

Abstract: *World, Nature, Technology*

Whether thought in terms of irreducible opposition, or in terms of co-belonging and even of identification, the nexus between “nature” and “technology” has often been unfolded by philosophical reflection in dichotomous terms, i.e. on the basis of a two-term theory. Exceptions are speculative projects, such as those of Hegel and Heidegger, who for his part in the *Bremen Lectures* (1949) deals with the “nature-technology” nexus on the basis of a third term, i.e. the “world”, capable of reorganizing and redefining this nexus in depth. The present article aims at bringing out such a peculiar framework in its essential features.

*Keywords:* Ereignis, Heidegger, Nature, Technology, World

1.

Nella sua traiettoria ultramillenaria – che include molteplici eventi di traduzione, trasmissione e trasposizione dell’antica parola greca *physis* – il termine “natura” ha potuto nominare tanto la dimensione dell’essente in quanto tale (la natura in quanto verità, condizione e qualità intrinseca dell’essente), quanto quella dell’ente in totalità (la natura come l’insieme di tutto ciò che è, ovvero è venuto, viene e verrà a stare). Per un verso, dunque, la natura è stata anche e soprattutto un nome dell’essere dell’ente come tale e nella sua interezza, a prescindere dalla complessità che intrama il mutuo rapporto tra tutte queste parole fondamentali, anche solo in termini di sviluppo linguistico. Ma per altro verso, l’ampiezza del nome “natura” ha subito, nel corso del tempo, specifiche contrazioni e delimitazioni, soprattutto in relazione ad alcune regioni dell’essente. Ricorrendo alla celebre «enumerazione all’ingrosso» fornita da Heidegger<sup>1</sup>, la natura e ciò che è naturale – in quanto ambito, campo, dominio di ciò è da e per natura, appartenendo alla natura – si contrappone, di volta in volta, alla grazia e al soprannaturale, all’arte e all’artificiale, alla storia e alla storico, allo spirito e allo spirituale, salvo poi continuare a sormontare di nuovo tali distinzioni evocando la “natura”, rispettivamente, della grazia, dell’arte, della storia, dello spirito in quanto tali. Molte altre, “naturalmente”, sono le opposizioni che si potrebbero enunciare, a partire da quelle fra natura e legge, natura e cultura, natura e società e via di questo passo.

Come che sia di tutto ciò, ossia di questa distinzione fra orizzonte onnicomprensivo e regione determinata, così intrinseca al nome “natura”, il tema generale “natura e tecnica” si presenta segnato, da un punto di vista esteriore, dalla medesima dinamica or ora evocata. Nella *diremptio* tra il naturale e il tecnologico, il nesso natura-tecnica affiora anzitutto come alternativa (“natura/tecnica”, ossia “natura o tecnica”), e tutt’al più come paratassi (“natura, tecnica”), salvo procedere – riflettendo sulla natura “della” tecnica e su una tecnica “della” natura, sempre nel genitivo equivoco di tali espressioni – a una più fine articolazione della natura e della tecnica (di quanto dell’una risuona già o ancora nell’altra e di quanto dell’altra sfocia retroattivamente nell’una) e infine a una decostruzione della loro opposizione, che al tempo stesso preserva il nesso, ma anche una distinzione sempre

---

\* Università degli Studi “G. d’Annunzio” di Chieti-Pescara.

<sup>1</sup> Heidegger (1976), p. 239.

rigenerantesi: in modo non del tutto dissimile alla procedura di dinamizzazione degli opposti che da un lato ne mette in crisi ogni orizzonte dualistico-binario, ma dall'altro continua, di necessità, a dimorare entro una logica a *due* termini, ancorché già sempre posti in movimento, ovvero colti nell'oscillazione e nella reciprocità, e persino nel trapasso della mutua scambievolezza, che si pone all'insegna di un "terzo" spazio, paradossalmente invisibile e innominabile al di fuori del "due".

Nondimeno, sussistono quadri filosofico-concettuali in cui il rapporto tra "natura e tecnica" non è pensabile se non alla luce di una "logica" che prevede *espressamente* tre termini (e non due), ognuno dei quali non manca di essere esplicitamente nominato a partire dalla loro sperimentazione pensante. Il terzo termine, cioè, risulta qui apertamente chiamato in causa e non soltanto alluso come sfondo o spazio di oscillazione. È il caso, se non dell'intero pensiero di Heidegger, perlomeno del suo testo di gran lunga più importante dopo i trattati *Essere e tempo* (1927) e *Dall'evento* (1936-38), ovvero il manoscritto, successivamente ripartito nelle quattro *Conferenze di Brema* (1949), in cui la possibilità di esperire, nominare e pensare<sup>2</sup> il rapporto "natura-tecnica" chiama in causa una terza parola fondamentale del *Denkweg* e della sua radicalità fenomenologica, ossia il «mondo», cosicché la questione "natura e tecnica" va piuttosto compresa e riformulata in base alla triade: "natura-tecnica-mondo". Prima di svolgere qualche osservazione in merito, sia consentito premettere alcune grossolane suggestioni desunte dalla costellazione di pensiero che più di ogni altra ha collocato sistematicamente la sua riflessione sulla natura entro un quadro concettuale a tre termini, anziché farla oscillare semplicemente all'interno di una logica binaria fondata sull'opposizione "semplice" tra natura e non-natura, ovvero, nel nostro contesto, tra tecnica e non-tecnica.

## 2.

Nello spazio discorsivo dell'*Enciclopedia* – e quindi lungo la traiettoria di uno sguardo abilitato da una disposizione "enclitica", che al tempo stesso mette in circolo e rende incessantemente e reciprocamente circolanti, l'una nell'altra, le tre scienze filosofiche, ossia le tre forme principali del pensiero sistematico, inteso non più come ricerca di un sapere, ma come sapere del sapere e come sintesi critica di ogni sapere –, Hegel rimette in simbiosi, conclusivamente (§§ 575-577), la logica, la filosofia della natura e la filosofia dello spirito all'insegna di un sillogismo assoluto, che connette tra loro non soltanto triadi terminologiche e terne giudiziali, bensì, a loro volta, orizzonti sillogistici.

Non interessa, in questa sede, chiedersi fino a che punto tale assoluta sillogizzazione filosofica (che certo non può mai dismettere un fondamento e un andamento "puramente" logico) possa essere considerata ancora interna alla "sola" logica, oppure presupponga (come per certi versi indica la sua collocazione enciclopedica) un problematico e paradossale passaggio all'esterno rispetto alla logica stessa, che non produce tuttavia alcuna effrazione di essa, bensì non fa che riconfermarne l'inaggrabile originarietà. Né occorre sottolineare che simili questioni – cruciali sul piano della genesi storica del pensiero hegeliano (ivi incluso il suo rapporto con la tradizione cristiana e neoplatonica), nonché su quello della loro accentuazione interpretativa nel dibattito specialistico<sup>3</sup> – cadono al di qua del suo inarrivabile dispositivo speculativo e discorsivo. Piuttosto, vorremmo sottolineare come la circolazione delle tre posizioni o "posture" sia *anche* la circolazione dei tre *Grundworte* che, di volta in volta, ne costituiscono il termine di riferimento, ossia l'«idea» (l'elemento logico, l'inseità del *logos*), la «natura» (l'idea nel suo essere-altro, ovvero l'idea svuotantesi e rilasciantesi in altro, l'idea esternata ed esteriorizzata) e infine lo «spirito» (l'idea tornata a sé, la *conceptio* del vivente dispiegamento e afferramento di sé). Tre parole – idea, natura, spirito – che, all'interno di ciascun ambito

<sup>2</sup> Per una discussione di questa formula, cfr. Ardovino (2017).

<sup>3</sup> Per un recente inquadramento delle proposte interpretative formulate a partire dal secondo dopoguerra, cfr. Werckmeister (2010).

(e dei rispettivi sotto-ambiti), vanno continuamente poste in asse con ulteriori tricotomie, a partire ovviamente da quella “logica” per eccellenza, ossia essere, essenza, concetto.

Seguendo dunque non tanto l’articolazione delle scienze filosofiche, ovvero dei loro esiti e delle loro cornici speculative, quanto quella delle tre parole fondamentali che ne indicano orizzonti e ambiti di riferimento, si può considerare l’illustrazione dei tre momenti del sillogismo assoluto non soltanto come la ricomposizione di una tripartizione sillogistico-giudiziale, ma anche come l’enunciazione di tre sequenze nominali cruciali e della loro permutazione interna: idea-natura-spirito, natura-spirito-idea, spirito-idea-natura. Nel dispiegarsi di questo movimento assistiamo, al tempo stesso, allo scambiarsi di posto dei tre termini e al diversificarsi delle relazioni intercorrenti tra di essi. Vi è dunque, altrettanto, una compresenza di persistenza e mutamento nella disposizione non solo dei tre termini in quanto tali (l’idea, la natura, lo spirito), quanto piuttosto delle prerogative che competono alla loro collocazione, al loro “posto” nell’articolazione dei tre orizzonti. La sequenza dell’universale, del particolare e del singolare (U, P, S) si mantiene, da un lato, in tutte e tre le scansioni terminologiche, ma dall’altro si pone in movimento essa stessa, dando luogo a tre diverse serie (U-P-S, P-S-U, S-U-P), dialettizzandone così i ruoli dall’interno. Allo stesso modo, la scansione intrinsecamente processuale e per così dire temporale-lineare (l’inizio, il centro, la fine, ovvero il punto d’avvio, il punto intermedio, il punto conclusivo), non è soltanto, a ben vedere, un divenire gradualmente inizio da parte della fine o un farsi fine dell’inizio, ma anche un dividersi del termine medio nei suoi due estremi e un divenire a sua volta alcunché di “mediale” (ossia centro di mediazione mediante, che irradia e infine riassorbe) da parte di ogni estremo.

Circolando l’uno nell’altro, i tre termini, ossia le tre prerogative e le tre collocazioni, non solo si rispecchiano, ma anche si intersecano e si sovrappongono, l’uno divenendo l’altro, l’altro prendendo il posto dell’uno, ognuno modificando il senso del proprio essere in relazione all’altro, laddove, al contempo, il precedente anticipa (e insieme, albergandolo in sé, cela) il susseguente e quest’ultimo riprende (ed esprime, ovvero porta a manifestazione per ciò che era e insieme in quanto altro) l’antecedente. Se nella prima sequenza, in modo almeno parzialmente analogo al movimento trinitario cristiano e allo schema neoplatonico di *mone, proodos, epistrophe*, l’idea si mostra in forma rovesciata nella e come natura, per poi riprendersi nella forma di uno spirito che (ri)affiora dalla natura e infine la (ri)comprende, cogliendo in essa la struttura logica di fondo che implica, già da sempre, l’operare e il risuonare dell’ideale nel reale, nella seconda e nella terza il punto di partenza divengono, rispettivamente, la natura e lo spirito, ribadendo nel primo caso che la natura si riconnette all’idea esclusivamente tramite la mediazione spirituale e nel secondo che lo spirito può riconnettersi alla natura proprio e soltanto attraverso l’idea.

