

Indice

<i>Introduzione</i>	
Pensare e poetare la Dif-ferenza “nel tempo di povertà”	9
<i>Capitolo primo</i>	
La svolta nell’evento: per una <i>Erörterung</i> del poema di Georg Trakl	23
<i>Capitolo secondo</i>	
Il cielo azzurro dell’anima: in cammino verso la regione del Sacro	35
<i>Capitolo terzo</i>	
La dipartenza come essere-per-la-morte: la figura di Elis	53
<i>Capitolo quarto</i>	
La fiamma dello spirito e l’essenza del dolore: la “trasformazione del male”	69
<i>Capitolo quinto</i>	
Lo spirito della dipartenza: la <i>Verwesung</i> della vecchia stirpe e l’avvento del “non-nato”	85
<i>Capitolo sesto</i>	
La “località” della dipartenza: la “terra-della-sera”	109
<i>Capitolo settimo</i>	
La Chiamata della Dif-ferenza: mondo e cosa	133

<i>Indicazioni bibliografiche</i>	181
<i>Indice dei nomi</i>	183

«Und das ist der grosse Mittag, da der Mensch auf der Mitte seiner Bahn steht zwischen Thier und Übermensch und seinen Weg zum Abende als seine höchste Hoffnung feiert: denn es ist der Weg zu einem neuen Morgen».

Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra, Von der schenkenden Tugend*

Pensare e poetare la Dif-ferenza “nel tempo di povertà”

Introduzione

Secondo Martin Heidegger, l'età moderna è “il tempo dell'immagine del mondo” (*die Zeit des Weltbildes*), le cui manifestazioni essenziali sono, nell'ordine indicato all'inizio del saggio intitolato *L'epoca dell'immagine del mondo*, le seguenti cinque: la moderna scienza matematica della natura; la tecnica meccanica, in quanto frutto dell'essenza della tecnica moderna che si identifica con l'essenza della metafisica moderna; il processo mediante il quale l'arte viene ricondotta entro l'orizzonte dell'estetica; l'agire umano concepito e progettato come *Kultur* rivolta alla realizzazione dei “valori supremi”; la sdivinizzazione (*die Entgötterung*), intesa come trasformazione del rapporto a Dio e agli Dèi in “esperienza religiosa vissuta”¹. Di queste cinque manifestazioni, alla cui base vigono una determinata concezione dell'ente e una determinata interpretazione della verità, la terza e la quinta colpiscono in modo particolare per la loro stretta affinità: come il processo di riconduzione dell'arte entro l'orizzonte dell'estetica (*Ästhetik*) trasforma l'opera d'arte in oggetto di “esperienza vissuta”, determinando in tal modo l'interpretazione dell'arte in quanto “forma espressiva” della vita dell'uomo², così

1. Cfr. M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, in *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1957³, pp. 69-104.

2. «Das Kunstwerk wird zum Gegenstand des Erlebens, und demzufolge gilt die Kunst als Ausdruck des Lebens des Menschen» (*ibid.*, p. 69).

il processo di sdivinizzazione attraverso il quale l'immagine del mondo si cristianizza, assume cioè l'aspetto di "visione cristiana del mondo" con l'introduzione dei concetti di "infinito", "incondizionato", "assoluto", trasforma il rapporto a Dio e agli Dèi in "esperienza religiosa vissuta". Gli Dèi e Dio sono ormai fuggiti, e il vuoto da essi lasciato viene riempito sia dalla ricerca storiografica e psicologica sul mito, sia dal persistere di un "atteggiamento cristiano" che risolve il rapporto con Dio nell'ambito della fede soggettivamente vissuta³. L'epoca moderna è dunque caratterizzata dall'assenza di Dio, è "tempo di povertà". Nell'elegia *Brot und Wein*, Friedrich Hölderlin pone la questione che agli occhi di Heidegger risulta decisiva per la comprensione dell'essenza dell'epoca moderna: *und wozu Dichter in dürftiger Zeit?*⁴, a che scopo i poeti nel tempo di povertà, nel tempo in cui si è spenta la $\delta\beta\zeta\alpha\ \tau\epsilon\omicron\upsilon$ nella "storia universale"? Secondo la concezione storica di Hölderlin, con l'apparizione e il sacrificio di Cristo è iniziata l'epoca dell'assenza di Dio, ossia la *fine* del giorno degli Dèi⁵. Il ritrarsi degli Dèi è il tempo della sera, del tramonto che abbandona il mondo al sopraggiungere di una notte che ormai diffonde in ogni dove le sue tenebre⁶. Nel momento culminante di questa notte risuona la sentenza di Nietzsche che, attraverso il grido

