro che qui dobbiamo comprendere il guardare in senso greco e originario come il modo in cui un uomo ci viene incontro e, nel farlo, ci guarda, e, guardandoci, raccoglie se stesso in questo schiudersi che si dischiude, e in ciò, manifestando la sua essenza, lascia «schiudere» se stesso senza trattenere alcun resto.

Tale guardare, che solo rende possibile l'essere presente, è dunque più originario della presenza delle cose, giacché, in conformità alla piena essenza dello svelamento, il guardare che si svela al tempo stesso cela e nasconde in sé qualcosa di non disvelato. Al contrario, la cosa in sé priva di sguardo appare unicamente in modo da pervenire sì nello svelato, ma da non avere essa stessa niente da svelare e quindi anche niente da velare.

A questo riguardo l'animale occupa una caratteristica posizione intermedia. Si dice che gli animali «ci osservano». Tuttavia essi non guardano. Giammai lo «scrutare», lo «spiare», il «guardare fisso» e il «puntare» dell'animale sono uno svelarsi dell'essere; giammai l'animale, nel suo cosiddetto guardare, comporta uno schiudersi di se stesso in un ente che gli è disvelato. Siamo sempre soltanto noi che percepiamo un tale «guardare» nello svelato e che, per parte nostra, attribuiamo un guardare al modo in cui gli animali ci «osservano». D'altra parte, laddove l'uomo esperisce l'essere e lo svelato esclusivamente in modo approssimativo, il cosiddetto «sguardo» animale può concentrare in sé un'intensità d'incontro (*Begegniskraft*) particolare. Il guardare in senso originario, determinato dal manifestarsi che si schiude, dunque dall'ἀλήθεια,

si dice in greco θεάω. Viceversa, il guardare nel senso del cogliere che, concepito a partire da colui che coglie, lascia venire incontro a sé lo sguardo incontrante e lo accoglie, questo guardare che coglie viene espresso tramite la forma media di θεάω, cioè θεάομαι, che significa: lasciar venire incontro a sé lo sguardo incontrante, cioè scorgere. Anche i Greci conoscono tale guardare che coglie, così come, viceversa, anche noi, accanto al guardare che coglie inteso come l'atto di un rappresentare soggettivo, conosciamo lo sguardo dell'incontrare. Ma nella questione da noi posta non si tratta di sapere se le due forme essenziali del guardare – lo sguardo che incontra e quello che coglie – siano note oppure no, bensì di chiedere quale guardare – lo sguardo del venire alla presenza o quello del cogliere – abbia la preminenza essenziale nell'interpretazione dell'apparire e che cosa determini tale preminenza. Nell'umanità moderna, conformemente alla preminenza della soggettività, è decisivo il guardare in quanto atto del soggetto. Nella misura in cui, come dice Nietzsche, l'uomo è l'animale che si è fissato in quanto superuomo e che trova la sua essenza nella volontà di potenza, lo sguardo del soggetto è lo sguardo di quell'essere che procede calcolando, cioè conquistando, ingannando, aggredendo. Lo sguardo del soggetto moderno è, come ha detto Spengler al seguito di Nietzsche, lo sguardo del predatore: lo spiare.

Anche i Greci conoscono il guardare quale atto dell'uomo. Eppure il tratto fondamentale di questo guardare che coglie non è lo spiare in cui l'ente viene per così dire trafitto, divenendo in tal modo anzitutto l'oggetto avverso di una conquista. Il guardare greco è il « percepire » (*vernehmen*) l'ente partendo da un accordo (*einvernehmen*) iniziale con l'essere; ed è per questo che i Greci nemmeno conoscono il concetto di oggetto, né possono mai pensare l'essere in termini di oggettualità. Essi però esperiscono il guardare che ac-coglie (*er-fassend*) in quanto percepire proprio

perché tale guardare è determinato in modo affatto originario dallo sguardo incontrante. Nell'ambito essenziale dell'ἀλήθεια è questo sguardo ad avere la preminenza. Entro l'orizzonte di tale sguardo iniziale l'uomo è «solo» il guardato (*der Angeblickte*); tuttavia questo «solo» è così essenziale che esclusivamente in quanto è il guardato l'uomo può venire assunto e accolto nel riferimento dell'essere all'uomo, e quindi portato al percepire. Qui il guardante è ciò che guarda entro la svelatezza: τὸ θεῶν è τὸ θεῖον. Correttamente ma senza riflettere, in modo pretenzioso ma vuoto, traduciamo questa parola con «il divino». Θεάοντες sono coloro che guardano entro lo svelato. Θέα, la veduta intesa come l'essenza dello «star-ci» (*dastehen*) che si schiude, e θεά, la dea, sono una sola e medesima «parola», se teniamo conto del fatto che i Greci non hanno scritto alcun accento, e soprattutto se comprendiamo che essi possedevano una particolare sensibilità originaria per la consonanza essenziale fra le parole e per la conseguente ambiguità nascosta in ciò che esse dicono. Cfr. in proposito Eraclito, fr. 48:

τῶι οὖν τόξῳ ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος.

