



Martin Heidegger
Concetti fondamentali della metafisica. Mondo,
finitezza, solitudine

Traduttore: P. Coriando
Curatore: C. Angelino
Il Nuovo Melangolo 2005
Pagine: 496

18 aprile 2018

Volevo accennarvi, prima di iniziare la lettura de *I concetti fondamentali della metafisica* di Heidegger, a un progetto teorico che ho in mente e che, fra le altre cose, giustifica la lettura di questo testo. A partire dalle cose che dicevamo mercoledì scorso, l'idea è che la metafisica, lo vedremo poi in Heidegger, costituisca, come dice lui, non soltanto la filosofia in quanto tale ma il pensiero in generale. Si pensa metafisicamente e le parole che si dicono in qualunque situazione sono parole della metafisica. Heidegger si accorge di questo ma riguardo alla filosofia, dice che la filosofia, per dire le cose, è rimasta attaccata alle parole di Platone e di Aristotele e queste parole di Platone e di Aristotele sono le parole della metafisica: la parola fondamentale è l'essere. Ecco che allora Heidegger incomincia a scrivere l'essere barrato, o Sein con la y (Seyn), con vari trucchetti che lasciano il tempo che trovano, e lui se ne accorge. Il problema è che non abbiamo altre parole, però si può pensare la cosa più in grande, cioè incominciare a riflettere se ciascuna parola che usiamo è necessariamente una parola metafisica. Cosa vuol dire che è una parola metafisica? Vuol dire che è una parola che si pone come se avesse da qualche parte un principio primo che la sorregge e che, quindi, la facesse essere quella che è. Detto questo, consideriamo il modo in cui si pensa. Ogni pensiero è strutturato come un racconto, come una narrazione, e chi si è occupato di questo e ci ha detto come funziona un racconto, come si costruisce, qual è la sua struttura, è stato Greimas. Nella *Semantica strutturale* diceva cose molto simili a quanto stiamo dicendo: il nucleo semico, cioè la parola da sola, non esiste se non ci sono semi contestuali, se di fatto non è inserita in un racconto. Dunque, questo racconto che andamento ha? Greimas ce lo dice con un esempio che abbiamo fatto qui mille volte: il principe che deve salvare la principessa, chiusa in un castello, ma per farlo deve ammazzare il drago, con buona pace degli animalisti. Quindi, la struttura è questa: devo ottenere una certa cosa ma per ottenerla devo superare o eliminare un ostacolo. L'idea, che mi è venuta in questi giorni, è che qualunque pensiero è fatto così, strutturato a questa maniera, cioè deve raggiungere un qualche cosa ma per farlo c'è un ostacolo da superare. Non può raggiungere la cosa immediatamente, cioè, senza una mediazione; in questo caso il drago funge da elemento di relazione tra il principe e la principessa. Tutto questo ci porta, a questo punto, a fare una sorta di accostamento tra il racconto, di cui parla Greimas, per cui devo andare da lì a là ma c'è un elemento in mezzo che me lo impedisce, e la formula, di

cui parla Peirce, a è b . Anche in questo caso, che indicavo come la struttura del linguaggio, cioè per dire una cosa devo dirne un'altra, per dire che cos'è la a devo dire b . Ogni volta che penso qualcosa, che costruisco un qualche cosa, ho un progetto, un obiettivo, ma per raggiungere questa cosa devo superare un ostacolo. Qual è l'ostacolo, fondamentalmente? È che per dire che cos'è una cosa ne devo dire un'altra. Questo è l'ostacolo, ostacolo che non è sormontabile, non posso toglierlo, perché questo elemento che mi consente di dire che cos'è una certa cosa, cioè quest'altro elemento che mi consente di dire che cos'è il primo, se per assurdo lo potessi togliere allora non saprei più che cos'è la a , perché non ci sarebbe più la b , c'è soltanto la a , e allora come faccio a sapere che cos'è una a se un qualche cosa non mi significa un qualche cosa? Se tolgo la b non c'è più neanche la a , è questa la questione principale. Quindi, l'ostacolo è necessario, lo chiamo ostacolo non in senso negativo ma potete pensarlo come quella distanza che il segno inaugura, la distanza tra qualche cosa e ciò che questo qualche cosa significa. È esattamente la questione del segno in Peirce: il segno è segno per un altro segno, non è segno per se stesso, è segno per un altro segno, il quale è segno per un altro segno, e così via. Ogni cosa che si pensa ha questa struttura, cioè è costruita come quel modello di racconto di cui parla Greimas: voglio ottenere una certa cosa ma per ottenerla c'è una difficoltà da superare. Anche in ambito teorico, per esempio, voglio articolare ed elaborare una certa questione ma per farlo c'è una serie di problemi, contraddizioni, cose che non sono chiare e che devono essere precisate, ecc. In questo caso l'ostacolo sono tutte queste cose ma non sono nulla di negativo, anzi, delle volte può accadere che siano proprio questi ostacoli, questi altri pensieri che si frappongono tra me e la meta, l'obiettivo che voglio raggiungere, che si rivelano essere addirittura più importanti della meta che mi ero prefissata. Parlare di ostacolo non ha nulla di negativo, è semplicemente quella distanza inaugurata dal segno. Quindi, la metafisica ci dice che questo modello, di cui parla Greimas, il principe, la principessa e il drago, è un modello metafisico, cioè per raggiungere un significato, la principessa in questo caso, devo superare un ostacolo che, nel caso teorico della metafisica, significa superare un problema e il problema è dare un fondamento. Se l'ente non ha un fondamento si toglie all'ente la sua entità e, pertanto, questo ente non è più niente. Si vede ancor più in de Saussure: il significante senza significato non significa niente, non è più un significante, è nulla. E, viceversa, un significato senza significante che lo dice è un significato che non dice niente. La metafisica si è incentrata proprio su questo aspetto, sull'aspetto del fondamento, ma questo fondamento, che la metafisica cerca, non è niente altro che il significato di una certa cosa. Se io trovo il fondamento di qualche cosa allora so che questo qualche cosa, avendo un fondamento, ha un significato certo, sicuro. Ricordate quando facevamo tempo fa questo accostamento, che tra l'altro fa anche Sini, tra l'essere e l'ente e il significato e il significante. L'essere, ciò che dà all'ente la sua entità, il suo significato, e la metafisica è ciò che si occupa esattamente di questo, come se la metafisica si occupasse non di significati ma del significato, cioè, se è possibile dare un fondamento al significato.

Intervento: Un significato al significato...

Sì, anche se questo mette in moto un rinvio infinito e non se ne viene più fuori. Però, dare un fondamento al significato qui è come dire avere un qualche cosa, direbbe Nietzsche, su cui appoggiare il piede per fare il passo successivo. Sappiamo, però, che come appoggia il piede va giù tutto. Ecco perché ci interessa la metafisica a questo punto, perché questa struttura del racconto, che è poi la struttura stessa del segno, la struttura stessa della parola, è una struttura metafisica, cioè dice "questo è quest'altro". Questa è la struttura della metafisica per il significato della a è b , quindi, il fondamento della a è b : se io tolgo la b , infatti, non solo tolgo un elemento ma tolgo tutto, cioè la a non è più niente perché è come se fosse un segno che non ha nessun rinvio, ma a questo punto non è più un segno. Questo lo abbiamo visto bene in Peirce, come quando parlava dell'idea, della fantasia del primo segno da cui parte tutto: non può esistere il primo segno, perché se questo segno non procede da un altro segno non significa niente. Ecco, questo è un po' anche il

percorso che ho in animo di fare e che ci porterà probabilmente, dopo questo testo, ad approcciare un altro testo dove Greimas pone delle questioni intorno alle passioni, la *Semiotica delle passioni*. Le passioni sono quelle che Heidegger chiamava *Stimmung*, cioè la tonalità affettiva, sarebbe l'emozione, quella emozione che modifica tutto il percorso, anzi, il più delle volte ne decide le sorti. Poi, queste passioni non sono altro che un altro racconto, un'altra storia, un'altra narrazione. Ma la questione metafisica, più propriamente, è la questione che verte intorno alla possibilità per un significante di significare qualcosa e per un ente di essere qualcosa. Il che, per quanto ci riguarda, è fondamentale la *a* della formula di Peirce, è una *a* proprio perché c'è la *b*, cioè perché c'è la *b* che dice che cosa è la *a*: infatti, *a* è *b*, non è un'altra cosa, è *b*. Quindi, come dicevo, ci interessa perché la metafisica si occupa esattamente di questo, di intendere qual è il possibile fondamento di qualche cosa, di come si reperisce un fondamento, che è essenziale perché, nonostante tutte le difficoltà che ci sono e che sono rilevate di stabilire un qualsiasi fondamento. Sono poi i motivi per cui la metafisica è stata abbandonata, perché non è possibile dare un fondamento, in quanto a questo fondamento sarebbe richiesto di autofondarsi, ma come si autofonda se non si appoggia da qualche altra parte? Quindi, assistiamo a un rinvio infinito. Questa obiezione, che viene fatta alla metafisica, tuttavia non toglie il fatto che per affermare qualche cosa io devo fare come se questa cosa avesse un fondamento, come se fosse quella che è, ma è proprio la metafisica che si incaricherebbe di poter stabilire che quella cosa è quella che è. La metafisica non lo può fare, nel senso che non può stabilire con certezza una certa cosa, però, in tutte queste operazioni mette in mostra la necessità continua e costante del fondamento; come dire: il fondamento non c'è ma è come se ci dovesse essere. Sini dice *La negazione della metafisica si determina così, in funzione di un limite che implica il suo altro, cioè la metafisica stessa, per definirsi. Questa implicazione non concerne solo i contenuti espressi, per esempio la verità è una, cui si oppone la verità è molte, ma anche le forme di espressione...* Come dice lui giustamente, il problema metafisico non è concluso proprio perché si scontra con la necessità del fondamento: non può esserci ma è necessario che ci sia. È una questione che abbiamo già visto in varie circostanze: un qualche cosa che non è possibile determinare, stabilire con certezza ma, al tempo stesso, non possiamo negarne la necessità. Così come, per esempio, il fatto che io non possa dire la *a* senza dire un'altra cosa è il fondamento della conoscenza. È perché la *a* non può essere la *a* senza una *b* che c'è conoscenza, è per via del fatto che c'è questa distanza instaurata dal segno che può avviarsi la conoscenza. Se la *a* fosse, per assurdo, immediatamente conoscibile, al di là di tutte le obiezioni che possono farsi, non ci sarebbe possibilità di conoscenza, perché la conoscenza è proprio questo: dire che cosa è la *a* e la *a* è una *b*. La conoscenza è dire che cosa una certa cosa è, ma è anche dire che qualcosa è qualcosa. Senza questa distanza, senza questo rinvio, cioè, senza questa semiosi infinita, non ci sarebbe neanche conoscenza, perché non potrei conoscere niente. Quindi, questo ostacolo, di cui parlavo prima, è anche la condizione stessa della conoscenza, perché è ciò che mi consente di arrivare da *a* a *b*. Non soltanto impedisce la conoscenza diretta, che è impossibile, ma stabilisce la possibilità stessa della conoscenza, e cioè questo ostacolo è questa distanza, che è il fondamento della conoscenza. Intendere quali sono i concetti fondamentali della metafisica, cioè su che cosa si basa la metafisica, che cosa ci dice realmente la metafisica, è come dire che cosa fa sì che ciascuna volta un qualche cosa ci permette di parlare. Ci permette di parlare l'idea che ci sia un fondamento, ma questa idea che ci sia un fondamento viene dal funzionamento stesso del linguaggio, non è un'idea che viene così, viene dal fatto che per dire qualche cosa devo dirne un'altra, che è esattamente il funzionamento del linguaggio. Ma se per dire una cosa devo dirne un'altra, che cosa mi garantisce che questa cosa dica esattamente che cos'è la prima? Ecco il problema del fondamento, e allora la *b* deve a sua volta essere fondata, e così via. Però, l'idea del fondamento è ciò stesso, come dicevo, che mi consente di parlare, cioè, mi consente di pensare che ciò che sto dicendo significhi qualcosa, perché se non ci fosse questo fondamento non significherebbe niente perché non ci sarebbe significato, la *a* non avrebbe una *b* che dice che cos'è la *a*, e così vi di seguito. Bene, questo è il

progetto di lavoro che ho in animo di fare insieme a voi. Siamo a pag. 10 de *I concetti fondamentali di Heidegger*. Intanto, lui ha posto una questione, e cioè che la metafisica non è altro che la filosofia, e viceversa. La filosofia si occupa dell'uomo, si occupa, quindi, dell'unico ente in grado di porsi questa domanda, cosa che avevamo già visto in *Essere e tempo*. Nelle prime pagine lui distingue la metafisica da altre dottrine che si interrogano, perché la metafisica non si interroga su una questione specifica, su un ente particolare, ma la metafisica è una riflessione sull'ente in quanto ente, non su questa cosa, su questo ente in quanto penna, ma sull'ente in quanto ente. Distingue, quindi, la metafisica da qualunque altra forma di ricerca. Prende le distanze tanto dalla scienza quanto dalla filosofia come visione del mondo, la sua filosofia non è né una cosa né l'altra ma è un pensare i fondamenti, cosa che né la scienza né la visione del mondo fanno. *La filosofia: una discussione, un dialogo, ultimi dell'uomo, che lo attraversano afferrandolo totalmente e costantemente. Ma che cos'è l'uomo se nel fondo della sua essenza, filosofia... cioè, l'uomo nella sua essenza è filosofia, quindi, parlare di metafisica è parlare dell'uomo. Che cos'è questo filosofare? Cosa siamo noi in tutto questo? Dove vogliamo andare? Siamo forse un giorno casualmente incappati nell'universo?* E qui cita un frammento di Novalis. *Novalis afferma in un frammento "La filosofia è propriamente nostalgia, un impulso a essere a casa propria ovunque". Una definizione singolare, naturalmente romantica, nostalgia: esiste ancora oggi qualcosa del genere.* Nostalgia, in greco, viene da *nostos*, distanza, e da *algia*, dolore, letteralmente il dolore per la separazione, per la distanza, per l'abbandono. *Dunque, questa non è forse divenuta una parola incomprensibile persino nella vita quotidiana? L'odierno uomo di città, la scimmia della civiltà, non ha forse eliminato da lungo tempo la nostalgia? E la nostalgia, addirittura come definizione della filosofia. Ma ciò che ancora più conta, a quale genere di testimone ricorriamo parlando della filosofia? Novalis: in fondo soltanto un poeta e non certo un filosofo scientifico. Non dice forse Aristotele nella sua *Metafisica* "i poeti dicono molte bugie". Nel paragrafo successivo dice *Sostiamo un attimo e domandiamoci: cosa vuol dire l'affermazione che la filosofia è nostalgia? È lo stesso Novalis a chiarirlo: un impulso a essere ovunque a casa propria.* A noi verrebbe subito da pensare a essere a proprio agio ovunque, sentirsi come a casa propria sarebbe come dire che non c'è più il timore di nulla. Potremmo anche dire che chi si trova ovunque a casa propria è quello che Nietzsche chiama l'ultrauomo, che non ha più bisogno di pensare come il nano alle incombenze, alle piccole e sciocche cose del mondo, perché si è reso conto della più importante di tutte le cose, e cioè dell'eterno ritorno di ogni cosa, del fatto cioè che ciascuno è fatto di tutto ciò che lo ha condotto a essere in questo momento e che è sempre presente. *Dunque, a che cosa si rivolge il desiderio proprio di questa inclinazione? A essere ovunque a casa propria, cosa significa? Non semplicemente qui o là, neppure in qualunque luogo o in tutti insieme, l'uno dopo l'altro, bensì essere a casa propria ovunque significa essere sempre e nello stesso tempo nella totalità. È quello che diceva Nietzsche rispetto all'eterno ritorno, essere nella totalità di tutti gli eventi che mi sono occorsi, che mi sono accaduti, sono tutti qui, presenti in questo momento mentre parlo. Noi chiamiamo questo nella totalità e nella sua interezza il mondo... Cioè, io sono fatto del mondo che mi circonda, io sono questo mondo. Siamo e nella misura in cui siamo sempre in attesa di qualcosa... Sappiamo anche di che cosa, propriamente: del segno successivo; ciascun segno è sempre un segno per un altro segno. È questa l'attesa in cui ci troviamo sempre, costantemente. Veniamo sempre chiamati in causa da qualcosa come la totalità, questo nella "totalità del mondo". È il mondo che ci chiama in causa continuamente, ci chiede cose, ci costringe a fare cose, a muoverci di qua e di là. Tutto questo mondo non è qualcosa che è fuori, è ciò che io sono costantemente. Allora ci chiediamo: cosa è ciò, il mondo? Cos'è il mondo? Nella nostra nostalgia siamo spinti là, verso l'essere nella sua totalità. Il nostro essere è questo essere sospinti. L'Esserci. In qualche modo ci siamo già da sempre mossi verso questa totalità, o meglio, siamo in cammino verso di essa. Siamo sempre in cammino verso il mondo, che si modifica costantemente e io, essendo mondo, di conseguenza. Ma siamo mossi anche in senso opposto, trascinati indietro da qualcosa o immobili in una sorta di gravità, che tende a distoglierci. La chiacchiera, per intenderci. Siamo in**

cammino verso questo essere “nella totalità”. Per Heidegger, come sappiamo, l’Esserci è sempre un essere progettato nel mondo. Questo progetto riguarda il mondo di cui l’Esserci è fatto e di cui l’Esserci partecipa. È importante tenere sempre chiaro questo, cioè che per Heidegger l’Esserci non è qualcosa che sta da una parte e il mondo dall’altra. L’Esserci non è altro che l’essere progettato del mondo, continuamente. *Noi stessi siamo questo essere in cammino, questo passaggio, questo né l’una né l’altra cosa. Cos’è questo oscillare qua e là tra il né, non l’una cosa e neppure l’altra? Questo sì e no e questo sì? Cos’è questa inquietudine del non? La chiamiamo la finitezza. Ci chiediamo: cosa è ciò, la finitezza? La finitezza non è una proprietà che semplicemente ci attribuiamo, bensì il modo fondamentale del nostro essere. Se vogliamo divenire ciò che siamo non possiamo abbandonare questa finitezza o illuderci nei suoi confronti, dobbiamo invece custodirla.* La finitezza ha a che fare, come abbiamo visto, sia con la morte, come quella possibilità che è la più propria di ciascuno, ma anche con la morte che si incontra ciascuna volta che l’Esserci riviene a se stesso e trova nulla, perché si è già spostato. *Questa salvaguardia è il processo più profondo del nostro essere finiti, cioè la nostra più profonda finitizzazione. Finitezza è solamente nella vera finitizzazione. In essa si compie, in ultima analisi, un isolamento dell’uomo nel suo esserci. Isolamento: questo non significa che l’uomo si irrigidisca sul suo misero e piccolo Io, che si pavoneggi con questa o l’altra cosa che considera il mondo. Questo isolamento è piuttosto quel divenir-soli nel quale soltanto ogni uomo giunge nella vicinanza dell’essenziale di ogni cosa, cioè in prossimità del mondo. Cos’è questa solitudine, nella quale l’uomo sarà sempre solo un singolo? Cosa è ciò, l’isolamento?* Tenete conto che il sottotitolo di questo libro porta, appunto, *Mondo, finitezza, solitudine.* Questi sarebbero per Heidegger i tre concetti fondamentali della metafisica. La solitudine, dunque. Quando l’Esserci riviene a se stesso e trova nulla, lì è in assoluta solitudine, non c’è più niente che possa spalleggiarlo, dargli un supporto, perché ogni fondamento è finito, non c’è più nulla, questo è l’isolamento. *Cosa sono tutte queste cose insieme, mondo, finitezza, isolamento? Cosa ci accade? Cos’è l’uomo se nel fondo del suo essere gli accadono tali cose? Tutto ciò che conosciamo dell’uomo, l’animale, il pagliaccio civilizzato, il custode della cultura, persino la personalità, tutto ciò è soltanto l’ombra di alcunché di totalmente altro rispetto a ciò che chiamiamo l’Esserci. Filosofia, metafisica, è una nostalgia, un impulso a essere a casa propria ovunque, non desiderio cieco e senza direzione bensì un desiderio che si desta in noi di fronte a tali questioni e alla loro unità, come le abbiamo appena poste: cos’è il mondo, finitezza e isolamento?* Questo sarebbe il modo di porsi di fronte a queste domande, che per Heidegger sono appunto i concetti fondamentali della metafisica, da cui la metafisica ha preso l’avvio, quelle domande a cui l’uomo autentico, direbbe Heidegger, deve rispondere. Il mondo, io sono fatto di mondo e, essendo fatto di mondo, mi ritrovo a dover confrontarmi con tutto ciò che il mondo è, ma, tra le tante che il mondo è e può essere, ce n’è una che può essere assolutamente, cioè la mia morte. Questo mi porta a un confronto con questa finitezza che è sì la morte in quanto biologica ma anche morte nel senso di reperire la totale assenza di fondamento da parte dell’Esserci ciascuna volta che riviene a se stesso. E questo porta a un isolamento, cioè al rendersi conto di non avere più a questo punto, una volta che l’Esserci è autentico, nulla a cui appoggiarsi, perché non è più nella chiacchiera. È la chiacchiera cui ci si appoggia costantemente, quella chiacchiera peraltro in cui ciascuno nasce e in cui ciascuno vive continuamente. La chiacchiera non è niente altro che quella serie infinita di informazioni, di bagagli, ecc., che consentono di muovere i primi passi verso una qualunque riflessione più articolata, più elaborata, più complessa. Diceva Heidegger, citando Husserl, che lo scienziato nel suo laboratorio deve muoversi sapendo già certe cose, che quella cosa è ciò che è, che quell’altra è spostata di su o di giù, deve sapere muoversi in un certo modo, tutte queste cose le sa già. Ma se non sapesse nulla di tutto ciò non potrebbe neppure immaginare di pensare le cose che penserà da scienziato. Ognuna di queste questioni, che sono fondamentali, dice Heidegger che coinvolge il tutto, cioè, il mondo. *Non è sufficiente che noi conosciamo tali questioni, decisivo è se noi effettivamente le poniamo, se abbiamo la forza di portarle innanzi attraverso la nostra intera esistenza.* Che sarebbe il vivere autentico. *Non è sufficiente che noi ci dedichiamo a tali*

*questioni solo in modo impreciso e incerto, ma questo desiderio di trovarsi a casa ovunque è di per sé al tempo stesso la ricerca delle strade che aprono la via maestra alla risoluzione di tali problemi. Per far ciò il martellare proprio del concetto di quei concetti che possono aprire un varco. Martellare sui concetti: continuare a pensarli, anziché fare come si fa generalmente, una cosa l'ho pensata, l'ho risolta, adesso non ci penso più. È così che funziona. Oppure, l'altro ha detto come stanno le cose, per cui le cose stanno così e non ci penso più, non le penso più, cancello il pensiero. Ciò che ci sta dicendo Heidegger è invece di martellare il concetto, cioè continuare a pensare. Si tratta di un afferrare concettuale i concetti di un tipo peculiare e originario. I concetti metafisici resteranno in eterno inaccessibili alla sottigliezza di ingegno in sé indifferente e non vincolante delle scienze. Le scienze non si pongono neanche la questione, non si pongono la questione di concetti, si pongono una questione di calcolo e basta. Può essere numerico o proposizionale, ma è sempre calcolo. I concetti metafisici non sono qualcosa che possiamo imparare, perché un docente o qualcuno che si faccia chiamare filosofo possa pretendere che gli vengano ripetuti e applicati. Cioè, non è qualcosa che si possa imparare, è qualcosa che si deve pensare. Soltanto lungo questo pensiero è possibile trovare un qualche cosa che ci consenta, come direbbe lui, un varco verso... verso la metafisica, cioè verso la filosofia, verso il pensiero, in definitiva, verso la vita. Ma innanzitutto non saremmo in grado di cogliere questi concetti nel loro rigore concettuale se non fossimo già anticipatamente afferrati da ciò che hanno il compito di cogliere concettualmente. Questione che ha a che fare con la pre-comprensione di cui parla Heidegger, cioè non saremmo in grado di cogliere questi concetti in nessun modo se non esistesse un linguaggio che ci mette nelle condizioni di poterli afferrare. Questo venir afferrati il fondarlo e il destarlo è la fatica fondamentale del filosofare. Ma ogni venir afferrato proviene da uno stato d'animo e permane nello stesso. Questo è importante: ogni venir afferrato da un concetto proviene da uno stato d'animo, che è una bella affermazione. E se noi, anziché parlare di stato d'animo, che può fuorviare un po', parlassimo semplicemente di fantasie? Sarebbe molto più semplice. Ogni venir afferrato di qualche cosa, ogni cosa che capisco, che comprendo, che concepisco, tutto questo procede da uno stato d'animo, procede da una fantasia, procede cioè da un altro racconto. Il cogliere questi concetti, l'afferrarli, è un altro racconto, è un altro raccontare cose. Nella misura in cui il cogliere concettuale e il filosofare non sono un'occupazione qualunque accanto ad altre, bensì accadono nel fondo dell'esserci umano, gli stati d'animo dai quali hanno origine il venire afferrati e la concettualità della filosofia sono sempre necessariamente stati d'animo fondamentali dell'Esserci tali che pervadono costantemente e in modo essenziale l'uomo, senza che tuttavia egli li debba sempre riconoscere come tali. Qui lui si rivolge a quello stato d'animo che aveva posto come stato d'animo particolare, l'angoscia. Non è l'angoscia di cui parla la psicologia ma un'angoscia che possiamo porre in termini positivi, cioè il trovarsi di fronte all'annullarsi del nulla. Ne parlava anche nel suo scritto, nella famosa prolusione *Che cos'è metafisica?*, dove c'è questo nulla che insiste, nulla che Carnap diceva, per fare il verso a Heidegger, nulla che nulleggia, il nulla che si impone continuamente nelle cose. È questo nulla che persiste, che non può togliersi, che comporta la *Stimmung*, che è l'angoscia. Questa angoscia, questo nulla che non può togliersi, se voi ricordate bene, non è nient'altro che quella che Derrida chiamava la *différance*, scritta con la a anziché con la e, *différence*. Questo cambiamento di lettera Derrida lo usa per lo stesso motivo per cui Heidegger usa un'altra lettera in *Sein*, e cioè *Seyn*, e cioè, devo sì dire questa cosa ma non ci sono le parole per dirla; di fatto, non potrei neanche dire l'essere e legittimamente non posso dirlo. È il problema che ha incontrato alla fine di *Sein und Zeit*: per dire l'essere devo dire qualche cosa ma se dico qualche cosa dico l'ente e non l'essere; è per questo motivo che non posso dirlo, ma non posso non dirlo. Da qui l'angoscia, questo iato, questa apertura. Derrida utilizza questa sua nozione di *différance* per indicare qualche cosa che è muto, che non parla all'interno della parola. Per Derrida erano gli spazi vuoti tra le parole, che di per sé non dicono niente ma sono la condizione per potere dire le cose; se non ci fossero questi spazi, dice lui, non si potrebbe parlare. Questo spazio tra il significante e il significato non è colmabile da nulla, è un qualche cosa che non*

dice niente. Questa barra, quella di de Saussure, è una barra non dice niente, non significa niente, non vuole dire niente e non ha niente da dire, ma se non ci fosse non si potrebbe dire nulla. Parlavamo dell'angoscia rispetto a questa distanza, è la stessa cosa di cui Peirce parlava quando diceva della distanza del segno: fra un segno e un altro segno c'è una distanza, è colmabile? Come? Con che cosa? Questa distanza tra un segno e un altro segno è quella cosa che non dice nulla, non vuole dire niente, ma è quella che mi consente la conoscenza. È quella cosa che Peirce indicava come la è, come copula, che mette in relazione una cosa con un'altra, per cui questa distanza non è che viene tolta, però questa distanza si mostra per quello che è, cioè come un orizzonte che si apre, che si spalanca. L'orizzonte è la stessa nozione che poi usa anche Heidegger, l'orizzonte entro il quale l'essere appare. A pag. 13. *L'afferrare concettuale filosofico ha il suo fondamento in un venire afferrati...* ci mette un trattino perché Heidegger vuole che in questo modo il concetto sia inteso come un tutt'uno, come qualcosa che funziona come una totalità. ...e questo a sua volta in uno stato d'animo fondamentale. *Novalis non intende forse qualcosa del genere quando definisce la filosofia una nostalgia?* Un afferrare concettuale che ha il suo fondamento nel venire afferrati, cioè che si afferra nel momento in cui si viene afferrati. E qui ci sta praticamente tutta la filosofia di Heidegger: io percepisco il mondo nel momento in cui il mondo mi afferra, nel momento in cui mi accorgo di essere questo mondo. Non ci sono soggetto e oggetto ma, per continuare a usare questi termini metafisici, nel momento in cui il soggetto si rapporta all'oggetto il soggetto diventa oggetto e l'oggetto diventa soggetto, cioè, il soggetto afferrante viene afferrato dall'oggetto. È questo ciò che sta dicendo qui: questo afferrare è al tempo stesso un venire afferrati. Pensate alla formuletta $a \text{ è } b$: la a afferra la b ma, nel momento in cui afferra la b , viene afferrata dalla b , che dà un significato alla a e la fa esistere come a .

2 maggio 2018

La questione della metafisica, come vi accennavo, potrebbe costituire un punto di svolta per tutto il nostro lavoro, qualcosa che approccia la questione centrale di tutto il pensiero occidentale, quindi, ormai, planetario. Si tratta di risolvere linguisticamente il problema fondamentale della metafisica, non solo i concetti fondamentali della metafisica che per Heidegger sono questi tre, ma il problema fondamentale della metafisica, quello di Parmenide, cioè il trovare una soluzione al problema dell'uno e dei molti. Uno e molti, singolare e plurale: com'è possibile che una cosa sia uno e al tempo stesso sia molti? Questo è stato da sempre il problema fondamentale della metafisica, che cerca l'uno, cioè l'unità dei molti, però, di fatto, questi molti se li ritrova e allora deve trovare una soluzione. Ci hanno provato in tanti, ovviamente, senza però tenere conto di un fatto importantissimo, e cioè che, sì, l'uno, la singolarità, quando qualcosa appare, appare come una unità, ma il problema non è che questa unità sia fatta di molti oppure no, perché comunque, quando appare, appare come un uno, ma il fatto che per sapere che cos'è questo uno occorrono i molti, cioè, molte parole. È questo il problema che è sfuggito in buona parte alla filosofia; solo oggi qualcuno comincia a pensare che forse la questione va posta in questi termini, cioè che per affermare l'uno devo affermare i molti. Questo significa che c'è dell'uno, c'è un'unità nel senso di ciò che appare, che appare così come appare, quindi, come un'unità, qualunque cosa sia, ma per dire questa unità, per articolarla, per sapere che cos'è, devo avvalermi di molti altri concetti, di molte altre parole. Quindi, l'uno e i molti sono due facce della stessa cosa. Linguisticamente, pensiamo a de Saussure, il significante è quello che è, l'aspetto sensibile del segno o la qualità per Peirce, però, questa qualità non è nulla se non c'è, per de Saussure il significato e per Peirce il simbolo, cioè quel qualche cosa che rende il significante tale. Come dicevo, questo è sempre stato il problema fondamentale della metafisica e, quindi, come direbbe Heidegger, della filosofia *tout court*, cioè del pensiero: come posso far coincidere l'uno con i molti? Una qualunque cosa appare come un'unità in questa unità è fatta di tante cose. Sì, è possibile, ma non è tanto questo il punto,

quanto il fatto che comunque non ho nessun accesso a questo elemento, a questa unità, se non attraverso molte altre cose. Anche Peirce, a modo suo, aveva colto la cosa: se non ci fosse qualcosa che appare non ci sarebbe nemmeno tutto ciò che questa cosa che appare significa, ma se non ci fosse questa cosa che significa non ci sarebbe nemmeno quella che appare, perché non apparirebbe niente, non significherebbe niente. Questo per dirvi che l'approccio alla metafisica costituirà quasi sicuramente un punto di svolta rispetto al pensiero stesso, a come è fatto il pensiero, perché è fatto in quella maniera, e, di conseguenza, com'è fatto il linguaggio. Questo problema della metafisica, quello dell'uno e dei molti, ha condotto alla necessità di fissare in qualche modo questa unità, di dare un significato a questa unità. Platone la risolve a modo suo, cioè le cose che ci sono, sono quelle che sono in virtù di qualche cos'altro. Questo è sempre stato il pensiero filosofico, cioè l'immanenza richiede in qualche modo sempre una trascendenza. Poi, Aristotele lo risolve con tutte le sue categorie ma anche queste tengono conto del fatto che l'essere è conoscibile attraverso tante cose. L'essere, che si pone come uno, in realtà è fatto di tante cose. Questo solo per dire quanto mi appare importante la questione della metafisica, come ciò su cui veramente si gioca la partita di tutto il pensiero occidentale. E questo l'hanno capito tutti, almeno i pensatori, che era lì che si giocava tutto. Infatti, tutta l'opera di Heidegger non è che un tentativo colossale di uscire dalla metafisica, cioè di uscire dalla necessità di stabilire dei concetti una volta per tutte, senza riuscirci poi alla fine, lui stesso se ne accorge anche se non lo dice in modo così esplicito, però, è come se dicesse che non c'è uscita dalla metafisica, è impossibile uscirne fuori. Adesso sappiamo in buona parte perché: perché è la struttura stessa del linguaggio, per cui per uscire dalla metafisica devo uscire dal linguaggio. Heidegger parla dei tre concetti che, secondo lui, sono i concetti metafisici per eccellenza, e cioè i concetti di mondo, finitezza e solitudine. Concetti metafisici, cioè concetti imprescindibili, concetti che necessariamente ci sono, e sono quello che sono. Il mondo, ciò entro cui ciascuno esiste e per cui esiste. La finitezza che, dice Heidegger, non è una proprietà che semplicemente ci attribuiamo, bensì il modo fondamentale del nostro essere, in questo senso è un concetto metafisico. Per Heidegger la finitezza è il fatto che ciascuno è preso nel suo progetto e in questo progetto si rivolge a un qualche cosa e, pertanto, è finito, perché si rivolge a quella cosa e non a tutto quanto. Cosa comporta la finitezza? Comporta la solitudine dell'Esserci, in quanto si trova preso nel suo progetto, che è suo, non è di altri. A pag. 13. *Innanzi tutto, non saremo in grado di cogliere questi concetti e il loro rigore concettuale se non fossimo già anticipatamente afferrati da ciò che hanno il compito di cogliere concettualmente. Questo venir afferrati, il destarlo, il fondarlo, è la fatica fondamentale del filosofare. Il venir-afferrati...* Questo è un concetto importante in Heidegger, riguarda il progetto, l'esser gettati, si viene afferrati da ciò di cui ci si prende cura. Si viene afferrati, è questo anche il senso del circolo ermeneutico: io voglio modificare questa cosa ma, nel momento stesso in cui me ne prendo cura, questa stessa cosa diventa un qualcosa di cui io sono fatto e, quindi, modifica me che modifico quella cosa. *Ogni venir-afferrato proviene da uno stato d'animo e permane nello stesso.* Qui incomincia a parlare dello stato d'animo (*Stimmung*), poi dirà quale stato d'animo. *Nella misura in cui il cogliere concettuale e il filosofare non sono un'occupazione qualunque accanto ad altre, bensì accadono nel fondo dell'esserci umano, gli stati d'animo dai quali hanno origine il venir-afferrati e la concettualità della filosofia sono sempre e necessariamente stati d'animo fondamentali dell'Esserci, tale che pervadono costantemente e in modo essenziale l'uomo, senza che tuttavia egli li debba necessariamente riconoscere come tali. La filosofia accade sempre in uno stato d'animo fondamentale.* Anche questo è importante, lo stato d'animo. Che cosa ci dice? Che non c'è una conoscenza pura, non c'è una conoscenza diretta dell'oggetto, ma questa conoscenza, sia quello che sia, è sempre presa in uno stato d'animo, per cui non è già più pura ma è in un certo senso "viziata" dal mio stato d'animo. Si potrebbe dire in modo molto rozzo che vedo le cose a seconda del mio umore. *L'afferrare concettuale filosofico ha il suo fondamento in un venir-afferrati e questo, a sua volta, in uno stato d'animo fondamentale.* Questo, quindi, è il modo di pensare del filosofare. Per Heidegger filosofare e pensare sono la stessa cosa.

