

HEIDEGGER UND DIE GRIECHEN
von Hans-Georg Gadamer

Ein Denker vom Format Martin Heideggers bietet viele Aspekte, unter denen seine Bedeutung und seine Wirkung gewürdigt werden kann. Da ist sein Aufgreifen des Existenzbegriffs Kierkegaardscher Prägung und seine Analyse der Angst und des Seins zum Tode, die insbesondere auf die protestantische Theologie der zwanziger Jahre eine tiefen Wirkung ausübte, und etwa auch die erste Rilke-Rezeption beeinflußte. Da ist in den dreißiger Jahren Heideggers 'Kehre' zu Hölderlin, die diesem deutschen Dichter eine fast prophetische Botschaft abgewann. Da ist der großartige Wurf und Gegen-Wurf einer einheitlichen Nietzsche-Deutung, die erstmals den Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr des Gleichen zusammendachte. Da ist, insbesondere in der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg, seine Deutung der abendländischen Metaphysik und ihres Auslaufens in das Zeitalter der universalen Technik als das Geschick der Seinsvergessenheit — und hinter all dem spürt man ständig eine Art geheimer Theologie des verborgenen Gottes. Man mag den Interpretationen Heideggers im einzelnen noch so viel am Zeuge flicken wollen, man mag auch Heideggers Überwindung der Metaphysik von sich weisen, sei es als eine säkulare Vermessenheit oder im Gegenteil als eine letzte, endgültig letzte und endhafte Verzögerung des Nihilismus — niemand wird leugnen, daß die europäische Philosophie in den letzten fünfzig Jahren von den Denkwagnissen Heideggers herausgefordert worden ist wie von niemandem sonst. Auch wird niemand angesichts der fast atemlosen Folge der Heideggerschen Denkversuche die innere Notwendigkeit seines Weges leugnen können, selbst wenn er manchem als ein Irrweg durch die Felder der Unsagbarkeit erscheinen mag.

HEIDEGGER E I GRECI*
di Hans-Georg Gadamer

Numerosi sono gli aspetti nei quali si può apprezzare il significato e l'efficacia di un pensatore della statura di Martin Heidegger. Vi è la ripresa del concetto di esistenza di matrice kierkegaardiana e l'analisi dell'angoscia e dell'essere-per-la-morte, che esercitò un profondo influsso in particolar modo sulla teologia protestante degli anni venti e influenzò in certa misura anche la prima recezione di Rilke. Vi è negli anni trenta la 'svolta' di Heidegger verso Hölderlin, che fece di questo poeta tedesco il latore di un messaggio quasi profetico. Vi è la grandiosa proposta e insieme contro-proposta di un'interpretazione unitaria di Nietzsche, in cui la volontà di potenza e l'eterno ritorno dell'uguale per la prima volta furono pensati congiunti insieme. Vi è, specialmente nel secondo dopoguerra, l'interpretazione della metafisica occidentale e del suo concludersi nell'era dell'universalità della tecnica come il destino dell'oblio dell'essere — e dietro a tutto ciò si avverte insistentemente una sorta di segreta teologia del Dio nascosto. Per quanto si possa trovar da ridire nei particolari sulle proposte interpretative di Heidegger e si possa respingere anche il superamento heideggeriano della metafisica, sia esso inteso come un'enorme presunzione o, al contrario, come un ultimo, definitivamente ultimo e conclusivo protrarsi del nichilismo — nessuno potrà negare che la filosofia europea degli ultimi cinquant'anni è stata stimolata anzi provocata dalle avventure speculative di Heidegger come da nessun altro. Né potrà essere da alcuno negata, considerando il ritmo pressoché serrato degli sforzi speculativi di Heidegger, l'intrinseca necessità del cammino da lui percorso, anche se a qualcuno esso può sembrare un sentiero errato per i campi dell'indicibilità.

* Traduzione di Fulvio Longare, riveduta dall'Autore.

Gleichwohl wird die Vielfalt der Aspekte, die Werk und Wirkung Heideggers bieten, und die Einheit des Weges, den er gegangen ist, an keinem Thema so deutlich artikuliert, wie an Heideggers Verhältnis zu den Griechen. Gewiß hat schon seit den Tagen des deutschen Idealismus die Philosophie der Griechen eine bevorzugte Rolle im deutschen Denken gespielt, in historischer wie in ‘problemgeschichtlicher’ Sicht. Hegel und Marx, Trendelenburg and Zeller, Nietzsche und Dilthey, Cohen und Natorp, Cassirer und Nicolai Hartmann sind eine stattliche Zeugenreihe, die sich mit Leichtigkeit verlängern ließe, insbesondere wenn man zu den großen klassischen Philologen der Schule von Berlin hinüberblickte.

Aber mit Heidegger setzt etwas Neues ein, eine neue Nähe und eine neue kritische Befragung des griechischen Anfangs, die seine ersten selbständigen Schritte lenkte und ihn bis in die letzten Jahre hinein beständig begleitete. Der Leser von ‘Sein und Zeit’ kann beides leicht verifizieren, Nähe und Ferne. Aber man muß in diesen frühen Marburger Jahren in Heideggers Hörsaal gesessen haben, um den Umfang zu ermessen, in dem Aristoteles in Heideggers Denken jener Jahre präsent war. Als ich im Jahre 1922, gerade nach meiner Doktorpromotion, an Polio erkrankte, genau in dem Augenblick, als ich zu Aristoteles-Studien zu Heidegger nach Freiburg gehen wollte, tröstete er mich mit der Mitteilung, daß im nächsten Jahrbuchband umfangreiche «phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles» von ihm erscheinen würden: «Der erste Teil (ca. 15 Bogen) betrifft Eth. Nic. Z, Met. A.1.2., Phys. A.8; der zweite (in gleichem Umfang) Met. ZHΘ, De motu an., De anima. Der dritte erscheint später. Da das Jahrbuch erst später ausgegeben wird, kann ich Ihnen wohl mit einem Separatabzug dienen». Diese angekündigte Veröffentlichung kam nicht zustande. Lediglich die Einleitung zu derselben, eine Analyse der hermeneutischen Situation, in der sich uns Aristoteles darstellt, wurde in Abschrift einigen Leuten bekannt, und so auch mir durch die Vermittlung von Natorp. Das ebenso kühne wie aufregende Manuskript wurde die Grundlage zu Heideggers Berufung nach

Pur tuttavia, la molteplicità degli aspetti offerti dall’opera e dall’influenza di Heidegger e l’unità del cammino da lui percorso non trovano in nessun altro tema un’articolazione così chiara come a proposito del rapporto di Heidegger con i greci. Certo, fin dal tempo dell’Idealismo tedesco la filosofia dei greci ha ricoperto un ruolo privilegiato nell’ambito del pensiero tedesco, sia in chiave prettamente storica che in un’ottica di ‘storia dei problemi’. Hegel e Marx, Trendelenburg e Zeller, Nietzsche e Dilthey, Cohen e Natorp, Cassirer e Nicolai Hartmann formano una considerevole serie di testimoni, che si lascerebbero allungare con facilità soprattutto qualora si volgesse lo sguardo ai grandi filologi classici della Scuola di Berlino.

Con Heidegger viene introdotto tuttavia qualcosa di nuovo, una nuova vicinanza e una rinnovata interrogazione critica dell’essordio greco, che guidò i suoi primi autonomi passi e lo accompagnò stabilmente fin negli ultimi anni. Il lettore di *Sein und Zeit* può verificare facilmente entrambe, vicinanza e lontananza. Ma si doveva sedere nell’aula di Heidegger in questi primi anni a Marburgo, per poter valutare l’ampiezza in cui Aristotele era presente nel pensiero di Heidegger in quel periodo. Allorché nel 1922, subito dopo la laurea, mi ammalai di poliomielite, proprio nel momento in cui volevo andare a studiare Aristotele da Heidegger a Friburgo, egli mi consolò comunicandomi che nel prossimo numero dell’Annuario** sarebbero state pubblicate sue ampie «interpretazioni fenomenologiche di Aristotele»: «La prima parte (circa 15 fogli) concerne Eth. Nic. Z, Met. A, 1.2., Phys. A.8; la seconda (di uguali proporzioni) Met. ZHΘ, De motu an., De Anima. La terza esce più tardi. Poiché l’annuario sarà distribuito soltanto in seguito, posso esserLe utile inviandoLe una copia separata». Questa annunciata pubblicazione non vide la luce. Soltanto l’introduzione alla medesima, un’analisi della situazione ermeneutica in cui Aristotele ci si presenta, venne a conoscenza in forma di copia ad alcune persone, e così anche a me, grazie alla mediazione di Natorp. Questo audace quanto stimolante manoscritto rappresentò il motivo della chiamata di Heidegger a Marburgo,

** Si tratta dello *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, diretto da E. Huscol con la collaborazione di M. Geiger, A. Pfander, A. Reinach, M. Scheler, edito a partire dal 1913 presso l’editore Max Niemeyer, Halle a.d.S. [N.d.T.].

