

ALDO BISCEGLIA*

TRA ESPERIENZA VISSUTA E TONALITÀ EMOTIVA
L'AFFETTIVITÀ NELLA RIFLESSIONE HEIDEGGERIANA SU NATURA E TECNICA

Abstract: *Between Lived Experience and Emotional Tonality. Affectivity in the Heideggerian Reflection on Nature and Technology*

This essay offers a new reading of the relationship between nature and technology in Heidegger's post-Turn writings, starting from the question of affectivity. The emphasis will be on writings from the 1930s to the 1960s, when an in-depth investigation into the question of *Stimmung* and the role played by *Grundstimmungen* became increasingly relevant within the context of the thinking of Event. The purpose of this essay is twofold: it aims to show that for Heidegger mood ultimately always determines both the human-technology and the human-nature relationship; also, it attempts to show that disposedness, in its authentic version (*Stimmung*), as in its inauthentic one (*Erlebnis*), plays a decisive role in redefining the capabilities and limits of the technological man in their relationship with nature.

Keywords: Affectivity, Heidegger, Measure, Nature, Technology

Dimmi, qual è il tuo compito, Poeta?
– Io celebro.
Ma il Mostruoso e il Mucidiale,
come l'accetti, come lo sopporti?
– Io celebro.
Ma il Senzanome, ma l'Anonimo,
come, Poeta, tuttavia lo nomini?
– Io celebro.
Dove trai il tuo diritto d'esser vero
in ogni maschera, in ogni costume?
– Io celebro.
E come può la quiete ed il furore
conoscerti, la stella e la tempesta?
: – perché io celebro.
(R.M. Rilke, *Muzot, dicembre 1921*)

1.

È sempre molto rischioso parlare di sentimenti in filosofia. È lo stesso Heidegger a farlo presente all'inizio di una conferenza intitolata *Che cos'è filosofia?*, tenuta nell'agosto del 1955 a Cerisy-la-Salle – che si richiama nel titolo, e non solo, a quella ben più conosciuta del '29, dal titolo *Che cos'è metafisica?*¹, che, come è noto, segna il percorso della *Kehre*. Proprio all'interno delle prime pagine di questo testo, citando André Gide, il quale sosteneva che «è con i buoni sentimenti che si fa la cattiva letteratura»², Heidegger afferma: «Questo motto di André Gide non vale solo per la letteratura ma anche, a maggior ragione, per la filosofia. I sentimenti» afferma perentorio Heidegger, «anche i più belli, non appartengono alla filosofia»³. Dunque, fatte queste premesse, perché scegliere di rileggere

* Università degli Studi di Messina.

¹ Heidegger (2001).

² Gide (1946).

³ Heidegger (1997), p. 11.

la relazione natura-tecnica nel pensiero heideggeriano, a partire dalla nozione di affettività?

Le risposte possono essere molteplici. La prima: si è scelto di parlare a partire da questo tema perché, a differenza dei buoni sentimenti – per riprendere l'espressione di Gide, e quelli sì, per Heidegger, non appartengono alla filosofia – l'affettività, intesa però a partire rigorosamente dal termine tedesco *Stimmung*⁴, è un tema centrale nel pensiero del filosofo tedesco. In secondo luogo, perché, come cercheremo di mostrare, in Heidegger a determinare e regolare tanto il rapporto tra uomo-tecnica quanto quello uomo-natura – che, beninteso, è da pensarsi rigorosamente come *physis*, ovvero come un particolare modo in cui l'essere accade e si mostra – è sempre una determinata disposizione emotiva. Infine, perché riteniamo che la *dimensione* affettiva, così come ne parla Heidegger, nella sua declinazione autentica, “tonalità emotiva” [*Stimmung*], e in quella inautentica, “esperienza vissuta” [*Erlebnis*] – che è tale perché della prima, come si vedrà, è un surrogato – giochi un ruolo decisivo nel tracciare i limiti e i confini della misura – e della dismisura – dell'uomo tecnologico nel suo rapporto con la natura.

Non potendoci occupare in questa sede della questione dell'affettività *tout court* e, soprattutto, della sua posizione all'interno del pensiero dell'*Ereignis*⁵, il nostro interesse sarà rivolto all'analisi delle conseguenze e degli effetti che determinate *Stimmungen* da un lato, l'*Erlebnis* dall'altro, hanno sull'uomo. Per usare un lessico più squisitamente heideggeriano, si tenterà di descrivere i diversi modi in cui l'uomo storico è chiamato e disposto affettivamente a rispondere e corrispondere ai diversi appelli “patici” dell'essere. Analizzeremo pertanto, limitando tuttavia la nostra attenzione solo ad alcune pagine dei *Contributi alla filosofia*⁶, l'*Erlebnis* o “esperienza vissuta” che interpreteremo come la “risposta” dell'uomo dis-posto dal dominio della tecnica; il quale, mosso dall'attivismo della *Machenschaft*, è spinto a obbedire alla legge della dismisura e della volontà di potenza nietzschiana. Ci focalizzeremo poi su alcune *Grundstimmungen* o “tonalità emotive fondamentali” che a loro volta verranno lette come quei particolari modi di rispondere dell'uomo del primo e dell'altro inizio; il quale, toccato dalla tonalità affettiva della meraviglia il primo, da quella del lutto il secondo, è spinto – contrariamente all'uomo della tecnica – a preservare e custodire quanto riceve, nel ritegno del suo limite e della misura che gli è imposta da altro.

2.

Prima di analizzare nel dettaglio la differenza tra le *Grundstimmungen* del primo e dell'altro inizio e l'*Erlebnis* dell'epoca della tecnica, è necessario soffermarsi brevemente su una delle parole senz'altro più importanti del pensiero dell'*Ereignis*, al fine di sottolineare la centralità che assume la questione della *Stimmung*, soprattutto dopo la svolta⁷: ci riferiamo all'*Ent-sprechung* o la “corrispondenza”. Il legame tra uomo ed essere, il colloquio tra linguaggio umano e il “Dire originario” dell'essere – il *Gespräch* tra *Sprache* e *Sage* – è pensato da Heidegger, a partire soprattutto dagli anni '30, come un reciproco, per quanto asimmetrico, corrispondersi. Possiamo leggere in *Lettere sull'«umanismo»* e anche in *Che cos'è filosofia?* che Heidegger pensa questa corrispondenza all'essere e con l'essere come

⁴ Non è affatto un vezzo filologico privo di rilevanza fare questa precisazione. Infatti, vi è una differenza sostanziale di “senso” tra le due lingue: come ben sottolinea F. Dastur, le lingue che derivano dal latino considerano le affezioni e gli affetti come il risultato di un *facere* o più semplicemente il risultato dell'azione di un agente. Mentre il tedesco pensa la *Stimmung* come un fenomeno per nulla soggettivo; essa è piuttosto un'atmosfera in cui l'individuo si ritrova, che molto condivide con il *pathos* greco, il quale a sua volta rinvia alla passività del verbo *paschein* che significa subire, soffrire per qualcosa. Nel tradurre *Stimmung* troppo frettolosamente con affettività e senza tener conto di questa differenza, si rischia di utilizzare «le langage de l'action pour exprimer ce qui est de l'ordre de la “passion”» (Dastur, 2007, p. 113).