Questo afferrare concettuale, cioè l'intendere le cose, ha a che fare sia con il venir afferrati da ciò stesso che sto intendendo, da ciò stesso di cui mi sto prendendo cura, e dallo stato d'animo con cui lo sto facendo. D'altra parte, lo dirà più avanti, non mi prenderei cura di qualche cosa se non ci fosse uno stato d'animo che mi muove a farlo. *Questo detto di Novalis, pronunciato da un poeta, non sarebbe per nulla fallace se fossimo capaci di trarne fuori l'essenziale. D'altro canto, ciò che abbiamo così ottenuto non è una definizione della metafisica, bensì qualcosa d'altro.* Quindi, la metafisica non è semplicemente il trovarsi a casa propria, ovunque. *Abbiamo visto come i nostri tentativi iniziali di caratterizzare la metafisica siano stati sempre respinti e riportati indietro dalle vie traverse che percorrevamo e perciò costretti a cogliere la metafisica a partire da se stessa. A questo punto si è sottratta a noi, ma verso dove ci ha condotti? La metafisica si è ritratta e si ritrae nell'oscurità dell'essenza umana. La nostra domanda "cos'è la metafisica" si è mutata nella domanda "che cos'è l'uomo?".* E, cioè, che cos'è quella cosa, quell'ente, che si chiede "che cos'è la metafisica?" Questo è il senso generale di tutto il pensiero di Heidegger. Lui critica l'esistenzialismo, a lui non ha mai interessato l'uomo in quanto tale ma l'uomo in quanto ente che pensa, in quanto ente che si pone, per esempio, la questione metafisica. Dice *Abbiamo approcciato la metafisica ma ogni volta siamo stati ricacciati indietro da qualche cosa...* e cioè dal fatto di considerarla sempre come una cosa al pari di altre. Per lui, invece, non è così, la metafisica è il fondamento del pensare stesso. A pag. 14. Paragrafo terzo, che si chiama *Pensare metafisico come pensare concettualmente totalizzante che si muove verso la totalità e afferra l'esistenza penetrandola.* La metafisica, quindi, come un pensare totalizzante, vuole il tutto, l'uno come il tutto. *Queste considerazioni, questi tentativi, che abbiamo soltanto sommariamente intrapreso, in effetti manifestano qualcosa di essenziale: che non possiamo assolutamente sottrarci alla necessità di cogliere in modo immediato e diretto la filosofia e la metafisica. E proprio qui sta la difficoltà, cioè rimane effettivamente presso ciò su cui ci stiamo interrogando senza trovare rifugio in qualche via traversa.* A questo punto, dice, dobbiamo pensare alla metafisica senza pensarla una cosa fra le altre ma come qualcosa che riguarda il pensare stesso. *Questo restare presso la cosa...* Questo per Heidegger è importante. La metafisica fa questo: volendo concettualizzare, totalizzare, resta presso la cosa, non va per vie traverse ma vuole la cosa, il suo significato ultimo. Dunque, dice, *Questo restare presso la cosa è la difficoltà maggiore soprattutto perché la filosofia, non appena ci apprestiamo a esaminarla seriamente, si sottrae a noi in un'oscurità che le è peculiare là dove è autentica: fare umano nel fondo dell'essenza dell'esserci umano.* Questo fare dell'uomo al fondo della propria essenza è ciò che lui intende come metafisica. La metafisica *si sottrae a noi in un'oscurità che le è peculiare.* Certo che si sottrae, ciascuna volta che io voglio stabilire qualche cosa, che voglio dire che cos'è qualche cosa, la totalità, questo uno mi si frantuma in miliardi di altri concetti, di altre parole, e quindi che cosa sia quella certa cosa rimane oscuro, non sapremo mai che cos'è la cosa stessa. *Siamo dunque risaliti in modo immediato e apparentemente arbitrario a un detto di Novalis, secondo il quale la filosofia è una nostalgia, un impulso a essere ovunque a casa propria. Abbiamo tentato di interpretare questo detto, abbiamo tentato di trarvi fuori qualcosa. Da ciò è risultato che questo desiderio di essere a casa ovunque, cioè di esistere nella totalità dell'ente...* Perché se uno è a casa esiste in questa totalità dell'ente. *...non è altro che un peculiare interrogare intorno a ciò che significa questo "nella totalità", che noi chiamiamo mondo.* Per la filosofia il mondo non è altro che la totalità degli enti. *Ciò che accade in questo interrogare e cercare in questo qui o là è la finitezza dell'uomo.* Finitezza che, dicevo, riguarda sicuramente la morte ma riguarda anche e soprattutto la considerazione che ciascuno nel proprio progetto è solo in questo proprio progetto, e questo proprio progetto è finito perché è un progetto, è uno e non la totalità dei progetti. *Quello che si compie in questo processo di finitizzazione è l'estrema forma di autoisolamento in cui ognuno sta per sé come un singolo dinanzi al tutto.* Io ho un progetto ma questo progetto non è la totalità, non è totalizzante. Io ho di fronte la totalità ma sono io con il mio progetto, da solo. *Da quanto detto risulta che questo interrogare, che coglie e afferra concettualmente, è fondato in ultima analisi proprio in un venir-afferrati...* Questo è un concetto da tenere sempre presente, cioè l'afferrare

concettualmente è sempre un venir afferrati da ciò che io voglio cogliere (circolo ermeneutico). *...che ci deve determinare e in base al quale possiamo afferrare concettualmente e siamo in grado di cogliere ciò che poniamo in questione. Ogni venir-afferrati ha le sue radici in uno stato d'animo. In definitiva, ciò che Novalis chiama nostalgia è lo stato d'animo fondamentale del filosofare.* Questo afferrare, che è sempre un venir afferrati, è sempre all'interno di una tonalità affettiva, di uno stato d'animo, di un umore, di una fantasia, direbbe Freud. *Se ritorniamo al punto di partenza della nostra considerazione preliminare e ci chiediamo nuovamente che cosa significa il titolo "Concetti fondamentali della metafisica" non lo intenderemo più semplicemente in analogia a "principi fondamentali della zoologia" o "lineamenti fondamentali della linguistica". La metafisica non è un settore del sapere all'interno del quale esaminiamo un ambito definito di oggetti con l'ausilio di una tecnica di pensiero. Rinunceremo, quindi, ad inquadrare la metafisica come una disciplina scientifica tra le altre. Per il momento dobbiamo lasciare aperta la questione di che cosa sia in generale la metafisica, crediamo solo che la metafisica sia un accadere fondamentale nell'esserci umano.* Lui precisa: non è un accadere dell'esserci umano ma "nell'esserci umano", come dire che, per quanto riguarda la metafisica, ne va dell'umano stesso, dell'Esserci. *Le sue nozioni fondamentali sono concetti ma questi, come si dice in logica, sono rappresentazioni propositive, nelle quali rappresentiamo qualcosa di universale o qualcosa nella sua generalità. È per questo che ogni concetto è metafisico, perché ogni concetto ha questa, diciamo, velleità universalizzante, altrimenti non è un concetto. Un concetto è quello che è perché rappresenta tutte le possibilità inerenti a quella data situazione. Qualcosa riguardo all'universale che molte cose hanno in comune fra loro.* Un concetto raggruppa tutte le cose che sono comuni a una certa cosa e le costituisce in un'unità. Per esempio, il concetto di bene raggruppa in sé tutte le proprietà che si attribuiscono propriamente al bene, le metto tutte assieme e, una volta messe tutte assieme, ho il concetto di bene; finché non faccio questa operazione non ho nessun concetto di bene. *Grazie alla rappresentazione di questo universale...* Che sarebbe: ciascun concetto è un universale. *...siamo in grado di definire le singole cose che ci sono preliminarmente date, di definire, per esempio, questa cosa come cattedra e quell'altra come casa...* Perché ho universalizzato in un concetto delle proprietà particolari. *Il concetto viene così inteso come atto del rappresentare che definisce. È tuttavia evidente che i concetti fondamentali della metafisica e, in generale, i concetti della filosofia, non potranno mai essere qualcosa di simile se ci ricordiamo che essi stessi si ancorano in un venir-afferrati, all'interno del quale noi non rappresentiamo ciò che afferriamo concettualmente ma ci muoviamo invece in un comportamento totalmente diverso e, in senso originario, fundamentalmente differente da ogni metodo scientifico. Metafisica è un interrogare nel quale ci interroghiamo penetrando nella totalità dell'ente e ci interroghiamo in modo tale che noi stessi, gli interroganti, siamo inclusi nella domanda, veniamo, cioè, posti in questione.* La metafisica è questo interrogare che vuole andare dentro la cosa, sapere che cos'è, per farne un universale, ma in questo entrare nella cosa io stesso sono interrogato, messo in questione. Ricordate quell'aforisma di Nietzsche: se guardate a lungo dentro l'abisso anche l'abisso guarderà dentro di voi. È esattamente quello che sta dicendo Heidegger. *In conformità a ciò, i concetti fondamentali non sono degli universali né formule valide per le caratteristiche universali di un dominio di oggetti, bensì sono concetti di un tipo peculiare. Essi afferrano sempre concettualmente in sé la totalità, sono totalità concettuali. Ma sono totalità concettuali anche in secondo senso, connesso al primo quanto altrettanto essenziale: sempre con-afferrano concettualmente in sé l'uomo che afferra concettualmente il suo esserci. Non a posteriori bensì in modo tale che essi non siano quello senza questo, e viceversa. Non esiste nessun concetto del tutto senza la totalità concettuale dell'esistenza stessa di colui che filosofa. Pensare metafisico è pensare concettualmente e totalizzante nel duplice senso, di muoversi verso il tutto e di afferrare l'esistenza penetrando in essa.* Afferrando l'esistenza, cioè, la propria esistenza. Quando Heidegger parla di esistenza parla sempre dell'uomo, l'uomo è l'unico ente che esiste. Ecco, questa è intanto la prima precisazione di Heidegger rispetto alla metafisica, il modo in cui lui pensa la metafisica. Se leggete la metafisica di Platone o di Aristotele, o di Suarez,

non la vedono così, ovviamente. Come sappiamo, qualunque cosa può essere in qualunque modo, con il modo con cui ci avviciniamo alla cosa, determinato dalla nostra tonalità emotiva, dall'obiettivo che abbiamo e dalla nostra storicità. Dunque, questa per Heidegger è la metafisica: un entrare nella cosa, ovviamente per sapere che cos'è per poterla totalizzare concettualmente, ma, entrando dentro questa cosa, questa cosa mi afferra, mi prende, mette in questione me stesso con il mio interrogare. Prendiamo l'esempio di prima, del concettualizzare totalizzante della metafisica, che vuole sapere esattamente che cos'è una certa cosa, quindi, ridurre una molteplicità all'uno. Ora, facendo questa operazione, dice Heidegger, questa prima operazione va bene, cioè il cercare la totalità, ma nel cercare questa totalità io sono messo in causa, sono messo in gioco. Ma sono messo in gioco da che cosa? Dal fatto che in questo totalizzare, in questa riduzione a unità della cosa, io sono necessariamente costretto a frammentarla, sono necessariamente messo in gioco da questo mio voler totalizzare qualcosa dal fatto che, nel fare questo, io mi trovo sempre spostato. A pag. 18. Siamo al Capitolo Secondo dal titolo *L'ambiguità nell'essenza della filosofia (metafisica)*. Filosofia e metafisica sono per lui la stessa cosa e, siccome la filosofia è il pensare autentico, allora potremmo dire che la metafisica è a questo punto il pensare autentico. *Se la filosofia è qualcosa di completamente diverso da una scienza e le rimane tuttavia l'apparenza esteriore della scienza, allora in un certo qual modo si nasconde, non viene alla luce in un modo diretto. Più ancora, si presenta come qualcosa che non è né un suo capriccio né un difetto, bensì che fa parte dell'essenza positiva della metafisica. Che cosa? L'ambiguità. Le nostre osservazioni preliminari sulla filosofia potranno dirsi concluse solamente quando avremo preso brevemente in considerazione l'ambiguità, che caratterizza in senso positivo l'essenza della metafisica e della filosofia. Questa ambiguità del filosofare è da una parte la scienza, cioè il volere porsi come scienza, e dall'altra parte il volere porsi come visione del mondo.* Questa è l'ambiguità del filosofare per Heidegger. Infatti, a pag. 19, dice *Questa duplice apparenza illusoria di scienza e visione del mondo procura alla filosofia uno stato costante di insicurezza. Da un lato, sembra che per essa non vi possano essere mai nozioni scientifiche e esperienza sufficienti e, tuttavia, questo mai abbastanza di nozioni scientifiche al momento decisivo è comunque sempre troppo.* Un altro modo per dire che la filosofia non ha niente a che fare con la scienza, cioè, il pensiero non ha niente a che fare la scienza; la scienza è un modo di applicare il pensiero a qualche aggeggetto particolare, ma non ha a che fare con il pensiero autentico, nell'accezione heideggeriana del termine. *Dal momento che per lo più si conosce la filosofia soltanto sotto questo suo ambiguo volto, come scienza e come proclamazione di una visione del mondo, si cerca di imitare questo doppio aspetto per renderle giustizia. Ciò produce quelle figure ibride che, senza midollo né ossa né sangue, vivacchiano in una sorta di esistenza letteraria.* Qui se la prende con la filosofia in generale. Lungo questa direzione si trova a dire *Teniamo soltanto discorsi alle masse oppure, a un esame più attento, attuiamo nel loro confronti un'opera di persuasione, che si basa su di un'autorità che non abbiamo affatto, che però per varie ragioni si diffonde sotto forme diverse, anche se non lo vogliamo. Su che cosa si fonda questa autorità grazie alla quale compiamo implicitamente quest'opera di persuasione?* Qui si riferisce ai professori di filosofia. *Non dal fatto di avere ricevuto l'incarico da un potere più alto e neppure dal fatto di essere più saggi e più intelligenti di altri, bensì unicamente dal fatto di non venire compresi. È questo che crea quell'aura di mistero e di fascinazione. Questa dubbia autorità opera a nostro favore soltanto finché non veniamo compresi. Se, invece, veniamo compresi allora appare chiaro se filosofiamo oppure no. È come essere smascherati. Se non filosofiamo questa autorità crolla da sé, ma se filosofiamo non è mai esistita. Non è mai esistita perché se un filosofo pensa in modo autentico di questa autorità (autorità come volontà di potenza) non sa cosa farsene. Il pensiero autentico non gioca sulla volontà di potenza, sa che c'è ma, sapendolo, non ne è travolto. Dice *Se non filosofiamo questa autorità crolla da sé, allora soltanto diviene evidente che il filosofare in senso radicale è proprio di ogni uomo e solo certi uomini possono o devono avere il destino particolare di essere per gli altri l'occasione che li desta alla filosofia.* Questo è il suo modo di pensare la filosofia. Qui siamo ancora agli inizi, sta dicendo il suo*

modo di vedere la filosofia e, quindi, la metafisica e, di conseguenza, il pensiero stesso, i modi in cui approccia la questione. Ancora non siamo addentro la questione. A pag 22, § 6, *La verità della filosofia e la sua ambiguità*. Nel corso delle osservazioni preliminari finora compiute abbiamo raggiunto in via provvisoria la caratterizzazione della metafisica come pensare concettualmente totalizzante, un interrogare che in ogni sua domanda, e non soltanto nei risultati, si interroga a proposito della totalità. Ogni questione rivolta alla totalità con-afferra concettualmente in sé l'interrogante, lo pone in questione a partire dalla totalità. Abbiamo cercato di caratterizzare la totalità a partire da un aspetto apparentemente psicologico, cioè a partire da quanto abbiamo chiamato l'ambiguità del filosofare. Si filosofa, come fa la scienza, per avere certezze assolute oppure per proclamare la propria visione del mondo. Questi sono i due modi, secondo Heidegger, con cui si fa filosofia. Fino ad ora abbiamo osservato questa ambiguità della filosofia seguendo due direzioni: in primo luogo l'ambiguità del filosofare in generale, e in secondo luogo l'ambiguità del nostro filosofare qui e ora. L'ambiguità della filosofia in generale consiste nel fatto che si presenta come scienza e come visione del mondo, e non è né l'una né l'altra. Questa ambiguità ci porta ad essere incerti se la filosofia sia una scienza e visione del mondo o meno. Ma questa ambiguità generale si accentua proprio quando si osa presentare qualcosa come filosofia in modo esplicito: così l'apparenza illusoria non viene eliminata, bensì accentuata. È un'apparenza illusoria in duplice senso, che colpisce voi, gli ascoltatori, e me; un'apparenza illusoria che, per ragioni sulle quali torneremo in seguito, non può affatto venir eliminata. Per il docente questa apparenza illusoria è ancora più ostinata e pericolosa, perché a suo favore parla sempre una certa autorità non voluta, la quale viene esercitata in un'opera di persuasione particolare e difficilmente percepibile, un'opera di persuasione che solo di rado si mostra nella sua evidente pericolosità. Ma quest'opera di persuasione, insita in ogni esposizione filosofica, non scomparirebbe neppure, se si avanzasse la richiesta che tutto debba essere ricondotto unicamente ad argomenti dimostrativi, e che tutte le conclusioni possano essere tratte solo nell'ambito di quanto è stato dimostrato. Il presupposto che questa ambiguità possa fondamentalmente venire eliminata limitandosi a ciò che è dimostrabile, risale a un altro presupposto, che giace più in profondità: che cioè anche in filosofia il dimostrabile sia l'essenziale. È una critica alla scienza e alla dimostrabilità: qualcosa è vero se è dimostrabile, è il verificazionismo, sul quale si è appoggiato per millenni la scienza. Ci richiama immediatamente alle parole di Wittgenstein, che si è posta la domanda: quando abbiamo fatto tutta la nostra bella dimostrazione, di fatto, che cosa abbiamo dimostrato? Niente, ci siamo soltanto attenuti a delle regole prestabilite da noi. Questo è l'errore gravissimo, secondo Heidegger: pensare che in filosofia il dimostrabile sia l'essenziale. Wittgenstein si chiedeva: chi dimostrerà la dimostrazione? Ma questo forse è un errore; forse è dimostrabile soltanto ciò che è essenzialmente senza importanza, e tutto ciò che ha bisogno di venir dimostrato, non ha forse in sé rilevanza alcuna. Qui è fine: ciò che viene dimostrato, in realtà, sono cose di nessun interesse. Viene dimostrato il teorema di incompletezza, cosa cambia? Sì, si può pensare, si può riflettere, però, di fatto, non è qualcosa che mette radicalmente, più profondamente, in discussione l'Esserci. Poi, continua a dire che la filosofia è qualcosa che riguarda tutti e non qualcuno in particolare. Riguarda tutti nella misura in cui ciascuno può trovarsi nell'autenticità, perché solo a questa condizione può pensare, sennò rimane nella chiacchiera, pensa a niente e bell'è fatto. A pag. 26. Dunque la possibilità che la filosofia, un giorno, riesca a raggiungere il suo presunto obiettivo di divenire scienza assoluta, non deve venire lasciata aperta, perché questa possibilità non è affatto una possibilità della filosofia. Come dire che queste stupidaggini non dobbiamo abbandonarle, dobbiamo prenderle sul serio, per potere affermare che non è così, che l'obiettivo della filosofia non è quello di diventare una scienza. Il motivo per cui rifiutiamo a priori e fondamentalmente questa connessione tra conoscenza matematica e conoscenza filosofica è il seguente: la conoscenza matematica, sebbene racchiuda oggettivamente un vasto patrimonio di conoscenze, è, quanto al contenuto, la più vuota che si possa immaginare, e, come tale, la meno vincolante per l'uomo. La più vuota perché formalizza, si occupa di simboli, non di concetti, non giunge a un concetto totalizzante,

semplicemente calcola. Questo fa la scienza: calcola. Non può fare nient'altro che questo. *Per questo ci troviamo di fronte al fatto straordinario che matematici dell'età di diciassette anni possano compiere grandi scoperte.* Come accade oggi, i ragazzini sono degli hackers straordinari, perché non c'è bisogno di pensare niente ma soltanto di applicare degli algoritmi, dei moduli di pensiero che, di fatto, non hanno dietro nessun concetto, non ne hanno bisogno. È come far funzionare un cellulare, non c'è bisogno di chissà quali grandi pensieri, bisogna solo imparare le procedure e applicarle. Heidegger dice che queste procedure sono vuote, non contengono nulla, non c'è un pensiero che sostenga queste cose. È per questo che i ragazzini sono più bravi a fare gli hackers di persone che magari hanno fatto un percorso lunghissimo di pensiero e non si sono soffermate su queste cose che per loro sono di poco conto. Infatti, dice *Le conoscenze matematiche non devono necessariamente essere sorrette dalla sostanza più profonda dell'uomo. Per la filosofia una cosa del genere è completamente impossibile. Questa conoscenza matematica, la più vuota e allo stesso tempo la meno vincolante per la sostanza dell'uomo, non può dunque divenire il metro di paragone per la conoscenza più completa e vincolante che si possa immaginare, quella filosofica. Questa è la vera ragione, per il momento appena accennata, per cui la conoscenza matematica non può venir proposta quale ideale della conoscenza filosofica.* Qui è molto chiaro: la conoscenza matematica è una conoscenza vuota, non riguarda in nessun modo il pensiero, non lo mette in questione, non c'è niente da pensare. Per il ragazzino che viola il computer della Nasa non c'è niente da pensare, c'è da applicare degli algoritmi, con abilità ovviamente, ma non c'è niente da pensare. A pag 27, § β) *La vuotezza e il carattere non-vincolante del principio di contraddizione formale. Il radicamento della verità della filosofia nel destino dell'esserci.* In questo titolo c'è già una quantità enorme di cose. *La vuotezza e il carattere non-vincolante del principio di contraddizione formale,* cioè la verità non procede dal principio di non contraddizione ma dice si radica nel destino dell'esserci. Il destino dell'esserci è l'essere progettato, lì c'è la verità, la verità come l'apparire di qualcosa nel progetto. È questa la verità per Heidegger e che, quindi, non ha più nulla a che fare con la verità che procede dal principio di non contraddizione, anche se qui ci sarebbe da discutere. ...*non siamo allora minacciati da un'altra obiezione, ben più acuta, che rende vane tutte le discussioni precedenti? Non può chiunque venirci incontro e dire: un momento, voi continuate ad affermare in tono deciso che la filosofia non è una scienza, che non è una conoscenza assolutamente certa; ma proprio questo, che essa non è una conoscenza assolutamente certa, deve tuttavia essere assolutamente certo...* È la famosa obiezione fatta agli scettici: non c'è la verità assoluta ma questa affermazione sembra esserlo. Ora, qual è la risposta di Heidegger a questo problema? Dice che in realtà questa obiezione non ha alcun interesse, cioè che *affermare che non c'è alcuna certezza assoluta con la pretesa che ciò sia assolutamente certo, è il modo di procedere più subdolo che si possa immaginare, il quale però ha anche vita breve. Come potrebbe infatti resistere all'obiezione appena avanzata? Dal momento che l'argomento che viene ora contrapposto, non ha avuto origine oggi, ma riappare continuamente, dobbiamo tenerlo ben presente e comprenderlo nella sua evidenza formale. Non è un argomento convincente? L'argomento dice: affermare con assoluta certezza che non esiste alcuna certezza assoluta, è assurdo e in sé contraddittorio. Infatti in questo modo viene ad esserci almeno la certezza che non c'è alcuna certezza. Ma ciò significa che una certezza c'è. Davvero, questo argomento è tanto convincente quanto è logoro, ed è logoro come anche da sempre privo di effetto. Il fatto poi che questo argomento sia in apparenza incrollabile e non abbia, nonostante ciò, alcun rilievo, è casuale. Comunque non vogliamo appellarci ulteriormente alla sua inefficacia nel corso della storia passata, quanto proporre una duplice riflessione. Primo: proprio perché viene addotto sempre con tanta facilità, questo argomento non ha essenzialmente nulla da dire. È totalmente vuoto e non-vincolante. È un argomento che, quanto al contenuto, non si riferisce affatto alla filosofia, bensì a un'argomentazione formale che costringe chiunque parli ad autocontrollarsi.* Qui, però, Heidegger non si accorge che va a toccare una questione di una complessità enorme. Certo, questa obiezione degli scettici dice che non c'è verità assoluta ma questa affermazione è una verità assoluta, è un'affermazione formale, cioè si appunta

alla forma di ciò che viene espresso, non al contenuto; il contenuto, direbbe Heidegger, rimane intatto, ma è la forma. Il problema è che qualunque argomentazione è fatta così, e cioè è un'argomentazione che si appunta alla forma. Anche se volesse appigliarsi al contenuto, anche questo contenuto ha comunque un'espressione, direbbe Hjelmslev, e quindi ha di nuovo un'altra forma. Da lì non si esce. Dicendo questo è come se Heidegger volesse obiettare che questo tipo di obiezione si appunta solo alla forma ma non coglie l'essenza, non coglie il contenuto, questo contenuto non può porsi, perché dovremmo sapere che cosa esattamente è, e questo non lo possiamo sapere. Non lo possiamo sapere per via del fatto che se dobbiamo sapere che cosa veramente è questo devo dire altre cose che questa cosa non è, quindi, per dire che cos'è devo dire cosa non è. Questa è una grossa questione, che qui Heidegger non affronta ovviamente, qui dice semplicemente che questa obiezione è vuota perché si limita alla forma e non alla questione che è in gioco, ma la questione che è in gioco è lei stessa una forma, a meno che non vogliamo immaginare che invece sia la sostanza della cosa, sia il contenuto, ma questo contenuto ha una forma perché ha un'espressione, deve essere detta.

9 maggio 2018

Proseguiamo in questa parte in cui Heidegger sta inquadrando la questione della metafisica, un po' storica, un po' no. Infatti, più avanti farà un riferimento alla metafisica in Aristotele, in Tommaso e in Suarez. A noi interessa molto che cosa intenda Heidegger con metafisica, per il programma che intendiamo svolgere e che ci porterà a riflettere sulla metafisica come il funzionamento del linguaggio stesso. Non avrà più alcun senso parlare di uscita dalla metafisica, la metafisica non è altro che il linguaggio nel suo dirsi. Ogni volta che si afferma un concetto lo si afferma in modo universale, un concetto raggruppa universalmente tutte le cose che sono comuni ai singoli enti, ciò che è comune viene raggruppato in un concetto che riguarda tutti gli enti di quella specie. In questo modo si pone un universale e, ponendo un universale, fa una cosa importante, e cioè che tutte queste cose hanno sempre una certa proprietà e, quindi, a questo punto, sarebbe possibile sapere che cosa queste cose sono, che è esattamente ciò che fa la metafisica: dire che cosa sono le cose. La metafisica si occupa dell'ente, come dicevamo, non in quanto ente particolare ma dell'ente in quanto ente, che cos'è un ente e che cosa dà all'ente la sua entità. Tradizionalmente, ciò che dà all'ente la sua entità è l'essere. Ma qui siamo ancora alla considerazione della filosofia come metafisica e dice a pag. 29 *La filosofia è il contrario di ogni sorta di conforto e di ogni consolazione. È il vortice nel quale l'uomo viene risucchiato, al fine di comprendere concettualmente l'esserci senza cadere in fantasticherie.* Questa è la figura che utilizza: un vortice nel quale l'uomo viene risucchiato. Quindi, non è, e qui ribadisce un concetto che abbiamo incontrato nelle pagine precedenti, non è un attivarsi intorno a una certa cosa particolare oppure un'altra, come fa la fisica, la biologia, ecc., non ha a che fare con queste cose, non è una di queste cose. La filosofia, il pensare, con filosofia Heidegger intende il pensare, è qualcosa che letteralmente risucchia. Infatti, diceva: qualcosa che mentre si afferra concettualmente se ne è afferrati. *Proprio perché la verità, che è propria di un tale afferrare concettuale, è qualcosa di ultimo e di estremo, ha come costante e pericolosa compagna la suprema incertezza. Tra coloro che ricercano la conoscenza, nessuno si trova in ogni istante tanto vicino all'errore come colui che filosofa. ... Non conosciamo ancora questo elementare esser pronti per la pericolosità della filosofia. Poiché non ci è noto, e tanto meno presente, non è mai oggetto di dialogo tra coloro che si occupano di filosofia, ma che non filosofano se non raramente, oppure mai.* Sarebbero coloro che non vengono trascinati nel vortice del pensiero, cioè che non pensano fino in fondo. *Fino a quando mancherà questo elementare esser-pronti per l'intima pericolosità della filosofia, non avrà mai luogo una vera discussione filosofica, per quanti articoli vengano sguinzagliati l'uno contro l'altro nei periodici e nelle riviste. Ognuno di loro vuole dimostrare all'altro qualche verità, e, nel far ciò, dimentica l'unico vero compito, il più difficile, che è quello di*

*sospingere il proprio esserci e quello degli altri nell'orizzonte di una fruttuosa problematicità. Questo per dire che l'unica cosa che conta per l'esserci, cioè per l'uomo che è gettatezza, non è altro che il pensare, il problematizzare, il pensare quelle stesse cose che appaiono come le più ovvie, le più scontate, le più banali, cioè, quelle a cui non si pensa più. Molti dei termini che Heidegger ha ripreso erano termini a cui non ci si pensava più. Lo stesso essere: nessuno se ne occupava più prima di lui, se non in modo molto marginale, come una questione che o era già stata acquisita oppure di scarso interesse, scarso interesse a fronte delle scienze esatte, la fisica, la matematica, ecc., che dell'essere non se ne occupano minimamente. Siamo a pag. 30, § γ) *L'ambiguità dell'atteggiamento critico in Cartesio e nella filosofia moderna.* A proposito di scienza dice *Non è un caso che con il venire alla luce, in Cartesio, dell'intendimento robusto ed esplicito di elevare la filosofia al rango di scienza assoluta, si sviluppi anche una peculiare ambiguità della filosofia. Cartesio ebbe fondamentalmente l'intuizione di fare della filosofia una conoscenza assoluta.* Non a caso è stato Cartesio che ha avviato il discorso scientifico così come lo concepiamo oggi. *E proprio in lui possiamo osservare un fatto singolare. Il filosofare inizia con il dubbio, e sembra che tutto venga posto in questione.* Se uno dubita sembra che ogni cosa, essendo dubitabile, venga messa in questione, in gioco ma, dice Heidegger, è solo un'apparenza. *L'esistenza, l'io (l'ego) non viene affatto posto in questione.* L'io dell'io penso, il cogito ergo sum, questo io che cogita non viene messo in questione, viene posto come ipostasi, come già dato, come acquisito, non viene pensato tutto questo in Cartesio. *Questa apparenza illusoria e questa ambiguità dell'atteggiamento critico si trascinano attraverso tutta la filosofia moderna, fino ai giorni nostri. Al massimo è un atteggiamento critico-scientifico, ma non è critico in senso filosofico.* Critico in senso filosofico è da intendere come qualcosa che viene pensato ancora; ciò che sembra dato, conosciuto, già noto, viene pensato ancora, come dire che lascia ancora da pensare. *È sempre e soltanto il sapere, l'esser-coscienti delle cose, degli oggetti o magari anche dei soggetti a venir posto in questione (se non addirittura lasciato semplicemente in sospenso e neppure preso in considerazione), e questo unicamente per rendere più rigorosa e convincente quell'esigenza di sicurezza presupposta fin da principio. Ma l'esserci stesso non viene mai posto in questione.* Il parlante, l'uomo, non è un qualche cosa di fisso, che è quello che è, ma è storicizzato, cioè, è il prodotto di tutto ciò che si porta appresso da quando ha iniziato a parlare, ma anche quando ha iniziato a parlare si porta appresso tutto ciò che la sua lingua, la lingua che usa, a sua volta si porta appresso: parliamo l'italiano ma non è che l'italiano sia nato l'altro giorno, viene da altre lingue, dal latino, e questo da altre, dall'osco, lingue che non si conoscono più. C'è stato, quindi, un percorso, un cammino; l'uomo si trova a un certo punto situato lungo questo cammino, ma lui è tutto questo cammino, non può esimersi dal prendere in considerazione che lui è tutto questo cammino e che il suo destino è quello di trovarsi incessantemente preso in questo cammino. Dice che *l'esserci stesso non viene mai posto in questione.* Questo io, che Cartesio presuppone, non è pensato come un qualche cosa che ha una sua storia, che viene da una sua storia, e che considerarlo così, come appare adesso, è una sciocchezza, perché mi appare in un certo modo, non soltanto perché io sono storico, nel senso di storicizzato, ma anche lui stesso viene da una storia. *Un atteggiamento fondamentale di tipo cartesiano in filosofia non potrà mai porre in questione l'esistenza dell'uomo, perché, così facendo, distruggerebbe in partenza le sue intenzioni più proprie.* Fondare, dunque, la scienza sull'io, sul soggetto conoscente che conosce l'oggetto. Questo io non è quella cosa fissata, che io pre-suppongo che sia, ma è un'altra cosa, quella cosa che è sempre *in fieri*, sempre preso in una continua modificazione, alterazione, sul quale, quindi, non posso fondare nulla. Potremmo fare qui un richiamo alla questione semiotica: nel momento in cui dico "io" intendo un qualche cosa che non è io. Qui si tratterebbe di fare un richiamo all'idealismo, magari leggeremo Gentile, che può essere interessante. Quindi, dicendo io si suppone di dire qualcosa che è quello che è, ma sappiamo, già con Peirce ma anche lo stesso Heidegger, che dicendo io mi trovo proiettato su un'altra cosa, su un'altra cosa che è, secondo l'idealismo, non-io, un'altra cosa rispetto all'io. Come dire che ho bisogno di un qualche*

cosa, che non è l'io, per dire che cos'è l'io. Ecco perché Heidegger dice che se Cartesio avesse posto l'io come l'esserci non avrebbe mai potuto fondare la scienza, perché a questo punto non ci sarebbe stato quel soggetto, ben separato dall'oggetto, e quindi non ci sarebbe stata la possibilità dell'osservazione, della manipolazione e della elaborazione dell'ente. *Tale atteggiamento, come ogni filosofia dell'era moderna a partire da Cartesio, non mette in gioco proprio nulla.* L'io di Cartesio non viene mai messo in gioco. *Al contrario, l'atteggiamento fondamentale di Cartesio sa, o crede di sapere a priori, che tutto può venir dimostrato o fondato in modo assolutamente rigoroso e puro. Per dimostrarlo adotta il metodo critico in una maniera non vincolante e tantomeno rischiosa; così critico da presumere di avere a priori la certezza che non gli accadrà nulla. Comprenderemo in seguito perché le cose stanno così. Fintantoché ci atteggiamento in questo modo verso noi stessi e verso le cose, ci collochiamo al di fuori della filosofia.* Cioè, non pensiamo. Perché dice che in questo modo non può accadergli niente, non rischia nulla? Perché non pensa, non rischia di mettere in gioco, per esempio, l'io in quanto esserci, perché scombinerebbe tutti i suoi piani di una fondazione della filosofia come scienza esatta. Era questa l'idea di Cartesio; ricordate, lui diceva "dubito di tutto ma non posso dubitare del fatto che sto dubitando". Heidegger, tra le righe, è come se gli chiedesse: perché no? Perché non dubitiamo anche dell'io? Perché lo presupponiamo per sostenere tutto? Chi ci ha detto che questo io è proprio quello che noi pensiamo che sia? Perché è così che funziona: l'io di Cartesio non è niente altro che ciò che lui, Cartesio, pensava che fosse. A pag. 31 § 7. *Lo sguardo gettato sulla molteplice ambiguità del filosofare è scoraggiante...* L'ambiguità del filosofare per Heidegger è costituita da questi due aspetti: il primo è il voler fare della filosofia una scienza; il secondo, il porsi della filosofia come una visione del mondo. *Sarebbe uno sbaglio voler attenuare anche solo parzialmente questa impressione che il filosofare si trovi in uno stato di assoluta disperazione, o magari voler accomodare le cose in un secondo tempo, affermando che in fondo la situazione non è poi così grave e che nella storia dell'umanità la filosofia ha compiuto molte e altre cose. Questo è soltanto chiacchiera che col suo discorrere distoglie dalla filosofia. Questo sgomento va piuttosto, al contrario, mantenuto e sopportato.* Qui allude a ciò di cui parlerà, e cioè alla tonalità emotiva, che occorre avviare perché sia possibile pensare. Occorre una tonalità emotiva, non c'è pensiero senza una tonalità emotiva, quando penso sono sempre in uno stato emotivo, posso essere contento, triste, arrabbiato, ecc. Ciascuno di questi stati d'animo non è indifferente rispetto a ciò che penso e al modo in cui penso le cose. *Proprio in esso (lo sgomento) si manifesta infatti un carattere essenziale di ogni afferrare concettuale proprio della filosofia, cioè il fatto che ogni concetto filosofico è un attacco rivolto in direzione dell'uomo ed esattamente dell'uomo nella sua totalità, che viene espulso dalla quotidianità e ricacciato nel fondamento delle cose. È come dire che ciò che occorre fare, pensando, è il trovarsi cacciati dalla quotidianità, dalla chiacchiera, dalla deiezione, ed essere invece trascinati nel vortice del pensare, un vortice dal quale è impossibile sottrarsi se si esce dalla chiacchiera. Ma chi compie questo attacco non è l'uomo, l'equivoco soggetto della quotidianità e della beatitudine del sapere, bensì è l'esser-ci nell'uomo che, nel filosofare, indirizza il suo attacco verso l'uomo. Nel fondo della sua essenza l'uomo è dunque un essere attaccato e afferrato; attaccato dal "fatto che è ciò che è", è concettualmente co-incluso in ogni interrogare concettualmente afferrante. Ma questo esser-incluso in ogni interrogare concettuale non è una sorta di timore beato, bensì la lotta contro l'ambiguità insuperabile di ogni interrogare e di ogni essere.* Ci sta dicendo che non si tratta qui di immaginare l'uomo come l'io che esamina l'oggetto, dal quale è distaccato e separato, ma l'esserci non è mai disgiunto da ciò che afferra concettualmente, e infatti dice che co-afferrato dalla cosa che afferra concettualmente. Pertanto, questo esser-ci è certamente il progetto gettato ma può essere un progetto intorno a molte cose e una di queste è l'uomo. E, infatti, dice a pag. 33, *il filosofare stesso è piuttosto un modo d'essere fondamentale dell'esser-ci.* Se c'è esser-ci, in modo autentico direbbe lui, non può non esserci pensiero, non può non esserci quello che in Essere e tempo chiamava il rivenire dell'Esserci su se stesso, l'Esserci che pensa se stesso. Quindi, il pensare, il problematizzare le cose, è qualcosa che fa parte integrante dell'esserci, della sua

storicità, compresa la metafisica, naturalmente. E aggiunge: *È la filosofia che, per lo più occultamente, fa sì che l'esser-ci divenga per la prima volta ciò che può essere. Ma l'esser-ci in questione non sa ciò che l'esser-ci dell'uomo può essere nelle singole epoche; le sue possibilità si formano proprio soltanto e unicamente nell'esser-ci.* Ribadisce il qui e adesso dell'esserci; l'esserci è qui e ora. Non so quale sarà il mio progetto tra un po' di anni o quale sia stato in tempi addietro; perché l'esserci è sempre un qualche cosa che è qui e adesso ed è con questo che debbo fare i conti. Infatti, dice *Ma queste possibilità sono quelle dell'esser-ci effettivo, cioè del confronto che deve compiere con l'ente nella sua totalità.* Cioè, con il mondo, con il mondo di cui io sono fatto, con questo io ho a che fare continuamente ma sempre qui e adesso. Passiamo al Capitolo Terzo, a pag. 36. Titolo: *Giustificazione del carattere totalizzante dell'interrogare concettuale intorno a mondo, finitezza, isolamento come metafisica. Origine e storia della parola "metafisica".* E dice *I concetti filosofici, concetti fondamentali della metafisica, si sono rivelati come totalità concettuali...* La totalità concettuale è un universale. Dicevo prima del concetto, che raggruppa in sé la totalità di tutte le proprietà di vari elementi particolari; tutti questi elementi particolari hanno in comune una certa cosa, l'essere un qualche cosa. Per esempio, l'essere di questo posacenere è qualcosa che non riguarda solo questo posacenere ma qualunque posacenere pensabile; tutti questi posacenere sono riuniti in un concetto, che è quello di posacenere. Almeno platonicamente funziona così. Quindi, un concetto è sempre totalizzante, necessariamente, deve essere un tutto, deve raggruppare tutte le possibilità dei posaceneri immaginabili. *Definiamo perciò l'interrogare metafisico come interrogare concettualmente totalizzante.* La metafisica cerca concetti, cerca la totalità, il tutto. *Può aver colpito il fatto che abbiamo continuato a equiparare filosofia e metafisica, pensiero filosofico e pensiero metafisico. Nella filosofia, accanto alla metafisica, vi sono infatti anche la "logica", l'"etica", l'"estetica" e la "filosofia della natura" e "della storia". Con quale diritto concepiamo il filosofare per antonomasia come pensare metafisico? Perché diamo alla disciplina della metafisica una tale priorità su tutte le altre?* Si chiede poi perché la chiamiamo metafisica, ci sarà pur un motivo per cui questo pensare concettuale totalizzante lo chiamiamo metafisica. E, allora, ecco, al § 8. *La parola "metafisica". Il significato di φυσικά.* Dice intanto che la parola metafisica non è una parola originaria ma che è una parola che è intervenuta tardi rispetto al pensiero filosofico. Dice, infatti, *L'espressione "metafisica" non è tuttavia una parola originaria, sebbene noi vogliamo indicare con essa qualcosa di preciso. Risale al costrutto greco che, scomposto, suona così: μετά τὰ φυσικά, oppure, nella sua espressione completa: τὰ μετά τὰ φυσικά. Per il momento non tradurremo tale costrutto, che si è in seguito contratto nell'espressione "metafisica". Ricordiamoci unicamente che serve a definire la filosofia.* Adesso chiarisce la parola greca φυσικά. *Iniziamo il chiarimento di questa connessione terminologica con l'ultima parola: φυσικά. In essa è presente il termine φυσικς, che abitualmente traduciamo con natura. Questa parola, a sua volta, viene dal latino natura – nasci: nascere, sorgere, svilupparsi. Questo è anche il significato fondamentale del greco φυσικς, φειν, significa ciò che cresce, la crescita, ciò che è cresciuto nella crescita. Quindi, comporta il divenire, la φυσικς è il divenire. Intendiamo qui per crescita il crescere nel suo significato più ampio ed elementare che viene alla luce nell'esperienza originaria dell'uomo; non solo la crescita delle piante e degli animali, il loro nascere e perire come mero processo isolato, bensì la crescita come accadere del mutare delle stagioni, compenetrato e dominato da esso, dell'alternarsi di giorno e notte, del corso delle costellazioni, di uragani e tempeste e dell'infuriare degli elementi. Tutto questo insieme è il crescere. In una parola è il divenire, ciò che diviene, ciò che si trasforma. Con più chiarezza e avvicinandoci al senso inteso in origine, traduciamo ora φυσικς, non più come crescita, quanto piuttosto con il "prevalere dell'ente nella sua totalità che dà forma a se stesso". Questa è la traduzione di φυσικς che propone Heidegger, non più come natura, crescita, divenire, ecc., ma il prevalere dell'ente nella sua totalità che dà forma a se stesso. C'è, quindi, un prevalere dell'ente; in effetti, quando l'ente appare questo apparire possiamo dire che prevale, per esempio prevale rispetto a ciò che resta in ombra, è un prevalere, viene alla luce. Viene alla luce nella sua totalità, cioè, ciò che mi compare è compiuto in sé, e questa totalità è ciò che dà*

