

Martin Heidegger
Logos (Heraklit fr. 50 DK)
Neske, Pfullingen 1954, pp. 199-221
(*Gesamtausgabe*, I, Abteilung, Band 7: *Vorträge und Aufsätze*, Klostermann,
Frankfurt a.M. 2000, pp. 211-233)
trad. Francesco Aronadio, Bibliopolis, Napoli 2004, pp. 57-101 (testo a fronte)

[199] È lungo il cammino più necessario del nostro pensare. 213 Porta a quel semplice che resta da pensare sotto il nome *logos*. Ci sono ancora solo pochi segni che mostrano il cammino. Quel che segue tenta di procedere di alcuni passi sulla via, con un libero riflettere sul filo conduttore di una sentenza di Eraclito (B 50). Forse ci avvicinano al luogo in cui almeno questa singola sentenza parla a noi in modo più degno di interrogazione:

*ouk emoù allà toù Lógou akouèntas
omologèin sophón estìn 'En Pánta.*

Una delle traduzioni, nel complesso fra loro concordi, suona:

«Habt ihr nicht mich, sondern den Sinn vernommen,
so ist es weise, im gleichen Sinn zu sagen: *Eins* ist Alles.» (Snell)¹ 59

La sentenza parla di *akouèin*, udire e avere udito, di *omologèin*, dire lo stesso, del *Lógos*, del detto e del Messaggio, dell'*egó*, del pensatore stesso, specificamente come *legón*, colui che sta conducendo il discorso. Eraclito pensa qui un udire e dire. Egli esprime ciò che il *Logos* dice: *'En Pánta*, uno è tutto. La sentenza di Eraclito sembra essere comprensibile sotto ogni rispetto. Nondimeno tutto resta qui bisognoso di interrogazione. Lo è al massimo grado l'autoevidente per eccellenza, vale a dire la nostra presupposizione che ciò che Eraclito dice debba essere immediatamente chiaro alla nostra intelligenza ordinaria, sopraggiunta più tardi. Questa è una pretesa che presumibilmente non ha trovato compimento nemmeno fra i contemporanei e i compagni di strada di Eraclito.

[200] Intanto, potremmo meglio corrispondere al suo pensare, ammettendo che, non solo per noi, come pure non solo già per gli antichi, ma piuttosto nella cosa pensata stessa restano alcuni enigmi. Giungiamo più vicini a essi se davanti a loro ci facciamo indietro. In tal modo viene in luce che: per avvedersi dell'enigma come enigma, occorre prima d'ogni altra cosa un chiarimento di ciò che *lógos*, di ciò che *léghein* significa.

Dall'antichità il *Lógos* di Eraclito è stato interpretato in 214 diversi modi: come *ratio*, come *verbum*, come legge del mondo, come il logico e il necessario per il pensiero, come il senso, come la ragione. Sempre di più risuona un richiamo alla ragione come metro del fare e tralasciare. Ma cosa può la ragione, se essa persiste insieme con l'irrazionale e l'antirazionale allo stesso livello di un'identica omissione, che dimentica di meditare sulla provenienza essenziale della ragione e di arrischiarsi in questo avvento? Che cosa è chiamata a fare la logica, *loghiké* (*epistéme*) di qualsiasi genere, se noi non cominciamo mai a prestare attenzione al *Lógos* e a seguire la sua essenza iniziale?

¹ La traduzione riportata da Heidegger è tratta da B. Snell, *Heraklit. Fragmente*, Heimeran, München 1926. Una resa letterale in italiano delle parole di Snell potrebbe essere la seguente: «Se non me, ma il senso avete inteso, / allora è saggio nello stesso senso dire: uno è tutto». La traduzione di G. Giannantoni (*I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Laterza, Roma 1981, ad loc.) recita: «Ascoltando non me, ma il logos, è saggio convenire che tutto è uno».

Quel che è il *lógos* lo ricaviamo dal *léghein*. Che cosa vuol dire *léghein*? Chiunque conosca la lingua greca sa che: *léghein* vuol dire: dire e discorrere; *lógos* significa: *léghein* come affermare e *legómenon* come ciò che è affermato. ⁶¹

Chi potrebbe negare che nella lingua dei Greci dagli inizi in poi *léghein* significhi discorrere, dire, narrare? Tuttavia, altrettanto presto e ancora più originariamente, e quindi già sempre, e perciò anche nel significato prima menzionato, *léghein* significa ciò che indica la parola tedesca *legen* (“posare”), somigliante nel suono: deporre e porre davanti. La valenza qui dominante è il mettere insieme, il latino *legere* nel senso del tedesco *lesen*, prendere e mettere insieme. Propriamente *léghein* significa deporre e porre davanti a sé e ad altro riunendo. Usato nella forma mediale, *léghesthai* indica: deporsi nel raccoglimento del riposo; *léchos* è il letto del riposo; *lóchos* è l’agguato, dove è depositato e collocato qualcosa. (Resta qui [201] da pensare anche l’antica parola, che cade in disuso dopo Eschilo e Pindaro, *alégo* (a copulativo): il tedesco *anliegen*, qualcosa mi sta a cuore, mi preoccupa.)

Rimane comunque incontestabile che d’altra parte *léghein* vuol dire anche, e perfino prevalentemente, se non esclusivamente: dire e discorrere. Dobbiamo perciò semplicemente ignorare a favore di questo significato predominante e corrente di *léghein*, che si declina in ulteriori multiformi valenze, il significato proprio della parola, *léghein* come *legen*? Siamo **215** autorizzati, in assoluto, a osare una tal cosa? O non è finalmente giunto il tempo di arrischiarsi in una domanda, che presumibilmente decide molto? La domanda suona:

In che modo il senso proprio di *léghein*, *legen*, perviene al significato di dire e discorrere

Per trovare l’appoggio per una risposta, è necessario meditare su che cosa propriamente riposi nel *léghein* come *legen*. *Legen* vuol dire: mettere a riposare. *Legen* è inoltre al tempo stesso porre uno con l’altro, è porre insieme. *Legen* è *lesen*. Il *Lesen* a noi più noto, quello cioè riferito a uno scritto – il leggere –, per quanto si sia fatto strada, rimane solo uno dei modi del *Lesen* nel senso di: mettere-insieme-nel-riposare-davanti. La *Ährenlese* (raccolta delle spighe, spigolatura) prende il frutto su dalla terra. La *Traubenlese* (raccolta dei grappoli, vendemmia) tira giù i frutti dalla vite. Il prendere su e il tirar giù si prolungano in un portare insieme. Finché persistiamo nell’apparenza abituale, siamo orientati a considerare questo ⁶³ mettere insieme come fosse già il riunire o addirittura la sua conclusione. Ma riunire è più che un mero ammuccchiare. Al riunire appartiene un prendente mettere dentro. In ciò domina l’allogare; in questo, ancora, il custodire. Ogni “più” che nel riunire oltrepassa l’arraffare che si limita ad afferrare, non è soltanto un’aggiunta. Ancor meno è la sua conclusione, che sopravviene alla fine. Il custodire mettendo dentro ha già assunto in sé l’inizio dei passi del riunire, e tutti questi [202] nell’intreccio della loro successione. Se ci fissiamo soltanto sulla sequenza di questi passi, allora al prendere su e al tirar giù sussegue il mettere insieme, a questo il mettere dentro, a questo l’allogare nel recipiente e nel magazzino. Si afferma così l’impressione che il conservare e il custodire non appartengano più al riunire. Ma cosa resta di una *Lese*, di una raccolta, che non è mossa e al tempo stesso retta dalla nota caratteristica del mettere in serbo? Il mettere in serbo è ciò che è primo nella struttura essenziale della raccolta.