⁵ Per l'approfondimento di queste questioni fondamentali si veda: Haar (1994); Caputo (2001), (2005); Pasqualin (2015);

⁶ Sulla questione dell'*Erlebnis* come *Sentimentalität* degenerata all'interno dei *Contributi* si veda Cristin (1992); mentre per una trattazione di segno opposto dello stesso concetto si veda uno dei primi corsi heideggeriani del periodo friburghese: Heidegger (1993).

⁷ Su questo tema si veda soprattutto il lavoro di Caputo (2005).

la dimora stessa dell'uomo: «La corrispondenza con l'essere dell'essente è costantemente la nostra dimora»⁸. Ma è soprattutto nella conferenza del '55 che Heidegger sottolinea come questa *Entsprechung* tra uomo ed essere sia di natura “patica”. Corrispondere è quel dire che si accorda con l'essere, nel senso dell'*ab-stimmt*.

Corrispondere [*Das Entsprechen*] è necessariamente e sempre, non solo occasionalmente e di tanto in tanto, un corrispondere disposto all'appello. Esso è un esser-disposto [*Gestimmtheit*] [...]. In quanto dis-posto [*ge-stimmtes*] e de-terminato [*be-stimmtes*] il corrispondere è, quanto alla sua essenza, in una disposizione [*Stimmung*]. Grazie a ciò, il nostro comportamento è congiunto all'appello in modo di volta in volta diverso. La disposizione [*Stimmung*] così intesa non è musica di sentimenti che si affacciano casualmente e che fanno da accompagnamento al corrispondere⁹.

Dunque, l'essenza dell'uomo risiede in questo rapporto di natura affettiva che da sempre lo precede: esso, pertanto, si trova dis-posto e de-terminato da una *Stimmung* sempre diversa, che lo ingiunge ad accogliere e saper corrispondere all'appello che proviene dall'essere. Cosa significa che l'uomo è disposto in modo ogni volta diverso? Che «ogni comportarsi dell'uomo storico», come afferma Heidegger in *Dell'essenza della verità*, «in modo più o meno marcato e consapevole, è in uno stato d'animo [*Stimmung*], e mediante questo stato d'animo è coinvolto nell'ente nella sua totalità»¹⁰.

Che ad ogni particolare *Stimmung* corrisponda un'epoca dell'essere e che essa determini, che lo voglia o meno, il comportarsi dell'uomo storico, che dunque, la *Stimmung* assuma una portata e un peso storico-epocale – nel senso della storia dell'essere [*Geschichte des Seins*] – segna una cesura decisiva rispetto a *Essere e tempo*¹¹ e alla trattazione dell'affettività pensata come situazione emotiva [*Befindlichkeit*]¹². Dopo la svolta e soprattutto dopo l'incontro con Hölderlin, infatti, l'uomo e la sua storia, non sono più autonomi, ma inseriti all'interno e subordinati alla storia [*Geschichte*] dell'Essere – che si destina all'uomo, ogni volta, a partire da *Stimmungen* diverse. Pertanto, per Heidegger, ci sono quattro figure storiche dell'uomo a cui corrispondono quattro epoche della storia dell'essere: l'uomo greco, quello medievale, quello moderno e quello planetario¹³. Ognuna di esse è disposta e determinata da una *Grundstimmung*. Le tonalità affettive, tuttavia, non sono semplici sentimenti soggettivi, ma piuttosto andrebbero considerate come il modo a partire dal quale un mondo storico accade svelando il “senso” della totalità dell'ente nel suo insieme; esse possono essere intese come l'ambiente, l'“atmosfera” che determina la maniera con cui l'uomo si rapporta a sé stesso, agli altri e alle cose.

3.

Ogni dis-posizione, ogni *Stimmung* assegna qualcosa, ingiunge una risposta intonata, ovvero provoca l'uomo a pensare e concepire, in un determinato modo, l'ente nel suo insieme. Ogni uomo della storia ha un'assegnazione diversa. Ogni uomo è determinato a disvelare il mondo secondo la *Stimmung* della sua epoca. Il tema della corrispondenza affettiva tra uomo ed essere non è certo, come tiene a ribadire Heidegger, una questione filosofica contemporanea. Già Aristotele e Platone avevano pensato il filosofare a partire da una *Stimmung*, poiché loro stessi si trovavano affetti da quel *pathos* che chiamarono *thaumazein*. «Lo stupore è infatti la dis-posizione» afferma Heidegger, «all'interno della

⁸ Heidegger (1997), p. 37. «Perciò occorre pensare l'essenza del linguaggio partendo dalla sua corrispondenza all'essere, e intenderla proprio come questa corrispondenza, cioè come dimora dell'essere umano» (Heidegger, 2013, p. 60).

⁹ Heidegger (1997), p. 39. Per uno studio sulla questione dell'*Entsprechen* heideggeriano cfr. Resta (1998).

¹⁰ Heidegger (2008), p. 148.

¹¹ Per una ricostruzione storico-filosofica delle trasformazioni subite dal concetto di affettività all'interno dell'intero *Denkweg* heideggeriano cfr. Caputo (2001), (2005).

¹² Cfr. Heidegger (2009), § 29. Dove il *Dasein*, per quanto da sempre gettato in una comprensione già disposta emotivamente [*Befindlichkeit*], non è all'interno di un orizzonte storico-epocale. Per un approfondimento sulle *Stimmungen historiales* e quelle *non-historiales* cfr. Haar (1994).

¹³ Haar (2002), p. 202.

quale il corrispondere all'essere dell'essente fu assegnato ai filosofi greci¹⁴. I primi filosofi corrispondevano all'essere o, meglio, erano affetti, provando "stupore" di fronte al manifestarsi della *physis*, di fronte all'accadere, allo svelarsi dell'ente, del mondo. Ma la disposizione dello stupore, che cosa assegnava loro? A cosa erano chiamati?

Secondo Heidegger, l'essenza dell'uomo nel periodo della grandezza greca risiedeva, innanzitutto nel trovarsi trasproprio, dis-locato all'interno della regione aperta della *physis*. Il *thaumazein* è dunque originaria esperienza – che l'uomo fa dell'Essere e della natura come *physis* – di decentramento e spossessamento. Il *thaumazein* fa sentire all'uomo greco che la natura, il mondo, il loro presentarsi non dipendono né sono posti da lui, ma si manifestano come un'eccedenza incontenibile, una sor-presa che genera per questo stupore e allo stesso tempo terrore. La *Stimmung* del *thaumazein* è questa esperienza patica di tra-spropriazione, di es-posizione [*Ausgesetztheit*] che l'uomo vive di fronte alla potenza della *physis*. Per Heidegger infatti, «grazie alla potenza della tonalità fondamentale, l'esserci dell'uomo, secondo la sua essenza, è esposizione [*Ausgesetztheit*] nel mezzo dell'ente nel suo intero, una esposizione che l'esserci deve assumere su di sé [...]»¹⁵.