forma all'ente stesso, informa l'ente, gli dà forma, in quanto l'ente appare con una forma. Si è mai visto qualcosa che appaia senza forma? No. In Aristotele una delle quattro cause era la causa formale: la forma è necessaria perché se la materia non avesse forma non sarebbe niente, non si vedrebbe, e non si coglierebbe nulla. *Natura non solo non viene intesa nel senso odierno di oggetto delle scienze naturali, ma neppure in senso esteso, prescientifico, e neppure in senso goethiano; questa φύσις, questo prevalere dell'ente nella sua totalità viene invece sperimentato dall'uomo, in modo altrettanto immediato e connesso con le cose, su se stesso e i suoi simili, coloro che sono con lui. Gli accadimenti che l'uomo esperisce su di sé, procreazione, crescita, infanzia, maturità, invecchiamento, morte, non sono accadimenti nel senso odierno, ristretto, di processi naturali, specificamente biologici, bensì fanno parte del prevalere universale dell'ente, che con-afferra concettualmente in sé il destino dell'uomo e la sua storia.* Tutto ciò che accade potremmo dire che è un prevalere dell'ente: è l'ente che in quel momento prevale, cioè, appare, appare su tutto. Ma questo apparire dell'ente non è un qualche cosa che ha a che fare con la fisica o con altre discipline; ma l'ente può apparire perché l'esserci è storico, perché c'è una pre-comprensione, perché, in altri termini ancora, qualche cosa mi appare a condizione, direbbe Heidegger, dell'essere che apre un orizzonte, ma questo essere che apre un orizzonte non è altro che il significato, è anche il linguaggio. Quando parliamo di linguaggio, a proposito di Heidegger, parliamo anche di storicità, il linguaggio è anche storicità, non nasce dal nulla ma da tutta una serie di cose che si porta appresso. Quindi, potremmo dire che questi accadimenti possono accadere perché l'uomo è già da sempre nel linguaggio. È per questo che io posso vedere, sentire le cose, perché sono già nel linguaggio, da sempre, non c'è un momento in cui non lo sono. Poi, parla del λόγος come il trarre fuori dalla velatezza il prevalere dell'ente nella sua totalità. *Nella misura in cui esiste come uomo, l'uomo si è già da sempre espresso nella φύσις, sulla totalità che predomina, alla quale egli stesso appartiene; e ciò non soltanto e in primo luogo perché discorre sulle cose, bensì perché lo stesso esistere come uomo significa: manifestare ed esprimere ciò che prevale.* Cioè, esistere come uomo significa parlare, quindi, esprimere ciò che prevale. Il λόγος, in effetti, è ciò che porta in luce, mette in luce le cose, le fa apparire, perché se non c'è la parola le cose non appaiono, non c'è niente se non c'è la parola, è la parola che dà la luce alle cose e che, quindi, consente alle cose di apparire. Infatti, dice *Alla φύσις, al prevalere dell'ente nella sua totalità, appartiene questo λόγος.* Non può non appartenere, perché ciò che prevale, ciò che appare non potrebbe apparire senza il λόγος; è il λόγος che, illuminando, mette insieme queste cose e le fa vedere. *Dobbiamo porci la domanda: cosa compie questo λέγειν, questo esprimere? Cosa accade nel λόγος? Si tratta solo del fatto che viene espresso in una parola, viene formulato ciò che l'ente è nella sua totalità? Venire alla parola: cosa significa? Ciò che i Greci inizialmente, e non solo a partire dalla filosofia più tarda, ma daccché hanno filosofato, e cioè sulla base della loro comprensione dell'esserci, attribuirono al λέγειν, al portare alla parola e questa sua funzione fondamentale la desumiamo con chiarezza inconfutabile a partire dal concetto opposto, che già i filosofi più antichi contrapponevano a λέγειν. Qual è il contrario di λέγειν, il "non far venire alla parola"? come lo comprendono i Greci, per l'appunto coloro che adoperano la parola φύσις, che abbiamo poc'anzi chiarito? Otteniamo su ciò un chiarimento da un detto del già citato Eraclito: "Il signore del quale è l'oracolo di Delfi, non esprime, né vela, bensì dà un segno". È dunque chiaro: il concetto opposto a quello di λέγειν, di "portare alla parola", è κρύπτειν, il mantenere velato nella velatezza. Da ciò consegue necessariamente che la funzione fondamentale di λέγειν è quella di trarre fuori dalla velatezza ciò che prevale. Il λόγος tira fuori ciò che prevale, ciò che mi appare necessariamente, lo tira fuori dalla velatezza; se non ci fosse il λόγος questa cosa non apparirebbe mai. Per un animale non appare il sole tutte le mattine, non appare la pioggia, non può apparire; gli animali sono tutte queste cose, questo è il loro ambiente, sono tutte queste cose insieme; cosa manca? Manca quella cosa che la metafisica ha incominciato, fin da subito, probabilmente con l'inizio del linguaggio, a porre, e cioè una distanza, la distanza tra la *a* e la *b*. Questa distanza è quella consente di chiedersi che cosa è *a* e di risponderci che è *b*. È solo quando c'è questa distanza, quando c'è la metafisica,*

c'è poco da fare, che è possibile la conoscenza, che è possibile il pensiero, che è possibile tutto, per cui a quel punto è possibile anche la possibilità, cosa che altrimenti non c'è. A pag. 41, § c) *λόγος* come il dire ciò che è non-velato (*αλήθεια*). *Αλήθεια* (verità) come preda che deve venir strappata alla velatezza. Sono tutte figure che Heidegger usa, anche interessanti. Strappare alla velatezza: è il linguaggio che strappa le cose alla velatezza, perché senza linguaggio questa velatezza, *κρύπτειν*, la rende inaccessibile; non solo la rende inaccessibile ma senza linguaggio non ci sarebbero mai state. Quindi, potremmo dire, forse in modo più preciso: torniamo alla nostra formuletta, quella di Peirce, e che ci è stata utile in varie occasioni, *a è b*, questo è quest'altro. Ora, la *b* è ciò che strappa la *a* alla velatezza, ma di quale velatezza si parla? Se non ci fosse la *b* a dire che cos'è la *a*, questa *a* rimarrebbe velata, cioè, non sarebbe niente, non significherebbe nulla. Quindi, la *b* toglie la *a* dalla velatezza, la fa esistere in quanto *a*, nella forma del *λόγος*. Cosa significhi propriamente che il *λόγος* sia disvelante lo desumiamo da un altro detto di Eraclito: "La cosa più alta di cui l'uomo è capace è il meditare (sulla totalità), e la saggezza consiste nel dire e fare ciò che è non-velato in quanto non-velato, in conformità al prevalere delle cose, prestando loro ascolto." Dice in conformità al prevalere delle cose, cioè in conformità a ciò che appare. In effetti, l'*αλήθεια* non è niente altro che l'apparire si ciò che appare nel modo in cui appare, perché non può apparire in un altro modo se non in quello che appare, qualunque esso sia, se appare, appare in quel modo. La cosa più alta di cui l'uomo è capace è dire ciò che è non-velato e insieme agire *κατά φύσις*, cioè l'inserirsi nel e il conformarsi all'interno del prevalere e al destino del mondo in generale. Ciò che prevale appare in un destino, cioè, questo apparire è già destinato dalla sua storicità, e il suo destino non è niente altro che il proseguire in questa storicità. È l'essere storico, è l'essere fatto di tutto ciò che lo "ha preceduto", preceduto non soltanto in senso cronologico ma anche nel senso che è stata la condizione perché potesse essere così come mi appare in questo momento. Soltanto ora abbiamo raggiunto la connessione intrinseca nella quale la parola originaria *φύσις* si trova nella filosofia antica: *φύσις*, il prevalere di ciò che prevale; *λόγος*, la parola che trae fuori dalla velatezza questo prevalere. È chiaro che queste due cose vanno insieme, perché se non ci fosse il *λόγος* a tirare fuori questo elemento che prevale non saprei niente neanche della *φύσις*, non saprei niente di niente, più propriamente. Tutto ciò che accade in questa parola è oggetto della *σοφία*, cioè dei filosofi. La *σοφία* è il sapere. In altre parole, la filosofia è la meditazione sul prevalere dell'ente, sulla *φύσις*, per esprimere questa nel *λόγος*. Si nota una prossimità al discorso che faceva Peirce, che dice delle cose che vanno nella stessa direzione. Quando dice che la filosofia è la meditazione sul prevalere dell'ente, sulla *φύσις*, per esprimere questa nel *λόγος*, noi vediamo nuovamente la formuletta *a è b*, dove la *a* sarebbe ciò che appare, il prevalere della *a*, ma questo prevalere della *a*, della *φύσις*, può essere tale solo se compare una *b*, che dice cosa è la *a*. È come dire che è soltanto nel *λόγος*, cioè solo per via del fatto che posso dire che *a è b*, che posso vedere la *a*. Tutto ciò ci dice come il vedere le cose avviene nel linguaggio, nella parola, non vedo le cose senza la parola. Chiaramente, questo vedere le cose è per Heidegger sempre all'interno del proprio progetto e, quindi, io le vedo relativamente a ciò che io sono diventato. I Greci comprendono la verità come una preda che deve venir strappata alla velatezza, in un confronto nel quale proprio la *φύσις* tende a velarsi. La verità è il più profondo confronto dell'essere umano con la totalità dell'ente. La verità per i Greci è una preda che deve venir strappata alla velatezza. E chi opera, chi consente questo strappo? È il *λόγος*, la parola; è solo la parola che fa venire in luce le cose. Se le cose non vengono portate alla luce dalla parola, rimangono in ombra per sempre, e cioè non ci sono mai; quindi, è soltanto con il *λόγος* che qualcosa viene strappato alla velatezza. Potremmo dire, anche se dovremmo essere più cauti, che viene strappato al non-essere. Ma atteniamoci alla velatezza: è velato, quindi, è nascosto. Lo diceva anche Eraclito: *φύσις κρύπτεσθαι φίλει*, la natura ama nascondersi. Cosa vuol dire? Vuol dire che se non c'è il *λόγος* la natura, cioè il prevalere dell'ente, non c'è, non prevale, non prevale nulla senza la parola. È soltanto la parola che illumina, la *Lichtung*. La *Lichtung* è la parola, è lei che illumina e, illuminando, ci fa vedere e, quindi, conoscere. Poi, considera due significati della

parola φυσικς: φυσικς come ciò che prevale nel suo prevalere; potremmo anche dire: ciò che appare nel suo apparire. Come dicevo prima, ciascuna cosa appare in un modo e non in un altro: questo aggeggio mi appare così come mi appare. Ma mi appare così non di per sé, mi appare così sempre nel progetto: quando un attimo fa ho preso in mano questo orologio, ecco, in quel momento è entrato a far parte di un progetto, per esempio quello di fare un esempio; quindi, mi appare come un utilizzabile all'interno di un progetto. È sempre da tenere sempre in chiaro, per quanto riguarda Heidegger. A pag. 44. *Il primo significato di φυσικς: i φύσει ὄντα, gli enti di natura (in contrapposizione ai τέχνη ὄντα) come concetto regionale.* I τέχνη ὄντα sono il prodotto della τέχνη, che traduciamo con “tecnica” ma che propriamente non è ciò che oggi intendiamo con tecnica; in greco antico, τέχνη indicava ciò che è prodotto dall'uomo. La φυσικς, invece, è ciò che si produce da sé. Prendete il famoso esempio dell'albero: l'albero nasce da solo, non ha bisogno dell'uomo; il tavolo, invece, non nasce da solo, è un falegname che lo costruisce, e questa è la τέχνη. *Φυσικς, ciò che prevale, non significa soltanto ciò che prevale, bensì ciò che prevale nel suo prevalere o il prevalere di ciò che prevale.* Quindi, l'apparire di ciò che appare, non solo ciò che appare ma l'apparire di ciò che appare. *Propriamente per ciò che concerne l'esperienza immediata, ciò che prevale in modo ultrapotente, assume il nome di φυσικς.* Ma questo è la volta del cielo, sono le costellazioni, è il mare, la terra, ciò che minaccia costantemente l'uomo e che tuttavia contemporaneamente lo protegge, lo incoraggia, lo sostiene e lo nutre, ciò che così, minacciandolo e così sorreggendolo prevale da sé senza l'intervento dell'uomo. *Φυσικς, la natura, viene ora compresa già in un senso più ristretto, che tuttavia è pur sempre più ampio e più originario rispetto al caratteristico concetto di natura della scienza naturale moderna.* Questo, dunque, è il primo significato di φυσικς. A pag. 45. Il secondo significato di φυσικς, dice, è *il prevalere in quanto tale come essenza e legge interna della cosa.* Quindi, qualcosa che prevale, l'apparire di qualche cosa così come appare, *come essenza e legge interna della cosa.* Adesso vediamo in che senso dice questo. *Nell'espressione φυσικς viene cooriginariamente e altrettanto essenzialmente compreso anche il prevalere in quanto tale, che fa sì che ogni ente che prevale, sia ciò che è. Ora φυσικς non significa più un ambito tra gli altri, e in generale non significa più alcun ambito dell'ente, bensì la natura dell'ente. Natura ha ora il significato di essenza più profonda, come quando diciamo “la natura delle cose”, e non intendiamo con ciò soltanto la natura delle cose naturali, bensì la natura di tutti gli enti e di ogni ente. Parliamo della natura dello spirito, dell'anima, della natura dell'opera d'arte, della natura della cosa. Qui φυσικς non significa ciò che prevale, bensì il suo prevalere in quanto tale, l'essenza, la legge interna di una cosa.* Legge interna di una cosa è un modo che potrebbe essere travisato pensando che un ente abbia una *causa sui*, un qualcosa in sé che lo fa essere quello che è. Non è così in Heidegger, qui pone l'accento sul fatto del prevalere, cioè dell'apparire, di ciò che mi appare nel modo in cui mi appare, non tanto perché c'è una legge che dice questo... Diciamola così: qualcosa appare così come mi appare indipendentemente dalla mia volontà. Ora, il fatto che sia indipendente dalla mia volontà non significa che io non c'entri, perché mi appare nel modo in cui mi appare per via di quella che lui chiama “legge interna” ma che potremmo meglio intendere come l'esserci: appare nel modo in cui appare perché l'esserci che io sono è fatto in un certo modo, procede da certe cose, ha fatto certe esperienze, ha letto certe cose, ha pensato certe cose, ne ha fatte altre, ecc. Tutte queste cose costituiscono in un certo senso quella che lui chiama “legge interna”, che non è una legge insita nelle cose che non si sa da dove arrivi. Dunque, dice che questi due concetti di φυσικς, il primo come il prevalere di ciò che prevale, e il secondo significato come il prevalere, certo, ma come qualcosa che si impone in questo prevalere, perché appare nel modo in cui appare per via del fatto che appare come utilizzabile. Tutto questo per avvicinarci sempre di più alla questione della metafisica, a ciò che a noi interessa propriamente, e cioè intendere come la questione della metafisica, al punto in cui siamo in questo percorso, di questo progetto, sta giocando un suo ruolo. Stiamo facendo un gioco, un gioco in cui cerchiamo di intendere, sempre di più e sempre meglio, come ciò che è stato inteso come metafisica, come trascendenza, come la totalità, come l'universale, ecc., abbia improntato tutto

il pensiero in assoluto e lo continui a improntare perché il pensiero, e quindi il linguaggio, di per sé funziona così. È il linguaggio che deve totalizzare, deve universalizzare, per stabilire un qualunque concetto che, come dicevo all'inizio, è un universale. Ponendolo come un universale già sto facendo tradizionalmente della metafisica.

16 maggio 2018

Heidegger parlerà ancora per un po' del termine metafisica. Avremmo anche potuto saltare questa parte ma può essere interessante anche un riferimento storico, nel modo in cui lo elabora lui, anche se non è direttamente legato al progetto che abbiamo innanzi. Di questo ne parlerà più avanti e da lì trarremo delle indicazioni per affrontare in modo più efficace la questione della metafisica che più ci penso e più mi pare notevole. Ogni volta che si afferma un concetto si afferma un universale, si afferma metafisicamente qualcosa. Come sappiamo, parlando, pensando, non possiamo non esprimere dei concetti, è inevitabile, sennò non si fa niente. La questione si mostra sempre più in modo semplice. Heidegger aveva posta la questione del verbo essere, della copula, come se la questione della metafisica avesse a che fare proprio con questo, cioè con la struttura del linguaggio, che deve dire "è" qualche cosa, come abbiamo visto anche in Peirce: per poter essere utilizzato un elemento, per apparire un elemento, deve essere qualche cosa, e quindi ci vuole la "è". Ogni volta che si usa la "è", copula, si sta ponendo una questione che ha a che fare con la metafisica, nel senso che si esprime comunque un concetto, anche nelle formulazioni più banali. Per esempio, il gelato è buono. Cosa c'entra con la metafisica? Apparentemente, niente. Però, comunque, questa "è" è qualche cosa che consente... e questo lo diceva Heidegger: è il buono che fa apparire il gelato, cioè, appare in questo modo, in quanto buono; non appare il gelato in quanto tale ma appare a seguito del fatto del "buono", che lo fa apparire nel modo in cui appare. Questo "buono" mi fa incontrare il gelato proprio perché è buono. Il gelato in quanto tale, in sé e per sé, non c'è. Il gelato va sempre inserito in una storia, in un racconto. In questa storia è necessario che un elemento trovi negli altri elementi il suo rinvio, il suo significato, letteralmente. Su questo Heidegger ha insistito ininterrottamente: la cosa non c'è se non è nel progetto. In questo senso il gelato è un utilizzabile ma è il "buono", è ciò che predico del gelato che fa diventare un gelato quel determinato gelato di cui sto parlando; esiste solo quel determinato gelato di cui sto parlando, di per sé non esiste, non c'è platonicamente l'idea del gelato, della gelatitudine. Ecco, potete pensare la metafisica come la copula. Anche negli esempi, come quelli che facevo prima, più stupidi, comunque è sempre questa "è" che consente al primo elemento, al "quale", alla qualità, diceva Peirce, lo apre verso un qualche cosa, perché da solo non esisterebbe, che procura il significato e, quindi, fa esistere, fa apparire questa cosa per quella che mi appare effettivamente. Il che getta una luce un po' più chiara sulla questione del funzionamento del linguaggio. Ma andiamo a avanti nella lettura. Siamo a pag. 46, al § 9. I due significati di $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$: un significato è la totalità dell'ente e l'altro l'essenza dell'ente. *Gettiamo un rapido sguardo a quello stadio del filosofare antico in cui quest'ultimo raggiunse il suo culmine, cioè alla situazione del problema in Aristotele. Le trasformazioni e i destini dell'uomo greco rappresentano gli inizi della filosofia fino ad Aristotele. Lasciando tutto questo sullo sfondo, consideriamo il problema nei suoi termini essenziali. Ho in precedenza accennato al fatto che il prevalere di ciò che prevale... Il prevalere di ciò che prevale non è altro che l'apparire di ciò che mi appare così come mi appare. Ciò che appare prevale, si impone. ...e questo stesso si manifestano, non appena vengano tratti fuori dalla velatezza, come ente. Quest'ultimo si impone nella sua molteplicità e pienezza, e rivendica su di sé la ricerca, la quale viene così ad occuparsi di determinati ambiti e regioni dell'ente. Per regioni dell'ente intende un ente particolare, il suo aspetto particolare. Ciò significa che insieme all'interrogare intorno alla $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ nella sua totalità, sorgono già determinati indirizzi dell'interrogare stesso; emergono determinate vie del sapere; scaturiscono quelle singole filosofie, che in seguito verranno chiamate scienze. Questo*

sempre a partire dal fatto che qualche cosa prevale. Poi, nel suo prevalere, in questa prevalenza, si distaccano varie vie di ricerca, però, occorre che prevalga, cioè, che appaia qualcosa. *Le scienze sono specie e modi del filosofare, e viceversa la filosofia non è affatto una scienza.* Questo lo ribadisce continuamente. *La parola greca con cui si indica la scienza è ἐπιστήμη. Ἐπιστασθαι significa venire a capo di una cosa, intendersi di essa. Ἐπιστήμη significa dunque il rivolgersi ad una cosa, intendersene, dominarla, penetrarne il contenuto essenziale. È soltanto in Aristotele che questa parola acquista il significato decisivo di “scienza” in senso esteso, cioè il significato specifico di ricerca teoretica nelle scienze.* Quindi, l'ἐπιστήμη è l'apoteosi della volontà di potenza: dominare la cosa con assoluta certezza, volere sapere come stanno esattamente le cose. A pag. 48. *Come stanno ora le cose riguardo al secondo significato di φύσις, nel senso di essenza? Che è poi quello che utilizza Heidegger. Il prevalere di ciò che prevale può venir concepito come ciò che determina questo prevalere come prevalere dell'ente, come ciò che fa sì che l'ente sia tale. L'essenza dell'ente è ciò che fa dell'ente quello che è, dà all'ente la sua enticità. In greco ente si dice ὄν, e ciò che fa sì che l'ente sia ente, è l'essenza dell'ente, il suo essere. Questo i Greci lo definiscono οὐσία. Οὐσία generalmente è tradotto con sostanza, ma qui Heidegger lo intende in modo un po' differente. Dunque per Aristotele l'οὐσία, l'essenza dell'ente, è ancora la φύσις. Heidegger ha fatto derivare l'ente dalla φύσις. Lui aveva individuato i due aspetti della φύσις, come totalità e come essenza; se è essenza, è essenza dell'ente, ma l'essenza dell'ente Aristotele la chiama οὐσία. Con ciò abbiamo due significati di φύσις, come l'ente nella sua totalità... Nella sua totalità significa l'ente in quanto uno, in quanto unitario, in quanto appare così come appare, in quel modo e non in un altro. Questa è la sua totalità. ...e in secondo luogo φύσις, nel senso di οὐσία, di essenza dell'ente in quanto tale. Il fatto decisivo è che queste due direzioni interrogative, racchiuse nel significato unitario di φύσις, vengono espressamente unite insieme da Aristotele. Non vi sono due discipline differenti: definisce l'interrogare intorno all'ente nella sua totalità e l'interrogare intorno all'essere dell'ente, la sua essenza, la sua natura, come πρώτη φιλοσοφία, come filosofia prima. Questo filosofare è il filosofare per eccellenza, il filosofare autentico. Filosofare autentico è l'interrogare intorno alla φύσις, nel duplice significato di interrogare intorno all'ente nella sua totalità e allo stesso tempo intorno all'essere. Così stanno le cose per Aristotele. Quindi, il filosofare autentico è quello che interroga l'ente nella sua totalità, cioè come ciò che appare, che prevale, ma anche come un interrogare intorno all'essenza dell'ente. Andiamo oltre. Ricordate che Heidegger stava facendo un esame della parola “metafisica”. Fin qui ci siamo occupati del secondo pezzetto della parola “metafisica”, cioè φύσις, adesso ci occuperemo del primo, μετά. A pag. 53, § 11. *Il rovesciamento del significato di μετά nella parola “metafisica” da significato tecnico a significato contenutistico.* Il significato tecnico è dopo, post in latino, perché i raccoglitori delle opere di Aristotele non sapevano come sistemare questa parte perché non aveva carattere specifico e allora le hanno poste dopo i testi di fisica, quindi, dopo la fisica. Invece, ciò che a noi interessa è il significato contenutistico, per cui μετά significa oltre, trans in latino. A pag. 55 il sottoparagrafo b) *Il significato contenutistico di μετά: oltre (trans). Metafisica come definizione e interpretazione contenutistica della πρώτη φιλοσοφία: scienza del sovrasensibile. Metafisica come disciplina di scuola.* Dice, dunque, μετά ha però in greco anche un altro significato, che è connesso al primo. *Se vado dietro a una cosa e la seguo, nel far questo mi muovo allontanandomi da una cosa e dirigendomi verso un'altra, cioè in certo qual modo mi “in”-verto. Questo significato di μετά nel senso di “via da qualcosa verso qualcos'altro” lo troviamo nella parola greca μεταβολή (rovesciamento).* Con la contrazione del titolo greco τά μετά τά φυσικά nell'espressione latina *Metaphysica*, μετά mutò il suo significato. Il mero significato di luogo lasciò il posto a quello di rovesciamento, di “volgersi via da una cosa in direzione di un'altra”, di “oltrepassare una cosa verso un'altra”. A questo punto c'è l'idea di andare oltre qualche cosa, dove il qualche cosa è il sensibile, gli enti in quanto sensibili. A pag. 56. *Metafisica diviene il titolo per indicare la conoscenza di ciò che si trova al di là del sensibile, la scienza e la conoscenza del sovrasensibile.* Passiamo al § 12, a pag. 57. *Ci occupiamo ora di un'altra questione, cioè del diritto con il quale**

manteniamo il titolo "metafisica", e dunque allo stesso tempo del significato nel quale lo intendiamo, dal momento che rifiutiamo la metafisica come disciplina di scuola. Questo lo aveva già detto prima, aveva posto la metafisica non come una dottrina, una scienza, una disciplina fra le altre, ma come qualche cosa di fondamentale rispetto al pensare, tant'è che aveva accostato la metafisica alla filosofia tout court: metafisica è la filosofia, e viceversa. Ci ha resi familiari due significati: quello iniziale, tecnico, e quello posteriore, contenutistico. Chiaramente non ci occuperemo più oltre del primo. Quando affermiamo che la filosofia è un interrogare metafisico intendiamo "metafisico" nel secondo significato, quello contenutistico. Cioè, pensare oltre il sensibile. Dunque intendiamo metafisica come designazione della πρώτη φιλοσοφία... Come ciò che designa la filosofia prima. Per Aristotele la filosofia prima è quella filosofia che si occupa dell'essenza delle cose, del significato ultimo delle cose. ...non semplicemente come mero titolo, bensì in modo tale da esprimere con questa parola il filosofare autentico. ... Il significato di metafisica è stato ricavato realmente da una comprensione effettiva della πρώτη φιλοσοφία e ottenuto come sua interpretazione? Oppure, al contrario, non è stata proprio concepita la πρώτη φιλοσοφία in conformità a una chiarificazione relativamente casuale della metafisica stessa? In effetti è così. A pag. 60 parla di un'assunzione effettuata per dare sistematicità al contenuto della fede cristiana. Questa sistematizzazione non rappresenta un semplice ordinamento esterno, bensì comporta una interpretazione contenutistica. Adesso ci dirà che buona parte della storia della metafisica è stata letteralmente attraversata dalla teologia cristiana. Il cristianesimo, come sapete, ha fatto man bassa della teoria di Platone e di Aristotele e se ne è appropriata, ovviamente cambiando, modificando il pensiero tanto di Platone quanto di Aristotele a suo uso e consumo. La teologia e la dogmatica cristiane si impadronirono della filosofia antica e ne mutarono il significato interpretandola in modo ben determinato (cristiano). La filosofia antica fu sospinta dalla dogmatica cristiana all'interno di una concezione ben determinata, la quale si è poi serbata attraverso il Rinascimento l'Umanesimo e l'Idealismo tedesco... L'idealismo tedesco: Hegel, Kant, Schelling. ...una concezione della quale iniziamo soltanto oggi a cogliere lentamente la non-verità. Il primo a farlo è stato forse Nietzsche. La dogmatica cristiana, in quanto fondazione dei principi di una determinata forma religiosa, deve trattare di Dio e dell'uomo, cosicché entrambi, Dio e l'uomo, divengono gli oggetti primari non solo della fede, bensì anche della sistematica teologica: Dio come il sovrasensibile per antonomasia, e l'uomo non soltanto e unicamente e in maniera preponderante come essere terreno, bensì in riferimento al suo destino eterno, alla sua immortalità. Questo è l'obiettivo principale della teologia cristiana. Quindi, ha piegato il pensiero platonico e soprattutto quello aristotelico in modo tale da fare apparire che il sovrasensibile è Dio che il destino dell'uomo è di accedere a questo sovrasensibile, attraverso un percorso, che è quello cristiano, che lo condurrà a cogliere finalmente l'essenza delle cose, essenza delle cose in quanto Dio. Questo c'era già in Aristotele ma la nozione di Dio in Aristotele è molto diversa. Dio e immortalità sono le due denominazioni per indicare l'aldilà, a cui è essenzialmente interessata la fede cristiana. Questo aldilà diviene l'ente autenticamente metafisico, cioè rivendica per sé una determinata filosofia. Ancora all'inizio della filosofia moderna, vediamo come Cartesio, il suo fondatore, nella sua opera fondamentale Meditationes de prima philosophia, meditazioni sulla filosofia autentica, dica esplicitamente che la filosofia prima ha per oggetto la dimostrazione dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima. Questo per dire che tutto il pensiero metafisico moderno è viziato da questo modo in cui il cristianesimo si è appropriato della metafisica. Questo non soltanto per uno scopo teologico ma, in questa appropriazione, ha snaturato la metafisica di Platone e di Aristotele forgiandola a propria immagine e somiglianza. A pag 61, infatti, dice la filosofia prima pone la questione intorno all'essenza e alla natura dell'ente. Allo stesso tempo però pone anche la questione dell'ente nella sua totalità, risalendo alla questione di ciò che è supremo e ultimo, che Aristotele definisce anche θεολογική, conoscenza teologica: il λόγος che si eleva al θεός, e di un dio personale, bensì semplicemente allo θεῖον. θεῖον in greco è Dio. Ma che cosa Aristotele chiama dio? Ciò che è supremo e ultimo rispetto alla totalità dell'ente; quindi, non c'entra nulla il dio dei cristiani. Lo

chiama $\theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$, in greco, è il più alto, l'ultimo. *Troviamo dunque prefigurata in Aristotele questa peculiare connessione tra la prima philosophia e la teologia.* Era già pronta, Aristotele stesso chiamava $\theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$, vuol dire che pensava a dio, anche se non era così. *A causa di questa connessione, mediata da una certa interpretazione della filosofia araba, risultò facilitato, nel Medioevo, quando venne a conoscenza di Aristotele e soprattutto dei suoi scritti metafisici, l'allineamento del contenuto della fede cristiana a quello filosofico degli scritti di Aristotele.* Immagino di vedere gli amanuensi medioevali che trovano... la cosa più alta è $\theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$, è Dio, quindi, ci ha preceduti in qualche modo, già aveva prefigurato tutto quanto. Si sono trovati la pappa bell'e pronta. *Ecco perché il sovrasensibile, l'ente metafisico in senso comune, è al tempo stesso ciò che si ambisce conoscere nella conoscenza teologica, una conoscenza teologica che non è teologia della fede, bensì teologia della ragione, teologia razionale.* E qui arriveremo a Tommaso. *L'essenziale è che ora l'oggetto della filosofia prima (metafisica) è un ente determinato, seppure sovrasensibile. Nella nostra questione intorno al modo medioevale di comprendere la metafisica, non si tratta di sollevare la questione della legittimità di una conoscenza del sovrasensibile, e neppure la questione della possibilità di una conoscenza dell'esistenza di Dio o dell'immortalità dell'anima. Tutte queste sono questioni posteriori. Si tratta piuttosto del fatto fondamentale che il sovrasensibile, l'ente metafisico, è una regione dell'ente tra le altre.* Questa è la questione centrale, perché in Aristotele non è così, non è che la metafisica si occupi di un ente particolare, ma cerca la totalità dell'ente, cerca quell'unità che dovrebbe dare una garanzia al tutto, che tiene insieme il tutto, che ne fa uno. Quindi, questo ente, di cui parla la metafisica aristotelica, non è un ente fra gli altri, non è una regione dell'ente, come invece ha fatto il cristianesimo, che ha fatto di questo ente Dio e lì lo ha determinato, ne ha fatto una specificità dell'ente, cosa che non c'è in Aristotele. *La metafisica viene perciò a porsi sullo stesso piano delle altre conoscenze relativamente all'ente nelle scienze o nelle conoscenze pratico-tecniche, con l'unica differenza che l'ente di cui si tratta è un ente più elevato. ... Il $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}$ non indica più un determinato atteggiamento del pensare e del conoscere, una peculiare inversione rispetto al pensare e all'interrogarsi quotidiano, bensì è solamente il segno del luogo e della disposizione di quell'ente che si trova dopo e sopra gli altri enti.* Qui ci dice come la $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}$ per Aristotele era un pensare al di là del pensare quotidiano, un pensare autentico, che non è la chiacchiera. *Ma la totalità, il sovrasensibile e il sensibile, è, in un certo qual modo, ugualmente sussistente. La conoscenza di entrambi (la posizione di Aristotele e quella cristiana) si muove, ferme restando alcune differenze relative, all'interno del medesimo atteggiamento quotidiano della conoscenza e della dimostrazione delle cose. Il fatto stesso della dimostrazione dell'esistenza di Dio documenta, a prescindere dalla sua forza probatoria, l'atteggiamento di questa metafisica. Il fatto che il filosofare sia un atteggiamento fondamentale autonomo scompare qui completamente.* Il filosofare non è più un atteggiamento autonomo perché è vincolato a Dio e, quindi, si perde l'autenticità del pensiero. *La metafisica viene livellata ed esteriorizzata a conoscenza quotidiana, con l'unica differenza che in essa si tratta del sovrasensibile, del quale per di più si ha la prova dalla rivelazione e dalla dottrina della Chiesa.* A questo punto, dice, la metafisica è schiacciata, ha perso il suo mordente, la sua forza, la sua potenza. *Il $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}$ inteso come indicazione di un luogo del sovrasensibile, non rivela proprio nulla della peculiare inversione che il filosofare in definitiva racchiude in sé.* Questo capovolgimento del modo di pensare, che potremmo heideggerianamente considerare come il muoversi dalla chiacchiera al pensare autentico, tutto questo scompare e diventa una regione dell'ente come le altre, cioè, ha perso la sua forza di pensare, non pensa più. D'altra parte, se c'è Dio, ha già pensato tutto lui. *Con ciò si afferma anche che lo stesso ente metafisico è un ente tra gli altri, che ciò in direzione del quale io compio l'oltrepassamento, abbandonando il piano fisico, non si distingue sostanzialmente da quest'ultimo, tranne che per la differenza che sussiste tra il sensibile e il sovrasensibile. Ma questo è un completo fraintendimento di ciò che, in quanto $\theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$, Aristotele aveva almeno lasciato sussistere come problema. Nell'asserzione che l'ente metafisico è un ente sussistente tra gli altri, per quanto più elevato, consiste l'esteriorizzazione e l'esteriorità del concetto di metafisica. Il cristianesimo ha operato questa*

esteriorizzazione del concetto di metafisica, cioè ha posto il suo obiettivo all'esterno della metafisica. A pag. 63. *Nella direzione interrogativa intorno all'ὄν ἢ ὅτι ci si chiede che cosa sia proprio di ogni ente in quanto tale, cosa sia l'ente e quali, per così dire, risultino le sue proprietà quando lo si osservi in generale: ens communiter consideratum o l'ens in communi. Così l'ente in generale diviene parimenti oggetto della prima philosophia. Viene alla luce il fatto che, se mi interrogo intorno a ciò che è proprio di ogni ente in quanto tale, oltrepasso necessariamente il singolo ente.* Se mi interrogo su questo, in quanto tale, sul che cos'è propriamente, le mie riflessioni vanno al di là. Considerazione: questa operazione, che è l'operazione metafisica, è esattamente l'operazione che è impossibile non fare parlando di una qualunque cosa. Io mi chiedo che cos'è un qualche cosa e sono immediatamente spostato su altre cose che mi dicono altre cose rispetto a questa cosa qui. Questa è la semiotica di Peirce, cioè, un segno rinvia a quell'altro, devo avere quell'altro per sapere di che cosa sto parlando quando parlo del primo, e questa è esattamente l'operazione che fa la metafisica. *Lo oltrepasso in direzione delle determinazioni più universali dell'ente: che ogni ente è qualcosa, un uno e non l'altro, che è differenziato, contrapposto e simili. Tutte queste determinazioni: esser qualcosa, unità, alterità, differenza, contrapposizione, sono tali da trovarsi al di là di ogni singolo ente, ma nel loro trovarsi al di là sono totalmente differenti dal trovarsi al di là proprio di Dio rispetto a qualunque cosa. Questi due modi fundamentalmente diversi dell'essere-al-di-là vengono abbinati in un unico concetto.* Questo nella metafisica cristiana. Entrambi si trovano al di là, cioè, quando io voglio sapere che cos'è una certa cosa mi sposto su un'altra cosa e, quindi, mi trovo al di là. Ma, mentre per Aristotele, e anche per Heidegger ovviamente, questo spostarsi in un al di là comporta soltanto uno spostamento problematico, cioè qualcosa che dà da pensare, per la Chiesa semplicemente è uno spostamento, un andare al di là che porta poi, alla fine, a Dio, ché è lui la causa di tutto, principio e fine di ogni cosa. Nel paragrafo c) parla della *aproblematicità del concetto tradizionale di metafisica*. Il concetto tradizionale di metafisica, che ha trasformato la metafisica a modo suo, ha aproblematizzato, cioè, ha tolto il problema della metafisica. *Dal momento che il concetto tradizionale di metafisica è in tal modo divenuto esteriore e in se stesso confuso, non si può giungere ad una problematizzazione in senso autentico della metafisica in se stessa o del μετά.* Togliendo la problematicità della metafisica ha tolto la possibilità stessa di pensarla in senso autentico, cioè, la metafisica è diventata soltanto la rappresentazione che Dio è al di là delle cose terrene, l'ente supremo. Poi, dice che Kant è stato il primo che ha contribuito alla problematizzazione della metafisica. Però, andiamo a pag. 64, al § 13, dove parla di Tommaso. *Vorrei ancora brevemente documentare ciò che ho esposto in modo così generale, cioè i tre momenti del concetto tradizionale di metafisica: la sua esteriorizzazione, il suo essere confuso e la sua aproblematicità, affinché non si creda che si tratti semplicemente di una concezione della storia della metafisica che prende le mosse da un qualche determinato punto di vista.* A pag. 65. *Egli (Tommaso) prende le mosse dal fatto che la conoscenza suprema, che noi d'ora in avanti chiameremo in breve la conoscenza metafisica – la conoscenza suprema nel senso della conoscenza naturale, alla quale l'uomo deve giungere da solo – è la scientia regulatrix, la quale dà la regola a tutte le altre conoscenze. Questa è la ragione per cui in seguito Cartesio, dal momento che si prefiggeva di dare giustificazione alla globalità delle scienze, dovette, assumendo lo stesso atteggiamento, risalire alla scientia regulatrix, alla prima philosophia che dà la regola a tutto.* Andiamo al riassunto che fa a pag. 69. *Prima di proseguire nell'esposizione del tema, riassumo ancora una volta quanto è stato detto. Ho tentato di chiarire perché adoperiamo l'espressione “metafisica” senza poterla tuttavia accettare nel suo significato tradizionale. La ragione di questo fatto sta nelle dannose incongruenze interne racchiuse nel concetto tradizionale di metafisica. Già nel concetto di filosofia prima, elaborato nell'antichità da Platone e da Aristotele, è presente un'ambiguità. Abbiamo visto che Aristotele orienta il filosofare autentico secondo due direzioni: come questione intorno all'essere, intorno al fatto che ogni cosa che è, in quanto è, è qualcosa, che è l'una cosa e non l'altra, e simili. Unità, pluralità, contrapposizione, molteplicità e simili sono determinazioni proprie di ogni ente in quanto tale. L'elaborazione di tali determinazioni è un compito*

dell'elaborare proprio del filosofare autentico. L'essere dell'ente garantisce all'ente la sua enticità, questo ente appare come uno, ma se io devo dire che cos'è questo ente mi trovo a dire altre cose, a inserire altri enti, e pertanto è come se questo uno fosse uno grazie al fatto che è molteplice, cioè molti; a loro volta, i molti sono tali perché c'è questo uno da cui partono. Come dire che un significante è tale per via del significato e il significato è tale per via del significante; per dire una cosa devo dire quella cosa e non un'altra, ma questa cosa è quella che è perché è connessa con infinite altre, e se non ci fossero queste altre quella non sarebbe mai esistita. A pag. 70. Ma a questo punto sorge anche la questione dell'ente autentico, che Aristotele definisce θεῖον. L'ente autentico, quello al di sopra di tutti gli altri enti. Caratterizza questo ente in modo ancora più chiaro nel concetto della ἐπιστήμη θεολογική. Cioè, della dottrina teologica. Aristotele non si è reso conto dello squilibrio, cioè della problematicità che è insita in questa duplice direzione del filosofare, o comunque noi non ne siamo a conoscenza. Questo squilibrio consiste nel fatto che la questione intorno a cosa siano uguaglianza, diversità, contrapposizione, di come queste determinazioni si rapportino tra di loro e in che modo facciano parte dell'essenza dell'ente, è qualcosa di totalmente diverso dalla questione che riguarda il fondamento ultimo dell'ente. Questa è l'ambiguità fondamentale che, secondo Heidegger, è presente in Aristotele e che non ha mai affrontato e, di conseguenza, mai risolto, ovviamente. Dunque, questo squilibrio che c'è all'interno del concetto di metafisica: che cosa sono queste cose che attribuiamo all'ente, uguaglianza, diversità, contrapposizione, ecc., come si rapportano tra loro? In che modo fanno parte dell'essenza dell'ente? Questo problema è qualcosa che è totalmente diverso dalla questione che riguarda il fondamento ultimo dell'ente. Vale a dire, le prime sono questioni che riguardano le proprietà dell'ente, ma queste proprietà dell'ente non sono il suo fondamento. Come facciamo a dire che sono il suo fondamento? In base a che cosa? Per quale via? Tale dannosa incongruenza, cioè il problema, è visibile ancor più chiaramente nella teologia medioevale, orientata in direzione della rivelazione cristiana. La questione delle categorie formali... Sono quelle di cui parlava prima, le categorie formali sono le varie determinazioni. Ricordate che per Aristotele l'essere è determinato dalle sue categorie, cioè tutti i modi in cui è possibile dirlo: la sostanza, la quantità, la qualità, il tempo, lo spazio, ecc.; sono in tutto dieci, sembra che abbia scelto di elencarne dieci perché questo numero gli sembrava più bello. La questione delle categorie formali è qualcosa di diverso dalla questione di Dio. Si riesce a conferire una certa uniformità e omogeneità a queste due direzioni interrogative, soltanto affermando che si tratta, in entrambi i casi, della conoscenza di ciò che è in qualche modo libero dalla materia, dal sensibile. A pag. 71. Sottolineo soltanto le dannose incongruenze e le difficoltà insite nel fatto che Tommaso affermi: questa scienza, che è la scienza suprema e che chiamiamo metafisica equiparando quelle tre espressioni, tratta in primo luogo delle cause ultime, di Dio, che ha creato il mondo e tutto ciò che è, ma allo stesso tempo tratta anche di quelle determinazioni che sono proprie di ogni ente, gli universalìa, le categorie astratte, e allo stesso tempo di quell'ente che, per il suo modo d'essere, è l'ente supremo, cioè puro spirito assoluto. La prossima volta vedremo Suarez. Francisco Suarez era un gesuita spagnolo, vissuto a cavallo del XVI e del XVII secolo. Tutta la metafisica contemporanea è costruita sulla base della metafisica di Suarez. Leggeremo velocemente questa parte perché la cosa che più ci interessa è quando incomincia a dirci della tonalità affettiva che è necessaria per l'interrogare autentico. Per interrogare autenticamente, la metafisica autentica necessita di un particolare stato d'animo: la noia.