Idea, natura, spirito sono insomma, al contempo, tre punti d’avvio, tre perni di rotazione, tre orizzonti di compimento, cosicché nessuno dei tre può essere mai oggetto di una considerazione esclusiva e unilaterale, né assunto unicamente in base a se stesso, e nemmeno soltanto in relazione a ciò che esso stesso, in modo assoluto, non è, ma insieme è stato e/o sarà. L’idea, insieme, è e non è natura, è e non è spirito, così come la natura e lo spirito sono e non sono, rispettivamente, spirito e natura, né, ovviamente, idea. Eppure il logico, il naturale e lo spirituale – all’interno del quale, in particolare, ricadono forme soggettive, oggettive e assolute di non-natura e di seconda natura, dall’artistico al religioso, dal tecnologico-artificiale allo storico-culturale e via dicendo – si compenetrano e si attraversano, esplicitando funzioni diverse, fungendo l’uno per l’altro da base e fondamento, ma anche guidando l’innalzamento, l’esplicitazione e la trasformazione l’uno nell’altro. Ne deriva, nella fattispecie, che ogni eventuale riformulazione e ampliamento del rapporto e della connessione “natura-tecnica” nella più ampia coappartenenza “enciclica” (ossia circolare-circolante) di idea, natura e spirito, porta a considerare la natura come il “non più” dell’idea e il “non ancora” dello spirito, ma *anche* come l’ora del manifestarsi dell’idea e come l’adesso di una gestazione dello spirito stesso: come l’alterità essenziale che conduce dall’idea allo spirito, certamente, ma anche come il “non” che costituisce l’intervallo e insieme l’intermediazione tra l’idea e lo spirito.

Il non essere più soltanto idea da parte della natura è al contempo il suo manifestare (in modo estrinseco-estriore, negativamente) l'idea stessa, il cui esternarsi è insieme un esprimersi e un particolarizzarsi, cosicché vi è un essere ancora e sempre idea da parte della natura. E d'altro canto, il non essere ancora spirito da parte della natura è il suo velare (proteggendolo e custodendolo) lo spirito, è cioè l'auto-occultarsi di uno spirito che è già e pur sempre spirito nascente, ossia l'essere intrinsecamente in anticipo (su se stesso) dello spirito, in quel prima (in quel "non ancora") dello spirito che è la natura e che è natura, ossia la natura "dello" spirito e, per suo tramite, dell'idea. Non c'è realtà dell'idea senza natura, laddove lo spirito è ancor sempre nella (anche se non più come) natura. Concepire la natura, al tempo stesso, in quanto non più e non ancora significa fare essenzialmente di essa il non più dell'essere e il non ancora del concetto, e significa anche che la natura è l'essere (in forma esteriorizzata) ed è il concetto (in forma celata). Entrambi i movimenti (l'esteriorizzazione-esternazione da un lato e l'anticipo-nascondimento dall'altro) sono forme di occultamento che a suo modo rivela, cosicché la natura è, fra le altre cose, questo duplice velamento, ossia questo velarsi ed essere velato di ciò che essa non è più e non è ancora: dell'idea che essa, velandola, manifesta solo nella forma di un'alienazione, e dello spirito che essa, coprendolo, tiene nondimeno in serbo per la sua propria manifestazione, nelle forme di una rammemorazione e di un'interiorizzazione.

In questo gioco di rispecchiamenti e di velamenti – i quali, a loro modo, rispecchiano e irradiano un corrispettivo disvelamento –, la natura si mostra compenetrata e percorsa dall'idea, mentre lo spirito entra per così dire nella natura, appropriandosi di essa, riconoscendovi appunto l'idea, ma riconoscendo non soltanto "quanto" dell'idea (e quanto dello spirito) vi siano già "in" natura, bensì "quanta" natura sia già anticipata nell'idea e sia infine ricompresa nello spirito. Il quale riconnette tra loro l'idea e la natura, ritrovando la prima (come struttura profonda del *logos*) nella seconda (nella *physis* da cui ognora risorge, ma onde raccoglierla, il *logos* stesso), così come riconoscendo l'arricchimento progressivo che la seconda conferisce alla prima. La continua inversione della direzione e del movimento che definiscono i tre termini mette dunque in opera una temporalità insieme lineare e non lineare, che è del tutto prossima a quella coappartenenza di pensiero esperiente e dizione originaria – o filosofia e "poesia", prosa e verso, linearità e reversione – che anima la struttura poetico-musicale (bacchica, danzante) dello *spekulativer Satz*, ossia del suo metro e del suo accento, nella sua funzione di riscrittura, in forma rovesciata e pensante, del canto che sempre precede (e forse segue e riassorbe) il pensiero.

3.

Se adesso ci volgiamo alla "posizione" di Heidegger, che ha sempre rifiutato in blocco qualsiasi "postura" dialettica, enciclopedica, sistematica, e al quale è ovviamente del tutto infruttuoso addossare analogie affrettate o estrinseche con l'impianto di pensiero hegeliano, sembra tuttavia non inutile né inopportuno continuare a far risuonare le suggestioni derivanti dal dispositivo logico-enciclopedico dentro l'impianto di pensiero heideggeriano, e più precisamente (ovvero in modo più delimitato) entro l'impianto concettuale delle quattro *Conferenze di Brema*, dove, come già indicato, la questione del rapporto (o meglio dei rapporti) tra "natura e tecnica" può essere posta esclusivamente all'interno di un orizzonte a tre e non a due termini, salvo l'evocazione, persino, di un quarto termine. Vediamo meglio.

Innanzitutto, per esperire e pensare la "natura" e la "tecnica", occorre, secondo Heidegger, *nominarle diversamente*. La prima e indispensabile operazione da compiere (difformemente, su questo, da Hegel, che mantiene tutte le parole fondamentali della tradizione e soprattutto del lessico kantiano, cioè, appunto, idea, natura, spirito, ma anche sensibilità, intelletto, ragione, e infine soggetto e oggetto, pur aprendole sempre a se stesse in un abissale rivolgimento speculativo), è quella di un passo indietro, che è insieme un passo a lato e un passo oltre, e da ultimo, per così dire, l'inesco di una vera e propria

circumambulazione dicente-tacente intorno a ciò che è da esperire e da pensare, intorno al centro innominabile dell'esperienza e del pensiero.

La *prima* dislocazione che ne risulta è quella che “conduce” dalla natura alla natura stessa, ma colta e restituita ora in un senso più originario, ossia: dalla *natura* alla *physis*. Il ricorso alla parola greca e l'ascolto che Heidegger ne fa, risalendo all'indietro da Aristotele verso Eraclito, segna lo spostamento da una natura metafisicamente oggettivabile, indagata e concettualizzata dalla filosofia e dalla scienza moderne (e dunque una natura intesa, spesso e volentieri, in contrapposizione con altri ambiti fondamentali dell'esperienza umana) a una natura udita – prima ancora che “vista” come insieme di essenti – in quanto parola e nome dell'essere stesso, ossia dell'essere che non è (un) essente, dell'essere che si dà esclusivamente nella sua differenza dall'ente (e da se stesso come essere *dell'ente*), manifestandosi come l'immanifesto, ossia velandosi nel disvelamento, indeterminandosi in ogni determinazione.

La *seconda* dislocazione, complementare alla prima, “conduce” dalla tecnica all'essenza della tecnica, ossia a quella forma raccolta della “dispositività” (globale e onnipervasiva) che Heidegger chiama appunto, nelle *Conferenze di Brema, das Ge-Stell*. In questo caso, non si risale tanto dalla tecnica all'antica *techne* (di cui Heidegger mostra del resto la prossimità e persino l'inclusione all'interno della *physis*, spingendosi a parlare dell'essere come di una complessiva *physis-thesis*, oltreché di una *poiesis* originaria), bensì si esperisce e si pensa la tecnica, di nuovo, in base all'essere: non più nella sua configurazione iniziale (la *physis*), bensì, appunto, nel suo compimento metafisico, in quanto figura più estrema ed ultima della storia dell'essere.

La *physis* e il *Ge-Stell* rappresentano in effetti due estremi della *Seinsgeschichte*, che da parte sua non illustra il cammino o le tappe di una *Geistesgeschichte*, né espone la storia del concetto o della ragione, bensì esperisce, nomina e pensa l'essere stesso senza disgiungerlo dalla vicenda del suo destinarsi, via via, in quanto termine di riferimento di un'apertura storico-epocale che discende dall'*Aletheia* iniziale. A differenza di Hegel, la natura non è più il termine medio, ma il primo. Nondimeno, “natura” e “tecnica” sono entrambi sbalzati dalla loro sponda comune, l'essere, a cui Heidegger accede anzitutto mediante un passo indietro e una differente nominazione, entro la quale egli cerca di attingere un piano più essenziale e più originario: quello, rispettivamente, della *physis* e del *Ge-Stell*. La “vicenda” che egli delinea ha pertanto una multidimensionalità sua propria. Non soltanto esiste una traiettoria – la più pacifica ed evidente – che va dall'antica (o persino arcaica o ancestrale) esperienza della natura fino all'odierna esperienza, tecnologicamente abilitata, guidata e assistita, di essa, ossia a quella che Heidegger chiama la “provocazione”, ovvero, ancora, l'ingiunzione a manifestarsi che assume contemporaneamente le forme del fornire, dell'ordinare, dell'accumulare, del mettere in funzione e poi mobilitare, manipolare, sfruttare e via dicendo, laddove *invece*, nell'orizzonte antico, la *techne* non aggredisce ancora la *physis*, ma coopera con essa, e pertanto ne condivide ancora il regime manifestativo, ossia l'*aletheia*, quell'emergere che proviene dal nascondimento e ad esso fa ritorno, definendosi costantemente in rapporto ad esso, custodendo l'immanifesto come radice di ogni manifestazione e lasciandosi delimitare da esso, al contrario della manifestazione tecnica, in cui ogni cosa è illuminata, così da dispiegare una modalità del disvelamento che mira a porre sistematicamente da parte ogni velatezza, fino al paradosso che fa della volontà di totale disoccultamento il massimo dell'occultamento (di sé, in quanto ogni disvelamento ha senso solo se correlato a un velamento, e infine del velamento in quanto tale, che è oggetto a sua volta di un sopravvelamento talmente radicale da farlo precipitare nella dimenticanza più estrema e più pericolosa). Non soltanto, dicevamo, esiste una vicenda lineare e per così dire “progressiva” o “progrediente” – dall'essere “come” *physis* all'essere “come” *Ge-Stell* –, bensì anche una vicenda di essenziale coappartenenza e rispecchiamento dei due termini, che si rivela non appena si imbecca la strada inversa: non più quella che va dalla *physis* al *Ge-Stell*, bensì dal *Ge-Stell* alla *physis*.

Il *Ge-Stell*, infatti, non è soltanto l'ultima stazione – si direbbe: il volto deformato – della *physis* originaria, la quale si schiude unicamente richiudendosi (ed essendo racchiusa) nel concretere di ogni schiusura generativa e pertanto è quel «sorgere che rientra in se stesso»<sup>4</sup> solo in quanto è anche, già sempre, il «rientrare-in-se-stesso che sorge»<sup>5</sup>. Il *Ge-Stell*, in un certo senso, non è infatti altro che la verità destinale della *physis* stessa e del suo porsi nella forma raccolta e raccogliente del *logos* tecnicizzante dell'in-formazione che pone e depone, posizionandolo e installandolo, l'essente tecnicamente articolato. Scrive Heidegger:

L'essenza della tecnica porta il nome di *Ge-Stell* perché il porre (*Stellen*) nominato nel *Ge-Stell* è l'essere stesso, tuttavia l'essere, all'inizio del suo destino, si è aperto nella radura in quanto *Physis*, ossia come quell'arrecare (*Zu-Stellen*) che, schiudendosi da sé, porta-fuori li dinanzi. Da questa essenza dell'essere, dalla *Physis*, l'essere che è essenzialmente in quanto *Ge-Stell* ottiene in feudo il suo nome.

La genealogia essenziale del *Ge-Stell*, cioè dell'essenza della tecnica, raggiunge e indica la provenienza essenziale del destino dell'essere occidentale-europeo, e oggi planetario, dalla *physis*, entro cui la svelatezza dell'essere presente chiama in quanto essenza iniziale velata dell'essere. Fin dagli albori della gremità questo appello non smette più di risuonare<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Heidegger (1979), p. 371.