L'uomo greco, dunque, "sente" non solo che, sia la presenza sia il nascondimento, dunque il movimento della *physis* non dipendono da un suo atto, poiché di ciò egli non è causa; ma avverte piuttosto che è lui ad essere «guardato dall'ente, compreso e mantenuto», ma si "sente" persino «sorretto da esso, coinvolto nei suoi contrasti e segnato dal suo dissidio: ecco l'essenza dell'uomo nel periodo della grandezza greca. Ecco perché questo uomo, per attuare la sua essenza» era chiamato, disposto dal *thaumazein* a «raccogliere (*legein*) e salvaguardare (*sozein*) [...]» ma anche e soprattutto a «rimanere esposto alla dilacerazione del disordine (*aletheuein*)»¹⁶, ovvero della *physis*.

L'esposizione al *thaumazein* – l'essere sorretto e guardato – produce dunque una sorta di pudore rispettoso verso la *physis* che spinge l'uomo a raccogliere e salvaguardare quanto ricevuto. A questo, si aggiunge però un altro atteggiamento: questa esposizione come suo opposto genera anche un dissidio che si trasforma, in alcuni casi, in lotta violenta per tentare di contrastarne questa potenza da cui l'uomo greco si sente dominato. Una potenza però che si mostra indomabile e che mai potrà essere controllata. L'uomo greco, dunque, vive in questo framezzo, tra il pudore [*aidos*] e la tracotanza [*hybris*] nei confronti della *physis*; egli è questa stessa scissione tra due disposizioni, la sua natura risiede tanto nell'*aidos* di Ulisse¹⁷, quanto nel *deinon* descritto da Sofocle¹⁸ che si trasforma nella *hybris* degli anteroi tragici che sfidano, vanamente, la *Dike*.

Tuttavia, ciò che è importante sottolineare qui è che, anche quando non era toccato dall'umiltà dell'*aidos*, ma dalla violenta e superba *hybris*, l'uomo greco esperiva in ogni caso questa impossibilità di soggiogare o dominare l'essere. Infatti, anche la «violenza esercitata contro la strapotenza [*Übergewalt*] dell'essere deve necessariamente infrangersi su di questa, se l'essere domina per quello che è come *physis*, come schiudentesi imporsi»¹⁹. Il tentativo di controllo porta alla rovina, fallisce e non arriva allo scopo.

¹⁴ Heidegger (1997), p. 43.

¹⁵ Heidegger (2005), p. 146 (traduzione parzialmente modificata).

¹⁶ Heidegger (1979), p. 90.

¹⁷ Heidegger cita una scena dell'Odissea in cui Ulisse, nel sentire il canto di Demodoco nel Palazzo del re dei Feaci, cerca di nascondere il capo per non mostrare il volto pieno di lacrime. Per il filosofo tedesco l'*aidos* di Ulisse descritto da Omero non è il semplice vergognarsi di fronte a qualcuno, ma il modo eminente in cui la cultura greca esperiva il suo rapporto con la *physis*, ovvero con l'essere: «In tal caso, "vergognarsi" vorrebbe dire: restare riparato e nascosto nell'aspettazione e nel ri-tegno. Nella scena, narrata poeticamente in modo greco, di Odisseo che di nascosto piange, viene in luce il modo in cui il poeta esperisce il vigere della presenza, e quale senso dell'essere [...]. Ad esso corrisponde il pudore (*die Scheu*). Questo è il trattenuto restar nascosto di fronte all'avvicinarsi di ciò che è presente» (Heidegger, 1975, p. 180).

¹⁸ «L'essente nella sua totalità, in quanto si impone [*als Walten*], è il predominante [*das Überwältigende*], nel primo senso. Ora l'uomo [...] appartenendo per essenza all'essere, risulta esposto a questo predominare. Ma l'uomo è in pari tempo [...] colui che esercita la violenza [...] nei confronti del predominante» (Heidegger, 2015, p. 158).

¹⁹ Ivi, p. 169.

Nell'essenza greca dell'inizio abiterebbe il principio, rimasto impensato, secondo cui l'uomo non è colui che possiede la ragione – secondo la formula aristotelica *anthropos logon echon* che della grecoità, per Heidegger, ne sancirebbe la fine – ma è piuttosto la *physis* a possederlo: è l'essere che, così dominando, possiede l'uomo e lo fonda nella sua essenza – «*physis = logos anthropon echon*»²⁰.

Sia nell'*aidos* quanto nella *hybris*, il greco provava stupore e terrore di fronte alla *physis* che lo costringeva, nell'uno o nell'altro caso, ad un arresto, dovuto al fatto che si percepiva in mezzo all'«uragano» dell'Essere²¹. Tuttavia, il saggio, ovvero il filosofo che per Heidegger incarnava l'essenza dell'uomo greco, era tale perché – rispetto all'eroe tragico che sceglieva di opporsi senza successo alla *physis* – restava in questa esposizione ed in modo umile e rispettoso, rimaneva esposto allo spettacolo estraniante e violento della verità [*aletheia*] dell'essere. Egli acconsentiva e subiva questo arresto, perché aveva scelto di resistere, senza opporsi, a questa terribile esposizione; il suo, pertanto, si configurava come un fermarsi disposto e votato alla raccolta (*leghein*) e alla salvaguardia (*sozein*). La *Stimmung* dello stupore è allora assegnazione di cosa? Nel trovarsi esposto a questo evento che lo espropria, l'uomo è chiamato a restare lì, nel luogo che gli è stato assegnato, resistere all'uragano, senza opporsi, e tenersi pronto per raccogliere e salvaguardare quanto riceve. Chi è allora il saggio? Colui che accetta questa assegnazione particolare, colui che si conforma a questa «misura», a questo ruolo conferitogli: «*Sophon* significa così quello che può tenersi a ciò che è assegnato [*Zugewiesene*], conformantesi [...]»²². Egli è colui che si conforma e si «omologa» (nel senso greco dell'*omologhein* e non del banale «uniformarsi a qualcosa») a questa particolare misura che gli è data: il saggio è tale quando è ben-disposto a questa misura, ovvero quando esso si è adeguato alla sua misura [*Zumessung*]²³. Quello del saggio è l'«*omologhein* senza misura che si conforma alla misura del *Logos*»²⁴, ovvero alla misura dell'essere. Chi non si conforma a questa misura, chi va oltre è destinato a fallire. O ci si «omologa» con pudore alla misura, o si combatte contro qualcosa che però alla lunga avrà la meglio, facendo valere la sua forza.

Ciò che ci importa sottolineare qui, all'interno dell'analisi di questa particolare *Stimmung* del primo inizio, è che il *thaumazein*, inteso come il tratto caratteristico dell'uomo greco, si configura come questo rendersi disponibili a ricevere la misura da altro, la *physis*, restando e resistendo all'esposizione del suo mostrarsi, che ha come effetto, come risposta adeguata e «intonata» l'umile raccolta e l'attenta salvaguardia – pena la caduta e la rovina.