3. «Die Entgötterung ist der Zustand der Entscheidungslosigkeit über den Gott und die Götter. An seiner Heraufführung hat das Christentum den größten Anteil. Aber die Entgötterung schließt die Religiosität so wenig aus, daß vielmehr erst durch sie der Bezug zu den Göttern sich in das religiöse Erleben abwandelt. Ist es dahin gekommen, dann sind die Götter entflohen. Die entstandene Leere wird durch die historische und psychologische Erforschung des Mythos ersetzt» (*ibid.*, p. 70).

4. Cfr. F. Hölderlin, *Tutte le liriche*, a cura di Luigi Reitani, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2001, p. 952.

5. «Mit dem Erscheinen und dem Opfertod Christi ist für die geschichtliche Erfahrung Hölderlins das Ende des Göttertages angebrochen. Es wird Abend» (M. Heidegger, *Wozu Dichter?*, in *Holzwege*, cit., pp. 248-295; p. 248).

6. «Seitdem die „einigen drei“, Herakles, Dionysos und Christus, die Welt verlassen haben, neigt sich der Abend der Weltzeit ihrer Nacht zu. Die Welt-

dell'uomo pazzo, esclama ne *La gaia scienza: Gott ist tot!* Dio è morto e rimane morto, il “mondo sovrasensibile” non ha più forza alcuna, non determina più il senso della storia universale⁷. L'interpretazione della sentenza nietzscheana “Dio è morto” – e della stessa sentenza hölderliniana che in *Brot und Wein* allude agli “Dèi fuggiti” – risulta tuttavia possibile soltanto sulla base di una preliminare delucidazione del *nichilismo* in quanto determinazione storico-ontologica dell'epoca della metafisica, che per Heidegger è l'epoca della storia dell'essere stesso nel suo ritrarsi in quanto *differenza ontologica* rispetto alla totalità dell'ente. Alla domanda: “che ne è dell'essere?”, la metafisica risponde: “dell'essere stesso ne è nulla”, poiché essa pensa l'essere come essere *dell'ente*, come *fondamento* di ciò che è, non come *differenza* fra essere-presente ed essente-presente. Ne consegue che, pensato alla luce dell'essenza del nichilismo, ossia alla luce dell'essenza della metafisica occidentale che è “autentico nichilismo”, *l'oblio dell'essere è l'oblio della differenza ontologica fra l'essere e l'ente*⁸. L'oblio dell'essere, in quanto oblio della Dif-ferenza, rientra tuttavia nell'essenza dell'essere stesso, è destino dell'essere (*Geschick des Seins*), che Heidegger indica come l'ἔποχῆ dell'essere, il suo sottrarsi, in quanto *differenza*, nella dimensione di un rifiuto

nacht breitet ihre Finsternis aus. Das Weltalter ist durch das Wegbleiben des Gottes, durch den „Fehl Gottes“ bestimmt» (ibidem).