23 maggio 2018

Un'annotazione prima di incominciare. Consideriamo la struttura del linguaggio così come la pone Peirce, come una semiosi infinita, cioè come la parola presa in una deriva. Il problema è che questa deriva infinita potrebbe comportare l'impossibilità di parlare, perché è come se ciascuna parola non fosse mai quella che è e, quindi, non è utilizzabile. Ciò che pone rimedio a questo è la

metafisica, che consente l'arresto di questa deriva infinita, consentendo quindi di utilizzare un termine. È per questo che dicevamo che la metafisica è la stessa struttura del linguaggio, è qualcosa che di fatto fa funzionare il linguaggio, perché la semiosi infinita, tecnicamente, è ciò che non lo farebbe funzionare, appunto perché è una deriva senza fine. La metafisica arresta sul concetto e, per arrestare sul concetto, deve universalizzare. A pag. 74. *Suarez spiega l'espressione "metafisica" in un senso che diverge dalla spiegazione di Tommaso, e si avvicina a un altro punto di vista, che nella storia della metafisica ha il suo rilievo: de his rebus, quae scientias seu res naturales consequuntur. Si occupa, cioè, delle conseguenze di quelle cose che chiamiamo scienze delle cose naturali. È ciò che segue alle cose naturali, quindi, pone la metafisica non più in senso tecnico ma consequenziale. La metafisica è ciò che va oltre le cose della natura. La metafisica tratta i quanto segue alle cose naturali... .. La "metafisica" non riguarda dunque i libri che vengono dopo rispetto a quelli sulla fisica, bensì il venire-dopo è ora inteso in un senso contenutistico: la conoscenza del sovrasensibile è posteriore a quella del sensibile. La conoscenza metafisica è posposta a quella della fisica quanto al succedersi dell'acquisizione e del sorgere della conoscenza del sovrasensibile, e quanto alla sequenza dell'indagine. C'è prima l'immediata conoscenza, l'elemento sensibile, la percezione; dopo la percezione c'è la riflessione intorno a ciò che viene percepito: cos'è quella cosa che sto guardando? Però, per fare questo ci deve essere quella cosa che sto guardando; sarebbe il "quale" di cui parlava Peirce, la "qualità": c'è la qualità che poi comporta metafisicamente l'apertura al concetto, concetto che dice che cosa è quella cosa lì. Dico metafisicamente perché sta lì, come dicevamo, tutta la questione della metafisica. Questa "è", la copula, generalmente non viene considerata propriamente come una questione metafisica, però, è da considerare bene la questione, perché ogni volta che si dice che *a* è *b* si sta compiendo un'operazione metafisica: si dice che cosa è una certa cosa. Quindi, quella certa cosa la si blocca in una sorta di universale, in un concetto; poi, è il concetto che rende tale il percepito, se non ci fosse questo secondo passaggio nemmeno il primo ci sarebbe, sarebbe niente. Dire che c'è la percezione e poi c'è la riflessione vale fino a un certo punto, perché se non ci fosse la conoscenza anche la percezione, di che cosa sarebbe percezione? Non ci sarebbe neanche percezione, anche perché sapere che percepisco qualche cosa occorre che questa percezione sia già all'interno di una conoscenza. A pag. 75. *Suarez mantiene il μετά nel significato di post e intendo questo post nel senso della gerarchia della conoscenza, a partire dal sensibile per arrivare al sovrasensibile. Allo stesso tempo però conferisce a questa interpretazione un significato contenutistico: μετά, dopo, ciò-che-sta-dopo, ciò che è superiore al sensibile. ... Per evitare malintesi, e allo stesso tempo per preparare ciò che seguirà, espongo brevemente il carattere fondamentale della metafisica moderna. Se tentiamo di caratterizzare la filosofia moderna in modo analogo a quanto abbiamo fatto per l'antichità e per il Medioevo, ci troviamo di fronte al fatto che, se da una parte il concetto di metafisica si è consolidato, viene anche a compiersi, in effetti, qualcosa di nuovo. Se questa novità è tale da far parte della metafisica, e non della cosiddetta teoria della conoscenza, bisogna domandarsi: quale carattere metafisico ha per la metafisica questa novità che ha inizio con la filosofia moderna? Da tale questione potete vedere che noi dovremmo già essere in possesso della problematica della metafisica in modo vivo e vitale, mentre per il momento possiamo dire soltanto, in forma meramente affermativa, che il pensiero metafisico è un interrogare concettualmente totalizzante in duplice senso: perché si interroga intorno all'ente nella sua totalità, e perché in tale ente è sempre concettualmente coinvolto l'interrogante stesso. Il fatto che nell'antichità, così come nella filosofia medievale, ci si interroghi intorno all'ente nella sua totalità, dovrebbe essere divenuto più o meno chiaro. Molto più incerto e quasi inafferrabile è invece il secondo momento, cioè in che modo nella filosofia antica colui che si interroga metafisicamente venga egli stesso posto in questione da questo interrogare. Ma proprio questo momento, nel quale l'interrogare concettualmente totalizzante coinvolge concettualmente in sé l'interrogante, è quanto ci dà la possibilità di comprendere la novità della metafisica moderna nel suo contenuto metafisico. Qual è il tratto fondamentale della metafisica moderna? La metafisica moderna è caratterizzata dal fatto che l'intero complesso della problematica**

*tradizionale viene a trovarsi sotto il punto di vista di una nuova scienza, che è rappresentata dalla scienza matematica della natura. Questa è stata la novità: la metafisica è diventata paradossalmente la fisica, fisica nell'accezione nostra, non in quella di Aristotele. Il ragionamento, per lo più non esplicito, è il seguente: se la metafisica si interroga intorno alle cause prime, al senso universalissimo e supremo dell'ente, in breve intorno a quanto è supremo, ultimo e sommo, questa specie di sapere deve essere conforme a ciò intorno a cui si interroga, ma questo significa che essa stessa deve essere assolutamente certa. La metafisica è diventata la fisica, la matematica, per questa esigenza di assoluta certezza. Così, seguendo il filo conduttore dell'idea matematica di conoscenza, l'intera problematica della metafisica tradizionale viene a trovarsi di fronte al compito di realizzare ciò in senso rigoroso ed elevare così la metafisica, in senso contenutistico, anche al grado formale di una scienza assoluta. Questo è stato il progetto, vigente a tutt'oggi. Ovviamente, in questo progetto ciò che viene abbandonato è quell'aspetto che Heidegger sottolineava come importantissimo, e cioè il fatto che in questo conoscere metafisico io stesso sono messo in gioco. Questo nella matematica e nella fisica non c'è: nessun matematico o fisico è messo in gioco in quanto interrogante in ciò che interroga. Se io scrivo $2 \times 2 = 4$ non sono per niente in gioco. Quindi, l'idea di certezza assoluta, come obiettivo della metafisica, va a scapito del coinvolgimento dell'interrogante in ciò che sta interrogando. Il problema della certezza assoluta è soprattutto il problema fondamentale della filosofia moderna, non nel senso di una teoria della conoscenza, ma in quanto sostenuto e guidato dalla problematica contenutistica della metafisica stessa. Questo fatto lo vediamo in modo chiarissimo dove ha esplicitamente inizio la filosofia moderna, in Cartesio, ma in modo particolare in Fichte. L'opera fondamentale di Fichte ha per titolo *Dottrina della scienza*. È la scienza che ha per oggetto la scienza in senso assoluto, e che dà quindi fondazione alla metafisica. Lo sviluppo della metafisica moderna è sostenuto da questo primato del problema della certezza per quanto concerne la conoscenza metafisica. A partire da questo punto si compie la modificazione del complesso dei problemi e delle discipline. In effetti, se voi leggete i testi contemporanei di metafisica, vi accorgete che sono testi di filosofia analitica, cioè, di filosofia del linguaggio, dove si tenta di stabilire con assoluta certezza, attraverso per esempio il calcolo proposizionale, l'esistenza di una certa cosa. Potremmo dire che, oggi, l'ultimo risvolto della metafisica sta proprio nella filosofia analitica. Ma se consideriamo le cose in questo modo, non abbiamo ancora la comprensione autentica di ciò che si svolge in questo sforzo di raggiungere la certezza assoluta della metafisica. Ciò che è ultimo, deve anche poter essere conosciuto in senso ultimo. ... Si è soliti citare come segno caratteristico il fatto che l'età moderna, a partire da Cartesio, non prende più le mosse dall'esistenza di Dio e dalle dimostrazioni della sua esistenza, bensì dalla coscienza, dall'io. Vediamo come l'io, la coscienza, la ragione, la persona, lo spirito, si trovino effettivamente al centro della problematica. Ricordate che Cartesio ha messo l'io come garanzia della conoscenza: io posso dubitare di tutto ma non posso dubitare del fatto che sto dubitando. Quindi, questo io viene presupposto, ovviamente. Se consideriamo tali dati di fatto e ci chiediamo se, in definitiva, in questa collocazione centrale dell'io e dell'autocoscienza si esprima il fatto che nella filosofia moderna l'io interrogante viene posto anch'esso in questione, dobbiamo rispondere: in effetti è così, ma in una maniera peculiare. Infatti l'io, la coscienza, la persona vengono assunti nella metafisica in modo tale che questo io non viene posto affatto in questione. È questa la differenza tra la metafisica, ormai diventata filosofia analitica, e la metafisica così come Heidegger ce la sta, in qualche modo, aprendo, cioè, l'io, che è alla base di tutto, non viene mai posto in questione. Ciò non significa che venga semplicemente tralasciata la sua messa in questione, bensì significa che proprio l'io e la coscienza vengono posti alla base di questa metafisica come il fondamento più sicuro, indubitabile, cosicché nella metafisica moderna viene alla luce un ben determinato interrogare concettualmente totalizzante, un coinvolgere concettualmente l'interrogante in senso negativo, in modo tale che l'io stesso diviene il fondamento di ogni ulteriore interrogare. Viene posto in modo negativo, cioè, è ciò che per esempio la fisica cerca assolutamente di fare. Quando il fisico fa di tutto per evitare di influenzare i suoi esperimenti, cioè, lui, interrogante, deve assolutamente scomparire.*

Questa è l'intrinseca connessione che vincola il primato del problema del soggetto e la questione della certezza al problema di contenuto della metafisica tradizionale. Questo è il problema: nella metafisica moderna, nella fisica, l'interrogante viene cancellato. A pag. 79. *Dobbiamo ammetterlo: pur avendo trattato direttamente della filosofia, o meglio proprio per questo, ce ne siamo allontanati. Ciò è però avvenuto in modo nascosto, ambiguo. È vero che non abbiamo parlato di altro, di scienza, di arte e di religione, bensì della filosofia, ma non abbiamo parlato in modo immediato e concreto a partire da essa, bensì su di essa.* Questa è una finezza interessante. Dice che abbiamo parlato della filosofia come se fosse un qualche cosa che non ci riguarda, un qualche cosa dove l'interrogante non c'è. L'abbiamo presa come un parlare di biologia, di botanica, ecc., cioè, come un qualche cosa rispetto a cui io sono estraneo. *A partire da essa parleremo soltanto se preliminarmente ci muoveremo all'interno di un interrogare metafisico. Ma questo non è avvenuto affatto. Abbiamo soltanto fatto delle affermazioni su questo interrogare, dicendo che è concettualmente totalizzante, cioè un interrogare tale che in ogni questione include concettualmente sempre la totalità dell'ente, e assume nella questione l'interrogante stesso e lo pone in questione. Ma fintantoché non ci faremo realmente porre in questione da un vero interrogare rivolto alla totalità, non avremo compreso che l'interrogare metafisico è un interrogare concettualmente totalizzante.* Sta dicendo che, sì, la metafisica si occupa di concettualizzare l'ente in modo totalizzante, ponendo l'ente come un tutto, questo è vero, ma in questo tutto ci sono anch'io, cosa che invece la metafisica non ha mai considerato. La metafisica pone, sì, l'ente come un tutto, ma in questo tutto ci sono anch'io. Questo tutto sarebbe il mondo, di cui Heidegger parla ovunque. *Abbiamo già fatto cenno alle seguenti questioni: cos'è mondo? Cos'è finitezza? Cos'è isolamento? Sono i tre concetti fondamentali della metafisica? Ma tali questioni sono state enunciate in modo quasi casuale; appaiono arbitrarie, e ciò è innegabile.* E qui si pone una serie di domande. *Non si tratta di sviluppare tali questioni da un punto di vista teoretico, e di suscitare uno stato d'animo per esse e accanto ad esse, bensì, al contrario, di far sorgere tali questioni nella loro necessità e possibilità a partire da uno stato d'animo fondamentale, e cercare di custodirle nella loro autonomia e inequivocità. Di conseguenza compiremo autenticamente questo interrogare, se inizieremo a destare uno stato d'animo fondamentale del nostro filosofare. Questo è il primo e autentico compito fondamentale del nostro corso, o l'inizio di un filosofare effettivo e vitale.* Perché dice questo? Nelle righe prima... ma a questo punto le leggiamo adesso. *Ma se pure siamo disposti ad ammettere che tali questioni siano metafisiche, non sono forse vuote e generiche, tanto indeterminate che ci lasciano indifferenti, che in sostanza non ci toccano o tanto meno ci afferrano? O forse dobbiamo prima sviluppare tali questioni, perché poi esse ci afferrino, perché poi compaia l'essere-afferrati richiesto? Dobbiamo dunque porre le questioni o procurarci uno stato d'animo adeguato ad esse? Se volessimo procedere in questo modo, ricadremmo allora semplicemente nel contesto che vogliamo e dobbiamo abbandonare.* E, cioè, considerare le cose fuori di me. Invece, bisogna considerarle a partire da uno stato d'animo, secondo lui, necessario perché si destino queste domande, perché sia possibile incominciare a pensare. Ci sta dicendo che per pensare occorre uno stato d'animo; non solo, ma che comunque il pensiero è sempre preso in un particolare stato d'animo. Qualunque cosa accada, qualunque cosa io pensi, dica, ecc., è sempre in uno stato d'animo. Non esiste lo stato d'animo indifferente, è sempre e comunque preso da qualche cosa. Potremmo anche dire che lo stato d'animo è determinato dalla relazione che ho con l'utilizzabile, con ciò che rientra nel mio progetto, e il mio progetto, come sappiamo, è sempre determinato dalla volontà di potenza. Si tratta, quindi, di tenere sempre ben presenti questi aspetti mentre si ragiona con Heidegger. Siamo a pag. 81. Parte prima. *Il destare uno stato d'animo fondamentale del nostro filosofare. Capitolo primo. Il compito di destare uno stato d'animo fondamentale e l'indicazione di uno stato d'animo fondamentale nascosto del nostro esserci odierno.* § 16. *Intesa preliminare sul senso del destare uno stato d'animo fondamentale.* Sottoparagrafo a) *Destare: non la constatazione di qualcosa che sussiste, bensì un far svegliare ciò che dorme.* Questa è una cosa importante in Heidegger: destare uno stato d'animo. Ma, dice lui, questo destare è un destare uno stato d'animo particolare, come

dire che è qualcosa che c'è ma di cui non siamo consapevoli. Infatti, a un certo punto, fa un parallelo con la psicoanalisi, con l'inconscio, che non è che non c'è, non ne sono consapevole ma c'è. È per questo che dice che si tratta di risvegliare qualcosa che sta dormendo, che bisogna destare; quindi, c'è ma non è consapevole. Questo serve a lui per dire che perché possa accadere questo destarsi dello stato d'animo occorrono certe condizioni; questo risvegliare comporta a sua volta anche qui uno stato d'animo, non si risveglia una cosa così, dal niente, ma occorre che ci sia un qualche cosa che mi muove a fare una certa operazione. *Stati d'animo – non sono esattamente qualcosa che si possa inventare, ma qualcosa che ci viene incontro, che non possiamo imporre, che si sviluppa da sé, che non si può conseguire con la forza e in cui, al contrario, incorriamo? Non si può imporre, non si può imporre a qualcuno di essere triste, di essere felice, ecc., può suscitare questo stato d'animo ma non può imporlo. Se lasciamo che tale stato d'animo sia uno stato d'animo, non ci è dunque possibile né lecito conseguirlo con la forza, in modo artificioso e arbitrario. Deve esserci già.* Questo è ciò che dice Heidegger: quando io suscito la rabbia in qualcuno, questa rabbia in qualche modo c'è già, io la suscito ma c'è già, è già presente in lui, non la creo ex nihilo. *Ma come constateremo uno stato d'animo fondamentale del filosofare? Tutto quello che possiamo fare, rispetto a uno stato d'animo, è constatarlo; constatiamo che è presente, che è in atto. E, quindi, come constateremo uno stato d'animo fondamentale del filosofare? Da che cosa? Se uno è arrabbiato lo vedo, se è triste lo vedo, ma uno stato d'animo del filosofare come si manifesta? Dice che però questo constatare è un problema perché c'è una difficoltà di constatare uno stato d'animo e, quindi, abbandona questo termine constatare a favore di un destare uno stato d'animo. Dice, a pag. 83, *Destare è un rendere-sveglio, un far-svegliare ciò che dorme. ... “Ciò che dorme” è, in una maniera particolare, assente, eppure c'è. Se destiamo uno stato d'animo fondamentale, vuol dire che c'è già. Ma ciò significa anche che, in un certo senso, non c'è. Singolare: lo stato d'animo è qualcosa che c'è e al tempo stesso non c'è. Se volessimo continuare a filosofare formalmente nel senso consueto, potremmo subito dire: una cosa che al tempo stesso c'è e non c'è, ha un essere tale che si contraddice intimamente. Esser-ci e non esser-ci è infatti una contraddizione pura e semplice. Ma quanto si contraddice non può esistere... Questo viene da Kant. ...è in se stesso impossibile, così come non può esistere un quadrato rotondo – questo è un principio della metafisica tradizionale. ... Una cosa sussiste o non sussiste. Vale anche per l'uomo? Certo: uno c'è oppure non c'è. Nel contempo si rammenterà però che qui la situazione è diversa rispetto a una pietra. Sappiamo infatti, per l'esperienza che facciamo di noi stessi in quanto uomini, che in noi qualcosa può sussistere e tuttavia non sussistere, che vi sono processi che fanno parte di noi e tuttavia non affiorano nella nostra coscienza. Qui cita lo psichico, la differenza tra conscio e inconscio. A pag. 84. *Si rivela così che con la distinzione tra “inconscio” e “conscio” non risolviamo i nostri problemi. Destare uno stato d'animo non può significare semplicemente renderlo conscio da inconscio che era. Destare uno stato d'animo vuol dire farlo divenir-sveglio e lasciarlo essere come tale. Ma se rendiamo conscio uno stato d'animo, per conoscerlo e farlo divenire propriamente oggetto del sapere, otteniamo il contrario di un destare. In tal modo viene distrutto, o quanto meno non rafforzato, bensì indebolito e alterato.* Heidegger non conosceva ovviamente la psicoanalisi, se non in modo molto sommario, però questo era esattamente ciò che voleva fare Freud, e cioè rilevare un elemento inconscio e farlo sopraggiungere alla coscienza, sapendo bene che, sopraggiungendo alla coscienza, si altera, si indebolisce e, indebolendosi (il sintomo), scompare. Passiamo al punto c) *L'esserci e non-esserci dello stato d'animo sul fondamento dell'essere dell'uomo in quanto esser-ci ed esser-via (essere-assente). Il fatto che, quando parliamo di esser-ci e contestualmente di non-esserci in relazione all'uomo, non prendiamo in considerazione la differenza tra consapevolezza e inconsapevolezza, diviene chiaro in un evento che si verifica in condizione di veglia, dal momento che quest'ultima, in quanto vita cosciente, è posta in antitesi alla vita non cosciente (sonno). Quante volte, durante una conversazione in società, noi “non ci” siamo, quante volte scopriamo che eravamo assenti, senza che tuttavia ci fossimo addormentati. Capita tante volte. Per esempio, uno va a una conferenza noiosissima e si accorge, dopo un'ora, che la***

conferenza è finita e lui non c'era, anche se era lì ed era sveglio, però non c'era. Questo è un esempio dell'esser-via. *Questo non-esser-ci, questo esser-via, non ha nulla a che fare con consapevolezza o inconsapevolezza nel significato corrente. Al contrario, questo non-esser-ci può essere assai consapevole.* Riprendendo l'esempio della conferenza, una persona è lì, pensa agli affari suoi, ma se il vicino gli chiede che ore sono immediatamente guarda l'ora e gliela dice; quindi, è perfettamente consapevole di tutto, anche se non era lì, era via. *In tale essere-assenti siamo occupati proprio con noi stessi, se non con altro. Eppure questo non-esser-ci è un esser-via.* Poi, fa l'esempio estremo della follia e dice che nella follia *può regnare la più alta consapevolezza.* È una cosa ancora diversa. Dice, poi, che *... questo poter esser-via appartiene al modo di essere proprio dell'uomo.* Solo l'uomo può esser via, può non esserci. Le sedie, quelle della conferenza famosa, non possono esser via, non possono non esserci. Solo l'uomo può esser via, quindi, per poter esser via deve esserci, come condizione. *Deve venir destato uno stato d'animo. Ma ciò significa: c'è e non c'è.* Se devo destarlo vuol dire che non c'è; ma se posso destarlo è perché c'è, sennò non potrei destare niente. *Se lo stato d'animo è qualcosa che ha il carattere dell'(esser)ci e del non-(esser)ci, allora ha a che fare con l'essenza più profonda dell'essere dell'uomo, con il suo esser-ci. Lo stato d'animo fa parte dell'essere dell'uomo.* Qui ci dice chiaramente che lo stato d'animo non è qualcosa che può esserci o non esserci, cioè, che si appiccica all'uomo; fa parte dell'essere dell'uomo, l'uomo non può essere senza stato d'animo. *Esser-via non significa: non esser affatto, ma è piuttosto una maniera dell'esserci.* Lo dicevamo prima: per esser via occorre esserci, quindi, è un modo dell'esserci. *La pietra, nel suo esser-via, proprio non c'è. L'uomo invece deve esser-ci, per poter esser-via, e soltanto finché c'è, ha la possibilità dell'esser-via.* A pag. 88. *Certo, gli stati d'animo possono venir intesi così: come tonalità, fenomeni che accompagnano i restanti accadimenti psichici. In fondo fino ad ora li si ha sempre intesi in tal modo. Questa caratterizzazione è indiscutibilmente giusta. Ma certamente non si vorrà affermare che questa concezione volgare sia l'unica possibile, o magari quella decisiva per il solo fatto che è la più immediata, e quella che meglio si adatta alla vecchia concezione dell'uomo. Se è vero che appartengono all'essere dell'uomo, gli stati d'animo non sono meri accadimenti psichici o condizioni, così come un metallo è fluido oppure solido. Perciò dobbiamo chiederci: come dobbiamo concepire in senso positivo gli stati d'animo in quanto facenti parte dell'essenza dell'uomo, e come deve essere il nostro atteggiamento nei confronti dell'uomo stesso, se vogliamo destare lo stato d'animo?* Tutto questo discorso è fatto per avvicinarsi sempre di più al modo in cui è possibile, secondo Heidegger, destare lo stato d'animo che serve a filosofare, quello adatto a filosofare. *Prima di attendere a tali questioni, gettiamo uno sguardo retrospettivo su quanto è stato detto finora in relazione al compito del nostro corso. Ci troviamo dinanzi al compito di destare uno stato d'animo fondamentale del nostro filosofare. Gli stati d'animo sono qualcosa che non può venir constatato in una maniera universalmente valida, come un dato di fatto che possiamo mostrare a chiunque. Non solo uno stato d'animo non può venir constatato, ma non deve venir constatato neppure se fosse possibile farlo. Perché se lo constato, questo stato d'animo cessa, diventa un'altra cosa. Ricordate quello che diceva prima e che abbiamo ripreso anche rispetto a Freud. Per Freud era esattamente il motivo per cui faceva tutte le cose che faceva, e cioè se io rendo consapevole qualcosa che non lo è, allora perde di potenza, forza. Infatti ogni constatare è un portare-alla-coscienza. Ogni render-cosciente significa, in riferimento allo stato d'animo, distruggerlo, o comunque alterarlo, mentre per noi, nel destare uno stato d'animo, è necessario lasciare che tale stato d'animo sia così come, in quanto tale, dev'essere. Il destare è un lasciar-essere lo stato d'animo, il quale, se per il momento possiamo usare questa immagine rifacendoci all'uso linguistico, evidentemente prima dormiva. In un certo senso lo stato d'animo c'è e non c'è.* Qui pone una questione complessa, proprio rispetto alla psicoanalisi e a Freud. Ciò che ci sta dicendo Heidegger è esattamente il contrario di ciò che ci dice Freud, cioè, quello che voleva fare Heidegger era esattamente il contrario di ciò che voleva fare Freud.

Intervento: Come se volesse creare un'inquietudine, che è quella che spinge all'interrogazione.

Esattamente. Anche Verdigione, in effetti, si è avvicinato alla questione senza tematizzarla, senza problematizzarla e pensarla, come fa Heidegger. Verdigione diceva che non si trattava di togliere il sintomo, di sbarazzarsi del sintomo, perché il sintomo è la risorsa. L'idea di togliere il sintomo è un'idea medica, vede il sintomo come malattia da togliere, per rendere tutti un po' beoti, che stanno lì tranquilli, pacifici e sereni. Ponendo il sintomo come risorsa, invece, è qualche cosa che, potremmo dire, occorre coltivare, occorre lasciar parlare, occorre pensare ancora. Quindi, Heidegger compie un'operazione che a mio parere è interessante perché, capovolgendo l'operazione che voleva fare Freud, trasforma il sintomo, ciò che per Freud era qualcosa da eliminare, in una risorsa da utilizzare per pensare. A pag. 89, § 17. *Caratterizzazione provvisoria del fenomeno dello stato d'animo: stato d'animo come maniera fondamentale dell'esserci, come ciò che dà all'esserci consistenza e possibilità. Destare lo stato d'animo come afferrare l'esser-ci in quanto esserci.* Già nel sottotitolo ci dice qual è la questione: *Destare lo stato d'animo come afferrare l'esser-ci in quanto esserci.* Lo stato d'animo è ciò che mi consente di afferrare l'esser-ci in quanto esserci. *Una persona con la quale stiamo in compagnia viene colta da tristezza. Dipende unicamente dal fatto che questa persona è in una situazione di esperienza vissuta in cui non ci troviamo, e quanto al resto rimane tutto come prima? Oppure cosa accade? La persona divenuta triste si chiude, diviene inaccessibile, pur senza mostrare durezza nei nostri confronti. Soltanto questo: diviene inaccessibile. Eppure stiamo insieme a lei come al solito, magari ancor più di frequente, e siamo nei suoi confronti ancor più gentili; anche lei non cambia nulla nel suo comportamento verso le cose e verso di noi. Tutto è come sempre, eppure diverso, e non soltanto sotto questo o quel punto di vista, bensì, ferma restando l'identità di ciò che facciamo e per cui ci adoperiamo, il come stiamo insieme è diverso. Ma ciò non è un fenomeno provocato dallo stato d'animo della tristezza che è presente in lei, bensì è parte del suo esser-triste.* Questa che si fa è una domanda importante. *Cosa vuol dire che quella persona in tale stato d'animo è inaccessibile? Il modo e la maniera in cui possiamo essere con lei e lei con noi è un altro. La tristezza è ciò che esprime questo "modo" di essere insieme. Quella persona ci introduce nel modo in cui è, senza che noi stessi dobbiamo necessariamente essere tristi. L'essere-assieme, il nostro esser-ci, è un altro, è mutato nel suo esser-disposto.* Sta dicendo che una persona triste non è che ci rende tristi automaticamente, può accadere, ma non necessariamente, però è come se ci inserisse in qualche modo nel suo mondo, nel mondo del suo esser-ci in quel momento. *Osservando più da vicino tale connessione, della quale ora non ci occuperemo più oltre, si rivela che lo stato d'animo non è dentro una qualche anima dell'altro e tantomeno lì accanto alla nostra, tanto che dobbiamo piuttosto dire e diciamo: questo stato d'animo si posa su tutto, non è affatto "dentro" un'interiorità, per apparire soltanto nello sguardo degli occhi, ma proprio per questo è altrettanto poco al di fuori. Dove e com'è allora? Questo stato d'animo, la tristezza, è qualcosa in riferimento al quale possiamo domandarci dov'è e com'è? Lo stato d'animo non è un ente che si presenta nell'anima come esperienza vissuta, bensì è il "modo" del nostro esser-ci-assieme.* Tutto questo solo per dire che la tonalità affettiva dello stato d'animo non è qualcosa che si appiccica alla persona ma è un modo di esser-ci, o più propriamente, un modo dell'esser-ci. A pag. 91. *Viene alla luce il fatto che gli stati d'animo non sono qualcosa di solamente sussistente, bensì un modo e una maniera fondamentale dell'essere, e precisamente dell'esserci, e ciò implica immediatamente l'essere-assieme. Sono maniere dell'esser-ci e in quanto tali dell'esser-via.* Esser-via: allontanamento dall'esser-ci, anche se questo allontanamento dall'esser-ci prevede l'esser-ci. *Uno stato d'animo è una maniera, non semplicemente una forma o un modo, ma una maniera nel senso di una melodia, la quale non fluttua al di sopra del presunto sussistere autentico dell'uomo, bensì dà il tono a questo essere, cioè dispone e determina il modo e il "modo" del suo essere.* Una persona, dicevamo, è sempre e comunque presa nelle sue fantasie e non ha modo di uscirne, perché le fantasie sono il modo con cui vede il mondo. Potremmo dire così, con Heidegger: la fantasia è la tonalità emotiva con cui vedo il mondo, ma il mondo di cui sono fatto, non la realtà esterna. La fantasia mostra il mio stato d'animo nel quale io vedo il mondo, mi racconto il mondo. Mi rapporto sempre in qualche modo al mondo, non posso non rapportarmi in qualche modo, e

questo lo diceva già in *Essere e tempo*: io sono sempre in un progetto, voglio sempre fare qualcosa, sono sempre in relazione con un utilizzabile, qualunque cosa sia, anche il pensiero è un utilizzabile. Ci sta dicendo che non c'è possibilità di uscire dalle fantasie e che sono le fantasie a determinare questa tonalità emotiva. Heidegger non dice soltanto che è la tonalità che mi fa vedere le cose in un certo modo, cosa che dicono tutti; no, è la tonalità emotiva che mi consente di vedere, cioè io vedo perché c'è una tonalità emotiva, perché c'è una fantasia, se vogliamo dirla tutta, perché sono in un progetto. La tonalità emotiva per Heidegger non determina il modo in cui io vedo le cose ma determina la possibilità di vedere le cose; il mio stato d'animo, il mio umore, è questo che mi fa vedere le cose.