«Ora, all'arco si adatta il nome βίος». Nell'esistenza greca l'arco significa ed «è» (la) «vita» (non in senso «biologico», bensì in quanto corso della vita conforme al destino); ma ciò che esso apporta e mette a disposizione è la «morte». Βίος è dunque un termine ambiguo. Dall'arco si diparte e spicca il volo la traiettoria della freccia. L'«arco» che fa sorgere al tempo stesso però fa anche tramontare. Ὄνομα è il nome, la parola che nomina, e non soltanto il mero suono. La parola βίος è in sé ambigua, e in tale ambiguità nomina esattamente l'essenza della vita portatrice di morte. Il Greco, dunque, ode θεά e θεά nello stesso modo in cui ode βίος e βίος. I θεοί, i cosiddetti «dèi», in quanto θεάοντες, cioè in quanto coloro che

guardano entro lo svelato e che, guardando, fanno cenno, sono, secondo la loro essenza, i δαίοντες – δαίμονες, gli in-soliti che si mostrano nel solito. Entrambe le parole, θεάοντες e δαίοντες, se pensate in modo essenziale, dicono la stessa cosa. Eppure, nel loro significato corrente («dèi e demoni»), i nomi θεοί e δαίμονες non significano più quell'iniziale che essi dicono. Il dire iniziale di una parola viene generalmente occultato e soffocato dai suoi «significati».

Coloro che risplendono entro il solito vi appaiono come qualcosa di solito. I guardanti sono presenti nelle fattezze di coloro che guardano nel solito, cioè quali uomini in forma di uomini. Nel solito l'uomo appare come colui che è presente nel modo del guardare. In un certo senso anche l'animale appare così, ed è per questo che da principio il divino è inteso anche in maniera zoomorfica. Tuttavia proprio questa circostanza dimostra che l'elemento decisivo per l'apparire dell'in-solito non sono né l'«animale» né l'«uomo» in quanto tali, bensì lo sguardo di entrambi. Gli dèi appaiono dunque in forma di uomo non già perché sono pensati in un'ottica «umana» e sono antropomorfizzati, ma perché l'uomo, nella greicità, viene esperito come quell'ente il cui essere si determina in base al riferimento dell'essere stesso che si svela a ciò che noi, in base a tale riferimento, chiamiamo appunto l'«uomo». È proprio per questo che lo sguardo del dio che ha origine dall'essere può schiudersi «nell'»uomo e può guardare fuori dalla forma di «uomo» raccoltasi nello sguardo. Ed è per questo che anche gli uomini, a loro volta, sono per lo più divinizzati e pensati in forma di dèi, giacché sia gli dèi sia gli uomini ricevono la loro rispettiva essenza dall'essere stesso, cioè dall'ἀλήθεια.

L'interpretazione «antropomorfica» e quella «teomorfica» proprie della «spiegazione» moderna degli dèi greci costituiscono in entrambi i casi una formulazione ugualmente errata. La «spiegazione» secondo cui gli dèi sarebbero umanamente sdivinizzati e gli

uomini sarebbero inumanamente divinizzati è errata in senso essenziale, poiché rientra in un modo di porre la questione che già nel suo domandare non soltanto erra, ma anzi deve errare, giacché l'unico ambito essenziale in grado di rischiarare tutto, quello dell'ἀλήθεια, non è né conosciuto né esperito. Il carattere meraviglioso e autenticamente «demonico» dell'essenza degli dèi greci non risiede anzitutto nel dominio delle singole divinità, ma è dovuto invece alla loro provenienza essenziale.

In verità può apparire ovvio che gli dèi greci del passato rimangano esperibili in base all'essere da pensare in modo greco. Eppure proprio quell'essere che qui va nominato noi non lo pensiamo, né meditiamo in anticipo su di esso, bensì, con la consueta precipitazione, a seconda di gusti e preferenze o in modo superficiale, ci limitiamo a subordinarlo a un essere qualsiasi che noi stessi non abbiamo né esperito in termini decisivi né chiarito in modo adeguato. È così che si insinua sempre di nuovo la concezione più dozzinale, la quale spiega l'essenza degli dèi come un «prodotto» «dell'uomo», anzi addirittura dell'uomo «religioso». Come se quest'uomo avesse mai potuto essere uomo anche per un solo istante senza il riferirsi di quell'essenza divina alla sua propria essenza, cioè senza che questo medesimo riferimento riposasse nell'essere stesso!

f) La differenza fra dèi greci e Dio cristiano.

La nominazione, mediante la parola, dell'essere nel suo «guardare entro», e il mito in quanto modalità del riferimento all'essere che appare.

L'uomo: «colui che dice Dio».

Il «tramonto» delle civiltà (Nietzsche, Spengler).

Il tratto fondamentale della dimenticanza dell'essere: l'a-teismo

I Greci non hanno plasmato gli dèi in forma di uomo, né hanno divinizzato l'uomo. L'essenza degli dèi