Marburg, und diese wiederum die Ursache, warum die beabsichtigte Publikation ganz unterblieb.

Neue große Aufgaben waren an Heidegger herangetreten, von deren Bewältigung die jetzt im Erscheinen begriffene Reihe der Marburger Vorlesungen ein eindrucksvolles Zeugnis abgibt.

Wie weit die Aristoteles-Interpretationen, die er sich erarbeitet hatte, in diese Vorlesungen eingegangen sind, kann vorläufig nur aus 'Sein und Zeit' und allenfalls aus der Logik-Vorlesung von 1925-26 (Band 21, § 13) entnommen werden. Aber wer in den Marburger Jahren Heidegger gehört hat, weiß mehr davon. Aristoteles wurde einem derart auf den Leib gerückt, daß man zeitweise jeden Abstand verlor und nicht einmal realisierte, daß Heidegger sich nicht selber mit Aristoteles identifizierte, sondern am Ende auf einen eigenen Gegenentwurf zur Metaphysik zielte. Vielmehr lag die Auszeichnung dieser frühen Aristoteles-Deutung darin, daß sie die verfremdende scholastische Überformung abstreifte und geradezu ein Vorbild hermeneutischer 'Horizontverschmelzung' wurde, die Aristoteles wie einen Gegenwärtigen zu Worte kommen ließ. Heideggers Vorlesungen haben ihre Wirkung getan. Ich selbst lernte Entscheidendes aus seiner ebenso textnahen wie entschlossenen Interpretation des 6. Buches der Nikomachischen Ethik über die 'dianoetischen Tugenden'. Schließlich ist die Phronesis und die ihr verschwisterte Synesis die hermeneutische Tugend schlechthin. Hier, in der Kritik an Plato, die sich in der Differenzierung von Techne, Episteme und Phronesis kristallisierte, nahm Heidegger seinen ersten, entschlossenen Abstand von 'Philosophie als strenger Wissenschaft'. Nicht minder wichtig war, wie Heidegger das Nebeneinander der Kategorien und der Begriffe von dynamis und energeia zusammendachte, das in der Gedankenführung der 'Metaphysik' so auffällig ist. Broecker arbeitete diese Heideggerschen Ideen über den Zusammenhang von Kinesis und Logos aus, und manche andere Arbeit Jüngerer gehört hierher. Heidegger selbst griff offenbar auf seine älteren Manuskripte zurück, als er 1940 in Freiburg eine Seminarübung über Aristoteles' Physik B 1 veranstaltete, deren erste Publikation 1958 in Il Pensiero III erfolgte.

e d'altro canto la causa della mancata realizzazione della pubblicazione da lui propostasi.

Heidegger fu occupato da nuovi importanti lavori, del cui compimento è un'imponente testimonianza la serie delle lezioni di Marburgo in corso di pubblicazione. A che stadio siano giunte in queste lezioni le interpretazioni di Aristotele che egli aveva elaborato, può essere desunto solo in via provvisoria da *Sein und Zeit* e in ogni caso dalle lezioni di logica del 1925/26 (vol. 21, § 13). Ma chi ha frequentato le lezioni di Heidegger negli anni di Marburgo ne sa di più. Si era incalzati da Aristotele a tal punto che si perdeva di tanto in tanto ogni distanza e nemmeno ci si rendeva conto che Heidegger non identificava se stesso con Aristotele, ma che, alla fin fine, aveva di mira il proprio contro-progetto di metafisica. Il segno distintivo di questa prima interpretazione di Aristotele era da ricercarsi piuttosto nel fatto che cancellava l'alienante deformazione scolastica e diventava addirittura un modello di 'fusione di orizzonti' ermeneutica, che riusciva a far parlare Aristotele come un contemporaneo. Le lezioni di Heidegger hanno avuto il loro effetto. Io stesso imparai cose decisive sulle 'virtù dianoetiche' dalla sua interpretazione aderente al testo quanto decisa del 6. libro dell'*Etica Nicomachea*. In definitiva, la *phronesis* è, con la sorella *synesis*, la virtù ermeneutica per eccellenza. Qui, nella critica a Platone, che si cristallizzò nella differenziazione di *techne*, *episteme* e *phronesis*, Heidegger prese per la prima volta e in modo deciso le distanze dalla 'filosofia come scienza rigorosa'. Non meno importante fu il modo in cui Heidegger pensò unitariamente il mero accostamento delle categorie e dei concetti di *dynamis* ed *energeia*, che tanto balza agli occhi nella condotta speculativa della *Metafisica*. Broecker elaborò queste idee heideggeriane sul nesso tra *kinesis* e *logos* ed alcuni altri lavori di più giovani studiosi s'inseriscono in questo contesto. Heidegger stesso ricorse manifestamente ai suoi precedenti manoscritti, quando nel 1940 tenne a Friburgo un seminario su Aristotele, *Fisica B 1*, la cui prima pubblicazione venne ospitata nel 1958 su *Il Pensiero****.

*** M. HEIDEGGER, *Vom Wesen und Begriff der Θύσις, Aristoteles Physik B1*, in: «Il Pensiero», III (2-3), Milano, 1958, pp. 131-156, 265-290. A questo articolo si riferiscono tutte le citazioni di Heidegger contenute nel testo [N.d.T.].

Alle späteren Veröffentlichungen Heideggers, die sein Verhältnis zu den Griechen betreffen, angefangen mit dem Anaximander-Aufsatz in den Holzwegen, teilen die in den frühen Studien fast bis zur Identifikation getriebene Horizontverschmelzung nicht mehr im selben Grade. Die Abhandlung über die Physis bei Aristoteles jedoch suchte mit radikaler Entschiedenheit den aristotelischen Gedanken der physis wiederherzustellen und gegen den neuzeitlichen Angriff auf die ‘Natur’, den die moderne Wissenschaft betreibt, abzugrenzen. Es ist offenkundig, daß Heidegger hier an seine frühen Studien anknüpft. Sofern die Abhandlung den aristotelischen Begriff der Physis ganz im Lichte des Anfangs des griechischen Denkens entwickelt und gegen die spätere Umformung des Naturbegriffs im lateinischen und neuzeitlichen Denken abhebt, blieb sie noch diesseits der ausdrücklichen Einordnung in das spätere Thema der Überwindung der Metaphysik.

Damit soll nicht etwa ein Bruch in Heideggers philosophischer Entwicklung behauptet werden.

In Wahrheit scheint mir das mehr eine Frage der Perspektive.

Die Tatsache, daß Heidegger im Jahre 1940 auf seine frühen Aristoteles-Studien zurückgriff und daß daraus im Jahre 1958 eine Veröffentlichung hervorging, bezeugt vielmehr die Kontinuität seines Denkens über die sogenannte Kehre hinweg. Seine Wendung zu den Griechen war für ihn grundlegend. Sie zeichnete ihn unter allen Phänomenologen schon früh aus (ich ging 1923 nach Freiburg, nicht so sehr um Husserls Phänomenologie als um von Heideggers Aristoteles-Interpretationen zu lernen). Die Orientierung an den Griechen war so sehr bestimmend, daß ihr gegenüber die transzendentale Selbstauffassung von Sein und Zeit etwas Provisorisches an sich hatte.

Insofern war die berühmte ‘Kehre’ alles andere als ein Bruch in Heideggers Denken. Sie war weit eher die Abstoßung einer unangemessenen Selbstinterpretation, der er sich unter dem starken Einfluß Husserls verschrieben hatte. Selbst das spätere ausdrückliche Thema der ‘Überwindung der Metaphysik’ muß als eine Folge seiner Orientierung an den griechischen Anfängen gedacht werden.

Tutte le più tarde pubblicazioni di Heidegger concernenti il suo rapporto con i greci, iniziate con il saggio su Anassimandro in *Holzwege*, non condividono più nella stessa misura la fusione di orizzonti spinta quasi fino all’identificazione presente negli studi precedenti. La trattazione sulla *physis* di Aristotele, però, cercò con radicale risolutezza di ristabilire il pensiero aristotelico della *physis* e di precisarlo di contro al moderno assalto alla ‘natura’, messo in atto dalla scienza moderna. È palese che Heidegger si riallaccia qui ai suoi studi giovanili. Nella misura in cui la trattazione sviluppava il concetto aristotelico di *physis* interamente alla luce dell’esordio del pensiero greco e lo recuperava di contro alla più tarda trasformazione del concetto di natura nel pensiero latino e in quello moderno, esso rimaneva ancora al di qua dell’esplicita collocazione nel più tardo tema del superamento della metafisica.