4.

Tuttavia, come non manca di sottolineare lo stesso Heidegger ancora una volta nella conferenza *Che cos'è filosofia?*, oggi non siamo più disposti e determinati dalla *Stimmung* del *thaumazein*. Lo stupore ha lasciato il posto ad un'altra tonalità che ha inaugurato una nuova epoca della metafisica. Se l'*arche* della antichità risiedeva nel *pathos* della meraviglia, quello della modernità²⁵ invece risiede nella certezza assoluta della conoscenza: è la *certitudo* cartesiana la *Stimmung* che caratterizza l'uomo moderno²⁶.

²⁰ Ivi, p. 181.

²¹ «Ai Greci è dato in dote questo: la vicinanza eccitante al fuoco del cielo, il venire colpiti dalla violenza dell'essere» (Heidegger, 2005, p. 309).

²² Heidegger (1975), p. 148.

²³ Ivi, p. 154.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ In mezzo a queste due epoche ci sarebbe quella medievale, di cui però Heidegger si occupa poco, o certamente meno rispetto a quella greca e quella moderna che ricoprono un ruolo estremamente cruciale all'interno della storia della metafisica: in quanto la prima funge da modello di ispirazione per la contemporaneità, mentre la seconda viene letta come epoca per eccellenza in cui avviene la nascita del soggettivismo e dell'antropocentrismo. Alcuni riferimenti all'epoca medievale si possono trovare in Heidegger (1979), pp. 71-101.

²⁶ Heidegger (1997), p. 97.

Ma se anche l'epoca della modernità è terminata, in che disposizione allora ci troviamo noi oggi, noi uomini planetari²⁷? Heidegger, sempre all'interno della conferenza del '55, ammette la difficoltà di poter pervenire ad una risposta univoca. Infatti, è molto complicato scegliere una tra le tante disposizioni caratterizzanti l'evo contemporaneo (il dubbio, la disperazione, speranza, fiducia)²⁸. D'altra parte, però, una cosa è certa: sembra infatti che il nostro tempo, ancora dominato e influenzato dal pensiero calcolante della modernità, si caratterizzi per il suo definitivo affrancamento da ogni disposizione emotiva, da ogni *Stimmung*. Ma è davvero possibile non essere determinati da alcuna disposizione? Bisogna rispondere negativamente a questa domanda, perché come afferma Heidegger ne *Gli inni di Hölderlin*:

l'esserci umano è cioè sempre intonato [*gestimmt*] che sia anche nel modo di una mistonalità [*Mißstimmung*] o distonalità [*Verstimmung*] [...]. Proprio perché l'esserci – nella misura in cui è – intonato, la tonalità può venire mutata totalmente volta per volta soltanto da una controtonalità [*Gegenstimmung*], e soltanto una tonalità fondamentale può ri-effettuare un mutamento di tonalità da cima e fondo, vale a dire un mutamento dell'esserci²⁹.

Il mutamento di una tonalità dunque non dipende dall'uomo, né l'esserci in quanto essere-nel-mondo può non trovarsi in una *Stimmung* particolare. Infatti «anche la freddezza del calcolo, la prosaica sobrietà del pianificare, sono segni caratteristici di un essere disposto [*Gestimmtheit*]³⁰. Pertanto, anche l'epoca planetaria, l'epoca che sembra non essere determinata da alcuna disposizione, ha al fondo un modo di rapportarsi al mondo che deriva da una tonalità ben precisa.

5.

Il nome, soprattutto utilizzato nei *Contributi alla filosofia*, scelto da Heidegger per pensare il dominio del pensiero calcolante che caratterizza il nostro tempo è quello di *macchinazione* [*Machenschaft*]. La *Machenschaft* nomina l'imporsi del metodo scientifico, della pianificazione, del freddo calcolare, in altre parole l'imporsi del dominio delle forme tecniche su ogni aspetto dell'esistenza umana. Ora, nonostante la *Stimmung* dell'epoca della *Machenschaft*, ovvero dell'epoca della tecnica, sembri risiedere nell'assenza e nell'insensibilità a qualsiasi *Stimmung*; nonostante in effetti appaia come una *Stimmung* ridotta al suo grado minimo di intensità, talmente flebile da risultare quasi assente; seppure come vedremo, si tratti in effetti di una dis-tonalità, di un surrogato emotivo-sentimentale³¹, e pertanto sarebbe più corretto definirla una trasfigurazione della *Stimmung* originaria del *thaumazein* greco, anche l'uomo contemporaneo della *Machenschaft* è disposto emotivamente da qualcosa. Anche l'epoca della tecnica ha una sua disposizione particolare – per quanto essa appaia depotenziata, esautorata, quasi una “non-*Stimmung*”.

Infatti, Heidegger scrive: «Dove conduce la macchinazione [*Machenschaft*]? All'esperienza vissuta [*Erlebnis*]³². Così come l'evento della *physis* per i greci è da pensarsi come uno degli invii destinali dell'essere, allo stesso modo la *Machenschaft* non fa riferimento a un semplice comportamento umano, ma esso è sempre un modo essenziale

²⁷ In effetti, l'uomo della nostra epoca ha per Heidegger diversi nomi: “l'uomo dell'era atomica”, l'“animale da lavoro” [*arbeitendes Tier*], il “funzionario della tecnica”. Perché allora definire l'uomo di oggi planetario? «Contrariamente alla fissità o alla corsa regolare di una stella, ciò che caratterizza un pianeta, è il fatto di errare» (Haar, 2002, p. 225, traduzione mia). L'uomo di oggi, pertanto, vivendo nell'erramento della *Heimathlosigkeit*, non può che dirsi planetario nel senso così spiegato: «La terra appare come il non-mondo dell'erramento. Essa è, dal punto di vista della storia dell'essere [*seynsgeschichtlich*], l'astro errante» (Heidegger, 1975, p. 64).

²⁸ Heidegger (1997), p. 45.

²⁹ Heidegger (2005), pp. 147-148.

³⁰ Heidegger (1997), p. 45.

³¹ Gorgone (2011), p. 16.

³² Heidegger (2007), p. 128.

in cui si dona l'essere. Non perché il primo "proviene" dalla *physis* e l'altro dalla tecnica, allora si può inferire che il primo avviene *sull'uomo* e l'altro a partire *dall'uomo*. Evento destinale è la *physis* quanto la tecnica. E come abbiamo visto, ad ogni invio l'uomo è disposto e chiamato a corrispondere con una tonalità emotiva intonata. All'evento della *physis* l'uomo greco corrispondeva con il *thaumazein*, all'evento della *Machenschaft* l'uomo corrisponde con l'*Erlebnis*. O meglio, di fronte alla *physis* l'uomo si "trovava" nello stupore, di fronte alla *Machenschaft* si "trova" nell'esperienza vissuta [*Erlebnis*].