Lo stesso mettere in serbo, comunque, non mette in serbo quel che capita, dove e quando capita. Il riunire che inizia propriamente dal mettere in serbo, la raccolta, è in sé preliminarmente una *Auslese*, una selezione, di quello che richiede di essere messo in serbo. La selezione, dal canto suo, è però determinata da ciò che, nell’ambito del selezionabile, si mostra **216** come lo *Erlesene*, lo scelto, il pregiato. Nella struttura essenziale della raccolta primo fra tutti riguardo al mettere in serbo è lo scelto

(in alemanno: la *Vor-lese*, la prima scelta), al quale è ordinata la selezione, che si fa carico di ogni mettere insieme, mettere dentro e alloggiare.

L'ordine di successione dei passi del riunire non coincide con l'ordine di priorità dei tratti del prendere e del portare, nei quali consiste l'essenza della raccolta.

Ogni riunire si caratterizza immediatamente per il fatto che coloro che operano la raccolta si riuniscono, radunano il loro agire per il mettere in serbo e, a partire solo da questo essere riuniti, riuniscono. La raccolta richiede da sé e per sé questa riunione. Nel riunito riunire domina un originario radunamento.

Il *Lesen*, così pensato, però, non è affatto vicino al *Legen*.⁶⁵ Neppure soltanto lo accompagna. Piuttosto, il *Lesen* è già incluso nel *Legen*. Ogni *Lesen* è già *Legen*. Ogni *Legen* è da sé un *Lesen* in atto. Che cosa significa, allora, *legen*? Il *Legen* mette a riposare, in quanto lascia riposare-davanti-insieme. Troppo facilmente noi assumiamo il “lasciare” (*lassen*) nel senso di tralasciare e lasciare andare. *Legen*, mettere a riposare, lasciare riposare [203] significherebbe allora: non preoccuparsi più di ciò che è deposto e di ciò che riposa davanti, trascurarlo. Ma il *léghein*, *legen*, nel suo “lasciare-riposare-davanti-insieme”, indica proprio il fatto che ciò che riposa davanti ci è vicino, e perciò ci riguarda. Al “*legen*”, in quanto lasciare-riposare-davanti-insieme, preme conservare ciò che è deposto come ciò che riposa davanti. (“*Legi*” in alemanno vuol dire la difesa che nel fiume già sta-davanti all'affluire dell'acqua.)

Pensato ormai così, il *Legen*, il posare, il *léghein*, ha preliminarmente abbandonato la pretesa, anzi non ha mai riconosciuto la pretesa, di mettere esso stesso, per primo, ciò che riposa davanti nella sua posizione. Al posare come *léghein* sta unicamente a cuore di lasciare nella custodia, ove rimane de-posto, ciò che da-sé-riposa-davanti-insieme come ciò che riposa davanti. Qual è questa custodia? Ciò che riposa-davanti-insieme è posto nel non nascondimento, in esso messo via, in esso depositato, in esso riposto, cioè in esso messo in serbo. Al *léghein*, nel suo riunito-lasciare-riposare-davanti, sta ²¹⁷ a cuore questa messa in serbo di ciò che riposa davanti nel non nascosto. Il *kéisthai*, il per-sé-riposare davanti di ciò che è così riposto, dell'*upokéimenon*, non è nulla di meno e nulla di più dell'esser presente di ciò che riposa davanti nel non nascondimento. In questo *léghein* dell'*upokéimenon* rimane incluso il *léghein* come *lesen*, riunire, raccogliere. Dal momento che al *léghein*, nel suo lasciare-riposare-davanti-insieme, sta unicamente a cuore questa messa in serbo di ciò che riposa davanti nel non nascondimento, il *Lesen* appartenente a un tale posare è determinato fin dall'inizio a partire dal custodire.

Léghein è posare. Posare è: lasciare-riposare davanti in sé riunito ciò che è presente-insieme.

La domanda era: In che modo il senso proprio di *léghein*, il posare, perviene al significato di dire e discorrere? La riflessione⁶⁷ appena svolta contiene già la risposta. Ci dà infatti da pensare che noi innanzi tutto non siamo più autorizzati a domandare nel modo ora tentato. Per quale motivo no? Perché in ciò che abbiamo pensato non è [204] in alcun modo in questione il fatto che questa parola *léghein* perviene da un significato, “posare”, a un altro significato, “dire”.

In quel che precede non ci siamo occupati del mutamento di significato delle parole. Piuttosto ci siamo scontrati con un evento, il cui carattere immane si nasconde ancora nella sua semplicità, alla quale finora non si è prestata attenzione.

Il dire e il discorrere dei mortali si fa evento dagli inizi in poi come *léghein*, come posare. Dire e discorrere dispiegano il loro essere come il lasciare-riposare-davanti-insieme tutto ciò che, posato nel non nascondimento, è presente. L'originario *léghein*, il posare, si sviluppa presto, e in un modo che domina su tutto il non nascosto, come il dire e discorrere. Il *léghein* come posare si lascia soggiogare da questa sua modalità

dominante. Ma ciò solo per riporre così fin dall'inizio l'essenza di dire e discorrere nel dominio dell'autentico posare.