<sup>5</sup> Heidegger (1981), p. 56.

<sup>6</sup> Heidegger (1994), p. 65. Cfr. anche ivi, pp. 62 ss. (trad. it., pp. 90 ss.): «La parola tedesca *stellen*, “porre”, corrisponde alla parola greca *thesis*, posto che pensiamo *thesis* in greco [...]. Questo porre corrisponde alla *Physis* nel senso che si determina a partire dalla *Physis* all'interno del suo ambito e in vista di essa. Ciò significa che nella *Physis* stessa si cela un certo carattere di *thesis*. Nel mondo della gremità, mediante le parole *physei* e *thesei* è espressa una differenza capitale, che riguarda il modo in cui ciò che è presente è presente in quanto tale. Questa differenza riguarda l'essere presente di ciò che è presente, cioè l'essere. Le parole *thesei* e *thesis* sono pensate in riferimento all'essere. Il rapporto fra essere e porre si annuncia quindi già nella prima epoca della storia dell'essere. Se prestiamo attenzione a ciò, fin da principio non ci può più sorprendere se una volta, in un'epoca successiva, l'essere avviene secondo la modalità di un porre nel senso del *Ge-Stell* [...]. Strano non è che l'essenza dell'essere giunga a un rapporto essenziale con il porre, ma soltanto che per secoli non si sia mai domandato di tale rapporto. In che senso e in che modo già agli albori del destino dell'essere emerge il fatto che nell'essere, cioè nella *Physis*, è essenzialmente presente un carattere di *thesis*? / La parola *Physis* dice: lo schiudersi che da sé si apre nella radura e schiudendosi porta-dinanzi, fuori dalla velatezza, nella svelatezza, qualcosa di presente. La *Physis* è il “portare fuori li dinanzi” che da sé si apre nella radura e si schiude. Qui tuttavia non dobbiamo intendere la parola *hervorbringen*, “portare fuori”, nel significato approssimativo e troppo corrente che non sembra aver bisogno di alcuna delucidazione, ma dobbiamo pensare il “portare fuori li dinanzi” rigorosamente nella dimensione unitaria che è disposta dalla velatezza (*Lethe*) e dalla svelatezza (*A-letheia*), e che entrambe trattengono reciprocamente in modo conforme all'essenza, cioè si preservano vicendevolmente nella loro essenza. Pensato in greco nel senso della *Physis*, “portare fuori li dinanzi” significa: portare fuori dalla velatezza, li dinanzi nella svelatezza. Questo “portare” vuole dire: lasciare che qualcosa giunga e sia presente da sé. Solo se domina la *Physis* è possibile e necessaria la *thesis*. Infatti, solo se è presente qualcosa di portato alla presenza in base a un “portare fuori”, è possibile che, in virtù di un porre (*thesis*) umano, su questo alcunché di presente (ad esempio la roccia) e in base a esso (la roccia), un altro alcunché di presente (una scala di pietra e i suoi gradini) sia prodotto e posto là, sotto ciò che è già presente (la rupe naturale e il terreno). Questo alcunché di presente (la scala di pietra) è presente nel modo di ciò che diventa costante in virtù di un porre (*thesis*) umano, il produrre. Ciò che è venuto a stare *thesei* (*das thesei Herständige*) è presente in modo diverso da ciò che è stato portato fuori *physei* (*das physei Hervorgebrachte*). Nondimeno, sembra ovvio rappresentare come qualcosa di venuto a stare anche “ciò che è stato portato fuori e li dinanzi” nella *Physis* ed è presente a questo modo. Ciò che è stato portato fuori nella *Physis* non è venuto a stare nello svelato in virtù di un produrre umano, bensì in virtù del portarsi fuori da sé. Il portare nel modo della *Physis* è ora l'addurre (*beistellen*) da sé, un porre che, da sé, stabilisce (*aufstellt*) nella svelatezza qualcosa di presente. La *Physis*, ossia lo stabilire nello svelato da sé, è il lasciar essere presente qualcosa di presente nella svelatezza. Il lasciar essere presente qualcosa di presente è l'essere dell'ente. In tal senso la *Physis*, ossia il portare fuori li dinanzi che si schiude da sé, si mostra per tempo nel carattere di un porre che non è un'operazione umana, anzi, al contrario, apporta esso stesso al produrre e al rappresentare umani qualcosa di presente come tale, offrendo nel contempo a disposizione dell'uomo una svelatezza, e così, portando e offrendo, fornisce un riparo nella svelatezza. Tuttavia questo porre, cioè il lasciar perdurare e mettere al riparo che da sé porta-fuori li dinanzi, non ha ancora nulla dei tratti che l'essenza dell'essere mostra nel destino che lo fa avvenire in quanto *Ge-Stell*. Nondimeno, il porre secondo il modo del *Ge-Stell* che irretisce e impiega è essenzialmente entro una velata provenienza dal porre nel senso della *Physis* e in un'affinità

Da questo punto di vista, occorre non soltanto scorgere che ne è della *physis* “nel” *Ge-Stell* – cioè cosa rimane o risuona ancora della natura nella tecnica, ovvero in che modo la tecnica riassume al suo interno la natura –, ma anche che cosa, del *Ge-Stell*, risuona già, fin dall’inizio, “nella” *physis*. Le due traiettorie – dall’una all’altro e da questo a quella – indicano un chiasmo, ma anche uno scambio di posizioni, in cui il punto d’avvio storico emerge compiutamente *soltanto* nella stazione conclusiva di una vicenda destinale, ma questa stessa stazione – il compimento tecnico della natura (e quindi dell’essere) – può essere esperita, nominata e pensata (ossia, disvelata nella sua propria immanifesta, inapparente verità) solo ed esclusivamente a partire da quel punto d’avvio. L’inizio e la fine circolano l’una nell’altra, coappartenendosi, ma anche gettando luce l’una sull’altra, mutuando la propria stessa essenza l’una dall’altra. L’essere, lungi dal ridursi all’ente e più in generale al mero essere presente, è il “tempo” di questa apertura “storica”, segnata e delimitata, ai due estremi, dall’antica *physis* e dall’odierno *Ge-Stell*, ossia dal modo in cui *tutto*, oggi, viene alla presenza, nel senso di un doversi presentare entro un’irrevocabile e insuperabile ingiunzione a farsi presente in quanto disponibile.

Di qui, il senso di un’altra parola fondamentale – ossia di un ulteriore “nome” dell’essere – che dà il titolo alla terza delle quattro conferenze di Brema, *die Gefahr*. Non semplicemente il pericolo (che, in particolare, l’essere e la natura si occultino in modo definitivo entro l’illimitato disoccultamento dell’ente, equivalente al più estremo velamento dell’essere performato e preformato, in ogni sua forma e deformazione, dalla tecnica), ma anche e soprattutto – così come il *Ge-Stell*, che è l’ultimo stadio dell’autoccultamento della *physis*, si pone in quanto forma raccolta (ossia come *logos*) del porre in quanto tale (lo *Stellen*) e anzi come l’ultima forma di raccolta del *logos* e della *ratio* occidentali – come la forma raccolta del *Fahren*, del “viaggio” di attraversamento che si svolge tutto *entro* un’esperienza estrema dell’essere, ora nominato e pensato nell’adunanza storica del suo raccolto destinarsi (*Geschick*) e, in esso, delle modalità di concernimento di *anthropos*, cioè del suo essere colto, toccato, riguardato da «ciò che è». La *Gefahr* è infatti «la zona [...] che il pensiero deve attraversare (*befahren*) per esperire (*erfahren*) l’essenza dell’essere [...], quel che altrove e in precedenza si è chiamato l’erranza»<sup>7</sup>. Soltanto questo attraversamento esperiente, senza il quale non ha alcun senso prestare ascolto all’elemento salvatico (*das Rettende*), che secondo la parola di Hölderlin alligna, cresce e si sviluppa – al modo di una *physis* – proprio laddove la *Gefahr* «è»<sup>8</sup>, ossia nel *Ge-Stell*, può costituire il correlato di una *Kehre* in quanto *Einkehr*, di un rivolgersi *nell’essere*, in cui l’occultamento e l’oblio dell’essere stesso (a beneficio dell’ente) possa per così dire flettersi e aprirsi a se stesso, come accade del resto nel costellarsi del «primo» e dell’«altro inizio del pensiero», secondo la complessa figura evocata da Heidegger a partire dai “trattati” inediti (1936-1944)<sup>9</sup> che precedono e anticipano le *Conferenze di Brema*.

#### 4.1.

A questo punto, una volta evocato in modo pur così schematico e grossolano il rapporto di coappartenenza non lineare tra natura e tecnica, dipendente precisamente dalla loro rispettiva “riconduzione” alla *physis* e al *Ge-Stell* in quanto nomi e parole dell’essere, occorre completare il quadro concettuale delle *Conferenze* chiamando in causa, come più volte anticipato, un *terzo* termine fondamentale, che impone un ulteriore dislocamento e un’ulteriore radicalizzazione del binomio “natura-tecnica”: il «mondo». Che non a caso è al centro della prima e più celebre (e più importante) conferenza, intitolata *La cosa*, che percorre e precorre (a mo’ di premessa essenziale) le successive, a loro volta dedicate, rispettivamente, al *Ge-Stell* come essenza della tecnica e come compimento dell’essere; alla

---

essenziale con esso». Impossibile, in questa sede, raccordare anche solo desultoriamente queste pagine alle corrispondenti elaborazioni degli *Schwarze Hefte* coevi e successivi alle *Conferenze di Brema*.

<sup>7</sup> Ivi, p. 54 (trad. it., p. 81).

<sup>8</sup> Cfr. ivi, p. 72 (trad. it., p. 102).

<sup>9</sup> Su cui cfr. almeno Strummiello (1995).

*Gefahr* che ne segna l'attraversamento e il rimbalzo verso la *physis* e l'*aletheia*; e infine alla *Kehre*, che allude al legame complesso di *physis* e *Ge-Stell* – di “natura e tecnica” – appunto con il mondo in quanto tale.

Quest'ultimo viene esperito e pensato all'interno di una nominazione (cioè di una dizione) essenziale, dunque sulla base di una coappartenenza, ormai del tutto esplicita a quest'altezza del *Weg* heideggeriano, tra *Denken* e *Dichten*. Quest'ultimo non è un “poetare” in senso corrivo – e nemmeno la poesia “del” pensiero, o anche, hegelianamente, dell'intuizione (*Enz.*, § 573) –, bensì la forma eminente di un dire che disvela senza smettere di custodire il velamento e che, per così dire, addensa e condensa, nella sua dicente nominazione, il diradarsi del mondo, posto che il «mondo» non è altro che l'«evento del diradamento»<sup>10</sup>. Esso include non soltanto l'aperto di una radura, ma anche il chiuso di ciò che la circonda, cosicché la radura non è mai soltanto un'apertura che mostra e lascia manifestare, ma è anche e soprattutto localizzazione (il farsi luogo e il prendere collocazione entro un'apertura determinata) che fa risaltare, per contrasto, l'indefinita e indeterminabile chiusura entro la quale essa si dà, in quanto autentica dis-chiusura che non smettere di relazionarsi a ciò che la avvolge, la sostiene e la sopporta, che è poi anche l'oscurità intesa come ciò da cui tutto emerge e viene in luce, ossia si presenta e viene a stare entro il rado di un'apertura, per così dire, “chiaroscurale”.