Con questo non si vuol comunque asserire che vi sia una soluzione di continuità nello sviluppo filosofico di Heidegger. Ciò mi sembra in verità più che altro un problema di prospettiva. Il fatto che Heidegger nel 1940 ricorra ai suoi studi giovanili su Aristotele e che nel 1958 ne nasca una pubblicazione, testimonia piuttosto la continuità del suo pensiero al di là della cosiddetta ‘svolta’. Il suo volgersi ai greci era per lui di importanza fondamentale, fatto questo che lo distinse ben presto fra tutti i fenomenologi (nel 1923 andai a Friburgo per apprendere non tanto la fenomenologia di Husserl quanto le interpretazioni di Aristotele proposte da Heidegger). L’orientamento verso i greci era tanto determinante, che l’autopresentazione trascendentale di essere e tempo aveva in sé qualche cosa di provvisorio rispetto ad esso. La famosa ‘svolta’ fu tutt’altro che una soluzione di continuità nel pensiero di Heidegger. Essa fu molto di più il liberarsi da un’autointerpretazione inadeguata, cui egli si dedicò sotto il forte influsso di Husserl. Lo stesso più tardo tema del ‘superamento della metafisica’ deve essere considerato come una conseguenza del suo orientamento verso i primordi greci.

Anche l’ultimo Heidegger ha considerato il pensiero greco nella sua interezza come il momento originario, in cui la domanda sull’essere scaturiva sì sempre e poi sempre, come la domanda sull’essere dell’ente, ma non era ancora distolta dall’esperienza originaria del ‘Ci’ e dell’‘*aletheia*’ dalla ‘posizione romana della volontà’ (Dilthey) o addirittura dalla moderna

Auch der spätere Heidegger hat das griechische Denken in seiner Gesamtheit als anfängliche gesehen, in dem die Frage nach dem Sein zwar schon immer und immer nur als die Frage nach dem Sein des Seienden auftrat, aber noch nicht durch die ‘römische Wilhelmsstellung’ (Dilthey) oder durch die neuzeitliche ‘Sorge um die erkannte Erkenntnis’ (Heidegger-Vorlesung Marburg 1923) von der ursprünglichen Erfahrung des ‘Da’ und der ‘Aletheia’ abgedrängt war.

Was anderes konnte auch der Heideggerschen Frage, die die phänomenologische Immanenz des transzendentalen Selbstbewußtseins zu brechen unternahm, so hilfreich sein wie das griechische Denken, das die ungeheuren Fragen des Anfangs, des Seins und des Nichts, des Einen und des Vielen durchmaß und Psyche, Logos und Nus zu denken vermochte, ohne den Idolen der Selbsterkenntnis und dem methodischen Primat des Selbstbewußtseins zu verfallen. Die ‘historische’ Anstrengung, griechisch zu denken und das Griechisch-Denken unserer eigenen modernen Denkgewohnheiten abzutrotzen, diente hier in einzigartiger Weise dem eigenen Fra-geimpuls Heideggers. Er suchte ja nicht nur in phänomenologischer Reduktion auf das reine Bewußtsein die sogenannte Subjekt-Objekt-Spaltung zu überwinden, sondern richtete an dieses Reduktionsfeld der Intentionalität und an die noetisch-noematische Korrelationsforschung, als die Husserl die Phänomenologie definierte, selber die Frage, was ‘Sein’ bedeute, mag es sich bei ‘Sein’ um Bewußtsein, um Vorhandensein, Zuhandensein, Dasein oder — um Zeit handeln.

So haben wir hier einen einzigartigen Fall. Ein von seinem eigenen Fragen besessener Frager hatte sich von jeher seine Gesprächspartner gesucht und am Ende so gewaltige Partner erfunden, wie Nietzsche, den er in seine metaphysischen Konsequenzen auszog und diese sich selber als größte Herausforderung entgegenstellte, oder wie Hölderlin, den Dichter des Dichtens, der kein Denker des Denkens sei und den zu denken ihm über das Verfängnis des Selbstbewußtseins des deutschen Idealismus hinauszudenken verhieß. An den Griechen aber fand er von Anbeginn seinen wahren Partner. Sie richteten an ihn die beständige Forderung, sie noch griechischer zu denken

‘cura della conoscenza conosciuta’ (lezione di Heidegger, Marburgo, 1923).

Che cos’altro poteva venire così in aiuto alla domanda heideggeriana, che si prefiggeva di infrangere l’immanenza fenomenologica dell’autocoscienza trascendentale, come il pensiero greco, che si misurò con gli immensi problemi dell’origine, dell’essere e del nulla, dell’uno e dei molti, e che riuscì a pensare *psyche*, *logos* e *nus* senza cadere negli idoli dell’autoconoscenza e del primato metodico dell’autocoscienza. La fatica ‘storica’ di pensare in greco e il fatto di strappare il pensare in greco alla nostra abitudine moderna di pensare giovò in modo straordinario all’impulso a domandare proprio di Heidegger. Anzi, egli cercò non solo di superare nella riduzione fenomenologica alla pura coscienza la cosiddetta separazione di soggetto e oggetto, ma rivolse a questo campo di riduzione dell’intenzionalità e alla ricerca noetico-noematica di correlazione, come Husserl definì la fenomenologia, persino la domanda su cosa significi ‘essere’, si tratti, a proposito di ‘essere’, di coscienza, di semplice presenza, di utilizzabilità, di esserci — o si tratti di tempo.

Ci troviamo così in presenza di un caso singolare. Un interrogatore posseduto dalle sue proprie domande si era cercato da sempre i suoi interlocutori e si era alla fine inventato interlocutori così potenti come Nietzsche, che egli trascinò nelle sue conseguenze metafisiche opponendo quest’ultimo a se stesso come massima provocazione, o come Hölderlin, poeta del poetare ma non pensatore del pensare, e non si potrebbe intenderlo altrimenti, cui egli promise di pensare oltre l’insidia dell’autocoscienza dell’Idealismo tedesco. È però nei greci che egli trovò fin dall’inizio i suoi veri interlocutori. Essi gli rivolsero continuamente la richiesta di essere pensati ancora di più in greco e con ciò di ripetere loro le sue proprie domande. Il pensatore, famoso per l’arbitrarietà delle sue interpretazioni, che accantonò così spesso con impazienza l’‘elemento storico’, magari per udire e ritrovare nei testi unicamente se stesso — a questo punto non poteva affatto essere ‘storico’ abbastanza, se voleva ritrovare se stesso.

und damit sein eigenes Fragen an ihnen zu wiederholen. Der durch die Gewaltsamkeit seiner Interpretationen berühmte Denker, der das ‘Historische’ so oft ungeduldig beiseite schob, wenn er nur sich selbst in den Texten hörte und wiederfand — hier konnte er gar nicht ‘historisch’ genug sein, wenn er sich wiederfinden wollte.

Freilich liegt der Anfang des griechischen Denkens im Dunkeln. Was Heidegger an Anaximander, an Heraklit, an Parmenides wiedererkannte, war gewiß er selbst. Aber es waren ja auch wirklich nur aufgelesene Trümmer, die nicht als Texte und nicht im Ganzen von Rede und Gedanke erhalten waren. Was er da zu seinem eigenen Bau zu türmen trachtete, waren Fragmente, die er um und um wendete und nach seiner eigenen Konstruktionsidee zusammenfügte.

Es gibt in Heideggers Gebrauch vorsokratischer Texte gewiß manche Gewaltsamkeit, die ich nicht verteidigen würde. So reißt er zum Beispiel in dem Anaximanderwort das geradezu formelhafte δίκη καὶ τίσιν auseinander. Im Falle der Parmenidesverse ignoriert er, daß Τάυτό immer nur im prädiktiven Gebrauche vorkommt usw. Aber im ganzen muß man sagen, daß unsere Möglichkeit vorsokratische Zitate zu verstehen, ähnlich zu beurteilen ist, wie es für Sokrates und Plato im Besonderen mit den Heraklitworten war. Da gab Sokrates die berühmte Antwort, es bedürfe eines delischen Täufers um sie zu verstehen. Was er verstanden habe, sei vortrefflich... Heidegger ging den methodisch richtigen Weg, von dem aristotelischen Text aus auf die vorsokratischen Anfänge zurückzufragen. Der allein erhaltene Text, der all das umschloß, war tatsächlich der aristotelische. Selbst das Denkgeschehen der platonischen Dialoge — des ersten philosophischen Textes, den wir besitzen — blieb dem ungeduldigen Frager bei aller Wucht der Aneignung ungreifbar.