Il fatto che il *léghein* si dia come posare, dove dire e discorrere dispongono la loro essenza, contiene l'indicazione 218 della più precoce e più ricca decisione sull'essenza del linguaggio. Da dove cade essa? La domanda è pesante quanto la seguente, e presumibilmente è la stessa: quanto si estende l'influenza di questa conformazione dell'essenza del linguaggio sulla base del posare? Essa si estende fino al punto più remoto della provenienza essenziale del linguaggio. Infatti, come riunente lasciare-riposare-davanti, il dire riceve il suo modo d'essere dal non nascondimento di ciò che riposa-davanti-insieme. Ma il denascondimento (*Entbergung*) del nascosto nel non nascosto è l'esser presente stesso di ciò che è presente. Noi chiamiamo ciò l'essere dell'essente. Così il parlare del linguaggio, che dispiega il suo essere nel *léghein* come posare, non si determina né a partire dall'emissione di voce (*phoné*) né a partire dal significare (*semàinein*). Espressione e significato valgono da lungo tempo come i fenomeni che, fuor d'ogni dubbio, forniscono i tratti del linguaggio. Ma essi non sono sufficienti a disegnare il campo dell'iniziale conformazione⁶⁹ essenziale del linguaggio, né soprattutto possono determinare questo campo nei suoi tratti principali. Il fatto che improvvisamente [205] e ben presto, e come se nulla fosse successo, domini un dire come posare e di conseguenza il parlare appaia come *léghein*, ha maturato una strana conseguenza. Il pensiero umano non si è mai stupito di questo evento, né ha colto e accettato in esso un segreto, che nasconde un dare in dotazione essenziale da parte dell'essere agli uomini e forse lo riserva per quell'attimo destinale, in cui lo scuotimento dell'uomo non si estende solo alla sua posizione e al suo stato, ma arriva a far vacillare l'essenza dell'uomo.

Dire è *léghein*. Questa asserzione, se viene pensata fino in fondo, si è spogliata ora di tutto il corrente, l'abusato e il vacuo. Essa nomina il segreto inimmaginabile che il parlare del linguaggio si fa evento a partire dal non nascondimento di ciò che è presente e si determina in conformità al lasciare-riposare-davanti-insieme. E se finalmente il pensiero imparasse ad avere un qualche presentimento di quel che vuol dire il fatto che ancora Aristotele sia in grado di definire il *léghein* come *apophainésthai*? Il *lógos* porta ciò che appare, ciò che viene fuori nel riposare davanti, a rilucere a partire da 219 esso stesso, a mostrarsi illuminato (cfr. *Essere e tempo*, § 7 B).

Dire è riunito-riunente lasciare-riposare-davanti-insieme. Se questo vale per l'essenza del dire, che cos'è allora l'udire? Come *léghein*, il parlare non si determina a partire dal suono che esprime un senso. Se pertanto il dire non è determinato sulla base dell'emissione di voce, allora neanche l'udire, a esso corrispondente, può in primo luogo consistere nel fatto che viene captato un suono che colpisce l'orecchio, nel fatto che i suoni vocalici, che incalzano il nostro senso dell'udito, vengono trasmessi. Se il nostro udito fosse in primo luogo e sempre soltanto questo captare e trasmettere suoni vocalici, a cui si uniscono poi ulteriori processi, allora ci sarebbe davvero da credere che la voce entra da un orecchio ed esce dall'altro. Il che accade di fatto quando non siamo raccolti in ciò che è detto rivolgendosi a noi. Ma ciò che è detto rivolgendosi a noi è [206] esso stesso ciò che riposa davanti proposto in modo riunito. L'udire è propriamente questo raccogliersi, che si⁷¹ concentra sulla parola che richiede e sulla parola che esorta. L'udire è in primo luogo il raccolto prestare ascolto. Nell'ascolto dispiega il suo essere l'udito. Noi udiamo quando siamo "tutt'orecchi". Ma "orecchio" non indica l'apparato sensoriale acustico. Gli orecchi intesi al modo dell'anatomia e della fisiologia non producono mai, in quanto strumenti della sensazione, un udire, neppure quando lo concepiamo solamente come un percepire rumori, voci e note. Un tale percepire non è accertabile anatomicamente, né dimostrabile fisiologicamente, né concettualizzabile in modo fondamentalmente biologico come un processo che ha luogo

all'interno dell'organismo, benché il percepire viva solo in quanto ha luogo in un corpo animato. Perciò, finché nel pensare l'udire procediamo secondo i modi della scienza a partire dall'acustico, tutto è poggiato sulla testa, capovolto. Noi crediamo falsamente che l'azionamento degli strumenti corporei dell'udito sia l'autentico udire, e che, al contrario, l'udire nel senso dell'ascolto e della devozione possa valere solo se si sposta quell'autentico udire sul piano dello spirituale. Nel settore della ricerca scientifica si può rinvenire molto di utile. Si può mostrare che 220 periodiche oscillazioni dell'aria su una determinata frequenza sono sentite come note. Dai modi in cui sono formulate queste affermazioni sull'udito può essere organizzata una ricerca che, in fin dei conti, è padroneggiata solo più dagli specialisti di fisiologia della sensazione.

Al contrario, sull'autentico udire si può forse dire solo poco, che però senza dubbio riguarda immediatamente ogni uomo. Qui non si tratta di fare ricerca, ma di prestare attenzione meditando su qualcosa di semplice. All'autentico udire appartiene propriamente il fatto che l'uomo può fraintendere, non intendendo l'essenziale. Se all'udire autentico nel senso dell'ascolto non appartengono immediatamente gli orecchi, allora la relazione fra l'udire e le orecchie costituisce un caso [207] particolare. Noi non udiamo perché abbiamo orecchi. Abbiamo orecchi e possiamo essere provvisti nel nostro corpo di orecchi, perché udiamo. I mortali odono il tuono del cielo, il fremere del bosco, lo sgorgare delle fonti, il tintinnare della corda d'uno strumento, lo strepito dei motori, il rumore ⁷³ della città, solo e soltanto in quanto a tutto ciò essi già in qualche modo appartengono o non appartengono.

Noi siamo tutt'orecchi, quando il nostro raccoglimento si porta puro nell'ascolto e dimentica completamente gli orecchi e il mero urto dei suoni. Finché stiamo a sentire solo il suono della parola come espressione di un parlante, non ascoltiamo ancora per davvero. Così non riusciamo nemmeno una volta ad ascoltare qualcosa autenticamente. Quando, invece, avviene ciò? Noi abbiamo udito, quando apparteniamo a ciò che è detto rivolgendosi a noi. Il parlare di ciò che è detto rivolgendosi a noi è *léghein*, lasciare-riposare-davanti-insieme. Appartenere al parlare – ciò non è nient'altro che: ogni volta lasciare riposare insieme nel suo complesso ciò che un lasciare-riposare-davanti pone davanti insieme. Un tale lasciare riposare posa ciò che riposa davanti come un qualcosa che riposa davanti. Esso posa ciò come esso stesso. Esso posa un uno e uno stesso in uno. Esso posa un uno come lo stesso. Tale *léghein* posa uno e lo stesso, lo *omón*. Tale *léghein* è lo *omologhéin*: lasciare riposare davanti in modo riunito un uno come stesso, un qualcosa che riposa davanti nello stesso suo riposare davanti.

Nel *léghein* come *omologhéin* dispiega il suo essere l'autentico 221 udire. Questo è di conseguenza un *léghein* che lascia riposare davanti ciò che già riposa-davanti-insieme, vale a dire ciò che riposa in virtù di un posare, che riguarda tutto ciò che da sé riposa-davanti-insieme nel suo riposare. Questo speciale posare è il *léghein*, come ciò in cui il *Lógos* si fa evento.