7. Cfr. F. Nietzsche, *La gaia scienza e Idilli di Messina*, ed. it. a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Adelphi, Milano 1999¹², p. 163: «Non fiutiamo ancora il lezzo della divina putrefazione? anche gli dèi si decompongono! Dio è morto! Dio resta morto! E noi lo abbiamo ucciso!». Cfr., a tale riguardo, M. Heidegger, *Nietzsches Wort “Gott ist tot”*, in *Holzwege*, cit., pp. 193-247; p. 200: «Das Wort „Gott ist tot“ bedeutet: die übersinnliche Welt ist ohne wirkende Kraft. Sie spendet kein Leben. Die Metaphysik, d. h. für Nietzsche die abendländische Philosophie als Platonismus verstanden, ist zu Ende».

8. Cfr. M. Heidegger, *Der Spruch des Anaximander*, in *Holzwege*, cit., pp. 296-343; p. 336: «Die Seinsvergessenheit ist die Vergessenheit des Unterschiedes des Seins zum Seienden».

(*Verweigerung*) che allude al carattere segretamente temporale dell'essere stesso. L'essere si sottrae mentre si scopre nell'ente: quando ciò accade, improvvisamente e viene un mondo storico, le cui epoche sono epoche dell'errore e dell'errare fra gli enti, la cui illuminazione oscura la luce dell'essere, il suo tratto fondamentale costituito dalla ἀλήθεια, nel velamento sottraente di ciò che i greci chiamano λήθη, nascondimento che produce oblio. L'oblio dell'essere, lungi dal costituire una semplice dimenticanza dell'uomo, trova pertanto la sua origine nel rifiuto dell'essere che si mantiene nel *nulla* della differenza ontologica rispetto all'ente⁹. Dell'essere in quanto tale, per la metafisica occidentale che pensa l'essere come super-ente, come semplice fondamento dell'ente, ne è nulla; ora, poiché ogni "è" dell'ente risiede nell'essere, l'essenza del nichilismo, consistente nel fatto che dell'essere stesso ne è nulla, viene a significare che anche dell'ente nella sua totalità ne è "nulla". Rigorosamente pensata, l'affermazione di Nietzsche "Dio è morto" risulta possibile soltanto nel compimento della storia della metafisica occidentale, che è il compimento dell'essenza del nichilismo in quanto oblio dell'essere, oblio della *differenza* fra l'essere e l'ente che, lungi dall'essere una semplice dimenticanza, appartiene alla storia dell'essere stesso, alla sua segreta essenza "epocale" che segna il tempo del suo sottrarsi nel nulla della differenza ontologica¹⁰. Il

9. «Das Sein entzieht sich, indem es sich in das Seiende entbirgt.

Dergestalt hält das Sein mit seiner Wahrheit an sich. Dieses Ansichhalten ist die frühe Weise seines Entbergens. Das frühe Zeichen des Ansichhaltens ist die Ἀ-λήθεια. Indem sie Un-Verborgenheit des Seienden bringt, stiftet sie erst Verborgenheit des Seins. Verbergung aber bleibt im Zuge des an sich haltenden Verweigerens.

Wir können dieses lichtende Ansichhalten mit der Wahrheit seines Wesens die ἐποχή des Seins nennen. [...] Die Epoche des Seins gehört ihm selbst. Sie ist aus der Erfahrung der Vergessenheit des Seins gedacht» (ibid., p. 311).

10. «Die Geschichte des Seins beginnt und zwar notwendig mit der Vergessenheit des Seins. [...] Aus dem Geschick des Seins gedacht, bedeutet das