Ma quali sono le caratteristiche dell'*Erlebnis*? E perché è un surrogato, una dis-tonalità, una situazione emotiva decaduta e inautentica³³, persino una trasfigurazione rispetto proprio al *thaumazein* greco? Innanzitutto, è necessario partire da qui: la *Machenschaft* è unità di produzione [*Herstellung*] e rappresentazione [*Vorstellung*]³⁴. Produzione nel senso che l'uomo della tecnica è spinto alla produttività del lavoro e all'attivismo. Scrive in tal senso Heidegger: «Tutto "viene fatto" o "si può fare", se solo ci si impegna con la "volontà" di farlo»³⁵. Un desiderio di fare, di produrre invade e accomuna ogni uomo, determinato a sua volta da quella volontà di potenza nietzschiana che non conosce ostacoli: questi sono solo apparentemente dei limiti, ma di fatto esistono solo per essere superati: sono «materia di lavoro ulteriore e stimolo a progredire, occasione per estendersi e crescere»³⁶. L'uomo "sente" chiaramente di non avere limiti al suo fare, al suo volere, vive l'ebbrezza idolatrica del suo potere di fatto illimitato, senza confini. La "bestia da lavoro" che non avverte fatica né dolore, non fa che produrre, trasformare e consumare istintivamente, tanto che *ratio* e pulsione animale si confondono. Questa è dunque la disposizione di quest'epoca: l'interiorizzazione della volontà illimitata a produrre per poi consumare. Il voler continuamente fare e il consumare hanno in comune il secondo momento, quello della *rappresentazione*: «Perché questa volontà, che tutto fa, si è votata fin da principio alla *macchinazione* [*Machenschaft*], vale a dire all'interpretazione dell'ente come rappresentabile [*Vor-stellebaren*] e rappresentato [*Vor-gestellten*]³⁷.

In questo attivismo sfrenato dominano la curiosità e l'incanto verso i prodigi della tecnica e le nuove possibilità che essa è in grado di promettere. Se non ci sono più limiti a ciò che l'uomo può fare, tutto è ormai accessibile. Persino il misterioso, l'"inaudito" che eccita, incanta, inebria, va provato, consumato in prima persona: tutto può e deve diventare appunto "esperienza vissuta" [*Erlebnis*] del soggetto che tutto riporta a sé. È quello che Heidegger chiama "sentimentalità" [*Sentimentalität*]³⁸: «Il fatto che tutto si trasformi in un'"esperienza vissuta", in una "esperienza" sempre più grande e sempre più inaudita e sempre più chiassosa»³⁹. Tutto gronda di esperienze vissute, tutti sono alla caccia di esperienze vissute. Ma cosa c'entra allora il rappresentare con tutto questo? L'*Erlebnis* è strettamente legato alla rappresentazione – la *Vorstellung* della filosofia moderna – perché essa non è altro che quel modo eminente di intendere l'ente nel suo insieme da parte di quell'uomo diventato soggetto, dis-posto dall'*Erlebnis* a voler riportare tutto al sé, dis-posto a voler vivere e misurare tutto a partire dal sé, senza "sentire" altro. L'*Erlebnis* – che è il volto "affettivo" della rappresentazione da cui essa si genera – è dunque da interpretarsi come quello *stato emotivo* che lo stesso «soggetto condiziona da sé stesso e fabbrica [...]. Allo stesso tempo si chiude alla *Stimmung*, a qualsiasi disposizione affettiva che non può regolare a suo piacimento [...]. L'insensibilità alle *Stimmungen* caratterizza l'uomo della tecnica»⁴⁰. L'*Erlebnis* dunque – che è alla base del *rappresentare* che domina il mondo della tecnica – altro non è che l'incapacità di lasciarsi affettare da una *Stimmung*,

³³ Pasqualin (2011), p. 551.

³⁴ Sauder (2017), p. 236.

³⁵ Heidegger (2007), p. 129.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Preferiamo qui tradurre il termine *Sentimentalität* con il più letterale "sentimentalità" e non con "sentimentalismo" come invece fa il traduttore della versione italiana dei *Contributi alla filosofia* per rimarcare il fatto che quella in cui si si trova disposto l'uomo contemporaneo è una "atmosfera" emotiva.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Haar (2002), p. 231 (traduzione mia).

ovvero l'incapacità di lasciarsi espropriare da altro senza volerlo controllare, dominare e ridurlo a cosa da consumare in prima persona. È anche quella disposizione che si chiude a qualsiasi *Stimmung* perché tutto riconduce a sé, regolando e controllando, smorzando e riducendo al minimo tutto ciò che potrebbe deporre l'io dal suo posto di comando, di fatto, annullandolo e respingendolo. È da questa disposizione patica di rifiuto e controllo di tutto ciò che scuote, decentra e sor-prende che nasce il modo della rappresentazione come modo eminente del dominio tecnico.

Ma sono soprattutto gli effetti che genera questa disposizione che ci consentono di affermare che l'*Erlebnis* è l'*antitesi* emotiva, il surrogato affettivo del *thaumazein*. Infatti se lo stupore induceva alla cura e alla salvaguardia, l'*Erlebnis* della produzione e della rappresentazione danno vita alla vana curiosità che tutto vuole sperimentare e consumare, e che tutto finisce per distruggere: «Più di tutto è loro estranea la forza della custodia»⁴¹. Inoltre, quell'"insicurezza" umile dei greci di trovarsi esposti alla manifestazione della *physis*, invocati dall'appello della voce dell'essere⁴², diviene «sicurezza di sé del non lasciarsi più chiamare, l'irrigidirsi contro ogni cenno, la mancanza della forza di stare ad aspettare; oramai soltanto il calcolo»⁴³. Allo stesso modo ogni forma di attesa e accoglimento che caratterizzavano la *Stimmung* greca ha ora «l'apparenza dell'inattività, del lasciar correre e della rinuncia [...]»⁴⁴, della inaccettabile passività. Ciò che sor-prende [*das Über-raschende*] non è più la sor-presa dell'accadere del mondo che spossa l'uomo del suo potere sul reale, ma è ciò che eccita e che suscita la brama di essere velocemente catturato, *vissuto*, sperimentato senza limiti.

Infine, all'assegnazione della misura greca si sostituisce quella che Heidegger chiama, in *Die Geschichte des Seyns*, nella parte dedicata alla *Machenschaft*, il dominio del *senza-misura* [*Maßlosen*]⁴⁵. L'uomo della tecnica si "sente" in diritto di valicare ogni limite, non conosce nessun confine, e soprattutto non prova nessun imbarazzo né pudore per questo⁴⁶. La sua regola è l'oltre misura a tutti i costi: al posto dell'*aidos* greco e della custodia sono subentrati l'esagerazione e il gigantesco⁴⁷.

6.