Nella conferenza su *La cosa* – scrive Heidegger – «chiamiamo mondo» lo *Spiegel-Spiel*, ovvero la risonanza “speculativa” che sostiene il gioco di specchi (o meglio di rispecchiamenti) nella e della «semplicità di terra e cielo, divini e mortali»<sup>11</sup>. L'insieme di questi quattro “elementi”, che altrove vengono chiamati anche regioni e contrade del mondo e che talora vengono nominati con differente sequenza chiasmatica, è indicato come *das Geviert*: il quadrato (il quartetto, la quaternità) dei quattro “quadranti”, l'insieme raccolto dei Quattro, il quale è via via qualificato come semplice e unitario, ma anche come unico e singolare<sup>12</sup>. L'unità del quartetto – l'essenza stessa del mondo – riposa nella quadratura (*Vierung*)<sup>13</sup>. Il raccolto dispiegarsi dell'essenza del mondo, inteso come

<sup>10</sup> Cfr. Heidegger (2000a), p. 283: «Das Ereignis der Lichtung ist die Welt».

<sup>11</sup> Heidegger (1994), p. 19 (trad. it., p. 37).

<sup>12</sup> Cfr. *ivi*, pp. 12, 17 (trad. it., pp. 29, 39).

<sup>13</sup> Cfr. *ivi*, p. 19 (trad. it., p. 38). Per quanto riguarda la nominazione *denkend-dichtend* (ovvero *denkerisch-dischterisch*) delle tre regioni-contrade-quadranti del mondo “ulteriori” a quella dei mortali – ossia terra, cielo, divini –, Heidegger ha sperimentato, tra il 1949 e il 1954, quattro varianti, che riportiamo qui secondo le fonti seguenti: (I) *Das Ding* (1949), in Heidegger (1994, poi 2000a), p. 17; (II) *Über das Ding* (1950), in Heidegger (2020), p. 975; (III) *Bauen Wohnen Denken* (1951), in Heidegger (2020), pp. 1073-1074; (IV) *Bauen Wohnen Denken* (1954), in Heidegger (2000a), p. 151. (I) «Die Erde ist die bauend Tragende, die nähernd Fruchtende, hegend Gewässer und Gestein, Gewächs und Getier»; (II/III) «Die Erde ist die nähernd Tragende, die blühend Fruchtende, hegend Gestein und Gewässer, Gewächs und Getier»; (IV) «Die Erde ist die dienend Tragende, die blühend Fruchtende, hingebreitet in Gestein und Gewässer, aufgehend zu Gewächs und Getier». – (I) «Der Himmel ist der Sonnengang, der Mondlauf, der Glanz der Gestirne, die Zeiten des Jahres, Licht und Dämmer des Tages, Dunkel und Helle der Nacht, die Gunst und das Unwirtliche der Wetter, Wolkenzug und blauende Tiefe des Äthers» (cfr. anche la variante in Heidegger, 2000a, pp. 179-180: «Der Himmel ist der Sonnengang, der Mondlauf, der Glanz der Gestirne, die Zeiten des Jahres. Licht und Dämmer des Tages. Dunkel und Helle der Nacht, die Gunst und das Unwirtliche der Wetter. Wolkenzug und blauende Tiefe des Äthers»); (II) «Der Himmel ist der Sonnengang, der Mondlauf, das Grüßen der Gestirne, Licht und Dämmer des Tages, Dunkel und Helle der Nacht, die Gunst und das Unwirtliche der Wetter, Wolkengebirg und die blauende Tiefe des Äthers»; (III) «Der Himmel ist der wölbende Sonnengang, der gestaltwechselnde Mondlauf, der wandernde Glanz der Gestirne, Weg und Wandel des Lichtes, die Zeiten des Jahres und ihre Wende, Licht und Dämmer des Tages, Dunkel und Helle der Nacht, das Wirtliche und Unwirtliche der Wetter, Wolkenzug und blauende Tiefe des Äthers»; (IV) «Der Himmel ist der wölbende Sonnengang, der gestaltwechselnde Mondlauf, der wandernde Glanz der Gestirne, die Zeiten des Jahres und ihre Wende, Licht und Dämmer des Tages, Dunkel und Helle der Nacht, das Wirtliche und Unwirtliche der Wetter, Wolkenzug und blauende Tiefe des Äthers». – (I) «Die Göttlichen sind die winkenden Boten der Gottheit. Aus dem verborgenen Walten dieser erscheint der Gott in sein Wesen, das ihn jedem Vergleich mit dem Anwesenden entzieht»; (II) «Die Göttlichen sind die winkenden Boten der Gottheit, aus deren verborgenen Glanz der Gott erscheint, indem er sich entzieht»; (III) «Die Göttlichen sind die winkenden Boten der Gottheit. Aus dem verborgenen Walten dieser erscheint der Gott in sein Wesen oder flieht in seine Verhüllung»; (IV) «Die Göttlichen sind die winkenden Boten der Gottheit. Aus dem heiligen Walten dieser erscheint der Gott in seine Gegenwart oder er entzieht sich in seine Verhüllung».

circolante gioco di specchi, è poi al contempo il giro (*das Gering*)<sup>14</sup>, ossia l'esigua voltura che fa appunto circolare (girare in tondo) e rispecchiare i Quattro nella vicendevolezza di un appropriamento (*Ereignis*) nel quale non vige alcun irrigidimento o isolamento, bensì soltanto la reciprocità di una traspropriaione inapparente-inappariscnte (*unscheinbar*), giacché segnata dalla docilità e dalla duttilità del mutuo risultare appropriati (idonei, adatti, armonizzati), ovvero ancora di un reciproco concedere il proprio mediante l'essere espropriati entro una de-propriaione im-propriaante, che è l'unica vera proprietà intesa come assenza di natura propria, da assumere ogni volta "in proprio" e in quanto propria: l'essere cioè ricondotti al proprio a partire dall'improprio (da ciò che è non-proprio), dunque da un'essenziale improprietà a sé. Ciascuno dei Quattro lascia che l'altro sia se stesso, espropriandosi in esso e solo così pervenendo all'improprietà che gli è "propria". Solo nel e mediante il dispropriaimento (*Enteignis*) si può attingere il proprio, che non è altro che un consentire la proprietà *del* non proprio (in ogni senso del genitivo) e solo così un rendere proprio l'improprio, lasciandosi consentire, reversibilmente, da esso.

Il *Geviert* costituisce l'«essenza del mondo», ed è ciò che le cose del mondo, di volta in volta, «lasciano permanere» e «raccolgono». Il *Ding*, cioè la «cosa» che dà il nome alla prima conferenza di Brema, è pensato, prima ancora che in base al quadrato aristotelico dei quattro orizzonti "responsabili" del mutamento – l'effettuazione e lo scopo, la materia e la forma – in base al suo "ufficio" precipuo, il *dingen*, che è insieme, appunto, *verweilen* e *versammeln*. «Cosa» è tutto ciò che, per un tempo e ad un tempo, trattiene e lascia dimorare e indugiare la quaternità del mondo, raccogliendola nel gioco di specchi della sua quadratura e della sua circolazione intrinseca: ogni autentica «cosa» non è che questo temporaneo contrarsi e addensarsi del mondo. Lungi dal limitare il mondo in quanto tale, la condensazione lo fa risplendere e rilucere nell'evento della sua essenziale indisponibilità, cosicché il suo raccogliersi – di volta in volta – entro i confini della cosa, non è il suo rinchiudersi in essa, ma il suo essere slanciato e rilanciato a partire da essa. Altrove, Heidegger parlerà espressamente di *Ding-Welt* e *Welt-Ding*<sup>15</sup>, giacché il «mondo-delle-cose» accade, di volta in volta, come una «cosa-mondo», e ogni «cosa-del-mondo» è sempre, insieme, «mondo-cosa». L'esperienza della cosa e del mondo, di ciò che in essi è una prossimità che non abolisce la distanza, ovvero una vicinanza che custodisce la lontananza, sta sotto il segno di uno *Angang* – un concernimento nei riguardi (e da parte) di ciò che preme, rivolge un appello e chiama in causa – nell'avvento (*Ankunft*) di un giungere alla presenza (*Anwesen*). Esperire, nominare, pensare la cosa e il mondo nella loro unità, è possibile solo in quel «passo indietro» che «prende dimora e soggiorna in un dire rispondente (*Entsprechen*)», il quale, interpellato e messo in gioco dallo *Anspruch* dell'essenza del mondo e della cosa, corrisponde a tale essenza<sup>16</sup>. Nella sua modesta, residuale e inappariscnte semplicità, la cosa è il puro *Geschenk*, ossia la forma raccolta di ogni donazione di mondo, in cui visibile e invisibile, svelato e velato, sono uno.

#### 4.2.

Ma che rapporto hanno la cosa e il suo farsi cosa – ossia il suo raccogliere e far permanere il «quadrato del mondo» – con la natura e con la tecnica? Scrive Heidegger nella prima conferenza:

Semplice è la cosa: la brocca e il banco, il ponticello e l'aratro. Tuttavia anche l'albero e lo stagno, il ruscello e la montagna sono, a modo loro, cosa. Sono cose, a modo loro e rispettivamente raccogliendo-in-quanto-cose (*dingend*), l'airone e il capriolo, il cavallo e il toro. Sono cose, a modo loro e rispettivamente raccogliendo-in-quanto-cose, lo specchio e il fermaglio, il libro e il quadro, la corona e la croce<sup>17</sup>.

---

Tralasciamo qui formulazioni precedenti (in particolare la terra nel saggio *L'origine dell'opera d'arte*) e successive (in particolare la "sostituzione" di mortali e divini con uomo e dio in *Terra e cielo di Hölderlin*).

<sup>14</sup> Cfr. Heidegger (1994), p. 19 (trad. it., p. 38).

<sup>15</sup> Cfr. Heidegger (1985), p. 26.

<sup>16</sup> Cfr. Heidegger (1994), p. 21 (trad. it., p. 40).

<sup>17</sup> *Ibidem*.

Questa nominazione, la più ampia che Heidegger stesso abbia concepito dopo il 1936<sup>18</sup>, è intenzionalmente libera da ogni delimitazione. Qualsiasi distinzione aristotelica tra enti prodotti *apo technes* o generantisi *physei*, è messa in scacco e sormontata, e nessuna distinzione ontologica (sul tipo di quelle già impegnate da Heidegger tra *Essere e tempo* e *L'origine dell'opera d'arte*, dove le cose sono «cose della terra») può essere tenuta ferma: non quella tra *Naturding* e *Gebrauchsding*, cose naturali (di natura) e artificiali (destinate all'uso), né quella relativa al possibile *Vorhanden-*, *Zuhanden-* o *Werk-sein* degli essenti in quanto cose sussistenti, mezzi utilizzabili, opere d'arte. Né infine, la distinzione interna al vivente (vegetale-animale) o la celebre distinzione tra la pietra «priva di mondo» e l'animale «povero di mondo». *Tutte* le cose ivi nominate, allorché risultino autenticamente esperite e pensate, sono suscettibili di raccogliere e far permanere il mondo, rientrando nel *Gering* del *Geviert*, spogliandosi cioè della determinazione isolata che può contrassegnare, di volta in volta, pietre, monti, acque, boschi, piante, animali, per costituire piuttosto la forma raccolta – conforme al *Ge-Viert* – che Heidegger chiama non più *Stein*, *Berg*, *Wasser*, *Holz*, *Pflanze*, *Tier*, bensì *Gestein*, *Gebirg*, *Gewässer*, *Geholz*, *Gewächse*, *Getier*. Tutto è cosa, tutto è *Geschenk* dei quattro orizzonti del mondo nel loro rispecchiarsi, intersecarsi, attraversarsi e persino sovrapporsi, entro una prossimità che ne custodisce sempre l'incolmabile distanza.