tempo di povertà, il tempo della morte di Dio e degli Dèi fuggiti, trova dunque la propria *origine* nel ritrarsi dell’Essere stesso in quanto Dif-ferenza nel velo sottraente della λήθη; il tempo di povertà, l’epoca dell’immagine del mondo preparata dalla metafisica antica e dalla teologia medievale, è diventato nel frattempo così povero da non poter più riconoscere la fuga degli Dèi e la morte di Dio come una “mancanza”. A causa della mancanza di Dio, il mondo storico chiamato Occidente (*Abend-Land*, terra-della-sera) sta lentamente declinando verso il suo tramonto (*Untergang*). L’idea del tramonto dell’Occidente, nel senso del declino del mondo storico occidentale, trova in Oswald Spengler un interprete che “troppo rozzamente” desume da Nietzsche la concezione dell’essere come vita – volontà di potenza; Heidegger, all’opposto, interpreta il tramonto come un “andare a fondo” (*untergehen*) verso l’abisso (*Abgrund*), verso l’assenza di fondamento che caratterizza l’epoca della fuga degli Dèi e della morte di Dio. Soltanto se l’abisso viene riconosciuto e sopportato fino in fondo, risulta possibile capovolgere il mondo ormai pendente sull’abisso, risulta cioè possibile *la svolta*. La svolta tuttavia si attua soltanto se vi sono uomini capaci di giungere fino in fondo all’abisso. Nell’inno incompiuto *Mnemosyne* Hölderlin dice:

«[...] *Nicht vermögen*
Die Himmlischen alles. Nemlich es reichen
Die Sterblichen eh’an den Abgrund. Also wendet es sich
Mit diesen. Lang ist
Die Zeit, es ereignet sich aber
Das Wahre»¹¹.

nihil des Nihilismus, daß es mit dem Sein nichts ist. Das Sein kommt nicht an das Licht seines eigenen Wesens. Im Erscheinen des Seienden als solchen bleibt das Sein selbst aus. Die Wahrheit des Seins entfällt. Sie bleibt vergessen» (M. Heidegger, *Nietzsches Wort „Gott ist tot“*, *ibid.*, pp. 243-244).

11. F. Hölderlin, *Tutte le liriche*, cit., p. 1214 (il titolo di questo abbozzo d’inno suona, nell’ed. cit., *Das Zeichen*).

Non tutto è possibile ai Celesti. Infatti i mortali pervengono prima all'abisso. Con essi avviene dunque la svolta. Lungo è il tempo, ma il Vero accade. Lungo è il tempo di povertà, lunga è la notte del mondo che lentamente procede verso la mezzanotte, verso l'ora della povertà estrema che dischiude il fondo dell'abisso. Nell'ora dell'estremo pericolo, improvvisamente, il Vero accade, la svolta si compie allorché i mortali ritrovano la propria essenza, che consiste nel raggiungere l'abisso *prima* dei Celesti¹². L'essenza dei mortali si dispiega nell'esser più vicini all'*assenza* (*Abwesen*) che non alla presenza (*Anwesen*) perché, chiamati dall'Essere stesso, essi corrispondono nel loro Esserci (*Da-sein*) all'*essenza epocale* dell'essere, al suo e-venire come presenza del presente che si sottrae mentre si scopre nell'ente¹³. Colui che, fra i mortali, *deve* prima e diversamente dagli altri raggiungere l'abisso, il poeta, sperimenta in tal modo le tracce che l'abisso stesso indica: *le tracce degli Dèi fuggiti*. Secondo l'esperienza poetica di Hölderlin è Dioniso, il dio del vino, colui che lascia la traccia agli uomini privi di Dio, avvolti nelle tenebre della notte del mondo: proprio nella vite e nel suo frutto, infatti, il dio del vino custodisce l'essenziale, originaria appartenenza di *terra* e *cielo*, in quanto luogo della "festa nuziale" degli *uomini* e degli *dèi*¹⁴. Pochi sono, tuttavia, quei mortali che,

12. «Mit den Sterblichen wendet es sich aber, wenn sie in ihr eigenes Wesen finden. Dieses beruht darin, daß sie eher als die Himmlischen in den Abgrund reichen» (M. Heidegger, *Wozu Dichter?*, in *Holzwege*, cit., p. 250).

13. «Sie [die Sterblichen] bleiben, wenn wir ihr Wesen denken, dem Abwesen näher, weil sie vom Anwesen, wie von altersher das Sein heißt, angegangen sind. Weil aber das Anwesen sich zugleich verbirgt, ist es schon selbst das Abwesen» (*ibidem*).