Tutto questo per Heidegger sarebbe iniziato in un preciso momento della storia dell'occidente. Il dominio del "senza-misura" nasce quando l'uomo ha iniziato a concepirsi lui stesso come misura dell'ente: e questo ha potuto farlo nel momento in cui si è pensato per la prima volta come un *io*, quando si è sentito un soggetto autonomo rispetto all'essere e agli enti che sono intorno a lui. Per Heidegger, tuttavia, questo momento non si colloca, come si potrebbe pensare, nella sofistica, nel motto protagoreo che pensa l'uomo come *metron*, come la "misura" di tutte le cose che sono e che non sono. Lì, infatti, per quanto un'*egoità* fosse sorta, essa soggiornava ancora nell'assegnazione di una misura che proveniva da altro. Come si legge in *L'epoca dell'immagine del mondo*, alla base del motto protagoreo vi sarebbe infatti l'idea secondo la quale, l'*ego-metron* abita nel mondo tra gli enti ancora a partire da un'assegnazione che delimita e regola il suo agire – esso non è già diventato quel soggetto indipendente e senza limiti; al contrario, «in base a questo delimitarsi l'uomo riceve e conserva la misura [...]. Attraverso la delimitazione [...] è offerta all'uomo la misura che definisce un se-Stesso, ogni volta rispetto a questo e a quello»⁴⁸.

⁴¹ Heidegger (2007), p. 148.

⁴² Sempre all'interno della conferenza da cui siamo partiti, *Che cos'è filosofia?*, Heidegger verso la conclusione dà una definizione del termine filosofia. Essa, se pensata greicamente, «è quel corrispondere [*Entsprechen*] che parla in quanto presta attenzione all'appello dell'essere dell'essente [*Zurspruch des Seins*]. Il corrispondere porge l'orecchio alla voce dell'appello [*Stimme des Zuspruchs*]» (Heidegger, 1997, p. 37). La *philosophia* dei primi filosofi greci, dunque, è principalmente da intendersi, per Heidegger, come disposizione che si mette all'ascolto, che si lascia invocare dall'appello dalla voce dell'essere.

⁴³ Heidegger (2007), p. 137.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ Heidegger (1998), p. 49.

⁴⁶ Heidegger (2007), p. 148.

⁴⁷ Ivi, §§ 70-71. Per un approfondimento sul gigantesco e sul senza-misura cfr. Gorgone (2011), pp. 71-74.

⁴⁸ Heidegger (1979), p. 91, nota 8.

Pertanto, per i Greci l'uomo, e persino l'*ego-metron* di Protagora, nel suo rapporto con gli enti e con il mondo, non è *metron* nel senso della soggettività che tutto misura e riporta a sé ma «è *metron* nel senso che assume su di sé la moderazione [*Mäßigung*]⁴⁹ che gli viene assegnata – ovvero quella della *raccolta* e della *salvaguardia* di cui Heidegger fa menzione proprio nello stesso saggio. C'è infatti una differenza sostanziale tra l'esser misura che riceve la misura da altro e che ha come scopo la salvaguardia e «il procedere nell'illimitata regione della possibile oggettivizzazione, mediante il calcolo del rappresentabile accessibile ad ognuno e vincolante per tutti»⁵⁰. C'è, in definitiva, un abisso tra l'ego di Protagora e il soggetto di Cartesio⁵¹, tra agire secondo “moderazione” [*Mäßigung*] e agire secondo “rappresentazione” [*Vorstellung*] *senza-misura* [*Maßlosen*].

A partire dalla modernità tutto cambia: l'uomo smette di esporsi per ricevere la misura, per raccogliere e salvaguardare, e fa il suo ingresso nella scena del mondo, come soggetto rappresentante, principio di ogni misura. Non solo egli «pone se stesso come la scena in cui l'ente non può che rappresentarsi»⁵², ma questa nuova posizione che ha prodotto lui stesso, lo rende «luogo di misura e di dominio dell'ente nel suo insieme»⁵³. Inoltre, questo chiarisce «in quale senso l'uomo, in quanto soggetto, pretenda e debba [*muss*] essere misura e centro dell'ente [...]. L'uomo, da Cartesio in poi, non è più *metron* nel senso della moderazione [*Massigung*] [...]⁵⁴, ma pretende di essere misura e centro dell'ente.

Oggi, nell'epoca planetaria in cui la metafisica della rappresentazione ha raggiunto il pieno compimento, in cui l'uomo, soggetto-sovrano di tutte le cose che lo circondano, è perfettamente intonato affettivamente all'attivismo smisurato, illimitato, frenetico della produzione e del consumo della *Machenschaft*, il suo “vivere esperienze” testimonia che ormai anche l'uomo [...] ha smarrito il proprio Essere ed è diventato preda della propria caccia alle esperienze vissute»⁵⁵. Vivere sempre a caccia di nuove esperienze vissute da collezionare, senza lasciarsi disporre da alcuna *Stimmung*, questo è il segno che l'uomo ha perso la propria intima vocazione ed essenza. Nel lasciarsi dominare dal desiderio di diventare la scena e la misura di tutte le cose, l'uomo smarrisce il suo “proprio”, il suo essere.

Anche in questo caso, ciò che ci interessa sottolineare è la risposta, l'effetto determinato da questa particolare e decaduta disposizione affettiva che è alla base del rappresentare moderno, ovvero l'*Erlebnis*: l'uomo si “sente” al centro della scena del mondo, non si lascia più esporre, non si lascia più assegnare la misura da altro – e dunque non si dedica più alla raccolta né alla salvaguardia – ma al possesso illimitato e al consumo s-misurato.

7.

Come può l'uomo ritrovare la sua essenza in questo tempo di massima indigenza? In cosa consiste il passaggio al pensiero dell'altro inizio? Nei *Contributi alla filosofia*, Heidegger affida ai poeti il compito di operare l'oltrepassamento della metafisica e dell'epoca planetaria in cui dominano la *Machenschaft* e l'*Erlebnis* – l'epoca della fuga degli dèi. Perché dunque i poeti? Innanzitutto, perché essi sono gli unici che, rifuggendo l'esperienza vissuta [*Erlebnis*], si lasciano nuovamente intonare da una *Stimmung*, da un'altra tonalità affettiva, più precisamente quella dell'epoca del nichilismo compiuto in cui viviamo che tuttavia non può più essere il *thaumazein*. I poeti soprattutto possono operare il passaggio perché in realtà sono già disposti e determinati dalla *Stimmung* del lutto [*Trauer*]. Ovviamente esso non va scambiato per il semplice sentimento di cordoglio per la perdita di qualcuno, «non si tratta di sentimentalità [*Sentimentalität*] che “cova” soltanto nel proprio stato d'animo [...]. E non si tratta nemmeno di meri sentimenti “più elevati”, bensì essenzialmente di

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Ivi, p. 92, nota 8.

⁵¹ Sull'approfondimento della differenza tra le due posizioni metafisiche di fondo di Protagora e Cartesio cfr. Heidegger (1994), pp. 646-676.