30 maggio 2018

Siamo a pag. 91. *Bisogna vedere e dire ciò che qui accade. Viene alla luce il fatto che gli stati d'animo non sono qualcosa di solamente sussistente, bensì un modo e una maniera fondamentali dell'essere, e precisamente dell'esser-ci, e ciò implica immediatamente l'essere-assieme.* Parla degli stati d'animo. Ricordate che lui pensa che per affrontare la questione metafisica, e cioè la questione della filosofia, per un pensiero autentico occorre uno stato d'animo. *Sono maniere dell'esser-ci e in quanto tali dell'esser-via. Uno stato d'animo è una maniera, non semplicemente una forma o un modo, ma una maniera nel senso di una melodia, la quale non fluttua al di sopra del presunto sussistere autentico dell'uomo, bensì dà il tono a questo essere, cioè dispone e determina il modo e il "modo" del suo essere.* Sta dicendo che questo modo di essere, la *Stimmung*, la tonalità emotiva, è qualcosa che c'è sempre nelle persone, in un modo o nell'altro. Anche quando sembra che non ci sia, comunque c'è. La cosa fondamentale, che già leggevamo la volta scorsa, è che per Heidegger l'essere in uno stato d'animo, cioè essere in un certo modo, è la condizione perché si verificano certe cose, o meglio, tutto ciò che accade si verifica per via di uno stato d'animo, nel senso che è lo stato d'animo che determina ciò che si incontra, il modo con cui si incontra. *Abbiamo così il dato positivo corrispondente alla prima tesi negativa, secondo la quale lo stato d'animo non è un ente: dal punto di vista positivo è modo fondamentale, la maniera fondamentale di come l'esser-ci è in quanto esser-ci.* Dice, cioè, com'è l'esser-ci in questo momento, come sono io in questo momento: arrabbiato, nervoso, tranquillo, rilassato, felice, triste, ecc. Lo stato d'animo dice come l'esser-ci, cioè io, sono in questo momento. *Ora abbiamo anche la tesi contrapposta alla seconda tesi negativa, secondo la quale lo stato d'animo non è quanto c'è di più inconsistente e fugace, qualcosa di meramente soggettivo: poiché lo stato d'animo è il modo originario nel quale ogni esser-ci è come è, esso non è ciò che c'è di più inconsistente, bensì ciò che dà all'esser-ci, in senso fondamentale, consistenza e possibilità.* Ricordate l'assoluta possibilità. È lo stato d'animo che muove tutto, è lo stato d'animo che fa dell'esser-ci ciò che è in quel momento, così com'è. *Da tutto ciò dobbiamo comprendere che cosa significhi intendere in modo corretto i cosiddetti "stati d'animo". Non si tratta, contrapponendosi alla psicologia, di delimitare meglio una specie particolare di esperienze psichiche vissute e migliorare così la psicologia stessa, bensì di rivolgere da principio lo sguardo sull'esser-ci dell'uomo. Gli stati d'animo sono le maniere fondamentali nelle quali noi ci troviamo-situati in un lodo oppure nell'altro. È per questo che diceva che lo stato d'animo è ciò che fa dell'esser-ci quello che è. Gli stati d'animo sono il "modo" secondo il quale uno sta così o così. Certo, per ragioni che non possiamo ora esporre, prendiamo spesso questo "stare così o così" come qualcosa di indifferente nei confronti di ciò che abbiamo in mente, di ciò di cui ci stiamo occupando, di ciò che ci accade. Sottintende che non è affatto così. Eppure questo "stare così o così" non è mai soltanto la conseguenza e il fenomeno concomitante del nostro pensare, fare e lasciar fare, bensì – in termini sommari – ne è il presupposto, il "medio" nel quale soltanto quelli accadono. Qui dice una cosa molto forte: il mio pensare accade soltanto in relazione a uno stato d'animo. E proprio quegli stati d'animo che ci dispongono in modo tale per cui ci sembra che non ci sia stato d'animo alcuno, e che noi non siamo da essi determinati, proprio questi sono i più potenti. Innanzitutto*

e per lo più ci colpiscono solamente stati d'animo particolari, che oscillano tra "estremi": gioia, tristezza. Già meno percettibili sono un'ansietà lieve o uno stato di soddisfazione che ci scivola accanto. Ma quel non-essere-in-uno-stato-d'animo nel quale non siamo né maldisposti né "ben" disposti apparentemente non c'è, e tuttavia c'è. Come dicevo prima, non c'è un momento in cui non ci sia uno stato d'animo. Ma, in questo né-né, non siamo tuttavia mai non-determinati da uno stato d'animo. Il fatto però che riteniamo questo non-essere-in-uno-stato-d'animo un non-essere-affatto-determinati da uno di loro, ha ragioni di carattere essenziale. Quando diciamo che una persona di buon umore porta allegria in una compagnia, significa soltanto che viene prodotto uno stato d'animo brioso o rilassato, non significa che prima non vi fosse alcun stato d'animo. C'era un non-essere-in-uno-stato-d'animo apparentemente difficile da cogliere e che sembra essere qualcosa di indifferente, mentre in realtà no lo è affatto. Lo vediamo ancora una volta: gli stati d'animo non affiorano nello spazio vuoto dell'anima per poi scomparire nuovamente; l'esser-ci in quanto esser-ci è già da sempre radicalmente determinato. Ciò che avviene, è sempre e soltanto un mutamento degli stati d'animo. In modo provvisorio e sommario abbiamo affermato che gli stati d'animo sono il "presupposto" e il "medio" del pensare e dell'agire. Qui pone la cosa in modo ancora più forte: lo stato d'animo è il presupposto del pensiero, come dire che il pensiero non c'è senza lo stato d'animo; è lo stato d'animo che indirizza il mio pensiero, che muove il mio pensiero. Ovviamente, potremmo qui fare una considerazione, perché a questo punto non possiamo non pensare che lo stato d'animo abbia a che fare con la volontà di potenza. Quando dice che è lo stato d'animo a muovere il pensiero, in effetti sta dicendo qualcosa di molto prossimo a ciò che dicevamo tempo fa, e cioè che è la volontà di potenza a muovere il pensiero. Potremmo quasi dire che lo stato d'animo e la volontà di potenza sono due aspetti della stessa cosa. Ciò vuol dire che risalgono in modo più originario alla nostra essenza: in essi soltanto incontriamo noi stessi in quanto esser-ci. Soltanto negli stati d'animo incontriamo noi stessi. Questo se ci accorgiamo dello stato d'animo. Poi, vedremo in che modo. L'essenza dello stato d'animo ci rimane nascosta o ci appare falsata proprio perché non consiste nell'essere un fenomeno concomitante, ma che ci riporta nel fondo dell'esser-ci. Come dire che per intendere più autenticamente la questione dell'esserci, occorre che riusciamo a capire qualcosa di più dello stato d'animo. Per questo cogliamo l'essenza dello stato d'animo innanzitutto a partire da quanto, venendoci incontro, ci colpisce, cioè a partire dalle oscillazioni estreme dello stato d'animo, da ciò che sorge e scompare. Poiché consideriamo gli stati d'animo a partire dalle loro oscillazioni, sembrano accadimenti tra gli altri, e noi non vediamo quel peculiare esser-disposti, l'originario venir-pervaso-da-uno-stato-d'animo da parte di tutto l'esser-ci in quanto tale. Non ci accorgiamo, se non in questi esempi macroscopici, dello stato d'animo. Da ciò risulta evidente che destare gli stati d'animo è un modo e una maniera di afferrare l'esser-ci rispetto alle "maniere" in cui di volta in volta l'esser-ci è, in quanto esser-ci, o meglio, di lasciar essere l'esser-ci così com'è, o può essere, in quanto esser-ci. Per Heidegger, quindi, ne va di qualcosa di importante, ne va della comprensione dell'esser-ci. Questo destare può forse essere un modo di agire singolare, difficile e poco chiaro. Se abbiamo compreso il nostro compito, dobbiamo fare attenzione proprio a non ricominciare improvvisamente a trattare dello stato d'animo o magari del destarlo, ma dobbiamo agire nel modo del destare inteso come azione. A pag. 93, § 18. L'accertarsi della nostra condizione odierna e dello stato d'animo fondamentale che la domina e la pervade come presupposto per il destare tale stato d'animo fondamentale. Qui fa una breve trattazione dello stato d'animo di un'epoca, dello stato d'animo nella condizione odierna. Cita alcuni personaggi: Oswald Spengler, Ludwig Klages, Max Scheler, Leopold Ziegler. Non ci occuperemo di loro ma soltanto dell'aspetto più interessante per noi, e cioè della questione così come la pone Nietzsche. A pag. 97, il punto b) Il contrasto fondamentale nietzscheano tra il dionisiaco e l'apollineo come fonte delle quattro interpretazioni della nostra condizione odierna. Considera la contrapposizione in Nietzsche tra Dioniso e Apollo, in definitiva, due figure di stati d'animo. Questa contrapposizione Dioniso-Apollo sorregge e guida fin dall'inizio il filosofare di Nietzsche. Egli stesso lo sapeva. Tale contrapposizione, desunta dall'antichità, doveva schiudersi al giovane filologo che voleva rompere con la sua scienza. Ma egli

sapeva anche che tale contrasto, quanto si manteneva nel suo filosofare, altrettanto mutava per lui con il suo filosofare. Egli stesso sapeva: “Solo chi si trasforma, mi è affine”. Intenzionalmente, vorrei rifarmi all’ultima interpretazione da lui fornita nella sua opera maggiore e decisiva, in quell’opera che non poté portare a termine come l’aveva progettata: *La volontà di potenza*. Il secondo capitolo del IV libro ha per titolo: “Dioniso”. In esso si trovano aforismi di tipo singolare, come in generale l’intera opera è più che altro un accostamento di pensieri essenziali, rivendicazioni e valutazioni. Vi do innanzitutto un esempio di come in questo periodo, poco prima del crollo, Nietzsche avesse chiara coscienza che tale contrasto era per lui determinante fin dall’inizio. Adesso cita Nietzsche. “Verso il 1876 ebbe paura di veder compromesso tutto quello che era stato fino allora il mio volere, quando compresi dove si andasse ormai a finire con Wagner: e io ero legato a lui saldissimamente da tutti i vincoli di una profonda unità di bisogni, dalla gratitudine, dall’insostituibilità della persona e dall’assoluta angustia che vedevo davanti a me. Intorno allo stesso tempo mi parve di essere inestricabilmente incarcerato nella mia filologia e nella mia attività di insegnante – in qualcosa di casuale, in un espediente pratico della mia vita -; non sapevo più come uscirne, ed ero stanco, logoro, stremato. Qui Heidegger sta parlando dello stato d’animo in cui si trovava Nietzsche, soprattutto, quindi, dello stato d’animo, che è stato determinante per Nietzsche per fare quello che ha fatto. Più avanti dice “L’illusione di Apollo: l’eternità della bella forma; la legislazione aristocratica così «dovrà sempre essere»”. Questo è Apollo. Poi, “Dioniso: sensualità e crudeltà. Si potrebbe interpretare la caducità come godimento della forza che genera e distrugge, come creazione costante”. Questo è Dioniso. Apollo è la staticità, la bellezza, l’armonia, la bella forma, mentre Dioniso è il contrario, è la caducità come godimento, la distruzione, la crudeltà, la sensualità, tutte passioni forti, mentre in Apollo sono passioni tranquille. Apollo sarebbe la ragione che tutto sistema, che tutto ordina; di contro, Dioniso è l’irruzione dei sentimenti, della sensualità più violenta, fino alla crudeltà. Segue un capoverso in cui Nietzsche interpreta questo contrasto nella forma più bella e decisiva, e lo mette in connessione con l’origine: “Con il termine «dionisiaco» si esprime: un impulso verso l’unità, un dilagare al di fuori della persona, della vita quotidiana, della realtà, come abisso dell’oblio, come traboccamento appassionato-doloroso in stati d’animo più oscuri, più pieni, più fluttuanti; un’estatica accettazione del carattere totale della vita... Infatti, Nietzsche contrapponeva il pensiero alla vita: il pensiero è la razionalità, la vita invece è l’irruzione delle passioni. ...come l’uguale di ogni mutamento, l’ugualmente potente, l’ugualmente beato; la grande e panteistica partecipazione alla gioia e al dolore, che approva e santifica anche le qualità più terribili e problematiche della vita; l’eterna volontà di generazione, di fecondazione, di ritorno; il sentimento unitario della necessità di creare e di distruggere. Questo è il dionisiaco. Col termine «apollineo» si esprime: l’impulso verso il perfetto essere per sé, verso l’«individuo» tipico, verso tutto ciò che semplifica, pone in rilievo, rende forte, chiaro, inequivocabile, tipico; la libertà sotto la legge. Questo è l’apollineo, l’ordinato, mentre il dionisiaco è il disordine più assoluto, il caos. Poco più avanti dice Segue ora la sua caratterizzazione dell’origine di questa interpretazione, e la più profonda interpretazione della Grecità che ci ha fornito: “Questo antagonismo tra dionisiaco e apollineo nell’anima greca è uno dei grandi enigmi da cui mi sentii attratto considerando la natura greca. In fondo non mi preoccupai se non di indovinare perché proprio l’apollinismo greco dovesse svilupparsi da un sottosuolo dionisiaco; perché il greco dionisiaco avesse bisogno di diventare apollineo, ossia di spezzare la sua volontà tesa verso l’immane, il molteplice, l’incerto, l’orribile mediante una volontà di misura, di semplicità, di ordine sotto la norma e il concetto. Il dionisiaco è il caos assoluto, l’impossibilità di fermare qualcosa, è la parola in quanto ingestibile, in quanto rinviante sempre ad altro; l’apollineo è la metafisica, il concetto che ferma e fissa. Nel fondo del greco è la mancanza di misura, la caoticità, l’elemento asiatico; la prodezza del greco consiste nella lotta con il suo asiaticismo; la bellezza non gli è donata, non più della logica, della naturalezza dei costumi – è conquistata, voluta, strappata – è la sua vittoria”. La metafisica è la vittoria dell’apollineo sul dionisiaco, è la vittoria del concetto sulla deriva infinita. A pag. 100, sottoparagrafo c) *La noia profonda come lo stato d’animo fondamentale nascosto delle interpretazioni cultural-filosofiche della*

nostra situazione. Tutte queste questioni sono per noi secondarie. Non ci chiediamo neppure se tutte queste interpretazioni della nostra situazione siano giuste oppure no. Queste interpretazioni sono quelle interpretazioni del nostro modo di sentire odierno, contemporaneo. In tali casi la maggioranza ha sempre ragione. E tuttavia il richiamo a esse è essenziale. Cosa avviene infatti in tali interpretazioni? Diciamo: una diagnosi della cultura, nella quale, sulla scorta delle suddette categorie vita-spirito (dionisiaco-apollineo), si passa tutto d'un fiato attraverso la storia universale e al di sopra di essa. Facciamo un piccolo salto, a pag. 101. Tale filosofia della cultura non ci coglie nella nostra situazione odierna; nel migliore dei casi vede soltanto l'oggi, ma senza di noi, quell'oggi che non è altro che l'eterno-ieri. Qui si riferisce agli autori citati prima, i quali hanno fatto appunto una filosofia della cultura, hanno dato un'interpretazione della cultura contemporanea. Dice senza di noi, come dire che questi tizi hanno fatto una sorta di fotografia, in cui però io non ci sono, sono fuori, mentre sappiamo bene che per Heidegger la cosa essenziale è che il mondo è fatto anche di me, non ci sono io e dall'altra parte il mondo. Ma se, nella sua interpretazione della nostra condizione odierna, la filosofia della cultura non ci prende, né ci afferra, allora sbagliavamo, quando, nel corso delle precedenti considerazioni, affermavamo che per cogliere il nostro stato d'animo fondamentale – fosse necessario accertarsi preliminarmente della nostra situazione. ... E la cultura è per l'appunto l'espressione della nostra anima -: del resto, è un'opinione al giorno d'oggi assai diffusa, che, proprio seguendo il filo conduttore dell'idea di espressione e di simbolo, sia la cultura che l'uomo possano venir colti filosoficamente in modo autentico ed esclusivo. Oggi abbiamo una filosofia dell'espressione, del simbolo, delle forme simboliche. L'uomo come anima e spirito si esprime e si riflette in figure che hanno in sé un significato, e che sulla base di tale significato danno un senso all'esistenza che vi si esprime. Questo è, per sommi capi, il modello dell'odierna filosofia della cultura. ... Eppure resta la questione se tale raffigurazione dell'uomo coglie e afferra il suo esser-ci, se lo porta a essere, o se invece tale raffigurazione-positiva orientata all'espressione, non soltanto non coglie di fatto l'essenza dell'uomo, ma deve necessariamente mancarla, a prescindere dall'estetica. Deve mancarla per forza perché, se io voglio fare una filosofia della cultura, devo pormi come colui che osserva la cultura; non come colui che osservando la cultura, parafrasando un po' Nietzsche, ne è osservato. Ricordate Nietzsche: ricorda che guardando nell'abisso, l'abisso guarderà dentro di te. Non solo non vi giunge di fatto, ma non può giungervi necessariamente, perché si sbarra da sé la strada verso l'esser-ci. Lo esclude a priori, quindi l'esser-ci non c'è più. Quindi, continua a porsi la questione di dove trovare uno stato d'animo fondamentale, che tenga conto dell'esser-ci. A pag. 103. Ora ci chiediamo nuovamente: per quali ragioni quelle diagnosi culturali trovano udienza presso di noi, anche se in maniera differente? Perché questo giornalismo d'alto livello riempie o addirittura delimita il nostro spazio "spirituale"? È solo una moda? Si risolve qualcosa, se si cerca di definirlo "filosofia alla moda" e di ridurne così la portata? Noi non possiamo né vogliamo ricorrere a mezzi così a buon mercato. Abbiamo affermato: questa filosofia della cultura raffigura tutt'al più la nostra situazione, ma non ci afferra. Più ancora: non solo non riesce a coglierci, ma ci svincola da noi stessi, assegnandoci un ruolo nella storia universale. Come se fossimo degli oggetti metafisici, ci svincola da noi stessi. Questo sta a indicare in qualche modo che se svincolo il pensiero filosofico dall'esser-ci, allora trasformo l'uomo in ente, trasformo l'uomo in un oggetto metafisico: se tolgo l'esser-ci l'uomo diventa un oggetto metafisico. Ci svincola da noi stessi, eppure al tempo stesso è antropologia. La fuga, il capovolgimento, l'apparenza illusoria e l'inutilità ci rendono ancora più sensibili e acuti. Ora, la questione decisiva è la seguente: cosa vuol dire il fatto che ci diamo e addirittura dobbiamo darci questo ruolo? Ruolo di enti all'interno della filosofia della cultura. Siamo diventati tanto insignificanti a noi stessi da aver bisogno di un ruolo? Perché questa filosofia della cultura assegna all'uomo un ruolo, una sua funzione all'interno della cultura. Siamo diventati così insignificanti da aver bisogno che qualcuno ci dia un ruolo? È chiaro che se togliamo l'esser-ci per l'appunto l'uomo diventa un ente manipolabile come qualunque cacciavite. Perché non troviamo più alcun significato per noi, alcuna possibilità essenziale dell'essere? Forse perché da tutte le cose che ci viene incontro una

*sorta di indifferenza di cui non conosciamo la ragione? Ma come si può parlare così, quando il traffico mondiale, la tecnica, l'economia, stringono a sé l'uomo e lo mantengono in movimento? Tutti agitatissimi, dice, sempre pieni di cose da fare. ... L'uomo stesso sarebbe divenuto noioso a se stesso? Qui comincia a parlare della noia. Perché ciò? Ciò accade forse perché una noia profonda si trascina qua e là negli abissi dell'esser-ci come una nebbia silenziosa? Cominciate a intravedere, dalle sue parole, tutta la questione della noia come un qualche cosa che è sempre lì, dice, come una nebbia che avvolge un po' tutto. In fondo, per assicurarci delle nostre condizioni, non abbiamo bisogno di diagnosi e prognosi culturali, perché queste, invece di aiutarci nel voler trovare noi stessi, ci assegnano solamente un ruolo e ci svincolano da noi stessi. Ma come troveremo noi stessi... Quando dice "trovare noi stessi" intende come giungere a una interrogazione autentica, a una posizione autentica dell'esser-ci. ...in un vuoto auto-rispecchiamento, in quel ripugnante ficcare il naso nelle cose della psiche che al giorno d'oggi ha superato ogni limite? Qui ce l'ha con la psicoanalisi, ovviamente. Oppure ci troveremo in modo tale da doverci restituire a noi stessi, cosicché, una volta restituiti a noi stessi, ci riconsegniamo a noi, e in modo tale da essere riconsegnati a ciò che siamo? Qui, in questa apparentemente superficiale critica alla psicoanalisi, dice una cosa molto interessante. La psicoanalisi, di fatto, pone l'uomo come un ente metafisico, come un qualche cosa che ha delle prerogative, che va analizzato... Per dirla con Heidegger, la psicoanalisi assegna all'uomo un ruolo, immaginando tutte le cose che immagina: il complesso edipico, la rimozione, l'inconscio, ecc. Tutte queste cose che dovrebbero descrivere l'uomo, ma in tutte queste cose, ci sta dicendo Heidegger, l'uomo, cioè l'esser-ci, dov'è? È come se Freud non fosse preso lui stesso in queste cose ma stesse, per l'appunto, descrivendo oggetti metafisici, una realtà metafisica, non è, come direbbe Heidegger, con-afferrato dalle cose che sta facendo. Questo non significa che non abbia compiuto una sorta di autoanalisi, ma questo è un altro discorso. È sempre, positivisticamente, lui come soggetto che indaga un oggetto, che è lì per essere indagato; ma in questa operazione di indagare l'indagatore non viene indagato dal suo stesso indagare, non problematizza il suo stesso indagare: in che modo io sono coinvolto in quello che sto facendo, cioè, per dirla in modo più semplice, le cose che sto facendo sono frutto della mia fantasia o sono la realtà delle cose. È questa la domanda: sono una mia costruzione, che mi va bene per una serie di miei pensieri, o sto descrivendo la realtà dei fatti? La domanda va posta in questi termini. Non possiamo dunque fuggir via da noi stessi in una chiacchiera culturale prolissa e diffusa, ma non possiamo neppure correrci dietro in una curiosa psicologia, bensì dobbiamo trovarci in modo tale da vincolarci al nostro esser-ci e che questo, l'esser-ci, divenga per noi l'unica cosa vincolante. Tenete conto che per Heidegger l'esser-ci è sempre un essere gettati in un progetto, qui e adesso. Ma ci troveremo così ricondotti a quella noia profonda che forse per il momento nessuno conosce? Questa problematica noia profonda sarebbe forse quello stato d'animo fondamentale di cui siamo alla ricerca e che dobbiamo destare? Questa domanda ci conduce dritti al Capitolo Secondo: *La prima forma di noia: e il venir annoiati da qualcosa*. Lui si dilunga in modo estenuante su alcune cose ma vi riassumerò brevemente un esempio che lui fa. Un tizio si trova in una stazione ad aspettare un treno, solo che la stazione si trova in un paesello sperduto dove non c'è nulla e lui arriva quattro ore prima dell'arrivo del treno. Che fare? Quindi incomincia a contare gli alberi lungo il viale, a guardare cosa fa quell'altro, poi guarda l'orologio, ecc. È annoiato da qualcosa, come dice Heidegger, annoiato dal fatto che il treno non arriva, arriverà, certo, al suo orario ma ci sono quattro ore da passare. Questa noia è fatta in modo tale da lasciarlo in sospeso in attesa dell'evento, l'arrivo del treno, e questo essere in sospeso è propriamente la noia, cioè, questo ente, il treno, che arrivando dovrebbe concludere, non arriva e mi lascia in sospeso, in attesa. Andiamo a pag. 107, al § 20. *Lo stato d'animo fondamentale della noia, il suo rapporto con il tempo e le tre questioni metafisiche intorno a mondo, finitezza, isolamento. Questa noia profonda è lo stato d'animo fondamentale. Per riuscire a dominarla, scacciamo il tempo, che nella noia si prolunga. Dovrebbe forse esser breve? Non desideriamo forse, ognuno di noi, un tempo veramente lungo? E se ci diviene lungo, scacciamo lui e questo divenire-**

lungo. Noia, tempo lungo – non è un caso che, specialmente nell'uso linguistico alemanno, “aver un tempo lungo” significhi “aver nostalgia”. Ritorna la questione della nostalgia di cui parlava Novalis. Qualcuno ha lungo-tempo di = ha nostalgia di. O siamo noi che facciamo fatica a cogliere la sapienza racchiusa nel linguaggio e ad attingerla? Noia profonda – una nostalgia. Nostalgia, una nostalgia è il filosofare, lo abbiamo già sentito da qualche parte. Noia – uno stato d'animo fondamentale del filosofare. Noia – che cos'è? La noia – qualunque sia mai la sua essenza ultima – rivela in modo quasi tangibile, in particolare nella nostra lingua tedesca, un rapporto col tempo, un modo del nostro essere nei confronti del tempo, un modo di sentire il tempo. Infatti, quando uno aspetta il treno il tempo sembra non passare mai. Noi non poniamo però il problema del tempo, la questione di che cosa sia il tempo, bensì tre questioni completamente diverse: che cosa siano mondo, finitezza, isolamento. Il nostro filosofare deve muoversi e mantenersi nella direzione e nell'orizzonte di queste tre questioni. E ancora, queste tre questioni devono scaturire per noi da uno stato d'animo fondamentale. A questo punto sta dicendo il perché di questa infinita discussione: perché questi tre elementi, che ha posto anche nel sottotitolo, per essere approcciati hanno bisogno di un particolare stato d'animo. Questo particolare stato d'animo sembra, almeno così ci indirizza, essere la noia profonda. Evidentemente, questa noia profonda non è così come la si intende nel luogo comune, quella è la noia superficiale, la noia di chi aspetta il treno e non arriva. Questo, la noia profonda: se solo sapessimo che cos'è, o ne fossimo pervasi! Ma anche ammettendo di essere pervasi da tale stato d'animo fondamentale, che cosa ha mai a che fare la noia con le questioni del mondo, della finitezza, dell'isolamento? Che lo stato d'animo fondamentale della noia sia connesso con il tempo e con il problema del tempo è facilmente intuibile. O in definitiva tali questioni sono connesse col problema del tempo? Non c'è forse la convinzione antichissima che il mondo abbia avuto un'origine, e insieme ad esso il tempo, che mondo e tempo siano ugualmente antichi, cooriginari e antichi? ... Il tempo da parte sua si trova rispetto a noi in un determinato rapporto con la noia. Perciò quest'ultima è lo stato d'animo fondamentale del nostro filosofare al cui interno sviluppiamo le tre questioni intorno a mondo, finitezza e isolamento. A pag. 109. Questa noia superficiale (la noia del treno nell'esempio di prima) ci deve condurre alla noia profonda, cioè in termini più appropriati, la noia superficiale si deve rivelare come noia profonda, deve pervaderci nel fondo dell'esser-ci. Questa noia fugace, occasionale, inessenziale, deve diventare essenziale. Come possiamo fare ciò? Dobbiamo produrre in noi la noia esplicitamente e intenzionalmente? Per niente. Non dobbiamo intraprendere qualcosa in questo senso. Al contrario, intraprendiamo sempre troppo. Questa noia diverrà da sé essenziale, lo diverrà, se non le siamo contro, se non reagiamo sempre e immediatamente per metterci in salvo, e le diamo invece spazio. Quando uno si annoia fa di tutto perché questa noia scompaia. C'è un'industria immensa, quella del divertimento, per impedire che le persone si annoino. Quello che ci sta dicendo Heidegger è di coltivare questa noia, portarla alle estreme conseguenze, senza cercare immediatamente, come lo chiama lui, uno scaccia-tempo. Questo è quanto dovremmo imparare, questo non-opporre-subito-resistenza ma lasciar-risuonare-fino-in-fondo. Ma come possiamo aprire uno spazio a tale noia, che per il momento è inessenziale e inafferrabile? Semplicemente non essendole contro, avvicinandosi ad essa, e lasciandole dire che cosa mai voglia, e cosa mai le accada. Ma anche per far questo, è necessario che traiamo una volta per tutte fuori dall'indeterminatezza ciò che noi chiamiamo e conosciamo solo in apparenza come noia. Ma tutto ciò non nel senso di un analizzare e scomporre un'esperienza psichica vissuta, bensì in modo tale che ci avviciniamo. A chi? A noi stessi – a noi stessi in quanto un'esser-ci. Secondo Heidegger, giungere a quella noia profonda, essenziale, è il modo per avvicinarsi all'esser-ci, cioè a qualcosa di essenziale, di radicale. Lo vedremo più avanti ma questa noia essenziale cos'altro potrebbe essere se non il fatto che ciascuna cosa che affrontiamo è quella che è perché presa in un progetto. Quindi, non è quella che è per virtù propria, e pertanto non mi costringe a fare nulla, ma qualunque cosa io faccia lo faccio per un mio progetto. Questa è la questione sempre centrale in Heidegger: accorgersi di essere un progetto e di essere storicamente determinato. Se

voglio fare una certa cosa, se ho questo progetto, questo viene da niente, viene dalla mia storia, viene da ciò che sono, da ciò che fui, da ciò che immagino di dover essere.

6 giugno 2018

Siamo a pag. 110, § 21. *Interpretazione della noia a partire da ciò che è noioso. Ciò che è noioso come ciò che-tiene-in-sospeso e che-lascia-vuoti. Problematicità dei tre schemi interpretativi consueti: il rapporto di causa-effetto, l'intrapsichico, la trasmissione.* Vi ricordate che il suo obiettivo era quello di intendere meglio come funziona la noia, perché secondo lui a partire dalla noia, da questo stato d'animo, è possibile affrontare la questione della metafisica in termini radicali e autentici. Secondo lui la noia non è qualcosa da togliere ma da perseguire. *Noia: - se mettiamo insieme quanto è stato svolto finora, risulta che abbiamo già detto svariate cose su di essa, eppure ne siamo certi: non l'abbiamo ancora compresa in quanto stato d'animo. Sappiamo già, e non vogliamo dimenticarlo ora, che non si tratta soltanto di interpretare questo o quello stato d'animo, bensì che, in definitiva, la comprensione dello stato d'animo richiede da noi un mutamento della concezione fondamentale dell'uomo.* Questo è interessante, perché sta dicendo che se noi riusciamo a intendere l'essenza dello stato d'animo, allora noi comprendiamo l'uomo perché l'uomo è fatto di uno stato d'animo. Questa è una cosa relativamente nuova in Heidegger: tenere conto che l'uomo, l'esser-ci, non è disgiungibile dallo stato d'animo in cui si trova in quel momento; l'esser-ci e lo stato d'animo sono un po' la stessa cosa. *Proprio lo stato d'animo, compreso in modo corretto, è quanto ci dà la possibilità di cogliere l'esser-ci dell'uomo in quanto tale.* Più chiaro di così. Soltanto se riusciamo bene a intendere che cos'è lo stato d'animo riusciamo a capire che cos'è l'esser-ci. *Gli stati d'animo non sono una classe di esperienze vissute tali da lasciare immutato l'ambito stesso delle loro esperienze vissute e del loro ordinamento.* Non sono qualcosa che si appiccica di volta in volta lasciando stare il resto. No, ogni volta che interviene uno stato d'animo cambia tutto. *Così, all'inizio, non prendiamo, intenzionalmente, le mosse dalla noia, già per il solo fatto che ciò assomiglierebbe troppo a un voler sottoporre ad analisi un'esperienza vissuta presente nella nostra coscienza.* Sta dicendo: non facciamo della noia un oggetto metafisico, un oggetto da osservare. *Non prendiamo le mosse propriamente dalla noia, bensì dalla noiosità. In senso formale la noiosità è ciò che rende qualcosa noioso, annoiante. Qualcosa di noioso – una cosa, un libro, uno spettacolo, una cerimonia, ma anche una persona, una compagnia, ma altresì un ambiente o una regione – queste cose noiose non sono la noia stessa. O forse persino la noia può essere noiosa? Lasciamo aperte tali questioni... Ciò che è noioso, lo riconosciamo perché, nella sua noiosità e grazie ad essa, causa in noi la noia. ... Risultai quindi già molteplici aspetti: 1. ciò che è noioso nella sua noiosità; 2. Il venir annoiati da tale cosa noiosa e l'annoarsi di una tale cosa; 3. La noia stessa. Sono tre momenti che con-appartengono? Oppure soltanto il primo e il secondo? Oppure si tratta di un solo aspetto visto da punti di vista diversi?* A pag. 113. *Tutte le proprietà di tal genere: noioso, allegro, triste (evento), divertente (gioco) – queste proprietà legate agli stati d'animo sono riferite al soggetto in un senso particolare; non solo hanno origine direttamente dal soggetto e dalle sue condizioni. Noi trasmettiamo poi alle cose stesse gli stati d'animo che le cose causano in noi. Per questo fatto esiste fin dalla Poetica di Aristotele l'espressione "metafora" (μεταφορά). Già Aristotele, nell'opera citata, ha visto che nel linguaggio e nella raffigurazione poetica vi sono affermazioni e formulazioni determinate nelle quali trasmettiamo (μεταφέρειν) da noi stessi alle cose questi stati d'animo che a loro volta le cose causano in noi: tristezza, allegria, noiosità. Che il linguaggio dei poeti e i modi di dire quotidiani siano permeati da tali metafore, lo abbiamo imparato a scuola. Parliamo di un "prato ridente", e non intendiamo dire che il prato stesso rida, di una "stanza allegra", di un "paesaggio melanconico". Non è però il paesaggio stesso a essere malinconico, ma semplicemente ci dispone in tal modo, causa in noi questo stato d'animo.* A pag. 166. *Eppure definiamo quel libro noioso, e ciò senza dire qualcosa di falso o magari mentire. Lo definiamo senz'altro in tal modo perché non lo intendiamo "noioso" come sinonimo di qualcosa che produce noia. Prendiamo senz'altro*

“noioso” nel senso di pesante, squallido, il che non vuol dire indifferente. Infatti, se una cosa è pesante o squallida vuol dire che non ci ha lasciati del tutto indifferenti, anzi, al contrario: nella lettura siamo ben presenti, introdotti ma non coinvolti. Pesante significa: non avvincente; vi siamo immessi ma non coinvolti, bensì come sospesi. Squallido significa: non ci colma, siamo lasciati-vuoti. È ovvio che qui Heidegger definisce questi termini come meglio gli conviene; non è che lo squallore sia necessariamente quello, ma a lui serve dire che è quello. Questo è da tenere sempre presente. Se vediamo questi momenti nella loro unità, abbiamo forse ottenuto un primo risultato, o comunque – in termini più prudenti – ci muoviamo nelle vicinanze di una interpretazione autentica: ciò che annoia, che è noioso, è ciò che tiene-in-sospeso e tuttavia lascia-vuoti. Il fatto è che per potere affermare questo ha dovuto fornire a quei termini – pesante e squallido – una definizione che è quella che lui ha voluto. Siamo a pag. 118, § 22. *Volevamo trattare della noiosità di ciò che è noioso, e non esplicitamente della noia: eppur adesso vi siamo stati condotti.* Ricordate ciò che diceva prima: non prendiamo la noia come un oggetto osservabile ma aggiriamola partendo dalla sensazione di noiosità. *Vediamo certo, che ciò che è noioso, è connesso con il venir-annoiati e con l’annoiarsi. Ma vediamo altrettanto chiaramente che, se ora trattiamo del venir-annoiati e dell’annoiarsi, non possiamo più trattarne come di una condizione soggettiva che si presenta in un soggetto, e dobbiamo invece, fin dall’inizio e in linea di principio, prender in considerazione proprio ciò che è noioso – la cosa di volta in volta così determinata. Cosa ci dice tutto ciò? Non possiamo affatto caratterizzare ciò che è noioso in quanto tale fino a che non avremo visto chiaramente che cosa esso sia, cioè qualcosa che ci dispone in un modo oppure nell’altro. Ciò vuol dire che ci troviamo di fronte a una questione essenziale: cosa significa disporre? Qualcosa ci dispone alla noia, ma che cosa vuol dire che ci dispone? Abbiamo dunque trovato tale questione – un problema possibile e ineludibile, assai più essenziale di qualunque spiegazione, in apparenza chiara ed evidente, del problematico carattere “noioso”. A pag. 119. Se analizziamo ora il venir-annoiati e l’annoiarsi, serve a poco dire: annoiarsi è annoiarsi in... e di... Soprattutto, se procediamo così, non serve comprendere ciò che annoia come un oggetto al quale ci riferiamo, seppur naturalmente in modo diverso rispetto al conoscere e al volere. Non ci serve comprendere ciò che ci annoia come se fosse un oggetto al quale ci riferiamo; lui vuole intendere il problema nella sua totalità. Il problema consiste infatti in questo esser-riferito, in questo suo carattere fondamentale. In termini generali: questo determinare disponendo va concepito come un disporci in un modo o oppure nell’altro, e tale esser-disposti come il modo fondamentale del nostro esserci. Qui aggiunge una cosa all’esser-ci. L’esser-ci come l’esser disposti in un certo modo. Che è poi la stessa cosa che parlare di stato d’animo, solo che fa un passo indietro e vuole capire bene che cosa significa esser disposti. Però, sottolinea ancora che l’esser-ci è queste cose qui, non c’è un esser-ci che non sia in qualche modo disposto verso qualche cosa, per esempio verso un utilizzabile: c’è una disposizione comunque verso un utilizzabile, cioè uno stato d’animo. E per porre ancora una questione concreta: quando amiamo qualcosa, una cosa o magari una persona, l’essere da noi amato è solo la causa che compare da qualche parte di una condizione che in realtà si manifesta in noi, e che noi trasmettiamo all’essere che diciamo di amare? Naturalmente no, si dirà: l’essere da noi amato è l’oggetto del nostro amore. Ma cosa significa qui “oggetto”? qualcosa in cui il nostro amore si imbatte e al quale rimane attaccato? Oppure tutto ciò non solo è espresso in termini esteriori, ma anche completamente insensato? Non è forse vero che nel sentimento d’amore non ci imbattiamo affatto in un oggetto e tuttavia amiamo qualcosa? Questo vuole essere solamente un richiamo al fatto che tralasciando il rapporto causa-effetto, dal punto di vista positivo, non abbiamo fatto un solo passo in avanti, e che anzi il problema si è reso più acuto. Tutto questo per dire che siamo ancora lontani dall’affrontare il problema ma che, anzi, ci si è complicato tra le mani. Ma stiamo ben attenti. Non soltanto a non trascurare, nel far ciò, la cosa stessa che è noiosa e che annoia, bensì anche al fatto che questo venir-annoiati e annoiarsi non è una mera condizione che sopraggiunge e che, in qualche modo, sottoponiamo all’analisi come un preparato chimico. È un po’ quello che diceva prima: questa cosa che ci accade, la noia, non possiamo considerarla come un oggetto metafisico. Ma in quale altro modo allora?*

Dobbiamo pur metterci in rapporto con tale condizione, se vogliamo fare delle affermazioni su di essa. Qual è quello adeguato? Certo, vale la regola generale di porre un oggetto sotto le migliori condizioni di osservabilità. Tale regola vale nelle scienze. Dunque anche in filosofia. No, viceversa: tale regola non vale per noi, perché vale nelle scienze, ma vale nelle scienze perché si fonda su una connessione essenziale, originaria. Secondo quest'ultima il contenuto essenziale e il modo di essere di un ente prescrivono la manifestatività possibile che gli è relativa (verità). Secondo la scienza il contenuto essenziale e il modo di essere di un ente ne definiscono la sua verità. Per esempio, io voglio analizzare quell'aggeggio, quali sono le sue proprietà, il peso, ecc., e a questo punto so qual è il modo di essere di questo ente e conosco la verità di quell'ente. Le diverse regioni dell'ente e le singole cose sono assegnate, a seconda del loro contenuto essenziale e del loro modo di essere, a un determinato modo di verità, di non-velatezza. Questa apertura, che è propria di ogni ente in conformità al suo contenuto essenziale e alla sua maniera di essere, indica a sua volta le maniere di accesso adeguate, di volta in volta determinate e possibili, all'ente stesso che deve venir colto. Tutto questo per dire che ciò che fa la filosofia, la metafisica, non è ciò che fa la scienza, ma tuttavia ciò che fa la scienza ha come condizione la metafisica, la filosofia. Noi però non vogliamo osservare la noia. Così come osserviamo un procedimento chimico. Forse ciò è del tutto impossibile. Tuttavia vogliamo apprendere qualcosa sulla noia, sulla sua essenza, sul modo in cui dispiega la sua essenza. È possibile farlo in altro modo, se non ponendoci nello stato d'animo della noia, per poi osservarla, oppure immaginando una noia, e chiedendoci poi che cosa le sia proprio? Dice che per intendere qualcosa di più della noia occorre che ci troviamo in questa condizione. Che è un po' il concetto fondamentale della fenomenologia: partire dal fenomeno, dalla cosa stessa. Partire dalla noia non vuole dire prendere il concetto astratto di noia ma provare la noia, cioè, trovarsi nella noia, per poi incominciare a pensare a ciò che sta succedendo. A pag. 121. Heidegger dice che quando proviamo la noia facciamo di tutto per scacciarla e, quindi, scacciandola non la proviamo più. Invece, per provarla occorre sospendere questo scaccia-noia. Ciò accade là dove ci procuriamo contro la noia un passatempo, dove con tale intenzione, di volta in volta in un modo oppure in un altro, scacciamo il tempo. Proprio là dove noi ci opponiamo alla noia, proprio là essa deve volersi affermare, ed è proprio là dove si manifesta innanzi a noi, che ci sospinge verso la sua essenza. Così proprio nello scacciatempo raggiungiamo il giusto atteggiamento nel quale la noia ci viene incontro priva di travestimenti. Non possiamo dunque rendere la noia oggetto dell'osservazione come una condizione che si presenta per sé, bensì dobbiamo prenderla come noi ci imbattiamo in essa, cioè, quando cerchiamo di scacciarla. Ecco, questo, secondo Heidegger, è il momento preciso in cui occorre trovarsi per intendere qualche cosa della noia: quando la vogliamo scacciare. Si tratta di incominciare a pensare a che cosa succede in quel momento. A pag. 122. Ora soltanto vediamo il punto decisivo di tutte le nostre riflessioni metodiche. Non dobbiamo fare di una regione di esperienze vissute un minestrone per immetterci in un plesso di connessioni coscienziali. Cioè, mettere la noia al pari di qualunque altra cosa. Quello che dobbiamo evitare, è proprio di perderci in una sfera particolare, messa insieme artificialmente o imposta da direzioni visive tradizionali stabilmente consolidate... Per esempio, tutto lo psicologismo che è diventato luogo comune. Quindi, senza sapere, pensiamo a tutte queste cose in modo psicologista, come se fossero un fenomeno della coscienza, come se fosse, come diceva lui prima, un qualcosa che ci casca addosso, cogliendo la noia come un oggetto metafisico, un qualcosa che deve essere osservato. ...invece di mantenere e tenere come punto fermo l'immediatezza dell'esser-ci quotidiano. Ciò che dobbiamo mantenere fermo è ciò che siamo in questo momento e il perché lo siamo; in definitiva, l'esser-ci, la storicità, cioè, il fatto di trovarmi preso in un progetto determinato da una Stimmung, un particolare stato d'animo. Ma poiché siamo compenetrati da tali teorie, spesso persino nel modo di intendere più elementare e nella spiegazione del significato dei vocaboli, far crescere in noi questa libertà è certamente molto più difficile che dare fondamento in noi a diverse teorie e imprimercele nella mente. Siamo talmente presi da queste teorie che ormai fanno parte del pensare comune - la naturalità delle cose - che perdiamo di vista quello che siamo in