14. «Wer von den Sterblichen eher und anders als die anderen in den Abgrund reichen muß, erfährt die Merkmale, die der Abgrund vermerkt. Das sind für den Dichter die Spuren der entflohenen Götter. Diese Spur bringt nach Hölderlins Erfahrung Dionysos, der Weingott, den Gott-losen unter das Finstere ihrer Weltnacht hinab. Denn der Gott der Rebe verwahrt in dieser und in deren Frucht zugleich das wesenhafte Zueinander von Erde und Himmel als der

al seguito di Dioniso, seguono le tracce degli Dèi fuggiti, indicando ai loro “fratelli mortali” la direzione della svolta¹⁵; lungo il cammino al seguito di Dioniso, il poeta del tempo di povertà canta il Sacro (*das Heilige*), in quanto elemento dell’Etere nel quale soltanto gli Dèi sono Dèi. Il Sacro è la traccia della divinità (*Gottheit*), la regione di una manifestatività dell’essere che rientra nella *struttura epocale* dell’essere stesso, nel suo donante sottrarsi come nulla dell’ente, come *differenza ontologica* fra essere ed ente. L’esperienza poetica di Hölderlin avviene sotto il segno di Dioniso, la cui traccia riconduce i mortali nel dominio della reciproca appartenenza di terra e cielo, divini e mortali, di ciò che il tardo Heidegger indica come *das Geviert*, il quadrato del mondo; di tale esperienza poetica Heidegger ripercorre le tappe in una serie di scritti che segnano in profondità il suo stesso cammino di pensiero¹⁶. Altri poeti, tuttavia, hanno attratto in maniera non episodica la sua attenzione: Rainer Maria Rilke, la cui opera poetica costituisce l’oggetto principale del saggio *Wozu Dichter?*; Stefan George, al quale Heidegger dedica particolare attenzione nella tarda opera *Unterwegs zur Sprache*, e soprattutto Georg Trakl, il poeta austriaco morto a ventisette anni nell’ospedale di Cracovia sul fronte austro-russo, nei primi mesi della Grande Guerra, a causa di una dose eccessiva di cocaina. Per ammissione dello stesso Heidegger, già all’inizio degli anni ’20 del Novecento, nell’epoca dell’“espressionismo”, la poesia di Trakl, insieme alla poesia di Hölderlin, costituisce un punto di riferimento lungo il cammino di pensiero che, indirizzato dal-

Stätte des Brautfestes für Menschen und Götter. Nur im Bereich dieser Stätte können noch, wenn irgendwo, Spuren der entflohenen Götter für die gott-losen Menschen zurückbleiben» (ibidem).

15. «Aber sie sind, sagst du, wie des Weingotts heilige Priester, / Welche von Land zu Land zogen in heiliger Nacht» (F. Hölderlin, *Tutte le liriche*, cit., p. 954).

16. Qui basti ricordare M. Heidegger, *Erläuterungen zur Hölderlins Dichtung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1951².