Con ciò il *Lógos* è chiamato in semplicità: *o Lógos*, il posare: il puro lasciare-riposare-davanti-insieme di ciò che da sé riposa davanti nel suo riposare. Così il *Lógos* dispiega il suo essere come il puro posare che raccoglie riunendo. Il *Lógos* è l'originario [208] radunamento della raccolta iniziale dall'iniziale posa. *O Lógos* è: la posa raccogliente e solo questo.

Tutto ciò non è, però, un interpretare arbitrario e un tradurre troppo sorprendente in confronto all'intelligenza abituale, che ritiene di conoscere il *Lógos* come il senso e la ragione? Suona sorprendente per adesso, e lo rimarrà forse ⁷⁵ per lungo tempo, se il *Lógos* vuol dire la posa raccogliente. Ma come dovrebbe qualcuno decidere se ciò che questa traduzione suppone sia l'essenza del *Lógos*, resta conforme, anche solo molto alla lontana, a ciò che Eraclito ha pensato e nominato nel nome *o Lógos*?

L'unico cammino per una tale decisione è pensare ciò che Eraclito stesso dice nella sentenza qui riportata. La sentenza comincia così: ... Comincia con un «non» che rifiuta seccamente. Esso si riferisce allo stesso Eraclito che, nel suo dire, pure discorre. Esso concerne l'udire dei mortali. «Non a me», vale a dire a chi sta discorrendo, non all'emissione di voce con cui ha luogo il suo discorso, dovete dar retta. Voi non udite affatto in modo autentico finché fissate i vostri orecchi al suono e al flusso di una voce umana, per agguantare da essa un modo di dire giusto per voi. Eraclito comincia la sentenza con un richiamo che distoglie l'udire dal mero piacere degli orecchi. Ma questa difesa si fonda su un'indicazione dell'autentico udire.

Ouk emòu allà..., non me dovete stare a sentire (come stare a fissare), ma... l'udire mortale deve volgersi verso altro. Verso che cosa? *Allà toù Lógou*. Il modo dell'udire autentico si determina a partire dal *Lógos*. Ma in quanto il *Lógos* è nominato in tutta semplicità, esso non può essere una qualsiasi **222** cosa nell'ambito del consueto. L'udire conforme a esso non può quindi volgersi occasionalmente verso esso, per poi trascurarlo di nuovo. I mortali, se ha da essere un autentico udire, devono avere già udito il *Lógos* con un udito, che non significa nulla di meno che questo: appartenere al *Lógos*.

[209] *Ouk emòu allà toù Lógou akoúsantas*: «Se voi non me (quello che discorre) siete stati semplicemente a sentire, se bensì voi vi trattenete nell'appartenere in ascolto, allora si dà autentico udire».

Che cosa si dà allora, quando si dà una tal cosa? Allora si dà *omologéin*, che può essere ciò che è solo come un *léghein*. L'autentico udire appartiene al *Lógos*. Perciò questo udire stesso è un *léghein*. In quanto tale l'autentico udire dei mortali è in un certo senso quello stesso che è il *Lógos*. Tuttavia, proprio in quanto *omologéin*, esso non è in tutto e per tutto **77** lo stesso. Non è esso stesso il *Lógos* stesso. L'*omologéin* resta piuttosto un *léghein*, che sempre solo posa, lascia riposare, ciò che già come *omón*, come complesso, riposa davanti, vale a dire riposa-davanti in un riposare, che non scaturisce mai dall'*omologéin*, ma consiste nella posa raccogliente, nel *Lógos*.

Ma che cosa si dà allora, quando si dà un autentico udire come *omologéin*? Eraclito dice: *sophón estin*. Quando accade un'*omologéin*, allora si fa evento, allora si dà *sophón*. Noi leggiamo: *sophón estin*. Correttamente si traduce *sophón* con “saggio”. Ma cosa vuol dire “saggio”? Indica solo il sapere degli antichi saggi? Che cosa sappiamo noi di un tale sapere? Se esso resta un aver visto, il cui vedere non è quello degli occhi sensibili, così come l'aver udito non è un udire con gli strumenti dell'udito, allora presumibilmente aver udito e aver visto coincidono. Essi non indicano un mero prendere, bensì un rattenere. Ma quale? Quello che si mantiene nel soggiorno dei mortali. Esso si attiene a ciò che la posa raccogliente di volta in volta già lascia riposare davanti come ciò che riposa davanti. Così *sophón* significa quello che è in grado di attenersi a ciò che è assegnato, di adattarsi a esso, in vista di esso conformarsi (mettersi in cammino). Il rattenere è dato come qualcosa di conforme. Quando vogliamo dire che qualcuno è **223** portato in particolare in qualcosa, utilizziamo ancora espressioni gergali quali: ha una dote particolare per questo e fa miracoli in questo. Così cogliamo meglio il significato autentico di *sophón*, che noi traduciamo con “adatto” (*geschicklich*). Ma [210] “adatto” dice fin da principio qualcosa di più che “portato per qualcosa” (*geschikt*). Se l'udire autentico si dà come *omologéin*, allora si fa evento l'adatto, allora il mortale *léghein* si adatta al *Lógos*. Allora gli sta a cuore la posa raccogliente. Allora il *léghein* si adatta al conforme, che consiste nel radunamento del riunente porre davanti dall'inizio, cioè in ciò che la posa raccogliente ha dato in dotazione. Perciò si dà appunto l'adatto, quando i mortali realizzano l'autentico udire. Ma *sophón*, “adatto”, non è *tò Sophón*, l'adatto, che si chiama così perché in sé riunisce ogni dotazione, e così anche l'adattarsi al conforme da parte del rattenere mortale. Non si è ancora individuato **79** che cosa sia o *Aóyog* secondo il pensare di Eraclito; resta ancora non deciso se la

traduzione di *o Lógos* con “la posa raccogliente” colga almeno un po’ di quel che è il *Lógos*.

E già siamo davanti a una nuova parola enigmatica: *tò Sophón*. Ci sforzeremo invano di pensarla nel senso di Eraclito finché non avremo seguito la sua sentenza, nel cui ambito essa parla, fino alle parole che la chiudono.

In quanto l’udire dei mortali è divenuto autentico udire, accade uno *omologhéin*. In quanto accade una tal cosa, si fa evento l’adatto. In che cosa e come che cosa dispiega il suo essere l’adatto? Eraclito dice: *omologhéin sophón estin ‘En Pánta*, «si fa evento l’adatto, in quanto uno tutto».