⁵² Heidegger (1979), p. 90.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Heidegger (2007), p. 142.

qualcos'altro»⁵⁶. Il lutto è, come la *Machenschaft*, un modo in cui accade e si dà un mondo. Ma se quest'ultima assegna l'uomo all'attivismo smisurato della tecnica, alla produzione e alla rappresentazione, il lutto è disposizione a che? I poeti sono in lutto perché la voce dell'essere non si fa più "sentire", il rapporto, la corrispondenza tra uomo ed essere non c'è più, gli dèi sono fuggiti – per questo quello dei poeti è un "cuore in sacro lutto". Il poeta, inoltre, si trova in questa disposizione perché in questa epoca contemporanea nessuno più si pone la domanda intorno all'essere; si trova in sacro lutto perché sulla scena del mondo non c'è che l'uomo, un soggetto sovrano che non "sente" che sé stesso e il suo istinto a lavorare e accumulare; un soggetto assoluto che vive di *esperienze vissute* ma che è incapace di fare *esperienza* del mondo, circondato a sua volta da semplici enti, oggetti, mere "cose" da impiegare. Cosa assegna allora il lutto? Forse la disperazione, il cordoglio per il triste destino di quest'uomo planetario ridotto a solitaria bestia da lavoro? No. Il lutto è quella dis-posizione che ri-chiama l'uomo alla salvaguardia dell'essere. Ancora una volta, come nel primo inizio, affinché questo avvenga, ovvero, affinché il poeta sia disponibile alla cura, sono l'esposizione, il lasciarsi espropriare e traspropriare in questa passiva vulnerabilità, e così rimanere consegnati, il punto di partenza. Nella tonalità emotiva del lutto, l'uomo smette di voler rappresentare l'ente, ma decide di ri-consegnarsi all'essere e solo in questo modo riacquista la sua intima essenza: «Questo carattere fondamentale dell'esserci umano – che per lui, nella misura in cui è ne debba andare di volta in volta dell'essere – lo nominiamo la *cura*»⁵⁷.

8.

Solo a condizione di lasciarsi nuovamente intonare da una *Stimmung*, il lutto, l'uomo può ritornare ad appartenere e ad abitare la terra e così ritrovare la misura che gli si addice. Nell'epoca della tecnica l'uomo planetario può fare ciò soltanto se si mette in ascolto dei poeti. Infatti, solo ascoltandoli può recuperare il suo posto nel mondo, perché solo i poeti sanno autenticamente abitare tra cielo e terra, solo loro conoscono la giusta misura assegnata all'uomo. Se infatti l'abitare⁵⁸ è un tratto fondamentale dell'uomo, tuttavia solo il poetare è l'abitare degno di questo nome, l'autentico abitare. Cosa significa poetare allora?

Poetare è un guardare in alto che misura. Cosa? Esso misura il "framezzo", ovvero la distanza tra cielo e terra, tra mortali e divini. Ma questo framezzo, o "Dimensione" non è una misura calcolabile né quantificabile. Essa non corrisponde ad un numero. Nel framezzo non conta tanto la misura in sé, il calcolo esatto; nel framezzo quello che conta è il fatto che una misura è stata assegnata. Nel framezzo conta solo l'assegnazione di una misura. Per Heidegger «l'essenza della dimensione è [...] assegnazione [*Zumessung*] del "framezzo"»⁵⁹. Quando l'essenza umana è «in relazione alla dimensione che le è assegnata porta l'abitare nella sua fisionomia essenziale»⁶⁰. E questo avviene solitamente nel poetare perché «nel poetare accade la presa di misura [*das Nehmen des Masses*]», ma questo «va preso nel senso rigoroso del termine nel quale l'uomo riceve la misura per l'estensione della sua essenza»⁶¹. Questa misura è particolare perché di fatto *nulla* viene misurato, essa non afferra, non mette le mani su qualcosa, non calcola, non produce valori numerici, ma è piuttosto «un lasciar venire la misura che ci è assegnata»⁶².

Ma un tale misurare che si lascia assegnare la misura sembra impossibile che possa darsi nel tempo della *Machenschaft*, quando l'uomo ha smesso già da molto tempo di essere quel *metron* che riceve la misura da altro diventando lui stesso misura degli enti e del mondo. Infatti, anche se il vero abitare è il poetare, non tutta la poesia sa come vivere tra terra e cielo. Come scrive Heidegger, l'uomo è capace del poetare, e quindi di abitare,

⁵⁶ Heidegger (2005), p. 87. Anche in questo caso il termine *sentimentalità* viene preferito a *sentimentalismo*.

⁵⁷ Ivi, pp. 146-147.

⁵⁸ Sull'abitare cfr. Heidegger (1975), pp. 96-108.

⁵⁹ Ivi, p. 131.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ Ivi, p. 132.

⁶² Ivi, p. 134.

«sempre e soltanto nella misura in cui la sua essenza è traspropriata [*vereignet*] a ciò che da parte sua ama e rende possibile l'uomo [...]. Secondo la diversa misura di questa trasappropriazione, il poetare è di volta in volta autentico o inautentico»⁶³. Solo dunque l'abitare poetante che si lascia traspropriare è capace di ricevere la misura e dunque abitare: esso corrisponde alla *Dichtung*, da non confondere con l'altro poetare, quello del tempo della tecnica che Heidegger chiama *Poesie* che al contrario, incapace di lasciarsi disporre da una *Stimmung*, è vuota espressione delle esperienze vissute proprie del soggetto della tecnica; essa è espressione dell'*Erlebnis*, mera "sentimentalità" intimistica che tutto rimanda a sé, che pone il sé al centro. Mentre il poetare autentico, la *Dichtung*, è il restare a capo scoperto sotto i temporali del dio, l'esposizione all'ultrapotenza dell'essere⁶⁴ nella piena spoliatura del proprio sé. Tutt'altro che introspezione sentimentale che resta dentro le proprie esperienze vissute, l'autentico poetare è «l'estremo fuori dell'esposizione nuda ai temporali»⁶⁵. Il poetare che sa abitare tra cielo e terra non è altro che questo mantenersi saldo, sopportando questa violenta esposizione e restando dentro l'uragano dell'essere. Abitare poeticamente significa vivere nella totale esposizione che si lascia assegnare la misura.

9.

Tutto questo è possibile ritrovarlo nei *Contributi alla filosofia*, dove Heidegger parla esplicitamente del passaggio che i cercatori dell'essere – ovvero i poeti – devono compiere dall'epoca planetaria verso l'altro inizio del pensiero; in cui centrale appare una nuova tonalità fondamentale, il ritegno [*Verhaltenheit*], ovvero il "Mezzo" che riunisce, accordando, le altre due oscillazioni emotive dello sgomento e del pudore⁶⁶. Come avviene questo passaggio? Quali sono le caratteristiche di questa "nuova" *Stimmung*? I venturi, i poeti, già disposti in lutto, devono preparare il terreno per la svolta: essa si compie operando allo stesso tempo una ripetizione [*Wiederholung*] e un superamento [*Überwindung*] del primo inizio della filosofia. Questi, come abbiamo in parte già visto, devono infatti recuperare l'antica misura, tornare ad esporsi e a lasciarsi traspropriare come facevano i primi filosofi "toccati" dal *thaumazein*. Per farlo, devono ancora una volta lasciarsi disporre e determinare da una *Stimmung*, quella del ritegno – la disposizione perfettamente intonata con il riserbo dell'essere. Perché il ritegno è in sintonia⁶⁷ con il *thaumazein* pur non essendo più il *thaumazein*? In cosa consiste la ripetizione e in cosa invece consiste il superamento?