la fenomenologia di Husserl, approda nel 1927 a *Sein und Zeit*, ma che rimane fin da allora attratto dalla tematica “linguaggio e essere”. Alla interpretazione della poesia di Trakl Heidegger dedicherà i primi due saggi nella tarda raccolta intitolata *Unterwegs zur Sprache*; ciò che determina la sua attenzione per il poeta austriaco è il predominare delle figure della *Verwesung*, di una de-composizione che accompagna il tramonto dell'anima nell'azzurro della notte spirituale, ossia in quella dimensione che Trakl, seguendo i modelli poetici di Hölderlin e di Novalis, indica come il Sacro (*das Heilige*), e che per Heidegger allude poeticamente alla differenza ontologica fra l'essere e l'ente. Se per Hölderlin il poeta rintraccia il Sacro al seguito di *Dioniso*, del dio della vite che custodisce nel suo frutto il “terreno rapporto infinito” che riunisce terra e cielo, divini e mortali nella compagine del *Geviert*, del quadrato del mondo, per Trakl il poeta incontra il Sacro quando la sua anima, al seguito di *Elis*, del fanciullo “straniero” precocemente morto nel mattino primordiale, e quindi “non-nato” (*Un-geborenes*), diviene “un attimo azzurro”, ossia *muore* nel segno di una “dipartenza” (*Abgeschiedenheit*) che è riappropriazione, nel tramonto della vecchia stirpe umana decaduta, del “volto dorato” dell'uomo, della sua autentica, obliata essenza di mortale ricondotto al quadrato salvifico del “mondo”. Come nella poesia di Hölderlin, anche nella poesia di Trakl la svolta avviene per la *decisione* del poeta di pervenire fino all'abisso del nulla dell'ente, di corrispondere cioè alla Chiamata dell'Essere stesso in quanto Dif-ferenza ontologica fra essere-presente ed essente-presente; corrispondere alla chiamata della Dif-ferenza significa tuttavia riconoscere la propria essenziale nullità, il proprio essere-per-la-morte. La morte si configura, pertanto, come “lo scrigno del nulla” e, al tempo stesso, come “il riparo protettivo dell'essere” in quanto Dif-ferenza; nel “tempo di povertà”, all'opposto, non soltanto Dio è morto, ma innanzitutto gli uomini non si sono ancora riappro-

priati della loro autentica essenza, che è l’essere-per-la-morte in quanto *apertura* al nulla della Dif-ferenza. Nel tempo di povertà, il senso della *morte* resta enigmatico, il mistero del *dolore* resta velato, l’*amore* non viene appreso¹⁷. Rainer Maria Rilke, in un canto dei suoi *Sonetti a Orfeo* (I. 19), così tratteggia “il tempo di povertà”:

«Wandelt sich rasch auch die Welt
wie Wolkengestalten,
alles Vollendete fällt
heim zum Uralten.

Über dem Wandel und Gang,
weiter und freier,
währt noch dein Vor-Gesang,
Gott mit der Leier.

Nicht sind die Leiden erkannt,
nicht ist die Liebe gelernt,
und was im Tod uns entfernt,

ist nicht entschleiert.
Einzig das Lied überm Land
heiligt und feiert»¹⁸.

17. «Dürftig bleibt die Zeit nicht nur, weil Gott tot ist, sondern weil die Sterblichen sogar ihr eigenes Sterbliches kaum kennen und vermögen. Noch sind die Sterblichen nicht im Eigentum ihres Wesens. Der Tod entzieht sich in das Rätselhafte. Das Geheimnis des Schmerzes bleibt verhüllt. Die Liebe ist nicht gelernt» (M. Heidegger, *Wozu Dichter?*, in *Holzwege*, cit., p. 253).

18. «Pur se mutevole il mondo / qual nube si gira / tutto riaffonda compiendosi / nel grembo antico. / Fuor dal mutare e l’andare, / più ampio e libero / sta l’inno tuo primordiale, / Dio della lira. / Sul dolore nulla si sa, / l’amore non l’impariamo / e quel che nella morte ci allontana / non cede il velo. / Unico il canto, sulla terra alto, / consacra e leva» (R.M. Rilke, *I sonetti a Orfeo*, con testo tedesco a fronte, tr. it. di Rina Sara Virgillito, Garzanti, Cernusco s/N (MI) 2000, pp. 40-41).