Aber wie aus einem Stahlbad — so liebte Heidegger die Vertiefung in die unförmigen Werkstattpapiere des Aristoteles zu nennen — stieg ihm die anfängliche Denkerfahrung der Griechen aus den folgerichtigen Analysen des Aristoteles ans Licht, herausfordernd durch ihre Einfachheit und durch ihre Andersheit. Was muß das für den im scholastischen Aristotelismus erzogenen jungen Mann gewesen sein, als er diese Sprache des Anfangs hören lernte. Er erkannte in Aletheia nicht so sehr die Unverborgenheit und Unverhohlenheit des

A dire il vero l’origine del pensiero greco è avvolta nell’oscurità. Ciò che Heidegger riconobbe in Anassimandro, in Eraclito e in Parmenide era certamente se stesso. Ma in realtà si trattava soltanto di pezzi raccolti qua e là, che non erano conservati né come testi, né in un complesso di discorsi e pensieri. Ciò che egli si sforzava di accatastare per il suo edificio erano frammenti, che rivoltava continuamente e metteva insieme seguendo le proprie trovate architettoniche. Nell’uso che Heidegger fa di testi presocratici ci sono certamente parecchi arbitrii che non mi sentirei di difendere. Nella parola di Anassimandro p.e. egli separa violentemente l’una dall’altra δίκη καὶ τίσιν considerate addirittura una forma stereotipata. Nel caso dei versi parmenidei ignora che Τάυτό ricorre sempre soltanto nell’uso predicativo, e così via. Nel complesso si deve però dire, che la nostra possibilità di comprendere citazioni presocratiche è da giudicarsi simile a quella di Socrate e Platone alle prese in particolare con le parole di Eradito. Socrate diede a questo proposito la famosa risposta, che ci sarebbe stato bisogno di un tuffatore delio per comprenderle. Ciò che egli aveva capito era egregio...

Heidegger segui la via, metodologicamente giusta, di interrogarsi sugli inizi presocratici, risalendovi a partire dal testo aristotelico. L’unico testo conservatosi che racchiudeva tutto ciò era infatti quello aristotelico. Lo stesso avvenimento speculativo rappresentato dai dialoghi platonici — il primo testo filosofico in nostro possesso rimane per l’impaziente interrogatore, nonostante tutta la forza di appropriazione, inafferrabile. Ma come da un bagno termale in acque ferruginose — così amava chiamare Heidegger lo sprofondare nelle informi pagine di lavoro di Aristotele — l’originaria esperienza speculativa dei greci gli si rivelò chiaramente dalle conseguenti analisi di Aristotele, stimolante per la sua semplicità e alterità. Che cosa doveva esser stato per un giovane educato nell’aristotelismo scolastico l’imparare ad udire questo linguaggio dell’originario! Egli riconobbe in *aletheia* non tanto il non-occultamento e la

Sagens, sondern zuerst und vor allem das Seiende selbst, das sich in seinem wahren Sein zeigt, wie das echte, nicht verfälschte Gold. Das war griechisch gedacht. So war es mit einem wahren Enthusiasmus, daß Heidegger in der aristotelischen Metaphysik (Θ 10) die ausgezeichnete Stellung des Wahrseins als die Vollendung des ganzen Gedankenganges der zentralen Metaphysikbücher verteidigte, sicherlich nicht von der identitätsphilosophischen Perspektive des deutschen Idealismus benommen, die dieses Kapitel den Hegelianern so teuer machen mußte, sondern von dem Anklang an die Erfahrung des Seins angerührt, das sich ihm im Horizont der Zeit denken ließ. Daß Sein Anwesenheit ist, konnte man unmittelbar an Plato und Aristoteles verstehen lernen, und ebenso, daß das immer Anwesende das am meisten Seiende ist. Darüber hinaus aber machte Heidegger die geniale Beobachtung, daß 'immer', ἀεί, nichts mit Aeternitas zu tun hat, sondern von der Jeweiligkeit des Anwesenden her zu denken ist. Das lehrt der Wortgebrauch: ὁ ἀεί βασιλεύων meint den jeweils regierenden König («der immer König ist» sagen wir im Deutschen auch!). Bekanntlich hat der späte Heidegger ausdrücklich anerkannt, daß die Griechen diese Seinsfahrung nicht selber als Aletheia gedacht, sondern 'Aletheia' immer schon in die Richtung der Übereinstimmung von Sein und Schein, von Usia und Phantasia (Met. Δ 23) verstanden haben, die 'falschen' Sachen ebenso wie die 'falschen' Reden (Zur Sache des Denkens 77). Aber das ändert nichts daran, daß die Erfahrung des Seins selber, die sich so in der Aussage artikulierte, nicht an der Aussage oder an dem Gedanken, in dem sie sich darstellt, gemessen werden darf. Der späte Heidegger redet dann von Ereignis oder von der Lichtung, welche Anwesenheit von Seiendem überhaupt erst möglich macht. Das war gewiß nicht griechisch gedacht worden, aber es zeichnet sich ungedacht im griechischen Denken gleichsam vor. Im besonderen Grade gilt das für die aristotelische Analyse von Physis, daß sie seiner Stellung der Frage nach dem Sein im Horizont der Zeit entgegenkam. Diese Abhandlung steht somit in der Mitte aller der unablässigen Bemühung Heideggers, mit den Griechen und hinter sie zurück anfänglicher zu denken.

Die Griechen griechischer denken — verwickelt sich denn diese Forderung nicht in heillose hermeneutische Schwierigkeiten, wenn sie sich an einem aristotelischen Schultext wie

non-celatezza del dire, quanto in primo luogo e soprattutto l'ente stesso, che si mostra nel suo vero essere, come oro puro, non contraffatto. Questo era pensato in greco. Fu così con vero entusiasmo che Heidegger difese nella *Metafisica* di Aristotele (Θ 10) l'eccezionale posizione dell'esser-vero come il compimento di tutto il processo di pensiero dei libri centrali della *Metafisica*, di sicuro non stordito dalla prospettiva della filosofia dell'identità propria all'Idealismo tedesco, che doveva rendere questo capitolo tanto caro al cuore degli hegeliani, bensì toccato dal ricordo dell'esperienza dell'essere, che si lasciava pensare da lui nell'orizzonte del tempo. Che essere sia presenza lo si poteva imparare a capire direttamente in Platone e Aristotele, così come che ciò che è sempre presente è maggiormente ente. Ma, oltre a ciò, Heidegger fece la geniale osservazione che 'sempre', ἀεί, non ha nulla a che fare con *aeternitas*, bensì va pensato considerando l'essere di volta in volta di ciò che è presente. Lo insegna l'uso terminologico: ὁ ἀεί βασιλεύων significa il re di volta in volta in carica (anche in tedesco diciamo: «chi a sua volta è re!»). Com'è noto, l'ultimo Heidegger ha riconosciuto che questa esperienza dell'essere non è stata pensata dai greci stessi come *aletheia*, bensì che '*aletheia*' è sempre stata compresa nel senso della corrispondenza di essere e apparenza, di *usia* e *phantasia* (Met. Δ 23), le cose 'false' altrettanto che i discorsi 'falsi' (*Zur Sache des Denkens*, p. 77). Ma ciò non cambia nulla nel fatto che l'esperienza stessa dell'essere, che così si articola nell'asserzione, non possa essere misurata nell'asserzione o nel pensiero in cui essa si presenta. L'ultimo Heidegger parla poi di evento o di apertura, la quale soltanto rende possibile la presenza dell'ente in generale. Ciò non era stato certamente pensato in greco, ma, per così dire, si delinea nel pensiero greco in modo non pensato. Questo vale in modo particolare per l'analisi della *physis* di Aristotele, il fatto cioè che nella sua posizione la domanda sull'essere si presentò nell'orizzonte del tempo. Questa trattazione sta quindi al centro di tutti gli incessanti sforzi di Heidegger di pensare con i greci e di risalire, oltre ad essi, a ciò che è più originario.

Pensare i greci in modo più greco — ma questa pretesa non si irretisce forse in difficoltà ermeneutiche insuperabili, se vuole legittimarsi in un testo scolastico di Aristotele quale le lezioni

dem der Physik-Vorlesung ausweisen will? Dieser Text gehört doch wahrlich nicht mehr zu den tastenden Versuchen der Frühzeit, die homerische Verssprache und ein mythisches Vokabular ins Gedankliche umzusetzen. Dort, an diesen vorsokratischen Zitaten, möchte es möglich sein, Ungedachtes zu erraten. Aber Logik und Dialektik hatten inzwischen den Gebrauch von Argument und Rede in ihre Disziplin genommen, und eine neue Schulkultur war entstanden, von der der aristotelische Text selber ein sprechendes Zeugnis ist. Ist es da überhaupt möglich und historisch gesehen gerechtfertigt, am aristotelischen Text hinter seinen Schulgebrauch zurückdenken zu wollen? Verfallen wir damit nicht einem ebenso künstlichen Archaismus, wie wir ihn bei so manchen Heideggerschen Wagnissen mit der deutschen Sprache antreffen?