Il ritegno è già oltre il primo inizio, in quanto il *thaumazein* non può più tornare, poiché l'epoca degli antichi filosofi è finita per sempre. Tuttavia, del *thaumazein*, esso conserva e custodisce alcune caratteristiche fondamentali. Oltre a possedere «la stessa alternanza emotiva dello stupore»⁶⁸ greco – come il *thaumazein* anche il ritegno oscilla tra lo spaesamento e il piacere, tra paura e gioia – il ritegno che Heidegger definisce lo "stile dell'umanità futura", è la tonalità a partire dalla quale l'esserci torna ad avere la "certezza" della propria misura; poiché torna a lasciare che questa gli venga assegnata da altro. L'uomo torna a essere "forte" di questa assegnazione, ma questa forza risiede non in un potere, bensì nell'umiltà dell'accogliere, consiste in uno svuotamento del sé: esso, infatti, è forte di ciò che ha ricevuto e per questo resta docile nel suo disporsi ed esporsi all'Evento. Ma soprattutto perché esso è «fondamento della cura» e «legge della raccolta»⁶⁹; esso è, cioè, la disposizione affettiva che desidera prendersi cura e salvaguardare la verità dell'essere, così come era disposto a fare l'uomo greco, quando si impegnava nel *leghein* e nel *sozein*.

⁶³ Ivi, pp. 136-137.

⁶⁴ Heidegger (2005), p. 35. Il poeta «non elabora le sue esperienze vissute [*Erlebnisse*] psichiche, bensì sta «sotto i temporali del dio» – «a capo scoperto», privo di protezione, si dà in balia e si dà via da sé» (*ibidem*).

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ Heidegger (2007), p. 54.

⁶⁷ Per un approfondimento completo e puntuale sulle possibili convergenze e divergenze tra la *Stimmung* del ritegno e quella del *thaumazein* cfr. Pasqualin (2011), pp. 553-562.

⁶⁸ Ivi, p. 561.

⁶⁹ Heidegger (2007), p. 62.

Di fatto, il ritegno è propriamente «la raccolta nel silenzio e il salvataggio della verità»⁷⁰. Per questo, pur premettendo le differenze e il fatto che non c'è ripetizione senza superamento, «è comunque possibile interpretare il ritegno come una nuova forma di *thaumazein*»⁷¹, come il ripristino del *thaumazein* trasfigurato dall'*Erlebnis*.

In conclusione, come si è tentato di mostrare, la *Stimmung* del ritegno ristabilisce e riassume quella misura di cui l'esperienza vissuta [*Erlebnis*] voleva fare a meno: la misura tra uomo e “natura”, tra cielo e terra. L'uomo disposto dal ritegno si svuota di sé, si libera dall'idolatrata esaltazione del suo potere, si fa da parte, si arresta, resiste, si espone e, come nel *thaumazein*, a partire da questa esposizione risponde e corrisponde affettivamente, smettendo di voler possedere e sperimentare oltre ogni limite, oltre la sua misura; ma al contrario decide di raccogliere e salvaguardare. Solo tornando a esporsi, in maniera primariamente affettiva, l'uomo ritrova l'essenza del suo abitare e la sua giusta misura. Solo tornando a esporsi può contrastare il dominio del senza-misura della tecnica. Ad oggi, compito tra i più urgenti da realizzare, perché, come affermava Heidegger, citando Eraclito, «la dismisura bisogna spegnere più che un incendio»⁷².

Bibliografia

- Caputo, A. (2001), *Pensiero ed affettività: Heidegger e le “Stimmungen” (1889-1928)*, Angeli, Milano.
- Caputo, A. (2005), *Heidegger e le tonalità emotive fondamentali (1929-1946)*, Angeli, Milano.
- Cristin, R. (1992), “Dall'esperienza del vissuto all'esperienza del pensiero. Sulle trasformazioni dei concetti di 'Erlebnis' e di 'Erfahrung' nei 'Beiträge zur Philosophie’”, *aut aut*, n. 248-249, pp. 153-172.
- Dastur, F. (2007), *Heidegger*, Vrin, Parigi.
- Gide, A. (1946), *Dostoevskij*, trad. it. a cura di M. Marocchin, Bompiani, Milano.
- Gorgone S. (2011), *Nel deserto dell'umano. Potenza e Macht nel pensiero di Martin Heidegger*, Mimesis, Milano-Udine.
- Haar, M. (1994), *Stimmung, époque et pensée*, in *La fracture de l'histoire. Douze essais sur Heidegger*, Millon, Grenoble.
- Haar, M. (2002), *Heidegger et l'essence de l'homme*, Millon, Grenoble.
- Heidegger, M. (1975), *Saggi e discorsi*, trad. it. a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano.
- Heidegger, M. (1979), *Sentieri interrotti*, trad. it. a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze.
- Heidegger, M. (1993), *Per la determinazione della filosofia*, trad. it. a cura di G. Auletta, Guida, Napoli.
- Heidegger, M. (1994), *Nietzsche*, trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.
- Heidegger, M. (1997), *Che cos'è filosofia?*, trad. it. a cura di C. Angelino, il melangolo, Genova.
- Heidegger, M. (1998), *Geschichte des Seyns*, Klostermann, Frankfurt a.M.
- Heidegger, M. (2001), *Che cos'è metafisica?*, trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.
- Heidegger, M. (2005), *Gli Inni di Hölderlin “Germania e “Il Reno”*, trad. it. a cura di G.B. Demarta, Bompiani, Milano.
- Heidegger, M. (2007), *Contributi alla filosofia. (Dall'evento)*, trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.
- Heidegger, M. (2008), *Segnavia*, trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.
- Heidegger, M. (2009), *Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi, a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano.
- Heidegger, M. (2013), *Lettera sull'«umanismo»*, trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ Pasqualin (2011), p. 562.

⁷² Heidegger (1975), pp. 154-155.

- Heidegger, M. (2015), *Introduzione alla metafisica*, trad. it. a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano.
- Pasqualin, C. (2015), *Il fondamento "pativo" dell'ermeneutico: affettività, pensiero e linguaggio nell'opera di Heidegger*, Inschibboleth, Roma.
- Pasqualin, C. (2011), *Per una fenomenologia dello stupore. Heidegger e l'origine emotiva del pensare*, in B. Giacomini, F. Grigenti, L. Sanó (a cura di), *La passione del pensare. In dialogo con Umberto Curi*, Mimesis, Milano-Udine, pp. 547-566.
- Resta, C. (1998), *La terra del mattino. Ethos, Logos, Physis nel pensiero di Martin Heidegger*, Angeli, Milano.
- Sauder, C. (2017), *Machination et mobilisation: techno-nihilisme entre Friedrich Nietzsche et Ernst Jünger*, in A. Schnell (a cura di), *Lire les "Beiträge zur Philosophie" de Heidegger*, Hermann, Paris.