A rigore, la cosa nominata e pensata da Heidegger non è mai riducibile in modo unilaterale a ciò che (1) sorge esclusivamente dalla natura, (2) è prodotto solamente dall'uomo, (3) viene oggettivato dalla scienza o (4) risulta provocato e sfruttato dalla tecnica. Il plesso *Ding/dingen* è infatti più ampio e più risonante rispetto ad ogni correlazione tra *Ent-*, *Her-*, *Gegen-*, *Bestand* da un lato ed *ent-*, *her-*, *vor-*, *bestellen* dall'altro, ossia di ogni stare in sé, di ogni restare a partire da, di ogni stare di contro e di ogni stare a disposizione, correlati alla natura, alla produzione, alla scienza, alla tecnica<sup>19</sup>. «Cosa» è *tutto* ciò che rientra nel *Geviert*, al tempo stesso raccogliendolo e lasciandolo sostare. A rigore, si spinge a dire Heidegger in molti luoghi della prima conferenza di Brema, la cosa non è mai ancora accaduta, perché la sua essenza non è ancora mai stata veramente custodita e non ha ancora mai potuto apparire e mostrarsi in quanto cosa<sup>20</sup>.

Che aspetto segnala, allora, nell'impianto concettuale delle *Conferenze di Brema*, questa ambivalente indeterminatezza della cosa rispetto alle forme dell'ente generato, prodotto, rappresentato, impiegato nell'ambito della natura, dell'arte, della scienza, della tecnica? Forse gli enti naturali e quelli requisiti, coerciti, manipolati e consumati come risorse della tecnologia, oppure gli enti artificiali e quelli oggetto di esame e oggettivazione da parte del sapere, *possono* divenire anch'essi autentiche cose, pur avendo finora *impedito* alla cosa di manifestarsi *in quanto tale*? «Cosa» è ciò che l'ente non è mai (ancora) stato, ma può (ancora) diventare ed essere? Il nome della «cosa» significa precisamente questo “non più” e questo “non ancora”, come Heidegger sembra suggerire quando parla della possibilità che anche la forma raccolta (e forse inaudita) di un uso (*Gebrauch*), il quale sappia rapportarsi all'oggetto tecnico (alla macchina, al congegno, all'impianto, al dispositivo) in modo equanime (ossia entro un contemporaneo e sobriamente ambi-valente «dire sì e no»), assumendolo appunto come una «cosa» e volgendo l'uso in direzione di quel raccolto congegno che lascia riposare ogni cosa, abbandonandosi a *tutte* le cose, ossia la *Gelassenheit zu den Dingen*<sup>21</sup>? E in che senso il vincolo estremo di cosa e mondo supera persino la «differenza» di essere ed ente come «distinzione» tra ente ed essere?

<sup>18</sup> Cfr. Heidegger (1977), p. 5.

<sup>19</sup> Sulla “traduzione” della *morphe* e della *genesis* (determinazioni cruciali della *physis* aristotelica e del suo *Nachklang* presocratico) come, rispettivamente, «Gestellung in die Gestalt / in das Aussehen» e come «Entstellung in den Ent-stand», cfr. Heidegger (1976), pp. 273 ss. e p. 291.

<sup>20</sup> Cfr. Heidegger (1994), p. 9 (trad. it., p. 27).

<sup>21</sup> Cfr. Heidegger (2000b), pp. 527 ss.

## 4.3.

Per rispondere o corrispondere a tali questioni – e certamente nei limiti di queste brevi e carenti annotazioni – occorre tornare più direttamente e decisamente alla questione del mondo in quanto tale. Il mondo, infatti, è e non è un “terzo” termine, distinto dalla natura e dalla tecnica. Esso è *anche* lo spazio di gioco (il rispecchiamento celeste-terrestre, mortale-immortale) di natura e tecnica, posto che, di volta in volta, esso si pone *prima* e *dopo* la natura e la tecnica, senza rinunciare a *coincidere* con entrambe nella forma dello Stesso (*das Selbe*). Vediamo meglio.

*In primo luogo*, non occorre un particolare impegno per comprendere che l'intera descrizione “fenomenologica” del «mondo» inapparente-inapparisciente – tentata in forma di nominazione ed evocazione nella prima conferenza di Brema – è *anche* una straordinaria “riscrittura” della *physis* eraclitea (cioè del mutuo concernersi di mortali e immortali fra terra e cielo, del loro aggregarsi e disgiungersi in seno al deferimento disvelante di un *polemos* che è insieme la somma e immanifesta *harmonie*) e più in generale di tutto ciò che, in modo corriivo, avvertiamo, ancora oggi, come l'integra e incoercita articolazione di un orizzonte arcaico-aurorale, il quale attraversa in modo inconfondibile il canto e il rito delle più antiche collettività umane, nessuna esclusa, spingendosi fino al *Cantico* cosmologico-cristologico di Francesco. Il *Geviert* del mondo, in altri termini e per molti versi, non è che la *physis* stessa, tuttavia condotta a un livello talmente originario da non poterne esaurire *storicamente* l'originarietà, cosicché tutte le sue *Urformen*, anche le più arcaiche, si sono mosse certamente in direzione del *Geviert*, ma senza che nessuna di esse abbia mai potuto “attuarlo” nella sua inesauribile essenza, ovvero senza che la sua smisuratezza possa mai, tuttora, ridursi ad alcuna misura storica. Più francamente ancora: senza che il *Geviert* possa mai essere qualcosa di meramente “storico”, nel senso di qualcosa che la storia può concretizzare e realizzare, e con ciò anche deformare e consumare, anziché, tutt'al più, evocare e richiamare *da lungi* (custodendolo nella sua irrepresentabilità), tanto meno nella rappresentazione geometrica della quadratura o in una sua qualche geo-localizzazione spazio-temporale e storico-culturale. Il *Geviert*, il mondo, sono per certi versi un'alterità assoluta.

Ma *in secondo luogo*, le *Conferenze di Brema* sono anche uno spazio di enunciazioni a tutta prima paradossali. *Da un lato*, il *Ge-Stellwesen*, in quanto essenza dispositiva-disponente della tecnica e volto estremo di tutto ciò che oggi – o meglio *adesso* – giunge alla presenza, è certamente quanto di più distante si possa immaginare dal *Geviert* evocato nella sua incontaminata integrità, ossia dal mondo come vicinanza della lontananza e dal *dingen* come avvicinare che preserva tutte le distanze. Il *Ge-Stell* è indicato anzi come il rifiuto o il diniego (*Verweigerung*) del mondo e come l'incuria o la non salvaguardia (*Verwahrlosung*) della cosa<sup>22</sup>, che non solo tralascia di custodirla, ma ne devasta ogni verità, giacché non fornisce alcun albergo alla sua velata manifestazione. Il *Ge-Stell*, lungi dal dispiegarsi in un *wahren*, equivale piuttosto a un impedire (*verwehren*), che fa mancare e restare via (*aus-, wegbleiben*) sia la cosa che il mondo, cosicché entrambi, a loro modo, risultano essenzialmente e previamente rattenuti (*vorenthalten*). E tuttavia, *dall'altro lato*, nel *Ge-Stell* «riluce in modo inapparisciente (*unscheinbarerweise*) un'irradiazione del lontano avvento del mondo»<sup>23</sup>, la cui radianza, per quanto distante o remota, fa del *Ge-Stell*, *già adesso*, un volto *del* mondo (nella sua sottrazione) e dunque, a suo modo, un'illocalizzabile localizzazione *del* mondo stesso, un trattenuto e “negativo” rilucere del suo evento e del suo diradamento. In una sospensione temporale del tutto conforme al dispositivo dell'*epochè* – che Heidegger pensa notoriamente come “epocalità” e non semplicemente come gesto, pratica, atto di una soggettività trascendentale –, la *Gefahr* è più precisamente *kehrige Gefahr*<sup>24</sup>, ossia un rivolgimento che non può essere ridotto all'escatologia di una svolta “futura” (a un tornante sempre di là da venire oppure al tempo, prossimo e incombente, di un'apocalisse o di un'apocatastasi), ma pensa, *già adesso*,

<sup>22</sup> Cfr. Heidegger (1994), p. 47 (trad. it., p. 72).

<sup>23</sup> Ivi, p. 53 (trad. it., p. 79).

<sup>24</sup> Ivi, p. 71 (trad. it., p. 101).

qualcosa come un lampo di mondo (*Einblitz von Welt*) «nell'incuria della cosa» e «nel *Ge-Stell*»<sup>25</sup>, e non altrove che in essi<sup>26</sup>.

Questo intermittente e repentino lampeggiare del mondo (insieme cogliendoci e “adocchianoci” nel concernimento del mondo stesso) si situa dunque *integralmente* all'interno del *Ge-Stell*, per quanto *senza* ridursi ad esso, ovvero *senza* coincidere con il suo perimetro tecnico-epocale. E poiché il lampo (che si situa per intero nel lignaggio del *keranos* eracliteo, il quale, appunto, “governa” il mondo) non è altro che l'*Ereignis*, ossia lo *Einblick-Einblitz* in quanto *Erblicknis* dell'*Eräugnis*<sup>27</sup>, si comprende in che senso, in diversi testi degli anni '50 e '60, che qui non occorre richiamare (né tanto meno esaminare in termini filologici, come si farà piuttosto in altra occasione), parlerà non solo di *Vorbereitung* dell'*Ereignis* “nel” *Ge-Stell*, ma anche (tra l'altro) del *Ge-Stell* medesimo in quanto *Vorspiel*, *Vorform*, *Vorschein*, *Vor-Erscheinung*, *Vorzeichen*, *Vorhof* dell'*Ereignis* – ovvero, almeno nelle *Conferenze di Brema*, del «mondo» *in quanto Geviert* –, tutti termini che meriterebbero un ascolto specifico, impossibile in questa sede<sup>28</sup>. Il *Ge-Stell* scaccia il mondo dandogli la caccia, ma proprio e soltanto per questo lo fa risuonare, negativamente, costituendone non solo una preparazione e un preludio, ma addirittura una pre-apparizione, un primo rilucere, una forma preliminare. Benché Heidegger utilizzi il verbo *vorenthalten* (trattenere, detenere, ritenere, negare ciò che spetta o è dovuto, tenere segreto e persino usurpare), occorre ascoltare attentamente non solo l'astensione che contiene e (trat)tiene in sospenso (*Enthaltung*), ma anche l'essenziale *vorbehalten*, ossia un tenere anticipatamente in serbo, un riservare e persino un preservare fin dentro l'inizio, che accompagnano sempre l'impedire, l'inibire, il rifiutare e il non custodire, i quali definiscono a loro volta la denegazione del mondo nell'incuria della cosa.