Nun ist es sicher richtig, daß Heidegger in beiden Fällen durch bewußte Gewalt das uns ‘natürlich’ scheinende Vorverständnis der Worte zu brechen trachtete. Aber ist das im Falle des Aristoteles so abwegig? Wenn Heidegger ‘arche’ nicht als Prinzip, sondern als Anfang und Herrschaft, als Ausgang und Verfügung, umschreibt, so stellt es doch eine gewisse Legitimation dafür dar, daß es sich hier um die terminologische Einführung dieses Wortes durch Aristoteles selber handelt. Keine terminologische Fixierung schneidet je die semantischen Bezüge eines gebräuchlichen Wortes gänzlich ab. Und wie sehr sich Aristoteles dieses Umstandes bewußt war, lehrt der berühmte Begriffskatalog von Metaphysik Delta. So findet sich in der Tat noch im ersten Kapitel der eigenen Wortanalyse des Aristoteles sowohl die Analyse der vielfältigen Bedeutung von ‘Anfang’ wie die besondere Bedeutung des Wortes als ‘Herrschaft’ und ‘Amtsausübung’. Wir lernen etwas daraus, nämlich daß das ‘Prinzip’ nicht einfach ein Ausgangspunkt ist (des Seins, Werdens, und insbesondere des Erkennens), den man verläßt, sondern ein durch alles hin Gegenwärtiges. Das von Natur Seiende, das die ‘arche’ der Kinesis in ihm selbst hat, fängt nicht nur solche Bewegung von sich aus an, (ohne gestoßen zu werden), sondern ‘kann’ das. Das schließt ein: es mag sich auch ruhig verhalten und das heißt: es beherrscht seine Bewegungen. Es besitzt — als Tier — seine Art der Fortbewegung und hat auch als Pflanze den ‘Anfang’ in sich selbst, indem sie sich am Leben hält. Man muss ihr daher eine anima vegetativa zusprechen. Das Sein des von Natur Seienden

di fisica? Questo testo non si annovera più, in verità, tra gli incerti tentativi dell’età arcaica di convertire in forma pensabile il linguaggio in versi di Omero e un vocabolario mitico. Lì, nelle citazioni presocratiche, poteva essere possibile indovinare il non pensato. Ma logica e dialettica avevano frattanto introdotto nella loro disciplina l’uso dell’argomentare e del discorrere ed era sorta una nuova cultura di scuola, di cui il testo aristotelico stesso è un’eloquente testimonianza. È in generale possibile e storicamente giustificato voler ripensare il testo aristotelico ponendosi alle spalle del suo uso scolastico? Non cadiamo in tal modo in un arcaismo altrettanto artificioso di quello che incontriamo nei così frequenti arditi esperimenti di Heidegger con la lingua tedesca?

È certamente esatto affermare che Heidegger in entrambi i casi ha tentato di forzare con consapevole violenza la precomprendere dei termini che a noi pare ‘naturale’. Nel caso di Aristotele, però, è questo fatto così fuorviante? Quando Heidegger perifrasi *arche* non con principio ma con origine e dominio, con uscita e disposizione, si è in presenza di una certa legittimazione, perché in questo caso si tratta dell’accezione terminologica di questa parola adottata da Aristotele stesso. Nessuna fissazione terminologica recide mai del tutto i rapporti semanticci di un termine di uso comune, e quanto Aristotele ne fosse consapevole ce lo attesta il famoso vocabolario dei concetti nel libro Delta della *Metafisica*. Ancora nel primo capitolo dell’analisi terminologica di Aristotele si trovano infatti sia l’analisi del molteplice significato di ‘principio’, sia lo specifico significato del termine inteso come ‘dominio’ e ‘assolvimento della carica’. Da ciò impariamo qualcosa e precisamente che il ‘principio’ non è semplicemente un punto di partenza (dell’essere, del divenire e specialmente del conoscere) che poi si tralascia, bensì qualcosa che rimane presente per tutto il percorso. L’ente di natura, che ha in se stesso l’‘*arche*’ della *kinesis*, non solo inizia da sé tale movimento (senza venir urtato), ma ‘puo’ farlo, il che include il fatto che può anche rimanere in quiete, ossia dominare i suoi movimenti. Esso possiede — come animale — il suo modo di procedere ed ha anche, come pianta, l’inizio in se

ist seine ‘Bewegtheit’. Sie schließt Bewegung ebenso wie Ruhe ein.

Ähnlich liegt es in anderen Fällen, wenn Aristoteles von gewöhnlichen Worten einen besonderen terminologischen Gebrauch macht, oder wenn er gar neue Wortzusammensetzungen erfindet wie ‘energeia’ oder ‘entelecheia’. Solche neuen Wortbildungen vermögen dann auch bekannte Worte ins Ontologische hinüberzuziehen, wie in diesem Falle das Wort ‘dynamis’, das ‘Können’, das Aristoteles seinem allgemeinen Sinne nach als ‘arche kineseos’ definiert. Heidegger gibt es mit ‘Eignung’ wieder. Aber er findet selbst dies noch gefährlich, weil «wir nicht griechisch genug denken und die Eignung zu... nicht als die Weise des noch zurück- und an sich haltenden Hervorkommens in das Aussehen, darin die Eignung sich erfüllt» verstehen.

Das klingt zwar einigermaßen chinesisch, aber das kommt nur daher, daß Heideggers Erläuterung eine Reihe anderer Umsetzungen einschließt, die Heidegger bereits vorher mit Physis, Logos, Eidos vorgenommen hatte. In der Sache hat er recht. Wieder ist es unüberhörbar, daß das neue aristotelische Begriffs-wort ‘dynamis’ nicht einfach als ‘Möglichkeit’ verstanden werden darf, sondern daß die bekannte Bedeutung des Wortes dynamis, nämlich ‘Können’ mitspricht. Können aber ist eine Bewegtheit, die immer Ansichthalten einschließt, Das gewinnt im terminologischen Gebrauch des Aristoteles ontologische Bedeutung.

Ähnlich steht es mit Physis als Hervorkommen, ‘Aufgang’, Wir reden vor dem Aufgehen des Samens. Auch da finden wir diesen Hinweis gleich am Anfang der aristotelischen Wortanalyse (Δ 4). Offenbar wurde im Wort Physis das Aufgehen von Aristoteles selbst noch so stark gehört, daß er das Ypsilon am liebsten gelängt hätte. Gleicher gilt für ‘Eidos’. Auch bei ‘eidos’ wird man nicht leugnen können, daß die Wortkraft des Wortes, in den An-Blick und Aus-Sehen anklingen, mit der logischen Bezeichnung der Spezies nicht ausgeschöpft ist, sondern daß noch bei Aristoteles ‘Anblick’ weiterspricht (wie bei Plato zum Beispiel Sophistes 258c3, d5). So heißt es etwa Phys. 193b/d19: ή στέρησις εἴδος πώς ἔστιν¹.

¹ Die griechische Wendung εἴδος πώς meint ‘irgendwie’ ein eidos. Heidegger übersetzt hier nicht glücklich. Man wird übrigens berechtigten Widerstand empfinden, wenn Heidegger (Seite 141) im Falle von techne von εἴδος προαιρετόν redet - als ob nicht auch in diesem Falle es nicht so ist, daß wir etwas wählen, sondern daß vielmehr der vorgegebene Zweck der Sache unser Vorhaben bestimmt.

stesso, mantenendosi questa in vita. Le si deve perciò assegnare un’anima vegetativa. L’essere dell’ente di natura è la sua ‘motilità’. Essa include sia movimento che quiete.

Similmente accade in altri casi, quando Aristotele fa un particolare uso terminologico di parole abituali, o come quando inventa di sana pianta nessi di termini come *energeia* o *entelecheia*. Queste nuove formazioni di termini possono poi trasporre in campo ontologico anche parole note, come in questo caso il termine *dynamis*, il ‘potere’, che Aristotele definisce nel suo senso generale *arche kineseos*. Heidegger lo traduce con ‘appropriatezza’. Ma egli stesso trova questo ancora più pericoloso, perché «noi non pensiamo abbastanza in greco» e non comprendiamo «l’appropriatezza a... come il modo del venir-fuori che ancora si tiene indietro e si tiene a sé entro l’aspetto in cui l’appropriatezza si compie».

Anche se suona per un certo aspetto cinese, ciò deriva unicamente dal fatto che la spiegazione di Heidegger include una serie di altre trasposizioni, che Heidegger aveva già effettuato prima con *physis*, *logos* ed *eidos*. Egli ha sostanzialmente ragione. Di nuovo, non si può non tener conto del fatto che il nuovo termine concettuale aristotelico *dynamis* non può essere inteso semplicemente come ‘possibilità’, ma che esprime insieme il significato noto della parola *dynamis*, cioè ‘potere’. E potere è una motilità che include sempre tenersi-a-sé; ciò assume, nell’uso terminologico di Aristotele, significato ontologico.

Qualcosa di analogo si ha a proposito di *physis* come uscir-fuori, ‘germinare’. Noi parliamo del germinare del seme. Anche qui troviamo questa indicazione subito all’inizio dell’analisi terminologica aristotelica (Δ 4). Il germinare fu paleamente inteso da Aristotele in modo così accentuato che avrebbe preferito intendere la Ypsilon nel termine *physis* come lunga. Lo stesso vale per ‘eidos’. Non si potrà negare che anche in ‘eidos’ la forza terminologica del termine, nel quale risuonano il vedere e il darsi-a-vedere, non è esaurita con la sua designazione logica di specie, ma che ancora in Aristotele continua ad esprimere ‘vista e aspetto’ (come in Pltone, p.e. *Sofista* 258c3, d5). In *Phys.* 193b19 suona all’incirca così: ή στέρησις εἴδος πώς ἔστιν¹.