questo momento, quello che stiamo facendo, quello che sentiamo. È a partire da qui che dobbiamo comprendere l'apparente prolissità con la quale tentiamo di avvicinarci a un fenomeno così banale come quello della noia. Questo avvicinarsi ha il significato dello scostarsi da tutti i modi di vedere che si presentano innanzi a noi. Tutti quei modi di vedere che ci fanno pensare alla noia come a un qualche cosa, come a un oggetto che deve essere considerato, elaborato, manipolato, ecc. A pag. 123. Nel venire annoiati da qualcosa siamo inchiodati a ciò che è noioso, non lo lasciamo andare o vi siamo per qualche motivo costretti, vincolati, anche se in precedenza ci siamo spontaneamente affidati ad esso. Invece nell'annoarsi di... si è già compiuto un certo distacco dalla cosa noiosa. Ciò che è noioso sussiste, certo, ma noi siamo annoiati senza che esso ci annoi in modo particolare ed esplicito; siamo annoiati – quasi che la noia provenisse da noi, e continuasse a tessere le sue trame senza bisogno di venir causata da ciò che è noioso, e di essere vincolata ad esso. Nel venir-annoati da questo libro siamo ancora concentrati sulla cosa in questione e proprio su di essa. Nell'annoarsi di... la noia non è più inchiodata a..., inizia già ad espandersi. Sta descrivendo cosa avviene quando uno si annoia. Non proviene più da questa determinata cosa noiosa, bensì si irradia diffondendosi sopra le altre cose. Essa, la noia stessa, dà ora al nostro esser-ci un orizzonte singolare al di là della cosa noiosa specifica. Non è in relazione unicamente con la cosa determinata che annoia, bensì si posa su più cose, su cose diverse: tutto diventa noioso. Quando uno si annoia di qualche cosa, questa noia, talvolta, tende ad espandersi, non è più la cosa che annoia ma tutto diventa noioso. Siamo a pag. 123, § 23, dove fa un esempio di scacciatempo. Ci troviamo, per esempio, in una insulsa stazione di una sperduta ferrovia secondaria. Il primo treno arriverà tra quattro ore. La zona è priva di attrattive. È vero, abbiamo un libro nello zaino – dunque leggere? No. Oppure riflettere su una questione, su un problema? Non va. Leggiamo gli orari oppure studiamo l'elenco delle varie distanze di questa stazione da altri luoghi che non ci sono noti altrimenti. Guardiamo l'orologio – è appena passato un quarto d'ora. Andiamo fuori, sulla strada maestra. Camminiamo su e giù, tanto per fare qualcosa. Ma non serve a niente. Contiamo gli alberi lungo la strada maestra, guardiamo nuovamente l'orologio: appena cinque minuti da quando l'abbiamo consultato. Stufi di andare su e giù, ci sediamo su una pietra, tracciamo ogni sorta di figure sulla sabbia, e ci sorprendiamo nuovamente a guardare l'orologio; è passata una mezz'ora; e così di seguito. Una situazione quotidiana, con le ben note, banali ma del tutto spontanee, forme di scacciatempo. In questo caso, dice *Lo scacciatempo un cacciar via la noia spronando il tempo*. Metter fretta al tempo perché passi più rapidamente. Cosa cerchiamo di mettere in fuga, volendo far scorrere il tempo – cioè: che cos'è il tempo? Nello scacciatempo non mettiamo in fuga il tempo. Non soltanto per il fatto che ciò è in fondo del tutto impossibile, bensì perché, anche se guardiamo continuamente l'ora, l'intero atteggiamento dello scacciare il tempo non è – come vedremo – diretto propriamente verso il tempo. Dopo tutta una serie di cose infinite che dice, giunge a considerare che ciò che vogliamo fare in quel momento lo facciamo perché... C'è una stazione, che significato ha quella stazione per noi? La stazione ha un significato per noi, non per quello che è, ma il suo utilizzo è che il treno arrivi. È l'arrivo del treno che rende la stazione ciò che noi vogliamo che sia, mentre questo ritardo ci lascia in sospeso e non ci permette di cogliere l'ente, il treno, come utilizzabile. Quindi, è come se l'ente si sottraesse. Siamo a pag. 128, sottoparagrafo b) *Lo scacciatempo e il guardare l'ora*. Il venir-annoati come paralizzante esser-colpiti dal corso esitante del tempo. Dice che in questo aspettare è come se il tempo esitasse. Singolare: apprendiamo tante cose e proprio lei, la noia stessa, non riusciamo a coglierla: quasi continuassimo a cercare qualcosa che non esiste affatto. La noia non è nulla di ciò che si suppone. È sempre qualcosa che ci sfugge di mano. Svanisce e si disperde. Eppure questa attesa impaziente, il camminare su e giù, il contare gli alberi e tutte quelle altre strane occupazioni testimoniano proprio che c'è. Confermiamo e rafforziamo questa affermazione dicendo che quasi moriamo di noia. Forse, contro le nostre intenzioni e la nostra volontà, con tali parole riveliamo un segreto: che, in definitiva, la noia tocca le radici dell'esser-ci, cioè dispiega la sua essenza nel suo fondamento più proprio. Oppure parlare di una noia mortale è soltanto un modo di dire esagerato ed enfatico? ... Ad ogni modo tali espressioni non sono casuali. La noia c'è, è qualcosa

di specifico, e tuttavia è sempre circondata da quelle fortificazioni esterne nelle quali, nelle nostre ininterrotte considerazioni, continuiamo a restare impigliati. Heidegger vuole cogliere l'essenza della noia. A pag. 129. ... resta però da considerare che tale guardare-l'ora non è lo scacciatempo. Non si trova sullo stesso piano del contare gli alberi o del camminare su e giù. Non è un mezzo e la via dello scacciatempo, bensì solamente il segnale del fatto che vogliamo scacciare il tempo, o, più precisamente, del fatto che tale scacciatempo non può avere l'esito che ci si aspetta, che la noia ci tormenta ancora e sempre di più. Per quanto guardi l'orologio il treno non arriva. Il guardare-l'ora è l'impacciata manifestazione del fallimento dello scacciatempo e dunque del crescente venir-annoiati. Per questo continuiamo a guardare l'ora – cosa che tuttavia non è un puro movimento meccanico. Per constatare che cosa? soltanto che ora è in generale? No, in sé ciò non ci interessa affatto; quello che vogliamo constatare è quanto sia ancora lungo il tempo fino al momento della partenza del treno, se il tempo fino all'arrivo del treno trascorrerà rapidamente, cioè se dobbiamo ancora e sempre continuare a lottare contro la noia che emerge servendoci di questo far trascorrere il tempo singolarmente privo di scopo e senza esito. A pag. 131. Per il nostro problema preminente, che cosa sia propriamente il venir-annoiati, risulta allora quanto segue: il venir-annoiati è un peculiare paralizzante esser-colpiti dal corso esitante del tempo e dal tempo in generale, un esser colpiti che a suo modo ci opprime. ... È però evidente che questo esser-colpiti-dal-tempo è una pressione particolare che la potenza del tempo esercita su di noi e a cui siamo legati. Ciò significa: il tempo può opprimerci a volte in un modo e a volte in un altro, oppure lasciarci in pace. In fondo ciò è connesso alla capacità di trasformazione che gli è propria. È allora evidente che il venir-annoiati e la noia in generale sono totalmente radicati in questa misteriosa essenza del tempo. Più ancora: se la noia è uno stato d'animo, il tempo e il modo in cui essa è in quanto tempo, vale a dire il modo in cui si temporalizza, svolgono un ruolo peculiare dell'essere-in-uno-stato-d'animo dell'esser-ci in generale. Quindi, la noia è uno stato d'animo e il tempo il modo in cui essa è. Vediamo di metterla in termini più semplici. Heidegger dice: se la noia è uno stato d'animo, il tempo è il modo in cui essa è in quanto tempo, vale a dire il modo in cui si temporalizza. Ora, la noia ha a che fare con il tempo, noia intesa anche come la intenderà dopo, come qualcosa che appartiene radicalmente all'esser-ci, come lo stato d'animo che occorre avere per approcciare correttamente la questione metafisica, e per approcciare correttamente la questione metafisica occorre il tempo. La noia è come se ponesse l'accento sul tempo, ma un tempo che temporalizza, cioè che può farmi accorgere di ciò che sta accadendo a me in questo momento. È questo che Heidegger vuole intendere: che cosa mi accade in questo momento, in cui sono annoiato, cosa mi sta succedendo. Questa è la temporalizzazione del tempo che la noia sottolinea; è un modo con cui la noia sottolinea la presenza del tempo. A pag. 134. Quanto poco vorremo contestare che questo essere-tenuti-in-sospeso faccia parte del venir annoiati... È evidente, dice, che questo venir annoiati è un essere tenuti in sospeso da parte dell'ente, che non si manifesta nel modo in cui io voglio che si manifesti. Non ancora, così come dicevamo prima rispetto alla stazione, non mi si manifesta così come voglio che sia, cioè, non come stazione con il treno in arrivo ma come stazione senza treno, cosa di cui non so cosa farmene. ...altrettanto poco insisteremo sul fatto che l'essere-tenuti-in-sospeso costituisca da solo la noia. Questa è già una prima forma di noia che Heidegger individua: l'essere tenuti in sospeso da parte dell'ente, ente che o non si manifesta o che si manifesta non nel modo in cui voglio che si manifesti. E qual è il modo in cui voglio che si manifesti? Il modo dell'utilizzabile. Badate bene, la stazione senza il treno non è l'utilizzabile, non è l'utilizzabile che io voglio utilizzare, quindi, il mio progetto rimane in sospeso. Nello scacciatempo, infatti, cerchiamo nel contempo di trovarci un'occupazione. Cioè, trovare altri utilizzabili, ma nel caso che fa lui della stazione non c'è nessun altro utilizzabile così importante quanto l'arrivo del treno; però, cerco degli utilizzabili, contare gli alberi della strada, leggere gli orari dei treni, ecc. Ma come? Per esempio quando, nonostante sia caduta una bella neve farinosa sul Feldberg, continuiamo a lavorare? No, nello scacciatempo cerchiamo un'occupazione; ma, certamente, non come quando, in un rifugio alpino, uno spacca la legna, l'altro va a prendere il latte e noi, per dare una mano in qualche modo,

andiamo a prendere dell'acqua. Nell'occupazione che cerchiamo con lo scacciamento non ci interessa tanto la cosa di cui ci occupiamo, e neppure il fatto che ne venga fuori qualcosa, e che in tal modo siamo d'aiuto agli altri. Non ci interessa né l'oggetto né il risultato dell'occupazione, bensì l'essere occupati in quanto tale e soltanto questo. Heidegger sta dicendo qualcosa di più importante di quanto lui stesso immagini, perché sfiora talvolta la questione della volontà di potenza mai affrontandola in modo deciso. Di fatto, perché io cerco un'occupazione? Lui ha inteso, sì, perché l'ente, di cui mi stavo occupando prima, mi lascia in sospeso; quindi, voglio fare qualche cosa ma cerco di sostituire l'utilizzabile con altri utilizzabili, che però non interessano, non li voglio, ma non posso non cercare altri utilizzabili, cioè, non posso non fare qualcosa. Quante volte avrete sentito cose simili: "non posso stare qui con le mani in mano", ecc. Non posso non trovare un'occupazione, ed è la volontà di potenza che fa intendere anche il perché gli umani hanno sempre bisogno di fare qualcosa, di trovarsi sempre un'occupazione, comunque, quando non ne hanno una a portata di mano. Lui si chiede perché cerchiamo di essere occupati, e cosa si risponde? *Unicamente per non cadere nell'essere-lasciati-vuoti che emerge con la noia.* Ma essere lasciati vuoti significa essere lasciati vuoti dall'ente utilizzabile. Non c'è un ente utilizzabile ed è per questo che devo cercarne altri, uno qualunque.

Intervento: Si sente depotenziato...

Esattamente. *Dunque è a questo che vogliamo sfuggire, e non all'essere-tenuti-in-sospeso? Dunque è l'essere-lasciati-vuoti l'elemento essenziale della noia? È ancora qualcos'altro dall'essere-tenuti-in-sospeso, e tuttavia fa parte come questo del venir-annoiati. Ma cos'è questo esser-lasciati-vuoti? Che cosa è lasciato vuoto? In quale senso? Cerchiamo di eliminare l'essere-lasciati-vuoti per mezzo di un essere-occupati. Questo è quello che facciamo. Tale essere-occupati con qualcosa è un modo e una maniera determinata di come noi, per esempio, abbiamo commercio con le cose. Qui sono possibili atteggiamenti diversi: le lasciamo stare oppure le modifichiamo, le mettiamo in ordine o le annotiamo come sono. L'essere-occupati porta nel nostro commercio con le cose una certa molteplicità, direzione, pienezza. Ma non soltanto: siamo presi dalle cose, se non addirittura perduti in esse, spesso persino storditi da esse. Il nostro fare e lasciar fare è assorbito da qualcosa. Ho bisogno di avere un utilizzabile da utilizzare, qualunque esso sia; questa è la volontà di potenza. Se ci procuriamo qualcosa che ci occupa, difficilmente abbiamo tempo per altro. Siamo completamente presso tale cosa, e lo siamo a tal punto che proprio il tempo che impieghiamo e che consumiamo per essa non esiste più... Quando uno fa una cosa che gli piace tantissimo, il tempo non esiste. Essere-lasciati-vuoti oppure essere-colmati si riferiscono al commercio con le cose. L'essere-lasciati-vuoti viene eliminato se delle cose sono a disposizione e sussistono. Il treno dell'esempio non sussiste e non è a disposizione, è un ente che non è a disposizione e non sussiste, che dovrebbe essere lì perché la stazione diventi un utilizzabile, ma finché non arriva il treno la stazione non è un utilizzabile; per questo mi lascia vuoto e in sospeso. A pag. 137. *Le cose ci lasciano in pace, non ci disturbano. Ma neppure ci aiutano, non traggono a sé il nostro comportamento. Ci abbandonano a noi stessi. Ci lasciano vuoti perché non hanno niente da offrire. Lasciar-vuoti significa: non offrire nulla in quanto sussistenti. Essere-lasciati-vuoti vuol dire non ricevere nulla in offerta da ciò che sussiste.* Perché ciò che sussiste non mi dice niente: la stazione sussiste ma non è l'utilizzabile che io voglio utilizzare, che il mio progetto vuole utilizzare. Quel particolare ente, quel particolare utilizzabile, non sussiste, non c'è e mi lascia vuoto. E, infatti, sono in attesa estenuante. *Ma cosa dovrebbe offrirci quella misera e sperduta stazione, cosa dovrebbe offrirci di più di ciò che deve fare in quanto edificio pubblico: mettere a disposizione i biglietti e concedere riparo e possibilità di sosta? Ma proprio questo è ciò che offre. Proprio questo le chiediamo, quando stiamo facendo un'escursione o un viaggio. È l'unico uso legittimo che possiamo farne - è ciò che ci richiede. Come possiamo dire che non offre nulla? Anche la stazione è un ente che offre delle cose; eppure, dice, la stazione ci annoia. Come può lasciarci vuoti, cioè annoiarci? Oppure la stazione ci annoia perché ci offre proprio ciò che da essa ci attendiamo, e al tempo stesso non lo offre, cosicché fuggiamo via, sulla strada? Cosa ci attendiamo dalla stazione? Che sia una**

stazione e basta? No, bensì di poterla usare come stazione... Anche la stazione è storica, non esiste di per sé. Ci sono infinite stazioni, perché ci sono infiniti stati d'animo in cui io mi approccio alla stazione. Dice, che cosa chiediamo? *Che sia una stazione e basta? No, bensì di poterla usare come stazione, cioè di poter, in tale stazione, salire immediatamente su un treno e andar via il più presto possibile. È una buona stazione proprio se non ci costringe a sostarvi. La stazione si nega a noi in quanto stazione e ci lascia vuoti perché in essa il treno non arriva ancora, cosicché il tempo fino ad allora si rivela lungo ed esitante. Dunque non offre ancora ciò che propriamente dovrebbe. Ma, per fare ciò, deve appunto essere una stazione, e sussistere come tale per poterci far aspettare. A quale scopo, infatti, ha una sala d'attesa.* La questione è questa: questo ente, questo utilizzabile, per poterlo utilizzare deve rispondere a certi requisiti, che sono quelli stabiliti dal mio progetto; se non risponde a questi requisiti non è utilizzabile, e io sono lasciato in sospeso, in attesa, sono lasciato vuoto. Questa è una delle condizioni della noia.

13 giugno 2018

Stiamo avvicinando un momento importante dove sono in gioco cose notevolissime rispetto al nostro progetto. Heidegger dice che la noia è un lasciare vuoti e un lasciare in sospeso. Ora, se ci pensate bene, vi rendete conto che l'essere lasciati vuoti e l'essere lasciati in sospeso non è altro che il funzionamento del linguaggio, né più né meno. Già la semiotica ce lo diceva: l'essere lasciati vuoti, cioè, la totalità non è raggiungibile, il tutto non è raggiungibile, perché ciascuna volta mi occupo soltanto di qualcosa di particolare, di un ente; il lasciare in sospeso: la ricerca del tutto mi lascia in sospeso ed è gettata in avanti rispetto al passo successivo. Quindi, riprendendo una cosa già detta, la metafisica come il concetto universale totalizzante: il concetto è quella cosa che dovrebbe puntare al tutto, ma il tutto non ce l'ho, ho qualcosa che allude al tutto. Quando concettualizzo qualche cosa, trasformo degli elementi in un concetto, fatto appunto di tanti elementi che cerco di cogliere come un tutto, ma il cogliere un concetto mi porta a un'astrazione, mi porta a un'universalizzazione, questo universale non è propriamente un qualche cosa, non lo posso maneggiare, manipolare, ecc., è un qualche cosa che costruisco e, costruendolo come tale, non ne ho il controllo totale, perché, per esempio, posso sempre concettualizzare in un altro modo, cioè, non ho mai il tutto, non abbraccio mai il tutto. Questo è il concetto, cioè il qualche cosa che parlando viene fissato per potere procedere, per potere essere un utilizzabile, anche se questo utilizzabile è limitato perché vorrebbe essere un tutto che non è mai un tutto. Da qui uno dei tre concetti, il mondo, cioè la totalità degli enti; la finitezza, perché incontro il mondo in modo finito, il mio colpo d'occhio non coglie tutto, la totalità degli enti, presenti, passati e futuri; da qui la solitudine. Ecco quindi i tre concetti metafisici fondamentali di Heidegger: mondo, finitezza e solitudine. Mondo: la totalità degli enti; finitezza: questa totalità non riesco mai a coglierla, non riesco mai ad appropriarmene. Voglio appropriarmene perché sono animato dalla volontà di potenza, perché altrimenti non me ne importerebbe nulla. La volontà di potenza è il motore; voglio appropriarmi del tutto: e perché dovrei? La domanda è legittima ma voglio farlo perché sono animato dalla volontà di potenza, cioè, dalla necessità che ha il linguaggio di fermare un qualche cosa per potere andare avanti; lo coglie, certo, ma non in quanto tale, lo coglie come costruzione che gli serve per proseguire. Da qui la finitezza, perché io posso utilizzare soltanto un utilizzabile, non tutti gli utilizzabili, presenti, passati e futuri. Infine, la solitudine: mi trovo a essere solo, come dice Heidegger, abbandonato dagli enti, cioè, gli enti non sono a mia disposizione. Da qui la solitudine. Tutto questo porta a una considerazione, e cioè che la metafisica a questo punto non è nient'altro che la necessità di concettualizzare, di ridurre a unità una serie di particolari per poterli maneggiare. Se mi rivolgo a un ente, a un utilizzabile qualunque, per poterlo utilizzare devo sapere che cos'è, non tanto per chissà quale curiosità ma semplicemente per sapere come utilizzarlo - questo posacenero non lo uso per andare da qui a Venezia, lo uso per

un altro scopo – devo sapere, quindi, che cos'è, devo concettualizzare questo aggeggio per poterlo utilizzare. Quindi, per potere utilizzare un elemento, soprattutto un elemento linguistico, deve essere concettualizzato, deve essere universalizzato, dev'essere, quindi, metafisico, totalizzante. Se volete una definizione: la metafisica è la concettualizzazione totalizzante. Ma questa concettualizzazione totalizzante, la metafisica, ha un uso: utilizzando degli utilizzabili posso fare un passo ulteriore, posso proseguire nel progetto, mettere in atto un progetto, qualunque esso sia. Quindi, la questione essenziale intorno alla metafisica – badate bene, che le cose che sto dicendo le sto dicendo io, non le dice Heidegger – è qualcosa di fondamentale, che riguarda il funzionamento stesso del linguaggio. Quando lui parla di mondo, finitezza, solitudine, sta dicendo che cosa accade quando parlo. Accade che il mondo, la totalità degli enti, degli utilizzabili, di tutti questi ne posso utilizzare solo qualcuno; da qui la finitezza con cui ho a che fare; e da qui la solitudine, perché dagli enti che non posso utilizzare sono abbandonato. È, quindi, un altro modo per pensare la questione della metafisica come questione del linguaggio, anche muovendo dai termini che utilizza Heidegger, mondo, finitezza e solitudine. Siamo a pag. 139. *In qualche modo il tempo esitante le nega la possibilità di offrirci qualcosa.* Si riferisce alla stazione. *La stazione si nega perché il tempo nega ad essa qualcosa. Esso la esclude, ma tuttavia non la può eliminare, cosicché ora proprio in questo non-offrire-ancora-nulla, in questo negarsi, nel farci aspettare, essa diviene, proprio a causa di ciò più invadente, più noiosa. Di quali cose è mai capace il tempo! Esercita il suo potere sulle stazioni e fa sì che queste annoino. D'altra parte viene in luce come il tempo per sé, il mero scorrere, non sia noioso; il venir-annoiati è piuttosto questo essenziale essere-tenuti-in-sospeso nel venir-lasciati-vuoti, è dunque il fatto che determinate cose possono essere di volta in volta codeterminate da un tempo determinato, per ciò che esse ci offrono o meno e nel modo in cui ce lo offrono, che possono avere di volta in volta il loro tempo determinato. Le cose possono lasciare-vuoti soltanto unitamente al tenere-in-sospeso, che proviene dal tempo.* Per qualche verso, tutto questo si lega a ciò che dicevo prima. Dice *Le cose possono lasciare-vuoti soltanto unitamente al tenere-in-sospeso*, cioè, il mondo, la totalità, lascia vuoti perché ci si rende conto della finitezza, ma questa finitezza, questo essere lasciati vuoti, procede perché si è lasciati in sospeso in attesa che qualcosa colmi, che arrivi finalmente il significato ultimo delle cose. Non è il tempo in quanto tale che ci lascia in sospeso... lo diceva bene da qualche parte Heidegger: il tempo è sempre tempo per..., anche il tempo è un utilizzabile, il tempo è sempre per qualche cosa, per fare qualche cosa, per concludere, per giungere alla conclusione dove finalmente ho il possesso, il controllo della cosa. A pag. 141, Capitolo Terzo, *La seconda forma di noia: l'annoiarsi di qualcosa e lo scacciatempo ad essa relativo.* § 24. *L'annoiarsi di qualcosa e il tipo di scacciatempo ad esso correlato.* Sottoparagrafo a) *L'esigenza di cogliere la noia in modo più originario per comprendere il rapporto di reciproca connessione tra l'essere-tenuti-in-sospeso e l'essere-lasciati-vuoti.* Cogliere, quindi, qualcosa di essenziale nella noia. Perché ad Heidegger interessa così tanto la noia? Perché la noia coglie questo vuoto, questo essere tenuti in sospeso in attesa di qualche cosa, la condizione principale per intendere in modo più appropriato la questione della metafisica. Non ha torto, in effetti: la noia intesa in senso strutturale, e cioè come l'impossibilità di trovarsi nel pieno e di non essere in sospeso; essere nel pieno, cioè nella totalità del mondo, sottomano, controllata, e quindi non essere più in sospeso perché ormai ho raggiunto quello che volevo, raggiunto qualcosa che è immobile, eterno. Qui ci sarebbe da aprire una parentesi intorno a Severino ma la faremo in un altro momento. *Stiamo considerando la noia, e precisamente quella determinata forma di noia che definiamo terminologicamente come venir-annoiati da qualcosa.* Questo qualcosa è indeterminato, non c'è nulla di particolare, di determinato, che sta annoiando. *Abbiamo tentato di porre in evidenza in essa due momenti strutturali, e di interpretarli più da vicino; in primo luogo l'essere-tenuti-in-sospeso dal corso esitante del tempo, e poi, unitamente, il venir-lasciati-vuoti dalle cose e dai singoli enti che ci circondano nella situazione noiosa più sopra considerata.* Venir-lasciati-vuoti dalle cose e dai singoli enti, che abbandonano. *Ci siamo domandati in che cosa consista questo lasciar-vuoti, e abbiamo visto che,*

perché l'ente ci possa lasciar vuoti in questo modo caratteristico, nel senso dell'annoiarci, deve sussistere. Lasciar-vuoti non significa essere assente di qualcosa, bensì è un modo determinato del sussistere conformemente al quale le cose ci negano qualcosa, non in senso generale, universale e indeterminato, bensì qualcosa che noi spontaneamente ci attendiamo in tali circostanze all'interno di una situazione determinata. Questi enti ci abbandonano intanto perché ci sono e poi ci abbandonano perché non si mostrano a nostra disposizione. Cosa ci fa immediatamente pensare questa cosa? Che non sono sotto il nostro controllo. Qualunque ente che non sia sotto il mio controllo mi abbandona, perché non è mio, non lo possiedo. Da ciò prende le mosse la caratterizzazione di ciò-che-lascia-vuoti, caratterizzazione secondo la quale quest'ultimo si trova in una qualche connessione con il primo momento, con ciò-che-tiene-in-sospeso. Infatti questa stazione noiosa, nei cui dintorni ci annoiamo aspettando il treno, non ci annoia in quanto stazione, sic et simpliciter, bensì in quanto si trova in circostanze determinate dal fatto che il momento dell'arrivo del treno non si è ancora verificato. Questo ente, cioè, non mi si offre nel modo in cui io voglio che si offra. E perché voglio che si offra in un certo modo? Perché devo prendere il treno? Sì, anche, ma se non si offre nel modo in cui voglio che si offra, io non lo controllo. Andiamo a pag. 145. Fa l'esempio di un secondo tipo di noia e descrive una situazione. Siamo invitati da qualche parte per la sera. Non siamo obbligati ad andarvi. Ma siamo stati tesi e impegnati tutto il giorno, e per la serata abbiamo del tempo libero. Così ci andiamo. C'è la solita cena con la solita conversazione a tavola, tutto è non soltanto molto buono, ma anche di buon gusto. Poi, come si dice, si sta insieme in allegria, si ascolta magari della musica, si chiacchiera, l'atmosfera è vivace e divertente. È già ora di andare via. Le signore, non solo al momento dei saluti, ma anche a piano terra e per strada, quando ci si ritrova per proprio conto, assicurano che tutto è stato veramente molto piacevole, oppure che è stato terribilmente incantevole. In effetti è così. In questa serata non si trova proprio nulla che possa essere stato noioso, né la conversazione né la gente né i locali. Si ritorna dunque a casa pienamente soddisfatti. Si dà ancora una rapida occhiata al proprio lavoro, interrotto la sera, si fa un calcolo approssimativo e una rapida previsione per il giorno successivo, - ed ecco qui: questa sera mi sono proprio annoiato di questo invito. Ma come? Con tutta la buona volontà non riusciamo a trovare nulla che ci abbia annoiato. Eppure mi sono annoiato. Ma di che cosa? Io mi sono annoiato; per caso, in qualche modo, ho annoiato me stesso? Sono stato io la causa della mia noia? Ci ricordiamo però in modo inequivocabile che non solo non c'era nulla di noioso, ma che io non mi sono neppure per un attimo occupato di me stesso, in una qualche estemporanea riflessione fra me e me, di cui ci sia stato un presupposto. Al contrario ero completamente presente nella conversazione e in tutto il resto. Ma non diciamo neanche: mi sono annoiato di me, bensì della serata a cui sono stato invitato. Vedete, qui c'è già una traccia per dirci qual è la questione. Heidegger dice che è stato preso dagli enti e che non c'è mai stato un momento in cui sia stato preso da se stesso, preso dai suoi pensieri, dalle sue questioni. Diciamola così, tirandola un po': non c'è mai stato un momento in cui l'esserci sia rivenuto a se stesso, ma è sempre stato preso da questi altri enti che lo circondano. E qui, in questa annotazione, c'è già tutta la questione: la noia interviene là dove io sono preso dagli enti, dalla chiacchiera, e non mi rivolgo all'esserci, al progetto in modo autentico. O forse tutto questo dire a posteriori che mi sono veramente annoiato, è soltanto un inganno, che deriva da una tardiva irritazione dovuta al fatto che ho sacrificato e perduto questa serata? No, è chiarissimo: ci siamo annoiati, anche se tutto è stato così piacevole. O forse è proprio di questa piacevolezza della serata che ci siamo annoiati? Detto questo, facciamo un piccolo salto e andiamo a pag. 151. Sottoparagrafo a) del § 25. Delineazione generale delle due forme di noia nelle loro differenze reciproche dal punto di vista di ciò che è noioso: il noioso determinato e quello indeterminato. Il primo caso è quello del treno; il secondo è indeterminato perché non c'è un motivo preciso. L'apparente mancanza dell'essere-tenuti-in-sospeso e dell'essere-lasciati-vuoti nella seconda forma di noia. Notate che dice apparente mancanza. Dunque, leggiamo. Nel primo caso di noia ciò che è noioso è chiaramente questo e quello, questa stazione, la strada, la regione. Non si può mettere in dubbio che in quella forma di noia ciò che è noioso sia questo, anche se continuiamo a non capire bene

come ciò sia possibile. Annoiati da...: dimenticati e tenuti in sospeso da... Nel secondo caso non troviamo nulla di noioso: Cosa significa ciò? Non diciamo di venir annoiati da questo o da quello; al contrario, troviamo addirittura che intorno a noi non c'è proprio nulla di noioso. Più precisamente, non siamo in grado di dire che cosa ci annoi. Dunque, non è che nel secondo caso non ci sia affatto nulla che ci annoia; ciò che annoia ha piuttosto questo carattere del "non so cosa". in questa forma di noia lo abbiamo dinanzi a noi in modo inequivocabile, senza bisogno di riflettere e cercare esplicitamente: ciò che ci annoia è questo "non so cosa". poiché di ciò siamo sicuri, con la medesima sicurezza possiamo rispondere ad una eventuale domanda su che cosa ci annoi: non questa stanza, non queste persone, non tutto questo. Ma in quella situazione non ci viene posta tale domanda, né da altri né da noi stessi, bensì nella situazione suddetta ci annoiamo. Ci lasciamo trascinare in questa singolare indolenza nei confronti di questo "non so cosa". Andiamo a pag. 155. Ciò che annoia non è né questo né quello, bensì un "non so cosa". Ma potrebbe essere questo indeterminato qualcosa di sconosciuto ciò che dovrebbe lasciarci vuoti. Così, proprio in riferimento ad esso, avremmo un essere-lasciati-vuoti in questa forma di noia. Riflettiamo: siamo forse abbandonati dall'ente in questa situazione? Propriamente no. Perché ciò si verificasse e fosse possibile, noi dovremmo darci da fare e cercare di venire colmati dalle cose nel senso che abbiamo indicato. Ma qui manca per l'appunto quella inquietudine del cercare-con-lo-sguardo... Non cerchiamo, al contrario siamo presenti presso tutto ciò che si svolge, e ne partecipiamo al fluire. Questo è un comportamento peculiare e forse caratteristico dell'intera situazione questo esser presenti che partecipa al fluire, un lasciarsi catturare da ciò che sta succedendo. Come stanno le cose rispetto a questa indolenza? In questo lasciarsi andare alla chiacchiera, agli enti? In che rapporto sta con l'essere-lasciati-vuoti nel primo caso? Possiamo dire che, nei confronti dell'esser-lasciati-vuoti, l'indolenza del prender-parte è un esser-colmati, perché consiste in un lasciarsi catturare? Si chiede: perché questa indolenza consiste nel lasciarsi catturare dalle cose? Dopo tutto, se sono catturato dalle cose, non dovrei annoiarmi. Tutta l'industria che esiste perché le persone non si annoino ha proprio questa funzione: catturare le persone per non farle annoiare, per focalizzare la loro attenzione su una qualunque cosa. Oppure dobbiamo dire che questa indolenza è un essere-lasciati-vuoti che diviene più profondo? In che senso? Nel senso che, come già la denominazione dovrebbe indicare, in questa indolenza ci abbandoniamo all'esser-presenti nella serata. Indolenza significa letteralmente non dolore, cosa che qui non c'entra nulla. Indolenza qui è l'abbandono, il non avere voglia di fare cose e il farsi prendere dalla chiacchiera, il farsi travolgere dalle cose che circondano. L'essere-lasciati-vuoti non si ha ora solamente nella mancanza di pienezza e a causa di essa... Vedete che anche qui l'essere lasciati vuoti lo mette in connessione con la mancanza di pienezza, del mondo, della totalità delle cose. ...nel negarsi di questo o di quell'ente, bensì sorge dal profondo, perché il suo proprio presupposto, la ricerca di un esser-colmati dall'ente, viene prioritariamente impedita da tale indolenza. Non può neppure iniziare. Anche in questo caso ciò che annoia ha il carattere del lasciare-vuoti, ma tale da sferrare il suo attacco più in profondità: è un impedire quella ricerca, è l'estendersi della indolenza. Di conseguenza, anche se in modo vago e indeterminato, l'esser-colmati nell'esser-presenti si manifesta come illusione (una particolare insoddisfazione!) – come uno scacciatempo che, più che scacciare la noia, la testimonia e la fa esser-ci. Ci sta dicendo che in questo esser lasciati vuoti dagli enti... Esser lasciati vuoti, perché? Perché questi enti non hanno una loro utilità nel progetto, è un lasciarsi andare agli enti così come ci si lascia andare alla chiacchiera. È in questo senso che l'ente mi lascia vuoto: perché non ha un suo utilizzo nel mio progetto. Andiamo a pag. 158. Qui si riferisce all'esempio della serata. Qui invece siamo presi non da questo o da quello, ma da tutto, e dunque siamo colmati. Siamo presi, si chiacchiera, si beve, ecc. Lo siamo davvero? Cosa significa ciò? Significa che il nostro intero fare e lasciar-fare sarebbe colmato da questa serata. Ma è evidente che le cose non stanno in questo modo. Ragionevolmente non si può pretendere neppure dalla più brillante delle manifestazioni, di essere in grado di colmare la decisione dell'intero nostro esser-ci in modo tale da poter regolare la nostra esistenza sulla base di una simile occasione. Cioè, non c'è un evento tale da essere fondamentale per

la nostra esistenza. *Non è neppure pensabile che cose del genere ci colmino e ci determinino al punto che il nostro essere o non essere dipenda da esse. La serata non corrisponde a quanto noi, pur senza saperlo chiaramente, cerchiamo autenticamente per il nostro proprio sé. Più precisamente in una serata non cerchiamo proprio niente.* È questo il punto, in questa frase: *non cerchiamo proprio niente*; cioè, non siamo in causa, non siamo chiamati nel progetto, non c'è nulla che ci prenda profondamente, che ci coinvolga autenticamente. Non cerchiamo niente, ed è proprio qui il problema: ci siamo andati appunto per passare la serata. La serata stessa qui funziona da scacciamento, un po' come il contare gli alberi alla stazione; funziona da scacciamento ma non lo scaccia per niente, anzi, alla fine annoia a morte. *Non possiamo, né vogliamo propriamente esser colmati, ma neppure essere lasciati vuoti.* In questa serata non si sa cosa si vuole. *Così prendiamo parte, partecipiamo al fluire, magari sotto forma di un riposante rilassamento. Ma l'elemento decisivo nel nostro comportamento è proprio questo non-cercare-nient'altro nella serata.* Come diceva prima, non cerchiamo niente, siamo lì. *Con questo non-cercare-nient'altro, è impedito qualcosa.* Ecco, qui arriva alla questione. *In questo con-fluire con ciò che sta succedendo, abbiamo legittimamente, non ingiustamente o a nostro danno, lasciato in un certo senso alle spalle il nostro sé autentico. In questo non cercare altro, che per noi è ovvio, noi stessi in un certo senso ci scivoliamo via.* Ci dimentichiamo di noi; Heidegger direbbe che ci dimentichiamo dell'esser-ci, così come accade quando si è presi nella chiacchiera. *In ciò è insita una peculiare indolenza, in un duplice senso: in primo luogo nel senso dell'abbandonarsi a quanto sta succedendo; in secondo luogo nel senso del lasciarsi alle spalle, vale a dire, lasciare alle spalle il proprio sé autentico.* Il proprio sé autentico non è altro che l'esser-ci che riviene a se stesso, cioè che incontra se stesso in quanto progetto e, in quanto progetto, sempre spostato – per questo diceva in *Essere e tempo* che incontra il nulla, il fondamento dell'esser-ci è il nulla. ... *Anche qui, in questa forma di noia, troviamo dunque un esser-lasciati-vuoti, una forma dello stesso essenzialmente più profonda rispetto alla forma precedente.* Quella della stazione. *Là l'esser-lasciati-vuoti consisteva semplicemente nel non verificarsi della pienezza.* La pienezza in questo caso è l'arrivo del treno. *Consisteva nel fatto che determinate cose, nelle quali cercavamo un passatempo e una occupazione, si negavano. Qui invece non rimane semplicemente non-colmato un vuoto, bensì un vuoto si forma per la prima volta. Questo vuoto è l'essere-lasciato–alle-spalle del nostro sé autentico. Questo vuoto che si forma è questo “non so cosa” – ciò che, in misura maggiore oppure minore, ci tormenta.* Qui incomincia a prendere forma tutta la questione di cui parla Heidegger e che lo interessa particolarmente, e cioè che cosa accade nella noia, in questo essere lasciati vuoti: ci si dimentica di ciò che autenticamente siamo ciò che autenticamente ci interessa, in altre parole, si abbandona il progetto, quel progetto che fa dell'esser-ci quello che è. Andiamo a pag. 162. Parla del tempo. *Non si mostra come tempo che scorre o che preme, eppure si mostra: in che modo dunque? In un modo tale che sembra non esserci. Si mostra e non scorre: sta fermo.* Quando uno è preso da queste cose, serata, sigaro, brandy, ecc., il tempo sta fermo; in questa indolenza, in questo fluire, il tempo è come se si fermasse. *Ma ciò non significa proprio per niente che sia scomparso: anzi, questo star-fermo del tempo è il tenere-in-sospeso più originario, e cioè l'opprimere.* Questo tempo che sembra non scorrere, stare fermo, ci opprime. Perché? Lui non lo dice propriamente, ma opprime perché non viene utilizzato, cioè non è un utilizzabile – anche in questo caso il tempo è un ente – non è un ente che mi si offra in quanto utilizzabile e, quindi, mi abbandona, mi lascia vuoto. A pag. 165. Riprende il secondo esempio. *Ma cosa significa che in questa situazione siamo interamente presenti? Ciò vuol dire: non ci rivolgiamo a ciò che, a come e a dove siamo stati, l'abbiamo dimenticato. Interamente-presenti, non abbiamo tempo neppure per quello che magari ci siamo prefissi per il giorno dopo o per un altro momento, per ciò a cui siamo decisi o indecisi, per ciò per cui ci adoperiamo, per ciò che ci aspetta, per ciò dinanzi a cui scantoniamo. Interamente-presenti per quello che accade, siamo recisi dal nostro esser-stati e dal nostro avvenire.* È come se fossimo in una bolla senza tempo, in cui tutto è in sospeso, il nostro progetto, la nostra vita; tutto sospeso in una bolla dove non succede nulla se non cose che ci prendono ma neanche poi tanto. *Questo essere-amputati del proprio esser-stati e*

del proprio avvenire non significa una effettiva rimozione ed espulsione dei medesimi, bensì un peculiare dissolvimento dell'avvenire e dell'esser-stati nel mero presente, una modificazione di esser-stato e avvenire. È come se in questa bolla evaporassero. Esser-stati e avvenire non vanno perduti, non è che non ci siano affatto, ma si modificano nella maniera particolare del concatenarsi nel mero presente, cioè nel mero prender-arte presentificante. Proprio per questo il tempo durante il quale siamo in tal modo "presenti" giunge a fermarsi – non un tempo qualsiasi, bensì il tempo che-dura durante il presente della serata. Il durare dell'"ora" è adesso sbarrato contro il passato. Perché in questa bolla non c'è né passato né futuro, c'è soltanto un presente che fluisce ma quasi immobile, pur fluendo è fermo. L'"ora" non si può più mostrare come il "prima"; con l'esser-stati che è stato dimenticato, è chiuso il possibile orizzonte per ogni "prima". L'"ora" può rimanere soltanto "ora". Come se fosse un'"ora", un "adesso" astorico, dove io non ci sono più, perché io sono storico. Se io tolgo la storicità a questo "ora" anch'io scompaio. Da qui il problema della noia. Ma l'"ora" non può neppure mostrarsi come il "poi", come ciò che deve ancora venire. Non può venire nulla, perché l'orizzonte dell'avvenire è dissolto. Sbarramento del passato ed esser-vincolato dell'avvenire non eliminano l'"ora", ma gli tolgono la possibilità di passare dal non-ancora al non-più, lo scorrere. Sbarrato e slegato da entrambi i lati, esso si blocca nel suo star-fermo che permane e, nel suo bloccarsi, si dilata. Senza la possibilità del passaggio gli rimane soltanto il mantenersi – esso deve restare fermo. Non c'è più storia, non c'è più progetto, non c'è più niente. In questa bolla in cui ci si trova, dove non c'è né passato né futuro, c'è sempre un presente ma che è dilatato, è come un "ora" che è diventato tutta la serata. Andiamo a pag. 168. Ma con questo abbiamo espresso la comprensione decisiva, che fino a ora abbiamo cercato: la comprensione dell'unità dei due momenti strutturali dell'essere-lasciati-vuoti e dell'essere-tenuti-in-sospeso. Che sono le due facce della stessa cosa. Quell'accenno che ho fatto all'inizio mostra, di fatto, che sono la stessa cosa, come il significante e il significato, il concetto e ciò che il concetto rappresenta, il segno e ciò di cui il segno è segno, cioè un altro segno: sono un'unità, non esistono separatamente, non c'è un segno che sia separato dagli altri segni, non sarebbe un segno. Queste non sono due cose giustapposte casualmente l'una all'altra, bensì l'esser-lasciati-andare in questo peculiare confluire è un presentificare quanto vi accade. Interamente-presenti, noi facciamo fermare il tempo. Il tempo che si è venuto a fermare, forma un vuoto che si apre proprio sullo sfondo di tutto ciò che accade. È come un vuoto che pervade tutto, è un vuoto perché non siamo più interessati agli enti, noi ci lasciamo prendere da questo fluire delle cose ma non c'è nessun utilizzabile, non c'è nessun progetto. Ecco perché gli enti ci hanno abbandonato e ci hanno lasciato il vuoto. Ma questo vuoto che si forma, è al tempo stesso, ciò che ci deferisce... Qui usa il termine deferire proprio in senso giuridico, cioè l'esserne chiamati in causa, risponderne, essere citati, devi rispondere di ciò che fai o hai fatto. ...che ci vincola a sé, che ci tiene in sospeso in questo modo, come il nostro proprio sé dimenticato da noi stessi, dal quale scivoliamo via. È come se questo vuoto ci accusasse, come se dicesse: guarda che stai perdendo tempo, non stai facendo niente, tutto ciò che t'interessa, tutto ciò che sei, è sospeso e, quindi, in questo momento sei niente. L'unità strutturale dei due momenti si fonda nel presentificante far-fermare il tempo che ci siamo presi. L'essenza unitaria della noia nel senso della struttura unitaria dei due momenti dobbiamo dunque cercarla nel tempo. Solo, non nel tempo in senso generale e universale, come lo conosciamo, bensì nel modo e nella maniera in cui noi ci rapportiamo al tempo conosciuto, in cui esso sta nel nostro esser-ci, in cui questo stesso esser-ci è temporale. Il tempo di cui noi siamo fatti, il nostro passato e il nostro futuro, cioè, il progetto che propriamente siamo. È questo il tempo che viene sospeso; quindi, viene sospeso l'esser-ci e, di conseguenza, io. La noia scaturisce dalla temporalità dell'esser-ci. Questa noia scaturisce dal fatto che l'esser-ci è tempo. Ma qui sta parlando della noia strutturale. È in questa noia che è possibile accorgersi, diciamola così, della struttura del linguaggio. È la noia, cioè questo essere lasciati vuoti e questo essere lasciati in sospeso. Essere lasciati vuoti, cioè, la totalità non la colgo se non nel particolare; l'essere lasciati in sospeso, perché progetto che io ho costruito è tale in vista di un'altra cosa, in relazione con un'altra cosa, rinvia a un'altra cosa.