Il testo oggi corrente suona: *‘en pánta éinai*. Lo *éinai* è l’emendazione dell’unica lezione trasmessaci: *‘en pánta eidénai*, che normalmente è intesa in questo senso: è saggio sapere che tutto è uno. La congettura *éinai* è più adeguata al contenuto (cfr. *Postilla*). Tuttavia lasciamo da parte questo verbo. Con quale diritto? Perché basta l’*Ev Pánta*. E non solo basta. Esso resta da sé di gran lunga più adeguato alla cosa che è qui pensata e allo 224 stile del dire eracliteo. *‘En Pánta*, uno: tutto, tutto: uno.

Come si dicono facilmente queste parole! Come si manifesta in modo lampante ciò che è detto nel vago! Un’indistinta [21]1 molteplicità di significati si annida nelle due parole, pericolosamente innocue, *‘en e pánta*. La loro indefinita connessione lascia spazio ad affermazioni ambigue. Nelle parole *‘en pánta* la svelta superficialità del rappresentare approssimativo può incontrarsi con la prudenza esitante del pensare che interroga. Una frettolosa spiegazione del mondo si può impossessare della frase «uno è tutto» per appoggiarsi a una formula in qualche modo giusta in generale e in ogni tempo. Ma nello *‘En Pánta* possono anche nascondersi i primi passi di un pensatore, che anticipano di molto tutto il destino del pensare. Di questo altro genere sono le parole di Eraclito. Noi conosciamo il loro contenuto non nel senso che possiamo riportare di nuovo in vita il modo di rappresentare di Eraclito. Siamo ⁸¹ anche molto distanti dal cogliere con la riflessione la portata di ciò che è pensato in queste parole. Ma da questa grande lontananza potrebbe tuttavia una volta riuscire di disegnare in modo più chiaro alcuni tratti dello spazio su cui misurare le parole *‘En e Pánta* e la parola *‘En Pánta*. Questo disegnare resterebbe un tentativo di schizzare che rischia liberamente piuttosto che un disegnare sicuro di sé secondo un modello. Possiamo comunque tentare un tale disegno solo se pensiamo il detto di Eraclito a partire dall’unità della sua sentenza. La sentenza, nel dire che cosa e come sia un adatto, nomina il *Lógos*. La sentenza si chiude con *‘En Pánta*. Questa chiusura è solo una fine o dischiude quel che c’è da dire solo retrospettivamente?

L’interpretazione abituale comprende la sentenza di Eraclito in questo modo: è saggio dare retta a ciò che dice il *Lógos* e prestare attenzione al senso di ciò che è detto, ripetendo quel che si è udito nell’affermazione: uno è tutto. C’è il *Lógos*. Questo ha qualcosa da annunciare. C’è quindi anche quel che esso annuncia, e cioè che tutto è uno.

Ma l’*‘En Pánta* non è ciò che il *Lógos* annuncia come sentenza e che dà da comprendere come senso. *‘En Pánta* non 225 è [212] ciò che il *Lógos* afferma, bensì *‘En Pánta* dice in quale modo il *Lógos* dispiega il suo essere.

‘En è l’unico-uno in quanto l’unificante. Esso unifica radunando. Esso raduna in quanto lascia riposare davanti raccogliendo ciò che riposa davanti in quanto tale e nella sua totalità. L’unico-uno unifica come la posa raccogliente. Questo unificare raccogliente-posante raduna in sé l’unificante in modo che esso è questo uno e, in quanto è questo, è l’unico. L’*‘En Pánta* nominato nella sentenza di Eraclito dà il semplice cenno nella direzione di ciò che il *lógos* è.

Ci allontaniamo dal cammino se, prima di ogni profonda interpretazione metafisica, pensiamo il *Lógos* come il *Légein* e, così pensando, prendiamo sul serio il fatto che il *Légein*, come raccogliente lasciare-riposare-davanti-insieme, non può essere nient’altro

che l'essenza dell'unificare, che raduna ogni cosa nel tutto del semplice esser presente? Alla domanda su che cosa sia il *Lógos*, c'è solo *una* commisurata risposta. Nella ⁸³ nostra formulazione essa suona: *o Lógos léghei*. Esso lascia riposare-davanti-insieme. Che cosa? *Pánta*. Cosa nomini questa parola Eraclito ce lo dice in modo immediato e univoco all'inizio della sentenza B 7: *Ei pánta tà ónta ...* «Se tutto (cioè) ciò che è presente ...». La posa raccogliente in quanto *Lógos* ha deposto ogni cosa, ciò che è presente, nel non nascondimento. Il posare è un mettere in serbo. Esso mette in serbo tutto ciò che è presente nel suo esser presente, dal quale quello, proprio come ciò che di volta in volta è presente, può essere preso e può essere tirato fuori per mezzo del *léghein* mortale. Il *Lógos* pone davanti nell'esser presente e depone ciò che è presente nell'esser presente, cioè lo mette da parte. Esser presente dice però: *conservarsi e durare essendo apparso nel non nascosto*. In quanto il *Lógos* lascia riposare davanti ciò che riposa davanti in quanto tale, denasconde ciò che è presente nel suo esser presente. Il denascondere è però l'*A-létheia*. Questa e il *Lógos* sono lo stesso. Il *léghein* lascia riposare davanti in quanto tale *alétheia*, ciò che è non nascosto (B 112). Ogni denascondere sottrae ciò che è presente al nascondimento. Il denascondere ha bisogno del nascondimento. La *A-létheia* consiste nella *Léthe*, attinge da essa, posa davanti ciò che a causa sua rimane [213] riposto. Il *Lógos* è in sé in un momento un denascondere e un nascondere. È l'*A-létheia*. Il non nascondimento ha bisogno del ²²⁶ nascondimento, della *Léthe*, come della sua riserva alla quale il denascondere, per così dire, attinge. Il *Lógos*, la posa raccogliente, ha in sé il carattere del denascondere-mettere in serbo (*entbergend-bergend*). Nella misura in cui nel *Lógos* è possibile scorgere il modo in cui lo '*En* dispiega il suo essere come l'unificante, si mostra al tempo stesso che questo unificare, che dispiega il suo essere nel *Lógos*, resta infinitamente diverso da ciò che si suole rappresentare come connettere e collegare. Questo unificare che consiste nel *léghein* non è né un prendere tutto insieme, che abbraccia i contrari, né un loro accostamento per mera compensazione. Lo '*En Pánta* lascia riposare davanti insieme in un esser presente le cose che sono separate l'una dall'altra, e perciò lontane l'una in confronto all'altra, come giorno e notte, inverno ed estate, pace e guerra, vegliare ⁸⁵ e dormire, Dioniso e Ade. Ciò che è portato fuori nella e attraverso la più remota distanza fra esser presente ed essere lontano, ciò che è *diapherómenon*, è ciò che la posa raccogliente lascia riposare davanti nel suo portare fuori il distante, nella sua "diaferenza" (*Austrag*). Il suo posare stesso è ciò che porta nella diaferenza. Lo '*En* stesso è diaferente.