¹ L’espressione greca εἴδος πώς significa ‘in un certo senso’ un eidos. Heidegger non traduce qui felicemente. Si proverà d’altronde una giustificata riluttanza quando Heidegger (p. 141), a proposito della *techne*, parla di εἴδος προαιρετόν come se anche in questo caso non fosse così, che noi scegliamo qualcosa, bensì

Man könnte endlos so fortfahren, um zu zeigen, daß ‘griechischer’ denken nicht so sehr ‘anders’ denken heißt, als vielmehr: anderes mit-denken, das sich unserem Denken entzieht, weil unser Denken ganz auf Objektivität, auf Überwindung der Widerständigkeit der Gegenstände in wissender Gewißheit unserer selbst fixiert ist. Nur an zwei Worten, die Aristoteles zu Begriffen ernannt hat, und die sich uns mit unwiderstehlicher Gewalt in die Perspektiven unseres eigenen Denkens einzuordnen scheinen, sei der semantische Beitrag nochmals aufgewiesen, den Heideggersche Gewaltsamkeiten zu leisten vermögen.

Das eine Wort ist ‘metabole’. Es wird von uns mit Recht als ‘Umschlag’ übersetzt und wird tatsächlich im Griechischen nicht nur für das Wetter, sondern etwa auch für das Auf und Ab der menschlichen Geschicke gebraucht. Dies Wort gewinnt bei Aristoteles terminologischen Stellenwert. Es drückt die Formalstruktur von Kinesis aus, die allen Bewegungsarten gemeinsam ist. Das ist für uns nicht zuletzt deshalb überraschend, weil damit der Primat der räumlichen Bewegung seine essentielle Zielgerichtetheit zu verlieren scheint und wie pure Ortsveränderung oder Ortswchsel klingt. Ja, Umschlag ist für uns fast das Gegenteil von solcher Bewegung. Das Wort impliziert für uns in erster Linie den Verlust der Beständigkeit. Wenn das Wetter umschlägt, meinen wir nicht, daß das schlechte Wetter aufhört, sondern daß das schöne Wetter zu Ende ist. Auch für das griechische Denken ist das fast selbstverständlich. Parmenides besteht so sehr auf der Beständigkeit des Seins, daß er es geradezu bloße Namen nennt, wenn die γίγνεσθαι τε καὶ ὄλλυσθαι εἶναι τε καὶ οὐχί / καὶ τόπον ἀλλάσσειν διά τε χρόα φανὸν ἀμείβειν². Hinter einer solchen Wendung steht offenbar die Klage über die Unverlässlichkeit und Unbenständigkeit des Seins. Wenn wir von Ortsbewegung und Veränderung reden, denken wir aber nicht an Umschlag, sondern vorwiegend an den Über-

Das ist auch der Grund, warum Plato offenbar auch von den künstlichen Dingen ‘Ideen’ annahm und sie ‘paradeigmata’ nannte. In diesem Falle dachte selbst Heidegger einmal nicht griechisch genug.

² fr. 8,40 ff. Der Text des Parmenidesgedichtes läßt hier keinen Zweifel. Wenn die Farbe ‘leuchtend’ (φανόν) genannt wird, so heißt das, daß Parmenides auf ihr ‘Vergehen’ blickt. (Auch im Deutschen haben wir die eigentlichlich doppelnigge Wendung: «Die Farbe ist vergangen»).

Si potrebbe continuare all’infinito a mostrare che pensare ‘in modo più greco’ non significa tanto pensare ‘altrimenti’, quanto piuttosto: pensare-insieme qualcosa d’altro che si sottrae al nostro pensare, essendo quest’ultimo fissato sull’oggettività, sul superamento della resistenza degli oggetti nella consapevole certezza di noi stessi. Il contributo che le forzature semantiche di Heidegger sono in grado di offrire può essere ancora una volta indicato a proposito di due termini, che in Aristotele assursero a concetti e che ci sembrano inquadrarsi con forza irresistibile nelle prospettive del nostro pensare.

Il primo termine è *metabole*. A ragione noi lo traduciamo con ‘mutamento repentino’ e in greco viene infatti usato non solo in riferimento al tempo atmosferico, ma anche per connotare il su e giù del destino umano. Questo termine acquista in Aristotele un particolare valore terminologico, designando la struttura formale di *kinesis*, che è comune a tutti i tipi di movimento. Ciò non è per noi in ultima analisi sorprendente per il fatto che in tal modo il primato del movimento spaziale sembra perdere il suo essere essenzialmente orientato ad un fine e suoni come semplice mutamento o scambio di luogo. Anzi, il mutamento repentino è per noi quasi il contrario di un tal movimento. Il termine implica per noi in primo luogo la perdita di stabilità. Quando cambia il tempo, noi non pensiamo che cessi il cattivo tempo, ma che il bel tempo stia per finire. Ciò risulta quasi ovvio anche al pensare greco. Parrhenide insiste sulla stabilità dell’essere al punto tale che definisce addirittura semplici nomi ciò che gli uomini chiamano γίγνεσθαι τε καὶ ὄλλυσθαι εἶναι τε καὶ οὐχί / καὶ τόπον ἀλλάσσειν διά τε χρόα φανὸν ἀμείβειν². Dietro a una tale presa di posizione sta evidentemente la deplorazione per l’incostanza e

piuttosto che lo scopo già dato della cosa determina il nostro intento. Questo è anche il motivo per cui Platone ammise chiaramente ‘idee’ anche delle cose artificiali chiamandole ‘paradeigmata’. In questo caso Heidegger stesso non pensò sufficientemente in greco.

² fr. 8,40 ss. Il testo della poesia di Parmenide non lascia alcun dubbio. Il chiamare ‘luminoso’ (φανόν) il colore significa che Parmenide pone l’accento sul suo suo ‘svanire’. (Anche in tedesco si ha l’espressione propriamente bivalente: «il colore è svanito»).

gang des einen in das andere. Was liegt darin, daß das aristotelische Denken die Struktur des Umschlags, also das Schlagartige, auf alle Bewegungsarten hin verallgemeinert? Hier scheint mir Heidegger für die Griechen recht zu haben, wenn er hervorhebt, «daß im Umschlag etwas bisher Verborgenes und Abwesendes zum Vorschein kommt».

Das ist zwar nicht im Widerspruch mit der Erfahrung, daß das Beständige umschlägt, gegen die das eleatische Denken sich auflehnt, aber in dieser Erfahrung des Umschlags ist offenbar eine positive Erfahrung des Seins und nicht bloß der Seinsverlust eingeschlossen. Das ist es, was in der Physik des Aristoteles seine begriffliche Auszeichnung findet. Das, worin der Umschlag stattfindet, wird als Sein gedacht. Damit öffnet sich hinter dem beständigen Sein des Parmenides die Tiefen-dimension seiner Herkunft, die er selber nicht dachte, und das ist es, was in der terminologische Prägung von *metabole* durch Aristoteles noch nachklingt. Daß die von Natur Seienden die arche des Umschlags in sich selber haben, ist ihre positive ontologische Auszeichnung und nicht eine Minderung an ‘Sein’. Dazu stimmt nun auch der sonstige voraristotelische Sprachgebrauch von *metabole*. Immer wird gesagt, wohinein der Umschlag geschieht. So ist die Folgerung zwingend, daß es auf das ankommt, was herauskommt, das heißt, wohin es ausschlägt. Das findet seine volle Bestätigung in der Struktur des schlechthinnigen Entstehens. Da haben wir ja wirklich den Umschlag von Nicht in Sein, den Aristoteles formal als Umschlag κατ’ αντίφαστι charakterisiert. So hat Bewegung in der Tat, um mit Heidegger zu sprechen, «als eine Weise des Seins den Charakter des Herkommens in die Anwesenung» (139).