Anticipando, possiamo dunque dire che la noia sorge da un modo e da una maniera ben determinati di come la nostra propria temporalità si temporalizza. Questo coincide con la tesi che abbiamo espresso in precedenza, cioè che la noia è possibile unicamente perché ogni cosa, e in modo più sostanziale ogni esser-ci in quanto tale ha il suo tempo.

20 giugno 2018

Heidegger individua questi tre concetti: mondo, finitezza, solitudine. Il mondo per Heidegger è importante perché dal mondo procedono anche tutti gli altri. Wittgenstein diceva che il mondo è tutto ciò che accade, la totalità non degli enti ma degli eventi. Il mondo, questa totalità, è ciò in cui ciascuno è immerso. Naturalmente, quando si parla di totalità degli enti o degli eventi, si parla anche della totalità degli enti o degli eventi che sono stati, anche perché in questo momento io sono il prodotto di tutto ciò che ho fatto, pensato, non pensato, in questi lunghissimi anni in cui ho vissuto. Il mondo è tutte queste cose di cui io sono fatto. Su questo Heidegger ha insistito molto: il mondo non è qualcosa che è fuori di me. Questa è una fantasia di Cartesio, pensare che il mondo sia una cosa che sta là e io sto qua, per cui lo guardo, lo osservo. Per Heidegger è completamente diverso, lui ha spostato totalmente la questione: l'essere non è più qualcosa che sta lì fermo a garantire che le cose stiano a loro volta lì, ferme, ma è il mio progetto, progetto che è sempre in atto, sempre in *fieri*, cioè si sta facendo continuamente. Quindi, il mondo per Heidegger è diverso dal mondo di cui si parla generalmente in ambito filosofico, appunto come la totalità degli enti che stanno lì. Per Heidegger questa totalità degli enti sono io, sono tutte quelle cose che fanno di me quello che sono. Per esempio, se Sandro non fosse posto lì alla mia sinistra, io non sarei quello che sono in questo momento. Tutto ciò che mi accade, e in questo senso si può parlare di eventi, costituisce il mio mondo. Heidegger diceva qui una cosa importante, e cioè che c'è una relazione con tutti questi enti di cui sono fatto in cui partecipo ininterrottamente, c'è uno "scambio ininterrotto", diceva: sono con-afferrato da queste cose, che mi prendono. Però, perché io sia preso da queste cose occorre la *Stimmung*, cioè la tonalità affettiva, l'umore. Perché dice questo? Anche perché uno potrebbe stare in relazione con gli enti stando fuori da ogni sensazione, emozione, tonalità affettiva. Per Heidegger no, c'è sempre una tonalità affettiva, perché ogni cosa, ogni ente, ogni evento che accade mi cambia, mi muta. Se adesso Sandro si alzasse e facesse delle cose, questo in qualche modo mi cambierebbe, se non altro perché lo inviterei a tornare dov'era. Quindi, ogni cosa che accade, ogni evento, mi cambia, mi modifica, è in questo senso sono con-afferrato dalle cose. Freud l'avrebbe detta diversamente: c'è una tonalità affettiva perché sono preso dalle mie fantasie. Ma anche Freud non è giunto a fare il passo successivo: ogni fantasia che interviene mi cambia, mi modifica. Questo è stato il colpo di genio, e non solo questo, di Heidegger: accorgersi che ogni cosa che accade, ogni evento, mi cambia, cambia il modo in cui io sono, il modo in cui mi rapporto alle cose. Per pensare questo ovviamente ha dovuto spazzare via tutto il cartesianesimo, il soggetto qui e l'oggetto là per conto suo. No, il fatto che sia lì comporta già che io ci abbia a che fare, comporta che mi modifichi.

Intervento: Il linguaggio... Parlando mi modifico continuamente.

Esatto. Heidegger non ha approfondito più di tanto la questione del linguaggio, è sempre lì come se dovesse parlarne, però, non esplicita in modo diretto la questione. Ecco, quindi, i concetti fondamentali. Sono quei concetti con cui ciascuno inesorabilmente si confronta, che lo voglia o no, che lo sappia o no. Il mondo è questa cosa di cui io sono fatto, cioè, tutte le cose con cui ho a che fare e che continuamente, avvenendo, mi modificano, mi cambiano. Il mondo è ciò di cui ciascuno è fatto. Fatta questa premessa, vediamo di andare avanti. Siamo a pag. 175, Capitolo Quarto, dove considera la terza forma di noia. La prima era il treno, la seconda la serata, la terza è la noia strutturale, la noia profonda. Il titolo è: *La terza forma di noia: la noia profonda come l'uno si annoia*. In tedesco c'è l'*Es* impersonale, che io forse avrei tradotto con "Ci si annoia",

anche perché in italiano rende meglio di “Uno si annoia”. *Vogliamo introdurci in un filosofare determinato, che si muova nell’orizzonte di questioni essenziali, vale a dire oggi per noi necessarie. Abbiamo definito il filosofare come interrogare che afferra concettualmente a partire da un essenziale essere-afferrato dell’esser-ci. È essenziale che io sia afferrato da questa cosa per poterla pensare. Sta dicendo, in altri termini, piegandolo un po’, che per potere pensare qualche cosa io devo essere afferrato da questa cosa, cioè, devo accorgermi che questa cosa stessa in un certo senso mi sta interrogando, mi sta mettendo in questione. Ma tale essere-afferrato è possibile soltanto a partire da e in uno stato d’animo fondamentale dell’esser-ci. Sappiamo che lo stato d’animo fondamentale è la noia, ma perché dice che è necessario partire da uno stato d’animo? Perché devo accorgermi che qualcosa mi modifica, quindi, è cambiato il mio stato d’animo, in qualche modo. Questo stato d’animo stesso non può essere uno qualsiasi, bensì deve pervadere il nostro esser-ci nel fondo della sua essenza. Ecco perché la noia è qualcosa che va nel profondo, cioè, ci mette davanti... per esempio, lui ci parlava dell’essere abbandonati, dell’essere vuoti, ci mette di fronte a ciò che accade di fatto parlando; è di questo che si tratta. Un tale stato d’animo fondamentale non può essere constatabile come qualcosa cui ci richiamiamo in quanto sussistente e sul quale ci poniamo come su qualcosa di fisso, bensì deve venir destato, destato nel senso di lasciato-esser-sveglio. È ciò su cui insisteva nelle pagine precedenti: non dobbiamo cacciare la noia, dobbiamo accoglierla come stato d’animo fondamentale, perché soltanto a questa condizione possiamo vedere il problema, problema qui non in senso negativo ma come ciò che è da pensare. Un po’ come se dicessi che soltanto se c’è questa noia siamo in grado di pensare, perché siamo disposti ad accogliere il fatto che ci sia qualche cosa che dà da pensare. Questo stato d’animo emerge solamente se non gli siamo contrari, ma gli diamo spazio e libertà. Gli diamo libertà, se lo accogliamo in modo giusto, lasciando per così dire che sorga e si avvicini a noi, così come ogni attesa autentica (per esempio come il rapporto umano tra due persone) non è un’attesa che si mantiene nella lontananza, bensì una possibilità nella quale l’uno può essere verso l’altro che l’attende, più vicino di quanto non sia qualora si trovi nelle sue immediate vicinanze. È nel senso di questa attesa che uno stato d’animo fondamentale del nostro esser-ci deve avvicinarsi. Non è l’attesa che accada chissà che cosa ma mettersi a disposizione di una possibilità. Per questo abbiamo domandato se per caso l’uomo oggi sia diventato noioso a se stesso, e se una profonda noia sia uno stato d’animo fondamentale dell’esser-ci odierno. La profondità della noia a cui fa riferimento è la profondità stessa dell’essenza della questione, che però, dice, non abbiamo ancora colta. Andiamo a pag. 181 al sottoparagrafo a) *L’essere-lasciati-vuoti come esser-consegnato dell’esser-ci all’ente che si nega nella sua totalità.* Questo capitoletto è importante perché ci dice che cosa lui intende esattamente con essere lasciati vuoti. C’è un essere consegnato all’ente, da parte dell’esser-ci, ma questo ente si nega nella sua totalità; ecco perché lascia vuoti. È chiaro che l’ente si nega nella sua totalità, non posso cogliere tutti gli enti o l’ente in toto. Certo, il concetto tenta di farlo, il concetto universalizza l’ente e, quindi, lo fa diventare un tutto; però, sappiamo che questa operazione lascia in sospeso tutto ciò che non ho di fronte in questo momento. È una questione che riprendeva Severino: io ho sempre di fronte il particolare, non ho mai di fronte il tutto; il tutto è un’astrazione, non lo vedo mai, non posso possederlo, posso vedere e possedere solo una parte particolare del tutto, solo quella. Per esempio, se io guardo un quadro fisso un punto, poi un altro e dopo ancora un altro, ma la totalità non la posso vedere, non posso coglierla; quindi, qualche cosa si nega e questo, dice Heidegger, mi lascia vuoto. In questo “uno si annoia”, non cerchiamo il venir-colmato di un vuoto determinato, fatto sorgere e reso sussistente da una situazione determinata per mezzo di un ente determinato accessibile in una situazione a sua volta determinata. Quando uno si annoia non è che cerca qualche cosa di specifico, vuole qualcosa ma in genere non sa che cosa vuole. Capita spessissimo, magari uno chiede “cosa vuoi fare?” e l’altro risponde “non lo so!”, cioè, qualunque cosa voglia fare non è mai quella giusta. Non abbiamo fretta di colmare un vuoto determinato che ci deriva da circostanze determinate, come per esempio dall’essere arrivati troppo presto alla stazione. Qui il vuoto non è un restare assente di tale riempimento*

determinato. Non è che manca qualcosa propriamente. *Ma neppure è un formarsi di quel vuoto nel senso del dimenticare il proprio sé autentico, quel lasciarsi-alle-spalle che si accompagna al lasciarsi andare ed è in se stesso un lasciarsi andare a quanto si offre nel momento.* Adesso parlerà della terza forma di noia. *In questo “uno si annoia” non si trova un tale lasciarsi andare all’te determinato di una situazione a sua volta determinata, eppure in questo “uno si annoia” proprio il vuoto e l’esser-lasciati-vuoti sono chiarissimi e inequivocabili. Ma quale vuoto, dato che qui non cerchiamo di proposito alcun riempimento determinato, dato che in questo esser-lasciati-vuoti non lasciamo neppure alle spalle il nostro proprio sé?* La persona è assolutamente presente, chiacchiera, conversa, beve, fuma, ecc. *Quale vuoto visto, che non veniamo annoiati da enti determinati, né ci annoiamo in quanto persone determinate? Un vuoto, proprio qui dove non vogliamo nulla di un ente determinato da una situazione casuale. Ma il fatto che proprio qui non vogliamo nulla, dipende dalla noia. Infatti con questo “uno si annoia” non siamo semplicemente dispensati dalla personalità quotidiana, in qualche modo lontani ed estranei ad essa, bensì allo stesso tempo siamo anche sollevati al di sopra della situazione di volta in volta determinata e al di sopra del relativo ente che in essa ci circonda.* Sempre in riferimento al secondo caso, quello della cena, sono presente ma è come se fossi sollevato dal mio progetto. È questo che poi alla fine diventa insopportabile. *L’intera situazione e noi stessi in quanto questo soggetto individuale sono indifferenti; questa noia impedisce persino che tali cose abbiano per noi valore come qualcosa di particolare e anzi fa sì che tutto valga indifferentemente molto o poco. Che cosa è questo tutto e in che senso è indifferente? Questa noia ci porta indietro proprio al fatto che noi non cerchiamo in primo luogo questo o quell’altro ente, e per noi, in questa situazione determinata; ci porta indietro al punto in tutte le cose ci appaiono fra loro egualmente indifferenti.* Come dire che non c’è nessun progetto, perché è il progetto che fa di qualche cosa un qualche cosa che mi interessa. A pag. 186. *L’ente nella sua totalità ci è diventato indifferente. Ma non solo: insieme a ciò si mostra anche qualcos’altro, accade l’emergere delle possibilità, che l’esser-ci potrebbe avere ma che proprio in questo annoiarsi giacciono inutilizzate, e in quanto inutilizzate ci piantano in asso.* Ecco, qui riassume tutta la questione: *accade l’emergere delle possibilità che non cogliamo.* Ovviamente, le possibilità sono legate al progetto, ma qui è come se ci avessero abbandonati e, quindi, non abbiamo più nessuna direzione, non sappiamo cosa fare o dove andare. Questo, secondo Heidegger, è il punto centrale della noia. *In ogni caso vediamo che nel diniego è insito un rimando a qualcosa d’altro. Questo rimando è l’annuncio delle possibilità che giacciono inutilizzate. Se il vuoto di questa terza forma di noia consiste in questo negarsi dell’ente nella sua totalità, e di conseguenza l’esser-lasciati-vuoti nell’esser-consegnati ad esso, allora, sulla base del rimando che è insito nel diniego, l’esser-lasciati-vuoti ha nondimeno un riferimento strutturato a qualcosa d’altro. Dopo tutte le analisi precedenti possiamo supporre che forse questo dire che è insito nel negare stesso... È l’ente che si nega e si nega perché io non colgo le possibilità. ...questo indicare le possibilità che giacciono inutilizzate, è l’essere-tenuti-in-sospeso che appartiene a questo essere-lasciati-vuoti.* Queste possibilità vengono lasciate lì, in sospeso. È in questo senso che vengo tenuto in sospeso: questa possibilità, questo rinvio - una possibilità è un rinvio - è in sospeso, non accade. A pag. 188. *Abbiamo definito l’esser-lasciati-vuoti in questa terza forma di noia come esser-consegnati all’ente che si nega nella sua totalità. Questo diniego è n sé – non casualmente, bensì in conformità alla sua essenza di diniego – un annunciare le possibilità dell’esser-ci che giacciono inutilizzate, il quale esser-ci in un tale esser-consegnato si sente situato al centro dell’ente.* Quindi, è un annunciare le possibilità dell’essere che giacciono inutilizzate. Questa è la noia: queste possibilità sono lasciate lì. Per esempio, sono a quella cena famosa; una possibilità è quella di proseguire un certo lavoro che stavo facendo, una certa idea che mi era venuta e che volevo proseguire, ma non lo posso fare. Questa possibilità rimane sospesa, come dicevo la volta scorsa, in questa sorta di bolla dove tutto si è fermato, per cui quando arrivo a casa penso che è stata una noia infinita. *In tale annunciare le possibilità è insito il richiamo a qualcosa d’altro, alle possibilità in quanto tali, alle possibilità che giacciono inutilizzate in quanto possibilità dell’esserci. Al diniego dunque è associato questo annunciante*

richiamare a... Diniego: sono gli enti che si negano, perché non li colgo. Eppure, in questo diniego è sottolineato un richiamare a..., un richiamare a qualcosa che io ho tenuto in sospeso. Dobbiamo ora caratterizzare ciò in modo più preciso. Solo così, infatti, porteremo in luce l'esser-tenuti-in-sospeso specifico della terza forma, e precisamente nel suo rapporto con l'esser-lasciati-vuoti. Ora, se questo annunciante richiamare le possibilità dell'esser-ci si accompagna al diniego, il carattere specifico dell'annunciare, e dunque dell'esser-tenuti-in-sospeso che cerchiamo, sarà con-determinato dal carattere specifico del negarsi dell'ente nella sua totalità. È un trovarsi continuamente presi in questo essere richiamati dalle possibilità, che noi per qualche motivo in quel momento non vogliamo cogliere e, quindi, restano lì e ci tengono in sospeso. Non è da questo o da quell'altro ente che veniamo annoiati. Non siamo noi che, di volta in volta, in occasione di questa situazione determinata, ci annoiamo, bensì c'è uno che si annoia. Non ci si nega questo o quell'ente nelle immediate vicinanze di questa situazione determinata, bensì ogni ente che in quella situazione ci circonda, si ritira nell'indifferenza; ma non soltanto ogni ente della situazione in questione in cui casualmente ci troviamo, nella quale uno si annoia, bensì questo annoiarsi spezza la situazione e ci immette pienamente nell'ampio spazio di ciò che di volta in volta è manifesto, lo è stato e potrebbe essere tale nella sua totalità per l'esser-ci in questione nella sua totalità. Questo ente nella sua totalità si nega, e ciò a sua volta non soltanto in un aspetto determinato, a proposito di qualcosa di determinato che noi magari avevamo intenzione di intraprendere con l'ente, ma ciò che si nega è questo ente nella sua totalità nell'ampiezza suddetta, sotto ogni aspetto e a ogni proposito e a ogni riguardo. In tal modo diviene nella sua totalità indifferente. È l'ente nella sua totalità che si nega, non è questa cosa o quell'altra, ma l'ente in quanto problema, in quanto nella sua totalità, che io vado cercando, non lo troverò mai, perché ho sempre a che fare con enti particolari. A quali condizioni, invece, potrei accorgermi di queste possibilità che rimangono in sospeso? Potrei accorgermene nel momento in cui accolgo le possibilità che mi si offrono. Possibilità di che cosa? Non di prendere il bicchiere di brandy, questo posso farlo benissimo, ma di pensare ciò che è da pensare effettivamente per me, cioè qualcosa che riguarda il mio progetto. Dice: In tal modo diviene nella sua totalità indifferente. Ma a chi lo diviene? Non a me in quanto me, non a me con questi determinati propositi, ecc. Dunque all'io privo di nome e di determinazioni? No, ma la sé, il cui nome, la condizione eccetera sono divenuti privi di importanza, sono stati anch'essi inclusi nell'indifferenza. Sta dicendo che è il mio mondo, il mio pensiero, che divengono indifferenti, e che tengo in sospeso in questa totale indifferenza. Se io sospendo questo, cioè metto me nella totale indifferenza, allora tutto diventa indifferente. Eppure il sé, che diviene privo di importanza rispetto a tutto ciò, non perde per questo la sua determinatezza, ma al contrario, questo peculiare impoverimento, che ha inizio con questo "annoarsi" in riferimento alla nostra persona, porta per la prima volta il sé in tutta la sua nudità di fronte a se stesso come quel sé che ci è, e che ha assunto il proprio esser-ci. A quale scopo? Per esserlo. Non a me in quanto me, bensì all'esser-ci che è in me, si nega l'ente nella sua totalità, quando so di annoarmi. Questo è importante. Questo sé non è altro che la consapevolezza del proprio progetto. Dice che questo annoarsi mi porta ad accorgermi, in tutta la sua nudità, di questo me stesso, che è l'esser-ci, cioè, l'esser-ci è posto di fronte a se stesso. Ecco perché per lui la terza forma di noia è quella più importante, perché è quella che mette l'esser-ci di fronte a se stesso, vale a dire, costringe l'esser-ci a pensare se stesso. Come? Accogliendo le possibilità, accogliendo tutte quelle cose che mi questionano, che mi danno da pensare, che mi fanno esistere in quanto progetto. È l'esser-ci in quanto tale che viene colpito dall'ente che si nega nella sua totalità, cioè ciò che fa parte del suo poter-essere in quanto tale, ciò che riguarda la possibilità dell'esser-ci in quanto tale. Ma ciò che riguarda una possibilità in quanto tale, è ciò che la rende possibile, ciò che conferisce ad essa in quanto possibile la possibilità. Qui è un po' come se riassumesse tutto ciò che stava dicendo. Dice È l'esser-ci in quanto tale che viene colpito dall'ente che si nega nella sua totalità, l'ente si nega nella sua totalità quando non colgo la possibilità, anche perché nella sua totalità non lo posso cogliere. Ma, dice, questo viene a colpire l'esser-ci, non è una considerazione estemporanea, ma colpisce l'esser-ci, la possibilità dell'esser-ci

in quanto tale. L'esser-ci è possibilità; in *Essere e tempo* diceva che è possibilità pura, non è possibilità di questo o di quello, ma è pura possibilità. Ora, se questa possibilità viene da me sospesa, allora sospendo l'esser-ci, ovviamente. *Ma ciò non significa che l'ente che si nega nella sua totalità, non annuncia una qualsivoglia possibilità di e stesso...* Non dice che non posso fare questa o quest'altra cosa. *...non racconta qualcosa su di esse, bensì questo annuncio nel diniego è una chiamata, è quanto autenticamente rende possibile l'esser-ci in me.* Questo diniego, questo negarsi dell'ente, dice, è una chiamata. L'ente si nega ma, negandosi, mi chiama. A che cosa? Dice a *quanto autenticamente rende possibile l'esser-ci in me*, cioè mi chiama a essere presente a me, ai miei pensieri, a essere presente al mio progetto. L'ente, negandosi, mi richiama a questo, dice: "Bada, questo è il tuo progetto, questa è la tua direzione!". *Questa chiamata delle possibilità in quanto tali, che si accompagna al negarsi, non è un indeterminato richiamare a possibilità qualsivoglia e mutevoli dell'esser-ci, bensì è un puro e semplice, inequivocabile richiamare ciò che rende-possibile...* Richiamare la possibilità stessa, non questa o quella possibilità, ma la possibilità stessa, cioè, il progetto. *...il quale sorregge e guida tutte le possibilità essenziali dell'esser-ci e per il quale tuttavia non abbiamo apparentemente alcun contenuto, cosicché non possiamo dire che cosa esso sia nello stesso modo in cui indichiamo cose sussistenti e le definiamo come questo o quello.* Perché è possibilità pura, non è possibilità di fare una certa cosa, è la pura possibilità, e ci sta dicendo che è questa di cui dobbiamo farci carico: accorgerci che siamo pura possibilità. È questo l'esser-ci, è questo che siamo noi: pura possibilità. Vi rendete conto che definire qui l'esser-ci, cioè l'uomo, come pura possibilità, è qualcosa di molto differente dal modo in cui è sempre stato posto dalla metafisica e dalla filosofia in generale, e cioè come qualcosa che è e basta. No, è solo pura e semplice possibilità. *Questa singolare mancanza di contenuto...* Essendo pura possibilità manca di contenuto, non è possibilità di... *...di ciò che rende autenticamente possibile l'esser-ci non ci deve disturbare;*... Cosa che invece succede sempre, disturba tantissimo, ciascuno vuole avere a disposizione cosa da maneggiare, da manipolare, da fare ininterrottamente. *...il quale fa parte di questo "annoarsi", se in generale siamo in grado di lasciar risuonare fino in fondo questo stato d'animo "dell'annoarsi" in tutta la sua ampiezza di oscillazione.* Noi dobbiamo accogliere questo stato d'animo dell'annoarsi in tutta la sua ampiezza, in tutte le sue possibilità, devo accoglierlo come possibilità pura. L'annoarsi qui sembra approssimarsi al concetto stesso di esser-ci, cioè come possibilità pura. *Uno si annoia. Alla piena ampiezza dell'ente che si nega nella sua totalità, ente nel mezzo del quale noi ci troviamo situati, corrisponde l'unico acuirsi dell'essere-tenuti-in-sospeso in direzione di ciò che rende originariamente possibile l'esser-ci nel mezzo dell'ente in tal modo manifesto nella sua totalità.* *A questo venir-piantati in asso dall'ente che si nega nella sua totalità appartiene al contempo il venir-costretti in questo culmine estremo della possibilizzazione autentica dell'esser-ci in quanto tale.* Vale a dire, soltanto quando l'ente si nega nella sua totalità, cioè non possiamo afferrarlo come un tutto, soltanto a questa condizione ci troviamo nella possibilità autentica, perché, torno a dirlo, non è la possibilità di questo o di quello, ma è pura possibilità. *Con ciò abbiamo determinato l'essere-tenuti-in-sospeso specifico della terza forma: esser-costretti nella possibilizzazione originaria dell'esser-ci in quanto tale.* È ciò che abbiamo appena detto: il mantenersi all'interno di questa possibilizzazione, di questa pura possibilità. *Entrambi i momenti, questa completa ampiezza dell'ente che si nega nella sua totalità...* L'ente si nega nella sua totalità, quindi, ciò che ho di fronte è soltanto pura possibilità. *...e l'unico culmine di ciò che rende possibile l'esser-ci in quanto tale, entrambi insieme, in una loro propria unità, si rivelano come ciò che è in movimento nell'esser-ci quando deve dire che si annoia.* Quando l'esser-ci dice che si annoia si trova di fronte a queste cose. *Dilatandosi fino ai confini che circondano l'ente nella sua totalità nel modo d'essere dell'acuirsi dell'esser-ci in direzione dell'unicum originario da cui scaturisce il rendere possibile se stesso – questa è la noia, la noia che intendiamo quando uno dice che si annoia.* Questo è il terzo tipo di noia, quella con cui è necessario, secondo Heidegger, confrontarsi. Se non ci si confronta con questa noia, non si prende atto di essere pura possibilità. Quindi, trovarsi di fronte a questo vuoto assoluto, se non

si fa questo non si è in grado di pensare, cioè, non si è nella disposizione d'animo per pensare. *Questo lasciar-vuoti che trascina nell'ampiezza, in uno con l'acuite tenere-in-sospeso, è la modalità originaria del disporre dello stato d'animo che chiamiamo noia.* Questo stato d'animo è quello necessario per pensare, cioè, farsi carico di questo vuoto, di questo nulla, come lo ha chiamato in *Essere e tempo*, che è il rivenire dell'esserci a se stesso. L'esserci, rivenendo a se stesso, che cosa trova? Il nulla, diceva lui, perché non trova altro che una pura possibilità, un vuoto di possibilità, un vuoto perché è pura e semplice possibilità. Siamo a pag. 194. *Uno si annoia. Ciò implica l'esser-lasciati-vuoti ed esser consegnati all'ente che si nega nella sua totalità.* Negandosi nella sua totalità si mostra come pura e semplice possibilità. Ma l'ente non c'è, si è negato, quindi, possibilità di che? Possibilità pura. *Secondo tale disposizione, l'esser-ci non è in grado di strappare in alcun modo qualcosa all'ente nella sua totalità.* Vuole strapparlo. Vedete che c'è già la volontà di potenza, l'impeto di afferrare, di cogliere, di manipolare, di possedere. *L'ente nella sua totalità si sottrae, ma non come se l'esser-ci fosse lasciato solo. L'ente nella sua totalità si sottrae, ciò vuol dire: l'esser-ci esiste nel mezzo dell'ente nella sua totalità, lo ha intorno, sopra e dentro di sé, ma non si può piegare a questo sottrarsi.* È completamente circondato dagli enti; tuttavia, l'ente nella sua totalità non c'è, si nega, e si nega perché mi trovo di fronte alla pura possibilità. Negandosi, cosa mi resta? La pura possibilità, l'ente diventa pura possibilità. *Non può: lo stato d'animo dispone in modo tale che l'esser-ci in tal modo disposto non se la sente più di aspettarsi una qualunque cosa, sotto un qualunque aspetto, dall'ente nella sua totalità, perché nell'ente non c'è più nulla che attiri a sé.* In questo stato d'animo, la noia profonda, non c'è più nulla dell'ente che interessi. ... *Dunque ciò che mantiene manifesto l'ente nella sua totalità e lo rende in generale accessibile in quanto, l'orizzonte temporale, proprio questo, deve al tempo stesso vincolare a sé l'esser-ci, incantarlo-e-incatenarlo.* Ci sta dicendo che ciò che mantiene manifesto l'ente nella sua totalità, che lo mostra anche se non possiamo afferrarlo – un concetto universale, ad esempio, non possiamo afferrarlo ma possiamo dirlo, utilizzarlo – è l'orizzonte temporale, vale a dire, la situazione in cui questo accade. Ciò che rende manifesto l'ente nella sua totalità, vale a dire, ciò che cerchiamo, l'ente che vogliamo avere, ce lo rende disponibile la temporalità, cioè la situazione in quanto avviene, il mondo in cui questo accade. La temporalità: questa cosa accade qui, in questo momento; tutto ciò che accade in questo momento contribuisce a fare emergere, apparire, manifestare l'ente nella sua totalità. *Il tempo incanta-e-incatena l'esser-ci, ma non come tempo che si è fermato nel suo differire dallo scorrere, bensì il tempo al di là di tale scorrere e del suo fermarsi, il tempo che è sempre l'esser-ci stesso ella sua totalità.* Che il tempo fosse l'essere questo l'aveva già detto in *Essere e tempo*. Si trova di fronte non al tempo che si è fermato, che scorre, ecc., ma al tempo come ciò che è la totalità del mondo in cui io mi trovo. Quando parlo di totalità dell'ente posso anche parlare del mondo che i circonda, anche se è la totalità degli enti che non posso cogliere, ma in quel momento il mondo è la totalità, incanta e incatena l'esser-ci. Lo incanta in quanto il tempo è l'unica con cui l'esser-ci ha a che fare, cioè il momento in cui si manifesta, in cui accade; allo stesso tempo, lo incatena, cioè lo vincola questo momento, cioè, non possiamo prendere questa cosa e metterla in un altro momento, avviene in quel momento, è tutto in quel momento. *Incantato-e-incatenato dal tempo, l'esser-ci non può trovare le vie verso l'ente, il quale proprio in questo orizzonte del tempo che incanta-e-incatena, si mostra nella sua totalità come l'ente che si nega.* In questo momento - temporalizziamo la cosa - come mi si mostra l'ente nella sua totalità? Come l'ente che si nega. Questo lo aveva colto bene Severino: la totalità è un'astrazione, io ho soltanto un ente immanente, qui davanti. Quindi, l'ente nella sua totalità mi si mostra come l'ente che si nega, si mostra negandosi. A pag. 191. *Uno si annoia. Incantato-e-incatenato, eppure abituato a conoscere e a prendersi cura appunto di enti, e cioè sempre di questo e di quello, laddove l'ente si nega nella sua totalità, l'esser-ci non trova nulla che gli possa "spiegare" questo incanto-e-incatenamento. Da ciò ha origine l'enigmaticità e l'ascosità del potere che ci avvolge in questo "annoiarsi". Infatti in questo stato d'animo non siamo soliti filosofare sulla noia, bensì – ci annoiamo. Noi lasciamo piuttosto a questo incanto-e-incatenamento il suo potere. Dice che*

l'esser-ci, incantato e incatenato da questo esser-ci temporalizzato, cioè dal momento, dal tempo, non si rende conto di quello che sta succedendo e, quindi, attribuisce questo al mistero, all'enigma, ecc. *Viene dunque alla luce che l'esser-lasciati-vuoti è possibile solamente come incantati-e-incatenati dall'orizzonte temporale in quanto tale, e che in ciò l'ente proprio in virtù dell'essere incantati-e-incatenati può rifiutarsi e negarsi.* Tutte cose che accadono per il semplice fatto che l'essere è tempo, che l'esser-ci è la temporalità in cui viviamo in questo momento. È questo che ci mostra l'ente nella sua totalità ma, nel momento in cui ce lo mostra, ce lo nega, perché è limitato nel tempo, è in questo momento e non per sempre. *Ciò che in questo stato d'animo incanta-e-incatena non è il punto temporale determinato in cui sorge la noia in questione: questo determinato "ora" infatti scompare d'un colpo e il segno di ciò è che noi non ci preoccupiamo affatto dell'orologio e simili.* Quando siamo annoiati in questa noia profonda, del tempo cronologico, quello dell'orologio, non ci curiamo minimamente, siamo presi da tutt'altro, siamo presi dal fatto che l'ente ci si manifesta in quanto negato. *Ma ciò che incanta-e-incatena non è neppure un "ora" dilatato, come per esempio lo spazio di tempo durante il quale questa noia perdura. Essa non ha affatto bisogno di un tale spazio di tempo, può coglierci fulminea come un istante, eppure proprio in questo istante c'è l'intera ampiezza dell'intero tempo dell'esser-ci...* Quindi, non è per nulla articolata e delimitata in direzione del passato o del futuro. C'è una bella questione che poi affronterà più avanti, nel momento in cui affronterà la questione del mondo. Ne prende in considerazione tre aspetti da cui vuole partire. Considera, sì, il mondo, però, nel mondo ci sono cose per cui non c'è il mondo, e allora fa l'esempio della pietra, dell'animale e dell'uomo: la pietra è ciò che è senza mondo; l'animale, secondo Heidegger, sarebbe povero di mondo; l'uomo, come colui che è costruttore del mondo. Qui c'è una questione interessante intorno all'animale. L'animale, secondo Heidegger e non solo, è colui che non ha linguaggio, cioè non può mettere una distanza fra sé e la cosa, non c'è soggetto e oggetto. Qui ci sarebbero da aggiungere altre cose, perché soggetto e oggetto appaiono necessari al funzionamento del linguaggio. Ma questo è un altro discorso ancora. Dunque, l'animale non può porre questa distanza, non può cogliere la cosa come altro da sé, perché non c'è linguaggio e, quindi, non c'è l'oggetto. È il linguaggio che inaugura la distanza, distanza fra un segno e un altro segno, tra ciò che dico e ciò che voglio dire, tra ciò che sono e ciò che non sono. Quindi, l'animale è tutt'uno con la cosa. Infatti, Heidegger dice che l'animale non ha mondo, ha un ambiente. Non c'è un mondo da cui è preso, ha un ambiente, ma lui è questo ambiente. Lo diceva anche Sini parlando del leone: il leone non è nella savana, lui "è" la savana, lui è tutte queste cose, perché non ha la possibilità di accorgersi di questa distanza: gli umani, in generale, si comportano come gli animali? Vale a dire, non tengono conto di questa distanza, che è quella che consentirebbe di incominciare a pensare alle cose, ma sono immersi nelle cose, proprio come l'animale che vive nel suo ambiente, che è quell'ambiente, ed è quell'ambiente perché non può accorgersi di quella distanza che c'è fra lui e le cose. Distanza che solo il linguaggio può instaurare. Perché ci sia effettivamente questa distanza, occorre rendersene conto, sennò è come se si fosse quello stesso ambiente, senza accorgersi di nulla. Solo il linguaggio può produrre questa distanza, però se non lo so, se non ho la possibilità di pensarlo, vivo come se questa distanza non ci fosse, vivo nell'ambiente, sono questo ambiente. Per il momento è solo un abbozzo, è da pensare ancora, però, è una questione interessante e da proseguire.