'En Pánta dice che cosa è il *Lógos*, *Lógos* dice come '*En Pánta* dispiega il suo essere. I due sono lo stesso.

Quando il *léghein* mortale si adatta (*sich schickt*) al *Lógos*, accade un'*omologhén*. Questo si raduna nell'*En* per il suo dominare unificante. Quando accade l'*omologhén*, si fa evento un adatto. Tuttavia l'*omologhén* non è mai l'adatto stesso e autentico. Dove troviamo non solo un adatto, ma l'adatto puro e semplice? Che cos'è esso stesso? Eraclito lo dice in modo univoco all'inizio della sentenza B 32:

'En tò sophòn mounon, «soltanto l'unico-uno tutto unificante è l'adatto». Se, però, lo '*En* è lo stesso che il *Lógos*, allora è *o Lógos tò sophòn mounon*. Ciò che *soltanto*, e cioè al tempo stesso *autenticamente*, è l'adatto è il *Lógos*. Tuttavia nella misura in cui il *léghein* mortale, come *omologhén*, si adatta all'adatto, è a suo modo un adatto.

[214] Ma in quale maniera il *Lógos* è l'adatto (*das Geschickliche*), il destino autentico (*das eigentliche Geschick*), cioè il radunamento del dare in dotazione, che dota tutto adattandolo a ciò che è il suo proprio? La posa raccogliente ²²⁷ raduna ogni dotare presso di sé, in quanto apportando lascia riposare davanti, dirige ogni presente e ogni lontano al suo luogo e alla sua strada, e radunando mette in serbo tutto nel tutto (*alles ins All*). Così tutto e, di volta in volta, ogni cosa può adattarsi e ordinarsi al suo

proprio. Eraclito dice (B 64): *Tà de Pánta oiakízei keraunós*. «Ma il lampo governa (verso l'esser presente) il tutto (di ciò che è presente)».²

Il lampeggiare repentino, in un momento, pone davanti tutto ciò che è presente nella luce del suo esser presente. Il lampo ora menzionato governa. Esso apporta ogni cosa preliminarmente al suo luogo essenziale assegnatole. Un tale portar fuori in una sola volta è la posa raccogliente, il *Lógos*. “Il lampo” sta qui come parola che nomina Zeus. Questi, in quanto il supremo fra gli dei, è il destino del tutto. Di conseguenza,⁸⁷ il *Lógos*, l'*En Pánta*, non sarebbe altro che la somma divinità. L'essenza del *Lógos* darebbe così un cenno nella direzione della deità del dio.

Siamo autorizzati a questo punto a prendere *Lógos*, '*En Pánta*, *Zéus* come un'unità e ad affermare addirittura che Eraclito insegna il panteismo? Eraclito non insegna questa dottrina, non insegna alcuna dottrina. In quanto pensatore egli dà solo da pensare. Riguardo alla nostra domanda, se *Lógos* ('*En Pánta*) e *Zéus* siano lo stesso, egli dà da pensare qualcosa di difficile e pesante. Si tratta di un carico che il pensiero rappresentativo dei secoli e millenni successivi ha portato a lungo, e senza farlo oggetto di pensiero, per sbarazzarsi alla fine di questo peso sconosciuto con l'aiuto del già predisposto oblio. Eraclito dice (B32):

*'En tò Sophòn mou non léghesthai ouk ethélei
kai ethélei Zénos ónoma.*

«Uno, il solo saggio, non vuole
e pure vuole essere nominato con il nome Zeus».

[215] La parola portante della sentenza, *ethélo*, non significa “volere”, ma: da sé essere disposto a...; *ethélo* non indica un mero esigere, ma: accettare che qualcosa si riferisca a se stesso. Tuttavia per dare il giusto peso a ciò che è detto 228 nella sentenza, dobbiamo ponderare ciò che essa dice nella prima linea: '*En... léghesthai ouk ethélei*. «L'unico-uno-unificante, la posa raccogliente, non è disposto... ». A che cosa? A *léghesthai*, a essere radunato sotto il nome “Zeus”. Infatti, attraverso un tale radunamento l'*En* verrebbe a manifestarsi come Zeus, mentre ciò forse dovrebbe restare sempre solo un apparire. Il fatto che nella sentenza qui riportata il discorso verta su *léghesthai* in immediato riferimento a *ónoma* (parola nominante), testimonia comunque incontestabilmente⁸⁹ il significato di *léghein* come dire, discorrere, nominare. Eppure proprio questa sentenza di Eraclito, che sembra univocamente contraddire ciò che in precedenza si era giunti a dire su *léghein* e *Lógos*, è quella appropriata per farci nuovamente pensare che, e in che modo, il *Léghein* è

² [Nota per i cultori di Lacan. Nella seduta del 3 Novembre 1973 sul tema della *passé* (Congresso dell'EFP a La Grande Motte) Lacan cita questa sentenza di Eraclito. La *passé* avrebbe dovuto essere – ma non fu – per Lacan il momento conclusivo dell'analisi in quanto il (la) fine del processo logocentrico. Doveva metter fine all'eterogeneità dell'esperienza analitica, unificandola nell'ortodossia (della sua scuola, ovviamente). Secondo la dottrina logocentrica di Lacan si sarebbe dovuto verificare un evento chiarificatore dell'essere dell'analista pari a quello del lampo. Espresso in termini nichilistici: *Il s'agit ici de cet être qui n'apparaît que l'éclair d'un instant dans le vide du verbe être* (J. Lacan, “L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud” (1957), in Id., *Ecrits*, Seuil, Paris 1966, p. 520) Avendo fatto l'esperienza della *passé* nel 1977, posso confermare che le cose sono andate proprio così. La mia *passé* si è conclusa (vent'anni dopo: un lampo dopo un lunghissimo tuoneggiare) sulla necessità di trovare una scienza per la psicanalisi, che unifichi e superi l'eterogeneità degli insegnamenti scolastici, riaprendo la chiusura logocentrica dell'Uno-Tutto.]

comprensibile nel suo significato di “dire” e “discorrere” solo se viene pensato nel suo significato più proprio di “posare” e “raccogliere”. Nominare significa: chiamare-fuori. Ciò che nel nome è deposto come radunato perviene attraverso tale posare al riposare davanti e manifestarsi. Il nominare (*ónoma*), pensato a partire dal *léghein*, non è un esprimere un significato di una parola, ma un lasciare-riposare-davanti nella luce, là dove qualcosa si trova in virtù del fatto che ha un nome.

Nella prima linea l’*En*, il *Lógos*, il destino di tutto l’adatto, a partire dalla sua essenza più propria, non è disposto ad apparire sotto il nome “Zeus”, cioè come Zeus: *ouk ethélei*. Solo dopo segue *kai ethélei*, «ma è anche disposto» lo *En*.