Endlich das vielleicht Überraschendste: ‘morphe’. Wir hören darin so entschieden des Töpfers bildende Hand, der den verfügbaren Stoff knetet, daß wir auch den aristotelischen Zusatz καὶ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον von uns aus ohne weiteres aus der Analogie mit der Techne verstehen. In der Tat führt Aristoteles diese Analogie mit der Techne auch sofort durch. *Physis* ist Sich-selbst-Herstellen. Nun aber lehrt Heidegger, daß auch für Aristoteles Herstellen nicht einfach Machen ist. Wenn

l’instabilità dell’essere. Quando si parla di movimento locale e alterazione non si pensa però al mutamento repentino, ma prevalentemente al passaggio dell’uno nell’altro. Cosa significa il fatto che il pensiero aristotelico generalizza la struttura del mutamento repentino, quindi il mutare di colpo, ad ogni tipo di movimento? A questo proposito mi sembra che Heidegger interpreti rettamente i greci, quando rileva «che nel mutamento repentino si rivela qualcosa rimasto finora nascosto e assente». Questo non è certamente in contraddizione con l’esperienza del mutamento repentino di ciò che è stabile, contro la quale si ribella il pensiero eleatico. Ma in questa esperienza del mutamento repentino è paleamente contenuta un’esperienza positiva dell’essere e non semplicemente della perdita dell’essere. Ciò trova nella fisica di Aristotele la sua espressione concettuale. Ciò in cui ha luogo il mutamento repentino viene pensato come essere. In tal modo si manifesta dietro allo stabile essere di Parmenide la dimensione profonda della sua origine, che egli stesso non pensò, e che continua a risuonare nella coniatura terminologica di *metabole* ad opera di Aristotele. Il fatto che gli enti di natura abbiano in sé l’*arche* del mutamento repentino non significa che la loro positiva connotazione ontologica sia una diminuzione di ‘essere’. Con ciò si accorda anche il rimanente uso terminologico pre-aristotelico di *metabole*. Viene sempre detto dove il mutamento repentino vada a finire. Ne consegue necessariamente che si perviene a ciò che vien-fuori, ossia a ciò in cui si erompe. Questo trova la sua piena conferma nella struttura del generarsi per eccellenza. Qui abbiamo veramente il mutamento repentino dal nulla all’essere, che Aristotele caratterizza formalmente come mutamento καὶ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον. In tal modo il movimento ha di fatto, per dirla con Heidegger, «come un modo dell’essere, il carattere del venir-fuori nell’autopresentarsi» (p. 139).

Infine ciò forse sorprende di più: *morphe*. Vi avvertiamo così distintamente la mano modellatrice del vasaio intento a foggiare l’informe materia, che comprendiamo da noi stessi anche l’aggiunta aristotelica καὶ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον senz’altro dall’analogia con la *techne*. Aristotele stabilisce infatti subito l’analogia con la *techne*. *Physis* significa produrre-se-sessi. Ma ora Heidegger c’insegna che anche per Aristotele produrre non è semplicemente fare. Se in Aristotele si legge che

es bei Aristoteles heißt, die Morphe sei mehr Physis als die Hyle, dann liegt darin nur scheinbar die Analogie zur Techne.

In Wahrheit ist es vielmehr die Genesis, das schlechthinige Entstehen, woran der Morphe-Charakter der Physis handgreiflich wird: «Außerdem entsteht ja ein Mensch aus einem Menschen, aber nicht ein Bettgestell aus einem Bettgestell» (193d8). So ist es gerechtfertigt, daß Heidegger sogar noch den Vorgang des technischen Machens folgendermaßen interpretiert: Morphe ist auch in diesem Falle «Gestellung in das Aussehen», so daß «die Eignung des Geeigneten zusehends voller heraustritt». Auch im Falle der Techne handelt es sich also nicht so sehr um ein Machen als um ein Her- und Herausstellen — so wie es im natürlichen Prozeß ein Sich-Herausstellen ist, zum Beispiel, was für ein Samenkorn es eigentlich war, das wir in die Erde steckten.

Die so herausgearbeitete begriffliche Prägung von Morphe findet nun tatsächlich im natürlichen Sprachgebrauch des Wortes ihren Rückhalt. Auch Aristoteles gebraucht das Wort fast nur für Lebendiges, das seine Gestalt gewinnt. Das Verbum μορφών erscheint überhaupt erst spät. Der früheste Gebrauch des Wortes Morphe findet sich in der Odyssee und bezeichnet die natürliche Bildung und Wohlgebildetheit und dem entspricht auch aller spätere gewöhnliche Sprachgebrauch. Morphe ist das, wozu sich etwas vollendet und als was es sich darstellt, als was es herauskommt. Der Schein einer technischen Leitvorstellung ist offenkundig falsch³.

Doch genug der semantischen Begleitstimmen zu den aristotelischen Begriffen. Die Lehre, die sie uns erteilen, ist deutlich genug. Daß wir im allgemeinen die Bedeutungsfelder der griechischen Worte, die Aristoteles gebraucht, auf ihre terminologische Funktion einengen, hat seinen Grund nicht so sehr in dem sprachlichen Abstand, der uns von dem natürlich gesprochenen Griechisch trennt, als in der wirkungsgeschichtlichen Bestimmtheit unseres Vorverständnisses, das durch die römisch-lateinische und neuzeitlich instrumentalistische Umsetzung der aristotelischen Begriffswelt geprägt ist. Können wir doch nicht einmal mehr unser gutes deutsches Wort Ursache als die Sache

³ Dagegen liegt die Sache bei 'hyle' anders. Das ist ohne Zweifel ein 'technischer' Ausdruck. Aber das ist eben, daß 'hyle' nicht im eigentlichen Sinne 'Sein' ist, wohl dagegen 'morphe'.

morphe è più *physis* della *hyle*, in ciò vi è solo apparentemente l'analogia con la *techne*. In realtà è piuttosto la genesi, il generarsi per eccellenza ciò in cui diventa afferrabile il carattere di *morphe* della *physis*: «inoltre, da un uomo si genera un uomo, ma da un letto non si genera un letto» (193b8). È pertanto giustificato che Heidegger interpreti persino il procedimento del fare tecnico nel modo seguente: *morphe* è anche in questo caso «posizione nell'aspetto», cosicché «l'appropriatezza di ciò che è appropriato si dispiega pienamente sempre di più». Anche nel caso della *techne*, dunque, non si tratta tanto di un fare quanto di un produrre e di un porre-fuori — così come nel processo naturale è un porre-fuori p.e. ciò che avviene ad un seme da noi seminato nella terra.

La coniatura concettuale di *morphe* così elaborata trova ora infatti il suo punto d'appoggio nell'uso linguistico naturale del termine. Anche Aristotele adopera il termine quasi unicamente per il vivente che perviene alla sua forma. Il verbo μορφώ compare in generale soltanto in seguito. Il più antico uso del termine *morphe* è da ricercarsi nell'Odissea ed indica la formazione naturale e la perfezione del discorso, e ad esso si ricollega anche ogni uso linguistico abituale in età più tarda che includa pure la tecnica del gesto. *Morphe* è ciò a cui qualcosa si è formato, quale esso si presenta, quale esso risulta. L'impressione di un'assunzione della tecnica come guida è evidentemente falsa³.

Ma ora basta con l'accompagnamento semantico ai concetti aristotelici. La dottrina che essi ci partecipano è sufficientemente chiara. Il fatto che noi in generale restringiamo il campo di significanza dei termini greci, usati da Aristotele, alla loro funzione terminologica ha il suo fondamento non tanto nella distanza linguistica che ci separa dal greco parlato naturalmente, quanto nella determinatezza storicamente condizionata della nostra preoccupazione, la quale è segnata dalla trasposizione strumentalistica medioevale e moderna del mondo concettuale aristotelico. Noi non possiamo più intendere il nostro bel termine tedesco 'Ursache' come ciò che propriamente significa,

³ La cosa è diversa nel caso di 'hyle'. Questa è senza dubbio un'espressione 'tecnica'. Ma 'hyle' non è appunto in senso proprio 'essere' bensì 'morphe'.

denken, die es eigentlich meint, die *causa*, die *cosa*, sondern sehen darin nur seine Funktion, das Verursachende, Bewirkende zu sein. Von den vier Ursachen des Aristoteles zu reden ist für uns voller scholastischer Künstlichkeit. Nur die *causa motrix* scheint uns Ursache heißen zu dürfen — allenfalls noch die verpönte Zweckursache, aber gewiß nicht Stoff oder Form. Sie sind nicht Formen von ‘Kausalität’.

So klingt es ständig von falschen Anklängen wider, wenn wir Griechisches zu denken suchen. Gelehrsamkeit oder historische Bildung lassen uns zwar die Andersheit spüren, aber denken lässt sie sich nicht, wenn ihr in unserem eigenen Denken nichts entspricht. Denn die Begriffsworte der Philosophie werden sich selbst entfremdet, weil sie nichts Seiendes sagen, sondern in den Zwang des Gedankens eintreten. Das ist es, was Heidegger die Sprache der Metaphysik nennt. Sie hat sich im aristotelischen Denken zuerst artikuliert und beherrscht unsere ganze Begriffswelt. Heideggers gewalttägliches Andenken gegen diese Herrschaft ist nicht etwa ein bloßes Resultat verfeinerter historischer Auffassung und eines geschulterten historischen Sinnes — als ob sich Vergangenheit je wahllos verschenkte. Was Heideggers Denken auf den Plan rief, war gewiß kein bloßes historisches Interesse an dem ‘originalen’ Denken der Griechen. Als ein Mann unseres Jahrhunderts, in dem ‘Geschichte’ und ‘Geschichtlichkeit’ mit den größten Anfangsbuchstaben geschrieben worden sind, und von der Unangemessenheit der traditionellen philosophischen Begriffe für das Verständnis des christlichen Glaubens erfüllt, könnte er mit dem traditionellen Verständnis der Metaphysik nicht zurechtkommen. Da beschenkte ihn der Rückgang auf den originären Aristoteles mit einer wahren Denkhilfe. Daß ‘physis’ den Seinscharakter des Seienden, dem man seine ontologische Valenz auf keinen Fall absprechen darf, ausmacht, bedeutete durchaus nicht, daß nur das von Natur Seiende solche ontologische Valenz besitzt, wohl aber, daß Sein so gedacht werden muß, daß auch das in Bewegtheit Befindliche als seiend anerkannt ist. Physik ist nicht Metaphysik. Aber das höchste Seiende, Göttliche, ist selber als höchste Bewegtheit zu denken. Das lehrt der Begriffszusammenhang, der zwischen ‘Bewegung’ und den Leitbegriffen ‘energeia’ und ‘entelecheia’ besteht. Unser Denken ist für Heideggers Einsicht bereit geworden, weil es vom Ende der Metaphysik und dem Herauskommen der