Questa enigmatica e vertiginosa coalescenza di prossimità e distanza, vicinanza e lontananza, coincidenza e alterità tra mondo e *Ge-Stell*, trova del resto espressione in quello che è forse il dispositivo centrale delle *Conferenze di Brema* (e in verità dell'intero pensiero di Heidegger sulla «tecnica»), ossia l'affermazione, ripetuta in varie forme<sup>29</sup>, per cui «Mondo e *Ge-Stell* sono lo Stesso, e dunque, quindi, contrapposti l'uno l'altro fin nell'estremo della loro essenza», posto che la loro *Entgegensetzung* non è mera opposizione, bensì sostegno che slancia, *insieme*, l'essere l'uno contro l'altro e l'andare l'uno incontro

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> Ossia nel suo essere “nella” *technische Welt*, ma non “di” essa, per riecheggiare l'eco paolina e giovannea già a sua volta riecheggiata nell'*Ad Diognetum*. Così come «Der Mensch ist noch nicht der Sterbliche» (ivi, p. 56; trad. it., p. 84), il che fa dei *brotoi* e *thnetoi* parmenidei ed eraclitei (così come dell'intero *Geviert* armonico-polemico di «cielo e terra, mortali e divini») il “non più” e il “non ancora” del mondo in quanto tale, così, scrive ancora Heidegger, «Vielleicht stehen wir bereits im vorausgeworfenen Schatten der Ankunft dieser Kehre» (ivi, p. 71; trad. it., p. 101), servendosi con ciò in modo ultralitterale della formula pseudo-paolina di *Eb.* 8,5 e 10,1, secondo cui i *dora* / *munera* sacrificali, cioè il *Geschenk* offerto dal sacrificante *kata nomon* / *secundum legem*, non sono che *hypodeigmata kai skiai ton epouranion* / *figurae et umbrae caelestium*, cosicché il *nomos* / la *lex* non alberga in sé altro che questa *skia ton mellonton agathon* / l'*umbra bonorum futurorum*, disponendosi per intero sotto tale ombra. Sull'assimilazione heideggeriana del paradosso tipologico e anti-platonico dell'«ombra dell'avvento» (ossia dell'ombra «gettata in anticipo» da ciò che *non* è ancora, la quale, diversamente dall'ombra che di norma segue la realtà che è qui e ora, riceve la propria luce piuttosto da ciò che ha di fronte e oltre di sé, che non da ciò che dimora, già presente, alle sue spalle, proiettando se stesso in guisa di ombra), cfr. Ardovino (2016). Sul complesso e alternativo rapporto tra l'*Ereignis* e la forma raccolta della “legge”, cfr. Heidegger (1985), in part. p. 248: «Das Ereignis ist das Gesetz».

<sup>27</sup> Cfr. Heidegger (1994), p. 71 (trad. it., p. 101): «Einblitz von Welt in das Ge-Stell ist Einblitz der Wahrheit des Seyns in das wahrlose Sein. Einblitz ist Ereignis im Seyn selbst». La quarta conferenza di Brema intitolata *Die Kehre*, nella quale ricorre la citazione appena riportata, sarà pubblicata per la prima nel 1962, nell'opuscolo intitolato *Die Technik und die Kehre*, ma in tale occasione Heidegger apporterà un'aggiunta al passo appena citato, inserendo a seguire la sentenza: «Ereignis ist eignende Eräugnis» (Heidegger, 2006, p. 121).

<sup>28</sup> Cfr. almeno la “terza” determinazione del *Ding-Welt* e del *Welt-Geviert*, oltre a quelle già ricordate, cioè il mondo come *das Ereignen* (Heidegger, 1994, p. 49) e come *das Ereignis [der Lichtung]* (Heidegger, 2000a, p. 283): *das vom Ereignis Ereignete* (la “risposta” alla questione che poneva il titolo autentico ed essenziale al primo “trattato” inedito del 1936-38, *Vom Ereignis*, e in generale all'intero movimento, non trascendentale, che scaturisce “dall'evento”, ossia dall'“appropriamento”, distinto da ogni proprietà e da ogni appropriazione in senso corrivo), in Heidegger (2007), p. 51.

<sup>29</sup> Cfr. Heidegger (1994), pp. 52-53 (trad. it., pp. 78-79).

all'altro (di mondo e tecnica), e posto infine che lo Stesso non è l'uguale, né il medesimo, bensì, come scrive Heidegger, il *Verhältnis des Unterschiedes*: non tanto un rapporto di differenza (o una relazione “nella” distinzione), quanto appunto il sostegno, la tenuta o il tenimento (*Ver-Hältnis*) dell'inter-sezione differenziale (*Unter-Schied*) – nel senso originariamente duplice del genitivo<sup>30</sup> –, la quale sta indubbiamente anch'essa nel già citato lignaggio aurorale della grammatica speculativa eraclitea (rispecchiante-inapparente) della *harmonie aphanes*.

Di nuovo, qui, non interessa, né è possibile, scendere nei meandri speculativi di questo dispositivo. Quello che conta è mostrare il riferimento, a tutta prima paradossale, del *Ge-Stell* “al” mondo, *oltreché* quello, apparentemente più prossimo, “alla” *physis*. Se da un lato il primo scansa o devasta il secondo, impedendone l'avvento, dall'altro esso è l'unico luogo che consente, *adesso*, un discorso sul mondo che si rifiuta e, soprattutto, si mostra integralmente dipendente, quanto al piano dell'esperienza, dal mondo che “ancora” non si mostra, di cui però non è il mero *Vor-* nel senso di un'arrischiata propedeuticità, bensì è anche il dinanzi e l'in-cospetto-a, nel senso del “lato” a noi rivolto del *mondo* in quanto tale, cosicché ogni *Vorbereitung* del mondo stesso da parte del *Ge-Stell* fa di quest'ultimo qualcosa che “in sé” non è nulla, giacché non è altro che questa *Vor-bereitung* (intesa ora come *Bereitung* di ogni dimensione del *Vor-*, ossia di quella pura dinamica dell'approssimarsi precorrendo, che Heidegger chiama, in tutta semplicità, il mondeggiare del mondo, la *Nahnis* come essenza di ogni remota vicinanza).

Il *Ge-Stell* e i suoi dispositivi non sono più e non sono ancora, eppure sono già, il mondo e le cose, posto ogni ascolto del *Ge-Stell* non coglie soltanto, in esso, un possibile anticipo preparatorio del mondo, ma fa del mondo, ora, nient'altro che ciò che è in serbo nel *Ge-Stell*, e non altrove. E rende persino più risonante, in forma rovesciata, il mondo in quanto *technische Welt* e l'epocalità della sua *epochè* in quanto *technisches Weltalter*, nel senso di ciò in cui *tutto*, adesso, circola in modo raccolto, ossia collega ed è collegato ad altro, non cessa di funzionare e rimanere in funzione<sup>31</sup>, adombrando così anche il lato più “sinistro” della mobilitazione entro cui sono catturati la nostra esperienza, il nostro comunicare e il nostro pensare, ciascuno disposto e predisposto, nel modo che gli è *oggi* proprio e al quale è reso appropriato, dalla tecnica, alla cui essenza (il *Ge-Stell*) occorre aprirsi, che lo si voglia o meno, come all'unico orizzonte del «possibile»<sup>32</sup>, sperimentando, ancora una volta “in proprio” e nella più radicale delle espropriazioni in che senso la tecnica si appropria di noi e in che senso noi risultiamo appropriati ad essa come al diradante-appropriante (e insieme occultante-espropriante) evento del mondo. Il duplice velamento concernente la tecnica, ovvero l'essere che non è più nella forma della *physis* e che non è ancora la propria stessa ulteriorità, nella forma del mondo, allude non soltanto a una tecnica che viene dalla *physis* e va verso il mondo, bensì a una tecnica che è il volto della *physis* e del mondo.

## 5.

Una volta auscultata maggiormente (fosse anche fino in fondo, cioè fino al suo fondo abissale e inquietante) la permutazione di mondo, natura e tecnica *in base* all'essenziale “sponda” dell'essere, rispecchiato e rifratto nei suoi due volti (la *physis* e il *Ge-Stell*, l'avvio e il compimento), il passo che le *Conferenze di Brema* richiedono di compiere riguarda, per l'ultima volta, il mondo *in quanto tale*. Infatti, il suo rapporto con la natura e la tecnica (e soprattutto la *necessità* che lo si chiami in causa per comprendere il “rapporto” della natura “con” la tecnica e viceversa), non si esaurisce nell'accostamento o addirittura nella sommatoria di due relazioni binarie – ancorché, come abbiamo visto, non lineari (ossia mondo-*physis* e mondo-*Ge-Stell*) –, bensì implica una *terza* relazione fondamentale: quella tra il mondo e il termine che fin da sempre mette e tiene in rapporto, nell'ottica heideggeriana, natura e tecnica, ossia, appunto, l'«essere». È soltanto perché il mondo è esso stesso in rapporto con l'essere, che può e anzi deve rapportarsi a quei due “volti”

<sup>30</sup> Cfr. Ardovino (2022a).

<sup>31</sup> Cfr. Schürmann (1987).

<sup>32</sup> Cfr. Ardovino (2022b).

dell'essere (nel suo inizio e nella sua conclusione) che sono la *physis* e il *Ge-Stell*. O meglio, da un lato, la *physis* che ha e trattiene ancora in sé la *techne* (come *poiesis* e come *thesis*) e il *Ge-Stell* che ha invece ormai dentro di sé, all'inverso, la natura stessa (come fondo e come riserva, ossia come correlato di uno sfruttamento e di un utilizzo senza limiti, ultima stazione della sua penetrazione incondizionata in tutto ciò che è stato fin qui il cosiddetto "naturale")<sup>33</sup>. Vediamo brevemente in che modo.

Abbiamo già richiamato la "definizione" del mondo come *Ereignis* e come *Lichtung*, e dunque come l'*Aletheia* (di cui l'*Ereignis* e la *Lichtung* costituiscono al tempo stesso l'ascolto, la riformulazione e la radicalizzazione pre- e post-metafisica, cosicché essi, al contempo, rappresentano in modo non lineare il prima e il dopo dell'*Aletheia*, ovvero l'«altro inizio», che «non è un secondo inizio, ma il primo e l'unico, in un altro modo») <sup>34</sup>. Adesso si tratta di riconnettere tra loro l'essere (fin qui disgiunto in *physis* e *Ge-Stell*) e il mondo. Non nel senso di un'equiparazione, né tanto meno di una riconduzione del mondo (del *kosmos*) all'essere (ovvero della cosmologia a un'ontologia), bensì, tutt'al contrario, riportando l'essere verso il mondo come suo orizzonte più originario e insieme più dimenticato, più prossimo e insieme più remoto, più vicino e più irraggiungibile.

L'essere, inteso qui ancora come essere dell'ente e non come l'essere in quanto tale, trova infatti proprio nel mondo una «salvaguardia» della sua essenza più originaria, la quale fende l'essere stesso torcendolo in direzione di un essere (*Seyn*) prima dell'essere (*Sein*). Il mondo è infatti la verità dell'essere, non viceversa. La verità stessa – l'*Aletheia* – dev'essere esperita, nominata e pensata in modo più iniziale a partire dal mondo, cioè dal *Geviert* inteso come *Ereignis* della *Lichtung*. In quanto «provenienza essenziale» dell'essere, il mondo non è «sottomesso» o «sottoposto» all'essere: in verità, scrive Heidegger, «è l'essenza dell'essere ad essenziarsi in base al latente mondeggiare del mondo», posto che proprio l'«essere possiede come propria la sua essenza in base al mondeggiare del mondo», il quale non è altro che l'*Ereignen*, ma «in un senso ancora non esperito della parola»<sup>35</sup>. Per questo motivo, il mondo – come *Aletheia* e come *Lichtung*, come *Ereignis* e come *Geviert* – è essenziale per pensare l'essere (non più il *Sein*, ma il *Seyn* stesso, non più l'essere che differisce, ma l'essere che è differenza)<sup>36</sup> in quanto inter-sezione (*Unter-schied*) e tenuta (*Ver-hältnis*) di *Ding-Welt* e *Welt-Ding* – anziché di essere ed ente –, ma anche come la barratura a croce del *Seyn*<sup>37</sup>.