Quando Eraclito dice che lo *En* non accetta quella problematica denominazione, si tratta solo di un modo di dire, oppure la priorità della negazione ha il suo fondamento nella cosa stessa? L’*En Pánta*, infatti, è, in quanto *Lógos*, il lasciar esser presente tutto ciò che è presente. L’*En* [216] non è tuttavia esso stesso un qualcosa di presente accanto ad altro. Esso è, nel suo proprio modo, unico. Zeus, al contrario, non soltanto è un qualcosa di presente fra le altre cose. È il presente supremo. Così Zeus resta, in un modo straordinario, consegnato all’esser presente, a esso assegnato, e, in conformità a questa assegnazione (*Móira*), radunato nello *En* che 229 tutto raduna, nel destino. Zeus non è esso stesso lo *En*, seppure esso, come il lampo che governa, metta in atto le dotazioni da parte del destino.

Il fatto che a proposito dell’*ethélei* viene nominato per primo l’*ouk* ci dice: lo *En* propriamente non accetta di essere chiamato Zeus e di essere così abbassato all’essenza di un qualcosa che è presente fra altro, pur se qui il “fra” può avere il carattere di “al di sopra delle rimanenti cose presenti”. 91

D’altra parte, però, secondo la sentenza, lo *En* accetta anche la denominazione di Zeus. In che modo? La risposta è già contenuta in quanto appena detto. Se lo *En* non è percepito a partire da se stesso come il *Lógos*, esso appare piuttosto come il *Pánta*, e allora e solo allora il tutto di ciò che è presente si mostra sotto il governo del supremo presente, come una totalità sotto questo uno. La totalità di ciò che è presente è, sotto il suo supremo, l’*En* come Zeus. L’*En* stesso, tuttavia, come *En Pánta* è il *Lógos*, la posa raccogliente. In quanto *Lógos*, l’*En* solo è *tò Sophón*, l’adatto, in quanto esso stesso destino: il radunamento del dare in dotazione all’esser presente.

Quando all’*akoúein* dei mortali preme unicamente il *Lógos*, la posa raccogliente, allora il *léghein* mortale si è portato, conformemente, nel complesso del *Lógos*. Il *léghein* mortale riposa nascosto nel *Lógos*. A partire dal destino esso è avvenuto in modo proprio nello *omologhéin*. Così esso resta appropriato al *Lógos*. In tale maniera il *léghein* mortale è adatto. Ma esso non è mai il destino stesso: l’*En Pánta* come o *Lógos*.

Ora che la sentenza di Eraclito parla più chiaramente, ciò che è detto da lui minaccia di dileguarsi nuovamente nell’oscurità.

[217] L’*En Pánta* contiene dunque il cenno sul modo in cui il *Lógos* dispiega il proprio essere nel suo *léghein*. Ma il *léghein*, sia esso pensato come posare o come dire, non resta sempre solo un modo del comportamento umano? Nel pretendere che *En Pánta* sia il *Lógos*, non si eleva un tratto particolare dell’essenza mortale a tratto fondamentale di ciò che, al di sopra e, perciò, prima di ogni essenza mortale e immortale, è il destino dell’esser presente stesso? Nel *Lógos* ha luogo 230 l’innalzamento e l’attribuzione di un modo di essere mortale all’unico-uno? Il *léghein* mortale resta solo la riproduzione corrispondente al *Lógos*, ed è quest’ultimo in sé il destino, ciò in cui consiste l’esser presente in quanto tale e per ogni cosa presente?

Oppure un tale interrogare, che è teso sul filo conduttore di un *aut-aut*, non è affatto sufficiente, poiché fin da principio non perviene mai al vero e proprio interrogare? Se è così, 93 allora il *Lógos* non può essere l’elevazione (*Übersteigerung*) del *léghein*

mortale, né questo solo la riproduzione del *Lógos*, che funge da misura. Allora, tanto ciò che dispiega il suo essere nel *léghein dell'omologhéin*, quanto ciò che dispiega il suo essere nel *léghein* del *Lógos*, hanno contemporaneamente la loro provenienza iniziale in ciò che è semplicemente in mezzo fra i due. C'è qui un cammino per un pensare mortale?

In ogni caso il sentiero, che passa proprio attraverso i cammini che il pensiero greco arcaico apre ai posteri, resta irto di difficoltà ed enigmatico. Noi ci limitiamo a farci indietro per una volta davanti all'enigma, per riuscire a vedere in esso qualcosa della sua enigmaticità.

La sentenza di Eraclito su riportata (B 50) in una traduzione delucidante suona:

«Non me, il parlante mortale, state a sentire; ma siate in ascolto della posa raccogliente; se ad essa dapprima appartenete, allora la udite così autenticamente; un tale udire è, nella misura in cui accade un lasciare-riposare-davanti-insieme, davanti a cui riposa il complesso, il radunante lasciare-riposare, la posa raccogliente; quando [218] accade un lasciare-riposare del lasciare-riposare-davanti, si fa evento un adatto; giacché l'autenticamente adatto, il destino soltanto, è: l'unico-uno tutto unificante».

Se mettiamo da parte, senza dimenticarle, le delucidazioni, e cerchiamo di trasferire nel nostro linguaggio ciò che è detto da Eraclito, allora la sua sentenza potrebbe suonare:

«Non appartenente a me, ma alla posa raccogliente: lasciare 231 riposare lo stesso: adatto dispiega il suo essere (la posa raccogliente): uno unificante tutto».

Adatti sono i mortali, la cui essenza resta appropriata all'*omologhéin*, quando essi considerano e misurano il *Lógos* come lo *'En Pánta* e divengono commisurati al suo dare la misura. Al riguardo Eraclito dice (B 43): ⁹⁵

Ubrin chré sbennonai màllon è pukratikén.

«La dismisura bisogna spegnere più che un incendio».

Bisogna, perché il *Lógos* ha bisogno dell'*omologhéin*, se ciò che è presente ha da rilucere e apparire nell'esser presente. L'*omologhéin* si adatta senza dismisura al misurare del *Lógos*. Da lontano noi percepiamo nella sentenza menzionata per prima (B 50) un'ingiunzione, che nella sentenza menzionata per ultima (B 43) ci esorta come l'emergenza di ciò che è più necessario:

Prima di andare in mezzo agli incendi, lo facciate per attizzarli o per spegnerli, spegnete prima di tutto la fiamma della dismisura, che appunto si sbaglia nel misurare, prende una svista sulla misura, perché dimentica l'essenza del *Léghein*.