Nel tempo in cui la traccia del Sacro si è fatta irriconoscibile, nel tempo che è così povero proprio perchè manca il non-nascondimento dell'essenza del *dolore*, della *morte* e dell'*amore*, nel tempo dell'estremo sottrarsi dell'Essere nel nulla della Differenza, rimane tuttavia il canto del Dio sacro alla cetra, che conserva per i mortali la traccia del Sacro: i mortali *sono*, in quanto la Parola, il Linguaggio, è: soltanto il canto, in quanto cor-rispondenza alla Parola della Dif-ferenza, qui, sulla "povera terra", consacra e onora l'abitare dei mortali¹⁹. I mortali abitano sulla terra, sotto il cielo, di fronte ai divini, prendendosi cura delle cose e avendo cura dei propri simili. Il canto dei mortali, che consacra e onora il loro abitare, è *μελέτη τῆς ἀλήθειας*, *cura della verità dell'essere nel suo donante sottrarsi*. Nel par. 42 di *Sein und Zeit*, Heidegger riporta la testimonianza di una "favola antica", attribuita a Igino, quale "documento pre-ontologico dell'interpretazione ontologico-esistenziale dell'Esserci in quanto *Cura (Sorge)*": «Un tempo la Cura, attraversando un fiume, vide del fango cretoso; pensierosa, ne raccolse un po' e incominciò a plasmarlo. Mentre sta riflettendo su ciò che ha formato, interviene Giove, al quale la Cura chiede di concedere lo spirito per la sua creatura. Giove esaudisce la sua richiesta, ma quando la Cura pretese che alla sua creatura fosse attribuito il proprio nome, Giove glielo vietò e pretese a sua volta che le fosse imposto il suo. Mentre la Cura e Giove disputavano sul nome, intervenne la Terra e pretese anch'essa che alla creatura fosse attribuito il suo nome, dal momento che le aveva dato una parte del suo corpo. I contendenti presero quindi come giudice Saturno, il quale comunicò ad essi la seguente giusta decisione: "Tu Giove, poiché hai dato lo spirito, dovrai riprenderti lo spirito alla sua morte; tu Terra, poiché hai concesso il corpo, dovrai

19. «Aber die Sterblichen sind. Sie sind, insofern Sprache ist. Noch weilt Gesang über ihrem dürftigen Land. Das Wort des Sängers hält noch die Spur des Heiligen» (M. Heidegger, *Wozu Dichter?*, in *Holzwege*, cit., p. 253).

ricevere il corpo. Ma poiché la Cura ha innanzitutto formato questo essere, lo possiede finché esso vive. Poiché tuttavia la controversia riguarda il nome, lo si chiami *homo*, dal momento che è fatto di *humus* (terra)»²⁰. Poiché la Cura (*die Sorge*) lo ha plasmato, l'Esserci umano, in quanto essere-nel-mondo, appartiene (*gehört*) per tutta la vita, ossia lungo la sua intera vicenda temporale nel mondo, alla Cura. Mentre il nome (*homo*) gli è conferito sulla base di ciò in cui consiste (*humus*), *il suo “essere originario” è deciso dal tempo* (Saturno), il quale assegna alla Cura il dominio sull'Esserci. Che cosa significa per l'Esserci umano essere e rimanere, in quanto essere-nel-mondo, sotto il dominio temporale della Cura? Heidegger richiama a tale proposito l'ultima lettera di Seneca (*Ep.* 124), nella quale il termine *cura* viene a significare non soltanto “sforzo angoscioso” (*ängstliche Bemühung*), ma anche “sollecitudine” (*Sorgfalt*), “devozione” (*Hingabe*): «Fra le quattro “nature” esistenti – pianta, animale, uomo, Dio, – le ultime due, le uniche dotate di ragione, si distinguono per il fatto che Dio è *immortale*, mentre l'uomo è *mortale*. Ne consegue che, mentre il bene di Dio è compiuto dalla sua *natura*, il bene dell'uomo è compiuto dalla *cura*»²¹. Ciò

20. «*Cura cum fluvium transiret, videt cretosum lutum / sustulitque cogitabunda atque coepit fingere. / dum deliberat quid iam fecisset, Jovis intervenit. / rogat eum Cura ut det illi spiritum, et facile impetrat. / cui cum vellet Cura nomen ex sese ipsa imponere, / Jovis prohibuit suumque nomen ei dandum esse dicitat. / dum Cura et Jovis disceptant, Tellus surrexit simul / suumque nomen esse volt cui corpus praebuerit suum. / sumpserunt Saturnum iudicem, is sic aecus iudicat: / „tu Jovis quia spiritum dedisti, in morte spiritum, / tuque Tellus, quia dedisti corpus, corpus recipito, / Cura enim quia prima finxit, teneat quamdiu vixerit. / sed quae nunc de nomine eius vobis controversia est, / homo vocetur, quia videtur esse factus ex humo“» (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1979¹⁵, pp. 197-198).*