Nell'*Ereignis* (e dunque nella *Lichtung* del mondo, cioè nella rispecchiante verità del *Geviert*), l'essere, il nulla e persino la differenza ontologica scompaiono, svaniscono<sup>38</sup>, posto che la parola «mondo» non indica più, ormai, qualcosa di cosmologico, di *naturphilosophisch* o di metafisico<sup>39</sup>. Come scaturigine essenziale del *Sein*, il mondo è al

<sup>33</sup> Cfr. Heidegger (1994), pp. 41-42 (trad. it., pp. 64-65): «La natura sta di fronte alla tecnica in un solo modo, quello secondo cui essa, intesa come un sistema dell'ordinare risultati, consiste nell'efficace che è stato posto [...]. L'efficacia del reale – ossia della natura – non è nient'altro che l'idoneità a essere ordinato in vista del risultare. Ciò significa che la natura non sta di fronte alla tecnica come qualcosa di indeterminato presente in sé. Essa non le sta di fronte come oggetto che occasionalmente è sfruttato. Nell'evo della tecnica la natura appartiene fin da principio alle risorse dell'ordinabile all'interno del *Ge-Stell*». Cfr. anche ivi, pp. 43-44 (trad. it., pp. 66-67): «La natura, che in apparenza sta di fronte alla tecnica, in base all'essenza della tecnica è già installata (*eingestellt*) tra le risorse del *Ge-Stell* in quanto risorsa fondamentale [...]. Nell'evo della tecnica la natura non è un limite della tecnica. La natura è qui piuttosto il "pezzo di riserva fondamentale" della risorsa tecnica – e nient'altro. / La natura non è nemmeno più qualcosa che sta di fronte. In quanto "pezzo fondamentale" delle risorse nel *Ge-Stell*, essa è un qualcosa di stabile il cui stato e la cui costanza si determinano unicamente in base all'ordinare. Tutto ciò che è presente, anche la natura, è presente nel modo della stabilità della risorsa ordinata dal *Ge-Stell*».

<sup>34</sup> Cfr. Arendt, Heidegger (1998), p. 182.

<sup>35</sup> Cfr. Heidegger (1994), p. 49 (trad. it., pp. 74-75).

<sup>36</sup> Cfr. ivi, p. 74 (trad. it., p. 104): «La verità dell'essere (*Seyn*), l'abbiamo pensata nel farsi mondo del mondo come gioco di specchi dell'insieme dei Quattro, cielo e terra, mortali e divini».

<sup>37</sup> Cfr. Heidegger (1976), p. 411: «Das Zeichen der Durchkreuzung [...] zeigt [...] in die vier Gegenden des Gevierts und deren Versammlung im Ort der Durchkreuzung».

<sup>38</sup> Cfr. Heidegger (1986), p. 366 e Ardovino (2008).

<sup>39</sup> Cfr. Heidegger (2000a), p. 282 e Heidegger (1985), p. 21.

contempo l'attraversamento di esso (la sua *Gefahr*) e una *Kehre im Sein*, ossia il possibile rivolgimento dell'essere dell'ente (e con esso della natura e della tecnica, della *physis* e del *Ge-Stell*) nell'essere in quanto tale, ossia nel mondo stesso. Nella sua essenza, il *Ge-Stell* non è altro che l'«essere dell'ente»<sup>40</sup>, ma quest'ultimo – come la stessa *physis* aurorale – trova esclusivamente nel *Welt-Geviert*, al tempo stesso, una provenienza e un compimento, che fa del quadrato del mondo, insieme, il non più e il non ancora, simile a uno specchio enigmaticamente rovesciato, della natura e della tecnica in quanto forme dell'essere sottomesso al mondo e alla sua fenomenologia senza ontologia<sup>41</sup>.

6.

Se quanto è stato richiamato fin qui è almeno parzialmente corretto e congruente, si può ravvisare, nel modo heideggeriano di pensare la natura e la tecnica, un'articolazione assai complessa, suscettibile di diverse formalizzazioni. Se da un lato i termini in gioco sono tre (mondo, natura, tecnica, con tutte le relative permutazioni), si può osservare che ciascuno di queste tre termini si sdoppia in modo peculiare: la natura rinvia alla *physis* e la tecnica al *Ge-Stell*, ma il mondo porta a risonanza entrambi gli sdoppiamenti, riconnettendoli nel rapporto differenziale dello Stesso, ossia nell'*Ereignis* inteso come l'identità dalla quale «discende l'essenza della differenza»<sup>42</sup>. Il mondo è (e al tempo stesso non è, ovvero non è soltanto) l'antico plesso *physis-techne* o il plesso attuale *Natur-Ge-Stell* (con le inversioni che sono loro proprie: la *techne* ancora inclusa nella *physis*, la natura ormai inclusa nel *Ge-Stell*, per scorgere quanta natura vi sia nella tecnica e quanta tecnica nella natura,

<sup>40</sup> Cfr. Heidegger (1994), p. 51 (trad. it., p. 77).

<sup>41</sup> Salvo ribadire, ancora una volta, che il mondo (non solo come *Ereignis* e come *Ereignetes*, ma come il più puro *Ereignen*) è l'orizzonte non ulteriormente risalibile di ogni forma dell'essere. Se già il *Dingen des Dinges* è più originario del *Sein des Seienden*, il *Welten von Welt*, cioè il gioco di specchi della semplicità del *Geviert* che è massimamente *ereignend* (cfr. *ivi*, p. 19; trad. it., p. 37) e soltanto così è *weltend*, segnala una “sponda” ancora ulteriore al mondo stesso, onde evitare di fraintendere quest'ultimo come (ancora una volta) semplicemente “essente”, anziché come facente avvenire nell'appropriante-espropriante trasappropriazione: dall'ente all'essere e dall'essere al mondo, dunque, ma *infine* dal mondo al mondeggiare (ossia al farsi mondo, al dispiegarsi e insieme al tenersi in serbo del mondo in quanto mondo). Cfr. *ivi*, p. 19 (trad. it., p. 38): «La quadratura è essenzialmente come mondeggiare del mondo. Il gioco di specchi del mondo è il girare in tondo nel circolare intorno tenendo assieme (*das Reigen*) dell'*Ereignen*»; «Il mondo è essenzialmente in quanto mondeggia. Ciò significa che il mondeggiare del mondo non è né spiegabile mediante qualcos'altro, né fondabile in base a qualcos'altro» (*ivi*, p. 19; trad. it., p. 37). Se il mondo, come del resto il nulla, «non è un modo dell'essere a esso sottomesso», giacché l'«essere possiede come propria (*zu eigen*) la sua essenza in base al mondeggiare del mondo» (che è il senso ancora «inesperito» dell'*Ereignen*), e addirittura, laddove «il mondo, propriamente, appropria se stesso (*sich eigens ereignet*), l'essere – ma con esso anche il nulla – svanisce nel mondeggiare» (*ivi*, p. 49; trad. it., pp. 74-75), allora «Il mondo è la verità dell'essenza dell'essere» (*ivi*, p. 48; trad. it., p. 74), posto che, scrive ancora Heidegger: «Abbiamo pensato la verità dell'essere nel mondeggiare del mondo come il gioco di specchi del *Geviert*» (*ivi*, p. 74; trad. it., p. 104). Infatti la verità, «questa parola fondamentale» ascoltata nell'intervallo “fra” *Aletheia* e *Lichtung*, la «pensiamo [...] in modo più iniziale (*anfänglicher*) in base al mondeggiare del mondo» (*ivi*, p. 48; trad. it., p. 74). Cfr. anche le espressioni più enigmatiche, inquiete e in certo qual modo estreme delle *Conferenze di Brema*, dove l'esigenza di originarietà sembra mettere in guardia non soltanto dal rischio per cui «rappresentiamo» ancora «il mondo facendo riferimento all'essere dell'ente che ci è noto», ma addirittura il dispositivo dello Stesso, come “rapporto differenziale” di *Ge-Stell* e *Geviert* dispiegato in modo così inarrivabile nelle *Conferenze*, sembra rivelarsi esso stesso insufficiente e insoddisfacente: «Il mondo mondeggia. Tuttavia non soltanto il mondeggiare del mondo non è esperito espressamente né pensato in modo adeguato, ma per di più noi siamo ancora del tutto incapaci sia di pensare il mondeggiare del mondo puramente in base a esso stesso, sia di corrispondergli. Perciò abbiamo bisogno di ausili, che ci portano necessariamente, com'è ovvio, a rappresentare il mondeggiare del mondo partendo da qualcos'altro, anziché a pensarlo in base a esso stesso in una modalità di pensiero adeguata. [...] A noi accade però di scambiare qui questo altro – partendo dal quale comprendiamo il mondeggiare del mondo – per l'essenza stessa del mondo, mentre in verità il mondeggiare del mondo è l'essenza nascosta proprio di ciò che adduciamo per definirlo. In tal modo ci incamminiamo adesso, consapevoli, per una strada inevitabilmente sbagliata. Poiché però la seguiamo sapendo ciò che facciamo, a tempo debito potremo anche tornare indietro» (*ivi*, pp. 47-48; trad. it., p. 73). Se e quanto a Heidegger, non solo nel testo delle *Conferenze di Brema*, ma più in generale dopo il 1949 e lungo tutto il prosieguo dell'*Ereignis-Denken* – per ascoltare il quale hanno un ruolo cruciale gli *Schwarze Hefte* dalle *Anmerkungen* in poi (cfr. Ardovino, 2021a) – sia riuscito questo fatidico «tornare indietro» (tanto nella forma di un «passo indietro», quanto in quella di un «tornare dove già si è»), è questione che coincide con il destino stesso, e dunque con l'attuale inattualità, del suo pensiero.

<sup>42</sup> Cfr. Heidegger (2006), p. 29.

ovvero in che modo e in che forma natura e tecnica, *physis* e *Ge-Stell* siano e non siano, a loro modo, il mondo, e non solo, sul piano storico, “un” mondo). Di più, il mondo in quanto tale si rapporta alla natura e alla tecnica – in quanto *physis* e in quanto *Ge-Stell* – mostrando al contempo come e in che termini essi siano appunto figure sdoppiate (e in sé sdoppiantisi) dell’essere (*Sein*), del quale – nella forma del *Sein*, poi del *Sein* e più in generale, infine, del *Sein als Ereignis* – il mondo è la provenienza essenziale e insieme un avvento sempre altro, cosicché l’essere è e non è, esso stesso, un “quarto” termine distinto dai primi tre, ma solo ciò che “proviene” in via essenziale dal mondo e proprio grazie al *Welt-Geviert* connette e raccoglie, nella loro coappartenenza e sdoppiantesi articolazione, la natura e la tecnica, la *physis* e il *Ge-Stell*.

Il mondo è insieme il primo e l’altro inizio. Infine, e soprattutto, a differenza del mondo naturale (di natura) e del mondo tecnico (della tecnica), il mondo in quanto *Gering-Geviert* – rotazione celeste e quadratura terrestre, circolo di immortali e dimora di mortali – non è e non può essere oggetto di rappresentazione e di esperienza diretta, ma solo di evocazione indiretta, ovvero (nei termini del giovane Heidegger) di un’“indicazione formale”, e, nei termini successivi al suo ascolto di Hölderlin, di un pensiero che è insieme *dichtend* e *dichterisch*. Il mondo, da un punto di vista strutturale, non è che uno spazio negativo, non qualcosa di “reale” in senso corvivo. È il puro specchio di natura e tecnica, *senza il quale*, tuttavia, non si potrebbero esperire, nominare e infine pensare né la natura, né la tecnica, posto che entrambe hanno bisogno del mondo per poter essere colte in una distanza che non oggettiva né reifica (cioè in uno scarto o in un passo indietro). Se il mondo ha a sua volta bisogno della *physis* e del *Ge-Stell* (e questi dell’essere) per fungere da sfondo originario (provenienza e avvento, come la *Lethe* dell’*Aletheia*) e per essere, di volta in volta, riempito di “contenuti”, la sua irrappresentabile e impropria proprietà è il perno, l’elemento chiave e infine l’“operatore” concettuale (il modello “operativo”) imprescindibile per poter esperire, dire, pensare la natura e la tecnica, allo stesso tempo, come (e per come) esse sono e non sono.