La traduzione di *léghein* con riunito-lasciare-riposare-davanti e di *Lógos* con posa raccogliente può sorprendere. Tuttavia, per il pensare è più salutare muoversi nel sorprendente che stabilirsi nel comprensibile. Presumibilmente Eraclito ha [219] sorpreso i suoi contemporanei in modo del tutto diverso, quando inserì le parole *léghein* e *lógos*, per essi correnti, nel tessuto di un dire di tal fatta, e quando *o Lógos* divenne per lui la parola guida del suo pensare. Questa parola *o lógos*, che noi ora cerchiamo di ripensare come la posa raccogliente, verso dove guida il pensare di Eraclito? La parola *o Lógos* nomina Quello che raduna tutto ciò che è presente nell'esser presente e che in

esso lo lascia riposare. *O Lógos* nomina Quello in cui si fa evento l'esser presente di ciò che è presente. L'esser presente di ciò che è presente si chiama presso i Greci *tò eón*, vale a dire *tò éinai tòn ónton*, in latino: *esse entium*; noi diciamo: l'essere dell'essente. Dall'inizio del pensiero occidentale l'essere dell'essente si dispiega come l'unica cosa che ⁹⁷ merita di essere pensata e che bisogna pensare. Se pensiamo questa affermazione storiografica in modo storico, allora soltanto si fa chiaro in che cosa consiste l'inizio del pensiero occidentale: *il fatto che* all'epoca dei Greci l'essere dell'essente diventa ciò che merita di essere pensato e che bisogna pensare, è l'inizio dell'Occidente, è la fonte nascosta del suo destino. Se questo inizio non custodisse ciò che è stato, cioè il radunamento di ciò che ancora si conserva e dura, allora l'essere dell'essente non dominerebbe come essenza della tecnica moderna. Attraverso di essa l'intero globo terrestre viene trasformato e fissato sull'essere, così come è esperito nell'Occidente, rappresentato nella forma della verità della metafisica e della scienza europee.

Nel pensare di Eraclito l'essere (esser presente) dell'essente appare come *o Lógos*, come la posa raccogliente. Ma questo balenare dell'essere resta dimenticato. L'oblio viene a sua volta nascosto ancora dal fatto che la concezione del *Lógos* cambia subito. Per questo, dal principio e per un lungo tempo, il fatto che nella parola *o Lógos* possa essere stato portato all'espressione addirittura l'essere dell'essente, si pone al di là del presumibile.

Che cosa accade quando l'essere dell'essente, l'essente nel suo essere, quando la differenza fra i due è portata all'espressione *in quanto* differenza? "Portare all'espressione" (*zur Sprache bringen*) vuol dire per noi [220] abitualmente: esprimere qualcosa oralmente o per iscritto. Ma questo modo di dire potrebbe ora pensare qualcos'altro: portare al linguaggio, mettere in serbo l'essere nell'essenza del linguaggio. Possiamo supporre che una tal cosa si preparava, allorché *o Lógos* divenne per Eraclito la parola guida del suo pensare, perché era divenuta il nome dell'essere dell'essente?

O Lógos, tò Léghēin è la posa raccogliente. Tuttavia, *léghēin* vuol dire per i Greci sempre al tempo stesso: proporre, esporre, narrare, dire. *O Lógos* sarebbe allora il nome greco per parlare nel senso di dire, per il linguaggio. Non solo questo. *O Lógos*, pensato come la posa raccogliente, sarebbe l'essenza, pensata alla maniera greca, del Messaggio. Linguaggio sarebbe Messaggio. Linguaggio sarebbe: radunante lasciare-riposare-davanti ²³³ ciò che è presente nel suo esser presente. Di fatto: i Greci abitavano in questa essenza del linguaggio. Ma essi non hanno mai pensato questa essenza del linguaggio, neanche Eraclito.

Così i Greci fanno, sì, esperienza del dire. Ma non pensano mai, neanche Eraclito, l'essenza del linguaggio propriamente come il *Lógos*, come la posa raccogliente.

Quale evento si sarebbe verificato, se Eraclito – e da lui in avanti i Greci – avesse pensato propriamente l'essenza del linguaggio come *Lógos*, come la posa raccogliente! Nulla di meno di questo: i Greci avrebbero pensato l'essenza del linguaggio a partire dall'essenza dell'essere, anzi persino come questa stessa. *O Lógos*, infatti, è il nome per l'essere dell'essente. Ma tutto ciò non è avvenuto. Da nessuna parte troviamo una traccia del fatto che i Greci abbiano pensato l'essenza del linguaggio immediatamente a partire dall'essenza dell'essere. Invece, il linguaggio fu rappresentato – e proprio in virtù dei Greci – a partire dall'emissione di voce come *phoné*, come suono e voce, foneticamente. La parola greca che corrisponde alla nostra parola "linguaggio", è *glōssa*, la lingua. Il linguaggio è *phoné semantiké*, emissione di suono, che contrassegna qualcosa. Questo ci dice: il linguaggio perviene fin da principio [221] al suo carattere fondamentale, che noi allora etichettiamo con il nome "espressione". Questa rappresentazione, certo giusta, ma esteriore, del linguaggio, linguaggio come

espressione, resta in seguito quella che funge da misura. Lo è ancor oggi. Il linguaggio vale come espressione e viceversa. Si rappresenta di buon grado ogni modo dell'esprimere come un modo del linguaggio. La storia dell'arte parla del linguaggio delle forme. Una volta, però, all'inizio del pensiero occidentale, l'essenza del linguaggio balenò nella luce dell'essere. Una volta, quando Eraclito pensò il Lógos come parola guida, per pensare in questa parola l'essere dell'essente. Ma il lampo repentinamente si spense. Nessuno percepì il suo raggio e la vicinanza di ciò che esso illuminò.

Noi vediamo questo lampo solo se ci poniamo nel temporale dell'essere. Ma oggi ogni cosa testimonia che ci si sforza soltanto di scacciare il temporale. Si organizza con ogni mezzo ²³⁴ ¹⁰¹ possibile una lotta meteorologica, per aver quiete dal temporale. Ma questa quiete non è una quiete. E solo un'anestesia; in primo luogo, l'anestesia per l'angoscia di fronte al pensare.

Quanto al pensare, esso è certamente una cosa a sé. La parola del pensatore non ha alcuna autorità. La parola del pensatore non conosce autori, nel senso di scrittori. La parola del pensare è povera di immagini e priva di seduzione. La parola del pensare poggia sulla disillusione nei confronti di ciò che dice. Ma al tempo stesso il pensare cambia il mondo. Lo cambia nella profondità originaria di un enigma, ogni volta più oscura, che, in quanto più oscura, è la promessa di un più forte chiarore.

L'enigma ci è stato lanciato da lungo tempo nella parola "essere". Perciò "essere" resta solo parola provvisoria. Facciamo in modo che il nostro pensare non le corra solo dietro alla cieca. Pensiamo in primo luogo che "essere" vuol dire inizialmente "esser presente", ed "esser presente": conservarsi e durare fuori nel non nascondimento.