21. «*So schreibt Seneca in seinem letzten Brief (ep. 124): „Unter den vier existierenden Naturen (Baum, Tier, Mensch, Gott) unterscheiden sich die beiden letzten, die allein mit Vernunft begabt sind, dadurch, daß Gott unsterblich, der Mensch sterblich ist. Bei ihnen nun vollendet das Gute des Einen, nämlich*

significa che la *perfectio* dell'Esserci, il suo pervenire (*Werden*) a ciò che esso può essere, nel suo esser-libero per il progetto (*Entwurf*) che dischiude le più autentiche possibilità, è *opera* (*Leistung*) della Cura. Ma il progetto dell'Esserci, a partire dalla *svolta nell'evento*, si configura come progetto gettato dal getto (*Wurf*) dell'essere stesso, che getta l'Esserci nella Cura della Dif-ferenza ontologica fra l'essere-presente e l'essente-presente, che gli *destina* in altri termini la *di-partenza* dall'ente semplicemente-presente in vista della riappropriazione dell'autentico Se stesso, della sua natura di mortale appropriato al quadrato del mondo che consente l'e-venire delle cose. Il "luogo" del poema di Georg Trakl si configura, di fronte al vedere e mostrare fenomenologico di Heidegger²², come la Parola della Dif-ferenza, come la di-partenza dell'anima che, "straniera sulla terra", si pone in cammino verso la regione di una "azzurra sacralità" che prelude alla riappropriazione, da parte della stirpe umana "decaduta" e "decomposta", della propria autentica, obliata assenza, in quel "tempo di povertà" che il *dolore* della dipartenza

Gottes, seine Natur, bei dem andern, dem Menschen, die Sorge (cura): *unius bonum natura perficit, dei scilicet, alterius cura, hominis*» (*ibid.*, p. 199).

22. Per quanto riguarda l'incidenza del "metodo fenomenologico" nel pensiero del tardo Heidegger, cfr. le seguenti osservazioni di Friedrich-Wilhelm von Herrmann: «[...] *Essere e tempo* è stato per Heidegger non soltanto un libro che egli, giunto poi con il proprio pensiero ai concetti di evento appropriante [*Ereignis*], di quadratura [*Geviert*] e di im-posizione [*Ge-stell*], avrebbe lasciato dietro a sé, ma è un cammino di pensiero che determina anche i sentieri della sua filosofia successiva e che perciò ognuno deve percorrere, se vuole penetrare con il pensiero nella dimensione fondamentale dell'esserci. [...] l'ultimo Heidegger non ha più pensato come prima il metodo fenomenologico e non ha più utilizzato il termine "fenomenologia" come caratterizzazione metodologica del proprio pensiero. Ma questo non perché avrebbe abbandonato definitivamente l'elemento fenomenologico, ma perché egli ormai *praticava* il vedere e il mostrare fenomenologico» (F.-W. von Herrmann, *Il concetto di fenomenologia in Heidegger e Husserl*, tr. it. di Renato Cristin, il nuovo melangolo, Genova 1997, pp. 70-71).

redime e consacra nell'*oscura eufonia* di un “settemplice canto della morte”, nella poetica celebrazione di una *Verwesung* che risuona, al tempo stesso, come mito dell'assenza e culto dell'attesa dell'“inizio indisvelato”, di ciò che Trakl indica come “terra-della-sera”, “Occidente”²³.

23. Per un approfondimento del significato storico-epocale di questa tematica rinvio al mio *Occidente. Mito dell'assenza e culto dell'attesa*, Bibliotheca, Gaeta 2002.