Grazie alla sponda altra del mondo – ossia grazie all’altro inizio del pensiero, che è insieme l’inizio di un altro pensiero, ossia di un pensiero altro rispetto alla metafisica –, il presente è per così dire scheggiato, aperto a se stesso e reso risonante (ambi-valente in un senso originario) dalla sua stessa negazione, ossia da quella negatività velante-disvelante che risulta ad esso intrinseca. È infatti solo all’incrocio di un duplice “non” (ciò che la natura e la tecnica, rispettivamente, non sono più e non sono ancora, ossia il mondo come *Geviert*) che si costituisce la presenza stessa. Come puro *relais* concettuale, in sé vuoto, ovvero vuoto di sé, mai rappresentabile o geometrizzabile, il *Geviert* del mondo resta legato al passo indietro che apre e fa spazio, scostando e scartando, ossia, appunto, creando spazio e concedendo tempo. Il suo duplice “non” – il suo duplice velamento disvelante – investe sia la natura che la tecnica, facendo in verità di entrambe, per richiamare l’espressione di Heidegger, una testa di Giano (*Januskopf*), ossia un elemento “bifronte”<sup>43</sup>.

La *Nichtung* (la svuotante-slanciante *Lichtung*, addensata e rilanciata dalla *Dichtung* e insieme dal *dichterisches Wohnen* che assumono e riformulano il *Da-sein* e la sua cura)

<sup>43</sup> L’espressione è utilizzata in modo particolare da Heidegger (2007), p. 63, per contrassegnare il *Ge-Stell*. Sulla *Zwiegesichtigkeit* e la *Zweideutigkeit* del *Ge-Stell*, cioè sul suo “stare”, in quanto *Zwischenstation*, tra le *Gestalten* epocali dell’essere (a partire dall’*aletheia* e dalla *physis*) e la *Verwandlung* dell’essere stesso nell’*Ereignis*, cfr. *ivi*, pp. 40 ss., 62 ss. Sull’analogia del *Ge-Stell* come «negativo fotografico dell’*Ereignis*», cfr. Heidegger (1986), p. 366. Cfr. anche Heidegger (1985), p. 249, dove si afferma che l’*Ereignis* e l’essere stesso in quanto da esso essenzialmente proveniente, si lasciano pensare solo in un destarsi (*Entwachen*) alla *Lichtung*, il quale può accadere a sua volta solo «a partire dall’esperienza della fruizione (*Brauch*) nella *Gestellnis*», ossia nell’esperienza che attraversa davvero l’esser-ci in quanto essere-fruito (*Gebrauchtsein*) dalla tecnica, posto che il *Ge-Stell*, nonostante il suo estremo velamento, «è essenzialmente secondo il moodo dell’*Ereignis*» (*ivi*, p. 251). Cfr. infine Heidegger, 2006, pp. 45-46: «Was wir im *Ge-Stell* als der Konstellation von *Sein* und *Mensch* durch die moderne technische Welt erfahren, ist ein Vorspiel dessen, was *Er-eignis* heißt. Dieses verharrt jedoch nicht notwendig; ma cfr. già Heidegger (1994), p. 125: «Bleibt nicht notwendig und nur in seinem Vorspiel. Denn im *Er-eignis* spricht die Möglichkeit an, daß es das bloße *Walten* des *Ge-Stells* in ein anfänglicheres *Ereignen* verwindet».

che il mondo, in quanto tale, è, non è dunque né solo il termine iniziale, mediano o conclusivo di una permutazione “enciclopedica”, né soltanto un’astrazione mitica o puramente concettuale. Non ci si deve ostinare, ancora una volta, a voler rappresentare e oggettivare il mondo in una forma qualsiasi: schema o diagramma del mondo, mondo tramontato o mondo futuro, migliore dei mondi o peggiore dei mondi. Il mondo è il puro *Nichten*, la pura negazione che apre e mostra, anziché mettere da parte o cancellare. È la sponda di un gioco di specchi che intrama la condizione mortale e la sua “responsabilità” nei confronti del mondo, ossia il suo *Denken* e il suo *Dichten*, intesi come il *re-spondere* che riconosce la propria-impropria vocazione di sponda, che impone da sempre di richiamare il mondo nella forma di un rispondere ad esso, rispondendo di esso, cosicché il «patimento del pensiero» non è che la silenziosa sobrietà dell’«essere un’eco»<sup>44</sup>, la transitoria e impermanente eco del mondo.

Invano cercheremmo, per ascoltare il mondo, proiezioni del e sul futuro inteso in senso cronologico e oggettivamente. L’invito di Heidegger appare piuttosto quello di chiedersi perché, in che senso e in che modo l’esperienza della presenza lo lasci risuonare come altro. Ma allora non è più così importante descrivere semplicemente l’altro dal presente, quanto piuttosto il presente come sempre altro da sé, e precisamente come un’oscillazione in sé e contro di sé. Nel dire oggi la natura, la tecnica, il mondo, non diciamo un insieme di oggetti o una collezione di esperienze, ma indichiamo il carattere intrinsecamente oscillante dell’esperienza del presente, la sua temporalità letteralmente e radicalmente estatica, cioè né puntuale, né lineare. Quello che è richiesto col passo indietro, non è un passo oltre il presente, bensì un ritorno al presente in cui già si è, al fine di schiuderlo a se stesso in quanto presente che è tale solo in base ad altro. Il che è possibile solo in un senso differenziale, ossia nominando e pensando ciò che è *per* ciò che non è più e ciò che non è ancora: in questo senso è legittimo dire che il *Gestell* (ma anche la *Physis*) non è più e insieme non è ancora il *Geviert*.

L’indicazione che ne deriva è quella di fare esperienza del presente per ciò che è, ma proprio grazie a ciò che esso non è. In questo far oscillare il presente tra due “non” (*Verweigerung* e *Vorenthalt*, passato e futuro), esso si apre precisamente nel suo *Ansichhalten*, al suo tenersi a sé<sup>45</sup>. Il tutto avviene nella quarta dimensione della più remota vicinanza del mondo, la *Nähe* che è insieme *Ferne*. Solo tornando al passato ci apriamo al futuro, ma solo aprendoci al futuro possiamo tornare sul passato. Il mondo, la quarta dimensione del tempo che incombe proprio nel suo restare via, che cioè si approssima nella custodia della sua distanza, non è né passato, né presente, né futuro, bensì il loro risuonare assieme nella quadratura del mondo. Quello che oggi è richiesto è vivere in un tempo sospeso e oscillante, a differenza di tempi che hanno vissuto solo di memoria del passato, o di adesione al giorno per giorno di un progresso, oppure, ancora e infine, di attesa escatologica e di apocalisse, che oggi appaiono indubbiamente all’ordine del giorno, ma che forse possono segnare soltanto la fine del giorno (se non dei giorni), oscurando ogni altro giorno, ovvero l’altro che c’è in ogni giorno.

### Bibliografia

- Ardovino, A. (2008) (a cura di), *Sentieri della differenza*, Nuova Editrice Universitaria, Roma.
- Ardovino, A. (2011), *Raccogliere il mondo*, Carocci, Roma.
- Ardovino, A. (2016), *Interpretazioni fenomenologiche del cristianesimo*, Lateran University Press, Roma.
- Ardovino, A. (2017), “Esperire, nominare, pensare. Appunti su una costellazione heideggeriana”, in *Logoi.ph*, n. 9, pp. 27-68.

<sup>44</sup> Heidegger (1994), p. 66 (trad. it., p. 94).

<sup>45</sup> Cfr. Heidegger (2007).

- Ardivino, A. (2018), “La nozione di ‘cosa’ in *Essere e tempo* di Heidegger”, *Quaestio*, n. 18, pp. 305-324.
- Ardivino, A. (2020a), *Praeludia quaternitatis. Appunti sull’archeologia del Geviert nei “trattati inediti” (1936-1942)*, in A. Ardivino, V. Cesarone (a cura di), *Heidegger e i trattati inediti. Temi, problemi, bilanci, prospettive*, Mimesis, Milano-Udine, pp. 219-251.
- Ardivino, A. (2020b), *Dal pensiero del sacrificio al sacrificio del pensiero. Appunti per una ricognizione dell’Opferthema nel corpus heideggeriano (1919-1949)*, in M. Casu (a cura di), *Was heißt Stiften?*, Istituto Italiano di Studi Germanici, Roma, pp. 169-211.
- Ardivino, A. (2021a), *Andenken als eigentliches Vergessen. Annotazioni heideggeriane*, in P. Amato et al. (a cura di), *Metafisica dell’immanenza. Scritti per Eugenio Mazzarella*, vol. I: *Ontologia e storia*, Mimesis, Milano-Udine, pp. 165-181.
- Ardivino, A. (2021b), “Dinge der Erde. In margine alla nozione di “cosa” ne *L’origine dell’opera d’arte* di Heidegger”, *Giornale di Metafisica*, n. 1, pp. 1-12.
- Ardivino, A. (2021c), *Living, Being, Thinging. Remarks on the Fate of the Animal in Heidegger’s Thought*, in C. Di Martino (ed.), *Heidegger and Contemporary Philosophy: Technology, Living, Society & Science*, Springer, Cham, pp. 79-98.
- Ardivino, A. (2022a), “*Ureigener Genitiv*. Appunti di grammatica speculativa”, *Logoi.ph*, n. 19, pp. 192-216.
- Ardivino, A. (2022b), “*Die andere Möglichkeit*. Un’annotazione su tecnica e possibilità”, *Mechane*, n. 3, pp. 15-30.
- Arendt, A., Heidegger, M. (1998), *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*, Klostermann, Frankfurt a.M.
- Hegel, G.W.F. (1992), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, Meiner, Hamburg.
- Heidegger, M. (1976), *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt a.M.
- Heidegger, M. (1977), *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a.M.
- Heidegger, M. (1979), *Heraklit*, Klostermann, Frankfurt a.M.
- Heidegger, M. (1981), *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Klostermann, Frankfurt a.M.
- Heidegger, M. (1985), *Unterwegs zur Sprache*, Klostermann, Frankfurt a.M.
- Heidegger, M. (1986), *Seminare*, Klostermann, Frankfurt a.M.
- Heidegger, M. (1994), *Bremer und Freiburger Vorträge*, Klostermann, Frankfurt a.M.; trad. it. a cura di G. Gurisatti, *Conferenze di Brema e di Friburgo*, Adelphi, Milano 2002.
- Heidegger, M. (2000a), *Vorträge und Aufsätze*, Klostermann, Frankfurt a.M.
- Heidegger, M. (2000b), *Reden und Zeugnisse eines Lebensweges*, Klostermann, Frankfurt a.M.
- Heidegger, M. (2006), *Identität und Differenz*, Klostermann, Frankfurt a.M.
- Heidegger, M. (2007), *Zur Sache des Denkens*, Klostermann, Frankfurt a.M.
- Heidegger, M. (2020), *Vorträge. Teil 2: 1935–1967*, Klostermann, Frankfurt a.M.
- Illetterati, L. (1995), *Natura e ragione. Sullo sviluppo dell’idea di natura in Hegel*, Verifiche, Trento.
- Illetterati, L. (2002), *Tra tecnica e natura. Problemi di ontologia del vivente in Heidegger*, Il Poligrafo, Padova.
- Mazzarella, E. (2021), *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, Carocci, Roma.
- Schürmann, R. (1987), *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*, Indiana University Press, Bloomington.
- Strummiello, G. (1995), *L’altro inizio del pensiero. I «Beiträge zur Philosophie» di Martin Heidegger*, Levante, Bari.
- Werckmeister, G. (2010), *Hegels absoluter Schluss*, Südwestdeutscher Verlag für Hochschulschriften, Saarbrücken.