cioè la *causa*, la ‘cosa’ [in italiano nel testo, N.d.T.], perché vi scorgiamo soltanto la sua funzione di essere ciò che causa, ciò che agisce su. Parlare delle quattro cause di Aristotele è per noi pieno di artificiosità scolastica. Solo la *causa motrix* ci sembra poter significare propriamente ‘Ursache’ — in ogni caso ancora la malvista causa finale, ma certamente non materia o forma. Queste non sono forme di ‘causalità’.

Risuona sempre di suoni falsi il cercar di parlare alla maniera dei greci. L’erudizione o la cultura storica ci fanno sì percepire l’alterità, ma quest’ultima non si lascia pensare se non vi corrisponde nulla nel pensare a noi proprio. I termini concettuali della filosofia diventano infatti estranei a se stessi perché non corrispondono più a qualcosa di essente, ma entrano nella costrizione del pensiero. Questo è ciò che Heidegger chiama linguaggio della metafisica. Esso si è articolato per la prima volta nel pensiero aristotelico e domina ora interamente il nostro mondo concettuale. L’ostinata opposizione di Heidegger a questo dominio non è il semplice risultato di una raffinata interpretazione storica e di uno scaltrito senso storico — come se il passato si fosse mai donato senza scelta. Ciò che chiamò in causa il pensiero di Heidegger non fu certamente un interesse meramente storico per il pensiero ‘originale’ dei greci. Come uomo del nostro secolo, nel quale ‘storia’ e ‘storicità’ sono state scritte con le iniziali maiuscole, pervaso inoltre dall’inadeguatezza dei concetti filosofici tradizionali per la comprensione della fede cristiana, egli non poteva cavarsela con la comprensione tradizionale della metafisica. Il ritorno all’Aristotele originario gli regalò un vero aiuto speculativo. Il fatto che ‘physis’ costituisca il carattere di essere dell’ente, la cui valenza ontologica non si può in nessun caso disconoscere, non significava affatto che soltanto l’ente di natura possiede tale valenza ontologica, ma che l’essere debba venir pensato in modo tale che anche ciò che si trova in motilità sia riconosciuto come essente. Fisica non è metafisica. Ma l’ente sommo, il divino, va pensato esso stesso come somma motilità. Ce lo insegnava il nesso concettuale che sussiste tra ‘movimento’ e i concetti-guida ‘energeia’ ed ‘entelechia’. Il nostro pensiero è divenuto pronto ad accogliere la visione di Heidegger perché segnato

Aporien des ‘positiven Zeitalters’ geprägt ist. Nietzsches Metaphysik der Wertschätzungen stellt dieses äußerste Ende dar. Auf der Spitze der Modernität, in der sich Sein in Werden und in ewige Wiederkehr auflöst, konnte von Nietzsche hinter die Metaphysik zurückgefragt werden. Das gilt erst recht für Heidegger. Er erkannte in der Metaphysik das Schicksal unserer Welt, das sich in der auf Wissenschaft gegründeten Weltbewältigung erfüllt — und in dem Scheitern, auf das diese zurast. Dann aber ist die Frage nach dem Anfang keine historische Frage mehr, sondern eine Frage an das Schicksal selber. Ist uns noch ‘Sein’ aufbewahrt? Daß die gegebenen Antworten, die unsere Geschichte und unser Schicksal sind, uns erlauben könnten, die Frage selber erneut zu stellen, auf die sie Antworten sein wollten, macht den Weg unseres Philosophierens aus.

Es ist überraschend genug, daß der späte Physiktext des Aristoteles dazu helfen kann. Zwar, Aristoteles sucht hier — gegen das pythagoreische Denken Platons — ein älteres Denken zu erneuern und Sein als Bewegtheit statt als konstante Zahlenharmonie zu denken. Aber es bleibt doch erstaunlich, was da hinter dem an der Oberfläche liegenden Gegensatz von Physis und Techne alles auftaucht, wenn wir mit Heidegger lesen lernen. Gewiß, es sind nur Nachklänge. Aber wie oberflächlich erscheint da unser Verständnis von Natur und Geist, von Raum und Bewegung, von verfügbarem Stoff und von der ewig unveränderlichen Form! Wir lernen besser denken, was ist, wenn wir Sein als den Aufgang denken, als das, was sich herstellt und als das jeweils Seiende herausstellt und zugleich mehr ist als das in sein Aussehen Gestellte. Sein ist nicht nur Sich-Zeigen, es ist an sich haltend, und das läßt sich an aller Bewegtheit ablesen. Was wir zu denken haben, wenn wir die Blindheit unseres Machertums und seiner Weltverwüstung überwinden sollten, ist in solchem anfänglichen Verständnis von Physis vorgezeichnet. Heidegger zitiert Heraklits Wort, daß die Natur sich zu verbergen gewohnt ist, und erkennt richtig, daß darin nicht die Aufforderung liegt, in sie zu dringen und ihren Widerstand zu brechen, sondern sie gerade als das hinzunehmen, was sie in sich selbst ist und als was sie sich zeigt. Gewiß, daß nicht nur Physis so gedacht wird, sondern allem voran das Sein als Aletheia, als Lichtung,

dalla fine della metafisica e dall’emergere delle aporie dell’‘età positiva’. La metafisica di Nietzsche presenta questa fine estrema dei valori. Al culmine della modernità, in cui l’essere si risolve nel divenire e nell’eterno ritorno, ci poteva essere di nuovo richiesta di metafisica da parte di Nietzsche. Ciò vale più che mai per Heidegger. Egli riconobbe nella metafisica il destino del nostro mondo, che trova compimento nella conquista dell’universo fondata sulla scienza — e nel naufragio in cui questa si acquista. Ma la domanda sull’origine non è poi più una domanda storica, bensì una domanda rivolta al destino stesso. Ciò è ancora conservato dell’‘essere’? Il fatto che le risposte date, che sono la nostra storia e il nostro destino, ci possano permettere di porre di nuovo la domanda stessa, alla quale esse vorrebbero fungere da risposte, costituisce la via del nostro filosofare.

È abbastanza sorprendente che il tardo testo della *Fisica* di Aristotele ci possa essere in questo d’aiuto. Certo, Aristotele cerca qui — contro al pensiero pitagorico di Platone — di rinnovare un pensiero più antico e di pensare l’essere come motilità anziché come costante armonia di numeri. Ma rimane tuttavia sbalorditivo tutto ciò che emerge dietro all’opposizione superficiale di *physis* e *techne*, se impariamo a leggere con Heidegger. Certo, sono solo risonanze. Ma come appare qui superficiale la nostra comprensione di natura e spirito, di spazio e movimento, di materia bruta e di forma eternamente immutabile! Noi impariamo a pensare meglio ciò che è, se pensiamo l’essere come l’emergere di ciò che si produce e si espone di volta in volta nell’ente, e al tempo stesso è più di ciò che è posto nel suo darsi-a-vedere. Essere non è soltanto mostrarsi, è anche tenersi-a-sé, e questo si lascia cogliere in ogni forma di movimento. Ciò che abbiamo da pensare se dobbiamo superare la cecità del nostro continuo fare e della conseguente devastazione cosmica è già indicato in tale comprensione originaria della *physis*. Heidegger cita la parola di Eraclito, che la natura è solita nascondersi, e riconosce giustamente che non vi è la pretesa di penetrare in essa ed infrangere la resistenza, bensì di accettarla così com’è in se stessa e come essa stessa si mostra. Certo, che non solo *physis* sia così pensata,

die allem Erscheinenden voraus sich ereignet und die sich hinter allem Erscheinenden verbirgt, das ist nicht mehr griechisch gedacht. Aber dieser kühne Denkversuch Heideggers hat uns gelehrt, die Griechen griechischer zu denken.

ma anzitutto l'essere come *aletheia*, come apertura, che avviene prima e si nasconde dietro ad ogni ente che appare, questo non è più pensato in greco. Ma questo audace tentativo speculativo di Heidegger ci ha insegnato a pensare i greci in modo più greco.