27 giugno 2018

Siamo a pag. 196. *Il tempo è ciò che in questa noia colpisce l'esser-ci, gettandolo nel suo incatenamento.* Che cos'è che incatena l'esser-ci? È il tempo che lo incatena a quello che è, perché la temporalità dell'esser-ci è in quanto quello che è in questo momento, non è così per sempre né è sempre stato così, è così in questo momento. *Con questo incantare-e-incatenare il tempo dà all'ente nella sua totalità la possibilità di negarsi all'esser-ci che si trova così incantato-e-incatenato, cioè, per così dire,*

gli offre la possibilità di rinfacciargli le possibilità del suo fare e lasciar fare nel mezzo dell'ente e, in riferimento ad esso come possibilità che giacciono inutilizzate. Sta dicendo che questo incantare e incatenare, questo modo di essere presi dell'esser-ci da parte del tempo, dà all'ente la possibilità di negarsi all'esser-ci. Cosa vuol dire? Dare all'ente la possibilità di negarsi all'esser-ci è come dire che consente questo negarsi dell'ente e, quindi, il trovarsi abbandonati dall'ente, vale a dire, il trovarsi di fronte a qualche cosa che non è tutto. Voglio afferrare l'ente ma questo afferrare risulta sempre mancato, perché, certo, io posso cogliere l'ente nella sua particolarità ma non nella sua totalità. Quindi, Heidegger dice che la questione è che tutto ciò che manca, in questo ente nella sua totalità, sono tutte possibilità non utilizzate. Tutte queste possibilità non utilizzate costituiscono quello che, per esempio, poco prima chiamava essere abbandonati. *Questo potere incantatore e incatenante del tempo è dunque quanto autenticamente nega, vale a dire quanto al tempo stesso, secondo quanto abbiamo detto in precedenza, con-dice e chiama ciò che è autenticamente negato, cioè ciò che è inaccessibile, se l'esser-ci, secondo le sue possibilità, deve essere ciò che può essere e come lo può essere.* L'esser-ci deve essere secondo le sue possibilità, ma volendo essere secondo le sue possibilità si trova di fronte sempre a una possibilità, quella che mette in atto, quella del suo progetto, le altre le deve scartare. In questo senso l'ente si nega, si sottrae, in quanto possibilità. *Ciò che incanta-e-incatena e nega dev'essere al tempo stesso quanto, annunciando, affranca e in definitiva rende possibili le possibilità dell'esser-ci.* Io sono storicizzato, vivo in questo tempo, in questo attimo, però, dicendo questo dico anche che il tempo mi limita, ma al tempo stesso è ciò che mi dà la possibilità di avere una possibilità, perché la mia temporalità è quella cosa che mi consente di essere quello che sono. *Ciò che incanta-e-incatena dispone al tempo stesso ciò che autenticamente rende-possibile, anzi, questo tempo che incanta-e-incatena è esso stesso il culmine che rende essenzialmente possibile l'esser-ci.* Questo tempo che incanta e incatena, che “seduce” l'esser-ci... certo, lo incatena alla condizione in cui è, perché io sono qui in questo momento, non posso essere qui come vent'anni fa, sono qui come sono adesso; in questo senso mi incatena al presente, all'attimo, direbbe Heidegger. Ma, al tempo stesso, incatenandomi a questo momento, mi rende possibile fare qualcosa, proprio perché sono qui, in questo momento, con tutta la storicità che mi riguarda: posso occuparmi di qualcosa, di un mio progetto. Se dovessimo togliere il tempo, come storicità, per assurdo, è come se dovessi nascere in questo istante, si nascerebbe in ogni istante, perché non c'è nulla. Ciò che sta dicendo intorno al tempo, che incanta e incatena ma che rende possibile il progetto, è interessante perché ci porta a una considerazione che riguarda il linguaggio, il quale mostra qualche cosa, descrivendolo, affermandolo, ma, nel momento stesso in cui lo afferma, lo nega. C'è una prossimità molto stretta con ciò che dice Heidegger, pur non parlando lui del linguaggio, però avverte un funzionamento: c'è qualcosa che si mostra ma che, nel momento in cui si mostra, si sottrae, si nega. Io affermo qualche cosa e nel momento in cui lo affermo lo faccio, per così dire, esistere, solo che questa cosa, che io ho fatto esistere, che il linguaggio ha fatto esistere, al tempo stesso è come se ne impedisse l'accesso. Questa è una prerogativa del linguaggio, questa distanza che il linguaggio pone fra il dire e ciò che dice. Dicendo qualche cosa io, certo, affermo, stabilisco, immobilizza, determino, ma in questo stesso immobilizzare e determinare già mi sono negato ciò che voglio determinare, perché per dire che cos'è qualche cosa devo dire un'altra cosa; quindi, per determinare quella certa cosa, per poterlo fare, sono costretto a negarmela, perché io determinerò che cosa? Un'altra cosa, dirò altre cose, sarò sempre preso in altre catene. Possiamo riprendere l'esempio fatto altre volte: uno dice una cosa e quell'altro, di rimando, gli chiede “ma cosa volevi dire esattamente?”; e allora gli dice che cosa voleva dire, ma a questo punto l'altro gli chiede un'altra volta “ma con quest'altra cosa, cosa volevi dire?”; e allora dice altre cose, e così via all'infinito. Questa possibilità stessa, questa temporalità, che potremmo intenderla come il linguaggio, a un tempo mi consente di determinare qualcosa, ma, consentendomi questo, nello stesso momento mi impedisce di determinarlo.

Intervento: Come l'alètheia...

Sì, in un certo senso. Qualcosa esce dal nascondimento e si mostra, ma nel momento in cui si mostra già si nasconde. L'essere, nel momento in cui appare, appare sotto forma di qualcosa, di un ente, e, quindi, quando qualcosa appare aparendo cancella l'essere, non c'è più l'essere ma c'è l'ente. *Il tempo che in tal modo incanta-e-incatena l'esser-ci, tempo che si rende manifesto nella noia come ciò che incanta-e-incatena, si annuncia al tempo stesso come ciò che autenticamente rende possibile.* Il tempo è ciò che incanta e incatena ma è anche ciò che rende possibile qualcosa. Sono incatenato perché sono qui in questo istante, non posso essere altrove, ma al tempo stesso l'essere qui in questo istante è la condizione perché ci sia una possibilità. *Ma ciò che il tempo annuncia quando incanta-e-incatena, lo annuncia nel rifiuto e nella negazione di sé, e al tempo stesso tuttavia lo trattiene come se si fosse dileguato, cioè come possibile e solo come ciò che si manifesta come affrancabile e che rende autenticamente possibile quanto vi è di libero; tutto ciò non è niente di meno che la libertà dell'esser-ci in quanto tale.* È esattamente quello che dicevo prima. Il tempo annuncia ciò che incatena ma o annuncia, dice lui, *nel rifiuto e nella negazione di sé*, cioè, nel momento in cui questo tempo, ciò che io sono in questo momento, si pone in atto, già è un'altra cosa. dice, infatti, *al tempo stesso tuttavia lo trattiene come se si fosse dileguato*, cioè come possibile, e solo come ciò che si manifesta come affrancabile, cioè, il manifestarsi della temporalità, il fatto che io sono quello che sono qui in questo momento, è al tempo stesso la possibilità di fare qualcosa ma anche l'impossibilità di fermare questa cosa, di renderla cioè non più possibile ma attuata. Finché l'esser-ci è possibilità pura allora è "consapevole" di sé; nel momento in cui l'esser-ci non coglie di essere una possibilità pura allora si muta in chiacchiera, si muta in qualcosa che non è più pura possibilità ma qualcosa in atto, anche se questo è inevitabile. *Infatti la libertà dell'esser-ci consiste solo nel liberarsi da parte dell'esser-ci. Ma il liberarsi da parte dell'esser-ci accade sempre e soltanto quando l'esser-ci si decide nei confronti di se stesso, cioè si apre per sé in quanto esser-ci.* Questa libertà dell'esser-ci, di cui parla Heidegger, in che cosa consiste? Questa libertà dell'esser-ci si manifesta nell'attimo della decisione. In questo attimo l'esser-ci, dice, manifesta, tutta la sua libertà, perché fa quello che deve fare, cioè, l'esser-ci si decide per un progetto; se l'esser-ci è un progetto, un progetto sarà pur progetto di qualcosa. Dice *l'esser-ci si decide nei confronti di se stesso*, cioè, prende se stesso come progetto e allora, dice, *si apre per se in quanto esser-ci.* È il momento dell'autenticità dell'esser-ci, quindi, non più della chiacchiera, volta alle cose che stanno intorno, ma all'esser-ci, cioè, farsi carico, per così dire, di ciò che è da pensare, ciò che è da pensare rispetto al progetto. Detta così sembra astrusa, però, provo a farvi un esempio. Il progetto di leggere ciò che stiamo leggendo: l'autenticità di cui parla Heidegger, indica che non posso sottrarmi all'intendere, all'interrogare, al farmi carico del problema che questo decidere comporta; problema non nel senso di impiccio, di impedimento, ma di ciò che è da pensare. Ciò che ho deciso non va da sé, fa parte di un percorso in questo caso, fa parte del progetto; in questo modo, facendomi carico di ciò che è da pensare mi faccio carico di ciò che mi ha condotto a prendere questa decisione e di ciò che rappresenta all'interno di un progetto. *Ma questo decidersi dell'esser-ci verso se stesso, cioè di essere nel mezzo dell'ente, quell'ente determinato che è destinato a essere, questo decidersi è l'attimo.* Lui lo chiama attimo, altri lo potrebbero chiamare, più o meno, la simultaneità. Questo attimo in cui qualcosa si decide, questo attimo che per Heidegger è vuoto, è quella cosa che è pura possibilità; ancora non è stato deciso nulla ma sono aperte tutte le possibilità e, quindi, è aperto al decidersi verso qualcosa, perché se non ci fosse questo attimo vuoto, se non fosse pura possibilità, se non ci fosse la possibilità, come potrebbe decidersi? *L'esser-ci non è un ente sussistente accanto ad altre cose, bensì è posto nel mezzo dell'ente dalla manifestatività dell'intero orizzonte temporale. In quanto esser-ci si mantiene già da sempre in questa triplice visuale. In quanto riposa-nel-tempo, è ciò che può essere, soltanto se ci è, cioè si apre nella sua manifestatività, si decide di volta in volta per il suo tempo, cioè di volta in volta qui ed ora, in riferimento a questo ente manifesto in questo modo particolare. Solo nel decidersi verso se stesso nell'attimo, l'esser-ci fa uso di quanto autenticamente lo rende possibile, cioè del tempo in quanto attimo.* Se avete presente l'esempio che facevo prima, cioè del leggere

queste cose, allora, dice, è *posto nel mezzo dell'ente dalla manifestatività dell'intero orizzonte temporale*. Dunque, l'esser-ci non è qualcosa che sta lì da qualche parte, a fianco, ma si pone nel mezzo di ciò che si manifesta nell'intero orizzonte temporale. Diciamo che l'esserci si pone nel mezzo – mezzo è un termine figurato – del linguaggio, cioè, di questo orizzonte infinito di possibilità. È di questo ciò di cui deve farsi carico, perché il fatto di decidere una qualunque cosa, a questo punto, sarà sempre una responsabilità dell'esser-ci, della persona, non potrà scaricare la responsabilità su altro, come avviene nella chiacchiera, ma è lui che è nel mezzo di questa manifestatività dell'ente, di tutte le possibilità che li vengono offerte. *Solo nel decidersi verso se stesso nell'attimo, l'esser-ci fa uso di quanto autenticamente lo rende possibile, cioè del tempo in quanto attimo*. La cosa che a noi interessa è il decidersi per l'esser-ci, cosa vuol dire questo? Decidere che io sono quello che sono in questo momento, faccio le cose che faccio perché sono qui, in questo momento. Solo in questa occasione, dice, *l'esser-ci fa uso di quanto autenticamente lo rende possibile*, cioè l'esser-ci fa uso del tempo in quanto attimo, attimo in quanto possibilità pura. L'esser-ci è lì, io tengo conto di essere pura possibilità. A questo punto, chiaramente, ogni decisione che posso prendere è una decisione che muove dal fatto di essere resa possibile dal tempo, ma come lo rende possibile? Mi rende possibile questa cosa solo se io mi rendo conto di essere nel tempo, cioè, di essere temporalità, di essere quindi prodotto di tutto ciò che mi ha condotto qui, in questo momento. Quello che ci sta dicendo Heidegger è che l'autenticità, di cui lui parla, non è niente altro che l'essere “presenti” in questo momento in ciò che sto facendo, tenendo conto che ciò che sto facendo è il prodotto di tutto ciò che sono stato e di ciò che immagino che sarò, perché anche questo interviene. *L'attimo non è altro che lo sguardo della decisione, nella quale l'intera situazione di un agire si apre e si mantiene aperta*. Usa questa metafora *lo sguardo della decisione* in cui qualunque cosa si mantiene aperta, è, come dicevo prima, pura possibilità. *Dunque ciò che il tempo che incanta-e-incatena tiene con sé, e contemporaneamente nel tenere-con-sé annuncia come affrancabile e dà a conoscere come possibile, è qualcosa che fa parte del tempo, e ciò-che-rende-possibile, che a sua volta può essere tempo ed esso soltanto, è l'attimo*. *L'essere-costretto dell'esser-ci nel culmine di ciò che rende autenticamente possibile è l'essere-costretto dal tempo che incanta-e-incatena in questo stesso tempo nella sua essenza autentica, cioè nell'attimo come possibilità fondamentale dell'esistenza autentica dell'esserci*. Qui è molto condensato, però, sta riducendo tutto ciò che ha detto in pochissime parole: essere costretto dal tempo, perché non posso non essere qui, in questo momento. Questo è importante perché, generalmente, si tende a considerarsi come qualcosa di eterno: io sono sempre lo stesso e, quindi, essendo sempre lo stesso, il tempo è come fuori di me; anche se ne vedo gli effetti, ecc., è però un qualcosa che non mi riguarda direttamente. Ciò che dice Heidegger è esattamente il contrario, cioè io sono qui, in questo momento, temporalmente, è il tempo che mi fa essere esattamente quello che sono in questo momento, momento che è diverso da dieci minuti fa e diverso da ciò che sarò tra dieci minuti. È per questo che il tempo incatena, mi blocca in questo istante, ma proprio bloccandomi in questo istante mi mostra di fatto a possibilità pura che io sono. Andiamo a pag. 199. *Da ciò è risultato che l'essere-lasciati-vuoti è riferito all'ente che si nega nella sua totalità. L'ente può negarsi nella sua totalità, soltanto se in qualche modo si rende manifesto in quanto tale, cioè nella sua totalità*. Come faccio a negare qualcosa se prima non lo ho affermato quanto meno come possibilità? *La possibilità della manifestatività dell'ente nella sua totalità è insita nel fatto che l'orizzonte temporale stesso si apre in tutte le sue dimensioni*. È quello che diceva prima, cioè, possibilità pura, e questo è ciò che rende possibile questo orizzonte temporale. È vero che sono qui, incatenato a questo istante, però, l'essere incatenato a questo istante, l'essere possibilità pura, mi apre questo orizzonte infinito. Quindi, sono incatenato ma, al tempo stesso, ho infinite possibilità. *L'orizzonte temporale incanta-e-incatena l'esserci, in modo che questo non può più inseguire l'ente in mezzo al quale in ogni momento si trova situato, né vede, né cerca più alcuna possibilità di riflettere concretamente su se stesso all'interno di questo ente nel cui mezzo è posto*. *Ciò che autenticamente si nega non è l'ente, ma il tempo che rende possibile la manifestatività*

dell'ente nella sua totalità. Questo orizzonte temporale, che incatena ma al tempo stesso è la condizione della libertà, incatena ma non può più inseguire l'ente in mezzo al quale si trova; in altri termini, non può più inseguire la chiacchiera. *Né cerca più alcuna possibilità di riflettere concretamente su se stesso all'interno di questo ente nel cui mezzo è posto,* cioè non cerca più se stesso attraverso un'altra cosa, non lo può più fare, perché io sono sempre esattamente ciò che penso, ciò che dico, ciò che mi trovo a essere in questo istante. Dunque, diceva, *Ciò che autenticamente si nega non è l'ente, ma il tempo che rende possibile la manifestatività dell'ente nella sua totalità.* Ciò che si nega è autenticamente il tempo, che rende possibile la manifestatività dell'ente. Questo è importante perché è il tempo che rende possibile la manifestatività dell'ente, cioè, sono in quanto temporalizzato che rendo possibile l'ente, sono io, qui e in questo momento, con tutte le cose che pensato, letto, immaginato, desiderato, ecc., sono io, questo esser-ci che, dice, è ciò che si nega; ciò che si nega sono io in quanto esser-ci. Ma perché si nega? Non è l'ente in quanto tale, dice, ma è il tempo, che rende possibile la manifestatività, che si nega e si nega perché questo tempo, che io sono in questo istante, certo, mi incatena, mi blocca a questo istante, ma, al tempo stesso mi offre un'infinita possibilità. Il fatto di trovarmi in questo istante preciso è la condizione perché io mi trovi ad avere delle possibilità di fronte a me. In questo senso, il tempo si nega all'esser-ci. Qui già ci sarebbe da riflettere perché dice che ciò che si nega è il tempo, però, se il tempo è essere qui sorge qualche problema.

Intervento: C'entra per caso il fatto di non poter controllare il tempo?

Indirettamente, sì. Certo, nell'attimo in cui decido mi trovo in un vuoto, in una possibilità assoluta che non è riempita ancora da niente. Il tempo, cioè l'essere qui, in questo istante, a decidere qualche cosa, mi mette nella condizione di non potere controllare il tempo, ma in che modo non lo controllo? Perché io sono questo tempo, questa temporalità, sono tutto ciò che sono sempre stato e che immagino che sarò, io sono tutte queste cose. In questo senso, non c'è sicuramente la possibilità di avere un controllo sul tempo. *Solamente se l'incantare-e-l'incatenare del tempo viene spezzato, l'ente nella sua totalità non si nega più, cioè presenta le sue proprie possibilità, si rende afferrabile per il rispettivo esser-ci e dà a questo stesso esser-ci la possibilità di esistere nel mezzo dell'ente di volta in volta in un determinato aspetto, in una determinata possibilità.* Perché io possa occuparmi di un ente, come di fatto accade, ciascuno non fa altro che occuparsi necessariamente di enti, non c'è nulla di negativo in tutto ciò, ovviamente, ecco, questo incantare e incatenare del tempo deve venire spezzato. Vale a dire, questo attimo del decidere, questo vuoto, questa pura possibilità, deve dirigersi verso qualche cosa. È da intendersi in questo senso lo spezzare dell'incatenamento del tempo. *L'incantare-e-l'incatenare del tempo può venire spezzato solo dal tempo stesso, da ciò che costituisce l'essenza stessa del tempo, e che rifacendoci a Kierkegaard chiamiamo l'attimo. L'attimo spezza l'incantare-e-l'incatenare, può spezzarlo in quanto è una possibilità caratteristica del tempo stesso. Non è un punto-ora, che magari noi semplicemente constatiamo, bensì è lo sguardo dell'esser-ci nelle tre direzioni della prospettiva che abbiamo già conosciuto, nel presente, nel futuro e nel passato. L'attimo è uno sguardo di natura peculiare, che chiamiamo lo sguardo della decisione di agire nella situazione in cui l'esser-ci si trova di volta in volta situato. L'attimo può spezzare questo incatenamento; l'attimo è esattamente quella cosa che rende possibile la possibilità. Una volta che ha reso possibile la possibilità, questa si manifesta in qualche cosa. Diceva: è l'essenza stessa del tempo, di essere l'attimo, ma questo attimo è sempre un attimo, potremmo dire così, per qualche cos'altro; non è, come dice Heidegger, il punto-ora ma è sempre una possibilità. Facciamo un salto pag. 202. Dunque, se riepiloghiamo la globalità delle analisi fino al punto in cui le abbiamo portate, possiamo dire: la noia è l'incantare-e-incatenare dell'orizzonte temporale, un incatenare che fa dileguare l'attimo che appartiene alla temporalità per costringere, in tale far dileguare, l'esser-ci incantato-e-incatenato dentro all'attimo in quanto possibilità autentica della sua esistenza, esistenza unicamente possibile nel mezzo dell'ente nella sua totalità, il quale a sua volta nell'orizzonte dell'incantare-e-incatenare si nega proprio nella sua totalità. Dopo*

tutte le cose che ha dette, vuole precisare meglio la questione della noia, questo restare sospesi, restare vuoti. Dunque, *la noia è l'incantare-e-incatenare dell'orizzonte temporale*, è il tempo, come abbiamo visto, che incanta e incatena, *un incatenare che fa dileguare l'attimo che appartiene alla temporalità per costringere, in tale far dileguare, l'esser-ci incantato-e-incatenato dentro all'attimo in quanto possibilità autentica della sua esistenza, esistenza unicamente possibile nel mezzo dell'ente nella sua totalità, il quale a sua volta nell'orizzonte dell'incantare-e-incatenare si nega proprio nella sua totalità*. Diciamola così. La noia è un trovarsi incatenati nel tempo, però, questo essere incatenato nel tempo fa dileguare l'attimo. Lo fa dileguare allo scopo di costringere l'esser-ci dentro all'attimo in quanto possibilità autentica. Fa dileguare l'attimo ma in questo modo costringe l'esser-ci in quanto possibilità autentica della sua esistenza. Se io faccio dileguare l'attimo, a questo punto mi trovo in un progetto possibile, a mettere in atto una possibilità; perché l'attimo è questo vuoto di possibilità, per cui tutto è possibile, ma nel momento in cui costringo a spezzare, a uscire da questo attimo, mi trovo preso in una possibilità. La decisione, fa uscire dall'attimo. Dice che questa è l'esistenza dell'esser-ci, dell'essere progetto; se è progetto deve ovviamente uscire dall'attimo, cioè a un certo punto deve decidere qualche cosa. Questa esistenza, che è l'esistenza dell'esser-ci, è *possibile nel mezzo dell'ente nella sua totalità*, è possibile soltanto se si trova preso, per dirla in termini più appropriati, nel linguaggio, cioè all'interno di una serie infinita di possibilità. ... *il quale a sua volta nell'orizzonte dell'incantare-e-incatenare si nega proprio nella sua totalità*: a un certo punto io decido, questo decidere mi fa uscire dall'attimo, cioè dalla possibilità assoluta; facendomi uscire dall'attimo, mi costringe a rivolgermi a qualche cosa, cioè, mi fa trovare nel mezzo dell'ente nella sua totalità, mi fa trovare in mezzo a una serie infinita di possibilità; ma, proprio perché mi trovo nel mezzo dell'ente nella sua totalità, questo ente si nega proprio nella sua totalità, cioè non posso coglierlo tutto, sono sempre costretto a decidermi per una cosa e non per tutte simultaneamente. Andiamo a pag. 208, § 35, il cui titolo è *La temporalità in una modalità determinata della sua temporalizzazione come ciò che autenticamente annoia nella noia. Ma ora, nella terza forma di noia, ciò che lascia vuoti nella maniera dell'incantare-e-incatenare è il tempo dell'esser-ci in quanto tale, e ciò che tiene-in-sospeso e che-costringe è questo tempo nella sua possibilità di attimo, la temporalità stessa dell'esser-ci in riferimento a quanto le è essenzialmente proprio, e cioè nel senso del rendere possibile l'esser-ci in generale: orizzonte e attimo*. Sono tutte cose che abbiamo già viste. In questo terzo tipo di noia, che è quella che a lui interessa, ci si trova incatenati nel tempo, ma questo essere incatenati è la condizione per aprirsi a una possibilità. *Ciò che annoia nella noia profonda e dunque – in virtù delle osservazioni precedenti – ciò che annoia unicamente e autenticamente è la temporalità in una modalità determinata della sua temporalizzazione*. Adesso precisa. *Ciò che è noioso non sono né le cose in quanto tali – siano queste prese singolarmente o in connessione tra loro – né le persone come individui di cui possiamo constatare la presenza e che possiamo incontrare, né gli oggetti né i soggetti, bensì la temporalità in quanto tale. Ma questa temporalità non si trova accanto agli “oggetti” e ai soggetti, bensì costituisce il fondamento della possibilità della soggettività dei soggetti, e in modo tale che l'essenza dei soggetti consiste proprio nel fatto di avere l'esser-ci, vale a dire di abbracciare già da sempre e fin da principio l'ente nella sua totalità*. Avere l'esser-ci lo mette in corsivo; in effetti, andrebbe contro tutto ciò che ha detto da sempre: non si ha l'esser-ci, l'esser-ci sono io. La noia, dice, non riguarda questa o quella cosa, un soggetto oppure un altro, *bensì costituisce il fondamento della possibilità della soggettività dei soggetti*, perché l'essenza dei soggetti – soggetti intesi come persone – *consiste proprio nel fatto di avere l'esser-ci, vale a dire di abbracciare già da sempre e fin da principio l'ente nella sua totalità*. Quindi, dicendo che ciò che annoia riguarda la temporalità, ci sta dicendo che questa temporalità non è altro che il fondamento della possibilità della soggettività, cioè che ci siano dei soggetti. Dice *di abbracciare già da sempre e fin da principio l'ente nella sua totalità*, cioè ciascun soggetto abbraccia l'ente nella sua totalità; pur non avendo la possibilità di fermarlo, tuttavia abbraccia l'ente, cioè, si trova in una serie infinita di possibilità. A pag. 210. ...*non comprendiamo due cose: 1. che lo stato d'animo in sé manifesta, cioè*

manifesta l'esser-ci nel modo in cui è, in cui si sente situato presso di sé e presso le cose; 2. che lo stato d'animo può fare ciò solamente se sorge a partire dal fondo dell'essenza dell'esser-ci, che si trova per lo più sottratto alla sua libertà. Qui sta parlando dell'importanza dell'accogliere la noia, cioè, di non tenerla a freno, perché lo stato d'animo è ciò che manifesta l'esser-ci nel modo in cui è, quindi, la noia manifesta il modo in cui l'esser-ci è: abbandonato e tenuto in sospeso. *lo stato d'animo può fare ciò solamente se sorge a partire dal fondo dell'essenza dell'esser-ci, che si trova per lo più sottratto alla sua libertà:* il fondo dell'essenza dell'esser-ci è sottratto alla sua libertà in quanto è ciascuna volta determinato da una decisione. L'esser-ci è progetto e, in quanto progetto, ha un utilizzabile a cui si rivolge e, quindi, questa libertà, che è dell'attimo, non è più nell'esser-ci. A pag. 214. Sottoparagrafo a). *La noia profonda, il suo essere-lasciati-vuoti, è l'essere-consegnati all'ente che si nega nella sua totalità. Quindi un vuoto nella sua totalità. Ci chiediamo: un tale vuoto nella sua totalità pervade il nostro esser-ci? Vuoto – con tale parola, in virtù di tutte le osservazioni precedenti, intendiamo: non il niente assoluto, bensì il vuoto nel senso del negarsi, del sottrarsi, dunque vuoto come mancanza, privazione, stato di necessità. Veniamo colpiti da uno stato di necessità, ne siamo già colpiti? Più d'uno, risponderemo: ovunque vi sono sconvolgimenti, crisi, catastrofi, stati di necessità: l'odierna miseria sociale, il disordine politico, l'impotenza della scienza, il logoramento dell'arte, la mancanza di fondamento della filosofia, la debolezza della religione.* La questione essenziale si riduce a una cosa molto semplice. Il tempo apre ma allo stesso tempo incatena, ed è esattamente ciò che fa il linguaggio: incatena, nel senso che io sono costretto ad affermare qualcosa, sono quindi incatenato a questa cosa; ma questo essere incatenato, per esempio al concetto, è la condizione per potere proseguire. Quindi, è vero che mi incatena ma mi dà anche la possibilità di essere rilanciato. Il problema è che in questo rilancio si dissolve in concetto, cioè, il concetto perde la sua staticità, la sua immobilità. Per questo dicevo all'inizio che il linguaggio, nell'attimo in cui fa sorgere qualcosa, la nega, cioè rende impossibile l'accesso. Rendendo impossibile l'accesso rende impossibile l'accesso a qualche cosa, ed è in quel momento che fa sorgere il qualche cosa. Il che è esattamente ciò che diceva Peirce rispetto alla sua formula $a \text{ è } b$: la a non c'è senza la b , perché la b dice che cosa è la a , e quindi è soltanto con la b che la a esiste.

4 luglio 2018.

Concetti fondamentali della metafisica è un libro con il quale Heidegger non si prefigge di dire che cos'è la metafisica; questo lo aveva fatto nella celeberrima prolusione del '29, appunto, *Che cos'è metafisica*. Qui, invece, si tratta di intendere quali sono le condizioni di pensabilità della metafisica, non che cos'è ma come si giunge a pensare la metafisica. La questione interessante è che questo discorso, che fa Heidegger, giunge a considerare in parte anche la potenza della metafisica ma, soprattutto, il fatto che la metafisica si impone come il pensare concettualizzante e totalizzante. Ora, lui si propone di porre le condizioni per pensare correttamente la metafisica; pensarla correttamente significa pensare la metafisica come l'oblio dell'essere. Qui essere è da intendersi nell'accezione in cui ne parla Heidegger, non l'essere platonico ma come l'esser-ci, come l'essere storicamente situato. Se io dimentico questo è chiaro che l'ente mi si presenta storico, avulso da tutto ciò che riguarda il mio progetto, il mio esser-ci, da tutto ciò che, in definitiva, lo fa esistere nel modo in cui per me esiste in quel momento, e allora sono costretto a pensare l'ente come qualcosa che è quello che è per virtù propria, penso l'ente così com'è, come qualcosa che è lì e, quindi, fuori del linguaggio. Questa, peraltro, è anche la condizione per potere esercitare su quell'ente, su quella cosa, la volontà di potenza. Heidegger seguendo Nietzsche, anche perché è stato Nietzsche a porre la questione in termini precisi, fa risalire l'inizio della metafisica a Platone. Ricordate il famoso detto attribuito a Aristotele, anche se questo non è sicuro: *Plato amicus sed magis amica veritas*, Platone è un amico ma lo è di più la verità, per cui se Platone erra, lo buttiamo via, quello che conta è la verità. Infatti, per Platone è così, con Platone inizia il pensiero

metafisico. L'idea di Platone, in effetti poi è Socrate, era quella di raggiungere la conoscenza vera, la verità; è stata la prima manifestazione della volontà di verità, Socrate è stata la prima figura della volontà di verità, cioè, della volontà di potenza, cioè ancora, della metafisica, perché la volontà di potenza può esercitarsi a condizione che l'ente sia conoscibile, quindi, dominabile, manipolabile, ecc. Quindi, ponendo Platone come la prima figura della volontà di potenza, fa risalire tutta la questione della metafisica a Platone e da lì, ovviamente, è partito tutto quanto e da allora non si è più tornati indietro. Questione interessante perché Platone ha fornito un'arma straordinaria, la tecnica, un'arma per dominare l'ente. Una volta che ha posto l'ente come l'oggetto contrapposto a me, e che devo conoscere, da lì è incominciata l'idea del soggetto-oggetto, poi, sì, formalizzata con Cartesio ma già lì si è posta la questione del soggetto e dell'oggetto, oggetto che è lì e quindi conoscibile, dominabile. Nella prolusione famosa del '29, che Heidegger tenne a Friburgo, la questione viene posta in modo molto preciso rispetto all'oblio dell'essere. Come si può intendere bene la questione dell'oblio dell'essere se non ponendo questo oblio come la cancellazione di me, in quanto esserci, e quindi della mia storicità, di tutto ciò che interviene a fare in modo che questa cosa si manifesti per me nel modo in cui si manifesta. È l'ente che esiste di per sé, che è poi il criterio fondamentale della scienza, anziché l'esser-ci, cioè io in quanto storicamente determinato, situato in una determinata *Stimmung*, stato d'animo. Approcciare "correttamente" la questione della metafisica è tenere conto che la metafisica si fonda sull'oblio dell'essere. Tutto ciò che Heidegger ci ha detto fino a qui è una preparazione a intendere proprio questo, e cioè, come dice lui, bisogna destare questo stato d'animo, la noia profonda, dove c'è l'opportunità di accorgersi dell'inganno della metafisica. La metafisica è ciò che lascia vuoti, nel senso che la metafisica, cercando di conoscere l'ente in quanto tale e, quindi, dimenticando tutto ciò che fa dell'ente quello che è, cioè la mia storicità, illude di potere controllare l'ente. Illude, o meglio, pone le condizioni perché ci sia la volontà di potenza. Di fatto, metafisica e volontà di potenza sono la stessa cosa. Quindi, pensare correttamente la metafisica significa fare in un certo modo un passo indietro rispetto alla chiacchiera e tornare, rivenire all'esser-ci, cioè, a quella cosa che progettandosi è sempre gettata innanzi, è sempre gettata verso un qualche utilizzabile, verso un qualche cosa che deve manipolare. Tornare all'esser-ci comporta, invece, il tornare al fondamento dell'esser-ci, cioè al nulla. Potremmo dire che l'esser-ci è quella cosa che, per esserci, non c'è; per essere quella cosa, cioè progetto, deve essere già altrove; è in questo senso che per esserci non deve esserci. L'importanza di tutto ciò è straordinaria, ne va in tutto questo del pensiero stesso; non soltanto, del futuro dell'umanità, della possibilità stessa di continuare a pensare, perché per pensare è necessario che mi faccia carico di quel problema che il linguaggio è, cioè, il linguaggio si pone come problema, come qualcosa da pensare sempre, continuamente, in quanto è qualcosa che si dà e allo stesso tempo si sottrae. Esattamente come l'essere per Heidegger: nel momento in cui si dà si sottrae, perché si dà sotto forma di ente. L'aspetto pratico di una cosa del genere è abbastanza facilmente coglibile, nel senso che quando ci si trova a pensare a qualunque cosa, a qualunque evento, ci si trova di fronte a una sorta di bivio: o prendere la cosa così come appare, come un qualcosa che è per virtù propria, oppure è da pensare. Questo pensare è qualcosa, lo dice pure Heidegger, di molto faticoso, non viene naturale, è una "forzatura", però, lui ha aperto questa possibilità, cosa che dovrebbe fare la filosofia da quando esiste: aprire nuove possibilità, nuove vie, nuove possibilità di pensiero: Quindi, l'altra via è quella di trovarsi di fronte a un qualche cosa tenendo conto che questo qualche cosa ci appare così come ci appare per via di come io sono in questo momento, sia per la storicità che mi determina sia per lo stato d'animo con cui affronto quella cosa. Pensare che ciò che ho di fronte è quello che è per virtù propria è, come abbiamo detto, la condizione della metafisica e, quindi, della scienza. La scienza è profondamente metafisica, anzi, è l'apoteosi della metafisica; per questo Heidegger diceva che la scienza non pensa, perché la scienza indaga, indaga l'ente per vedere com'è veramente ma dimenticando l'esser-ci. Quindi, la scienza si trova a considerare l'ente, a indagarlo, presupponendo che l'ente

sia quello che è e immaginando che sia esattamente quello che la scienza pensa che sia e non altro. La scienza, cioè, pensa che sia quello e in base a questo costruisce tutte le sue storie. Dunque, pensare, cosa che la scienza non fa, perché pensare significherebbe rimettere in questione quei presupposti che la scienza dà per scontati. Pensare è pensare ciò che è più ovvio, ciò che è più scontato, ciò che non sarebbe più da pensare, mentre è sempre lì ancora da pensare. Questo ciascuno lo può ritrovare nel suo fare, nel suo pensare, nel suo quotidiano, questa possibilità, questa decisione, questo attimo, cioè la possibilità di cogliere l'attimo in cui io decido. Se prendo l'ente come un qualche cosa che sta per conto suo oppure accolgo questa cosa che mi riguarda, nel senso che mi afferra mentre io la considero. Io afferro la cosa ma, come diceva Heidegger, ne sono anche afferrato, cioè, mi modifica: rivolgendomi alla cosa modifico la cosa, la quale cosa modifica me. Questa è una possibilità, che Heidegger ha mostrato, che riguarda la vita quotidiana di ciascuno in ogni momento, ma Heidegger è consapevole che è faticoso.

Intervento: Trovo che in questi discorsi di Heidegger ci sia molta psicoanalisi.

In un certo senso, sì. È chiaro che la lettura che stiamo facendo di Heidegger tiene conto di una formazione psicoanalitica e, quindi, del fatto che qualunque cosa ci si trovi di fronte è l'occasione per pensare, ma pensare nel modo in cui lo intende Heidegger, perché tutte le disquisizioni che si sono fatte, e che si fanno ancora, intorno alla questione se la psicoanalisi sia o non sia una scienza sono delle stupidaggini. La psicoanalisi non solo non è una scienza ma non deve essere una scienza, se lo fosse perderebbe di vista il suo compito, che è il pensiero, è una riflessione intorno al pensiero, al perché penso le cose che penso, da dove viene questo pensare, cosa lo supporta; semplicemente si atterrebbe, secondo alcuni, alla logica, cioè a un sistema di calcolo, senza tenere conto minimamente che la logica, i suoi calcoli vari, proposizionali, ecc., non si chiede nulla intorno a sé nel proprio operare, semplicemente opera, calcola. Che qualcosa risulti logicamente vero non garantisce nulla, di fatto, della verità, della correttezza, della validità di una certa affermazione; la logica non può garantire niente, può solo fare un calcolo e se lo esegue correttamente giunge a un teorema. Ecco, questo è un po' l'approccio di questo libro di Heidegger alla metafisica: non si propone di dire che cos'è la metafisica ma quali sono le condizioni per cui si è giunti a pensare la metafisica e, soprattutto, come pensarla in modo adeguato. Per pensarla in modo adeguato è chiaro che devo interrogare i presupposti che la fanno esistere e che per Heidegger sono fondamentalmente tre: mondo, finitezza e solitudine. Il mondo, certamente, è delle condizioni fondamentali della metafisica, cioè, la totalità degli enti. La metafisica si prefigge di cogliere l'universalità dell'ente, cioè la totalità dell'ente, dimenticando l'essere. Fatta questa brevissima premessa, andiamo avanti. Siamo a pag. 217. *Il più profondo ed essenziale stato di necessità nell'esser-ci non consiste nel fatto che uno stato di necessità reale e determinato ci opprime, bensì nel fatto che un'oppressione essenziale si neghi...* Qui distingue tra due tipi di oppressione: un'oppressione che viene da una contingenza e un'oppressione che invece procede dal verificare in atto l'impossibilità di farsi padroni dell'ente. *...nel fatto che difficilmente percepiamo e possiamo percepire questo negarsi dell'oppressione nella sua totalità. E questo perché ciò che in questo diniego si annuncia, non può venir udito. Poiché non viene udito, possiamo soltanto e anzitutto informarci. Ma così come sull'esser-lasciati-vuoti del nostro esser-ci, dobbiamo altresì informarci sull'essere-tenuti-in-sospeso che gli è unito, per ottenere così l'intero interrogarsi intorno a una noia profonda come stato d'animo fondamentale del nostro esser-ci.* L'oppressione sarebbe una sorta di stato d'animo che segue all'essere tenuti in sospeso e all'essere lasciati vuoti. Questa è l'oppressione, cioè, il non avere via di scampo. Lo leggevamo la volta scorsa quando parlava del tempo come ciò che incanta e incatena: non dà via di scampo, cioè, mi incatena al qui e adesso – è questa la temporalità. Al tempo stesso incanta perché dà questa possibilità infinita di decidere. *Ogni diniego ha la sua forza e incisività unicamente nel fatto che ciò che in esso viene negato in quanto tale, viene anche co-originariamente annunciato con durezza, vale a dire annunciato e preservato nella sua necessità.* Sta dicendo che se nego qualcosa è chiaro che lo sto anche affermando, cioè, nego qualcosa che c'è,

non posso negare qualcosa che non c'è. *Ma se noi oggi non comprendiamo questo stato di necessità essenziale del nostro esser-ci, l'assenza di oppressione...* L'assenza di oppressione interviene nel momento in cui avvertendo questo esser lasciato vuoto mi precipito, per usare le sue parole, verso qualche scacciatempo, mi precipito immediatamente a togliere questa oppressione, mi precipito nella chiacchiera, quindi, mi precipito verso l'ente metafisico, mi precipito verso qualche cosa che immagino sia quello che è e che, quindi, non mi chiami in causa. *Chi non pretende nulla da se stesso, non potrà mai sapere nulla di un diniego e di un esser-negato, bensì si culla nel piacere di avere ciò che desidera e di desiderare solamente ciò che può avere. Tuttavia, così come non abbiamo potuto constatare come sussistente il profondo essere-lasciati-vuoti del nostro esser-ci cui abbiamo fatto riferimento e sul quale abbiamo potuto solamente, interrogandoci, richiamare l'attenzione, così anche adesso possiamo solo chiederci: cosa viene con-annunciato in questo restare assente dell'oppressione, in questo negarsi dell'ente nella sua totalità?* Negare l'oppressione è un negare l'ente nella sua totalità, ma l'ente nella sua totalità non è niente altro che il mondo; quindi, nego il mondo, nego a questo aggeggiamento (il posacenere) di essere nel mondo. Se non è nel mondo allora posso considerarlo, manipolarlo, ecc.; se è nel mondo mi co-appartiene, considerando questo considero anche me, non posso non farlo. È questo che la scienza tiene a distanza. *Quale essere-tenuti-in-sospeso determinato può appartenere a questo determinato esser-lasciati-vuoti. Lo specifico essere-tenuti-in-sospeso della noia profonda l'abbiamo conosciuto come essere-costretti nel culmine di ciò che rende possibile l'esser-ci in quanto tale, nell'attimo.* La specificità dell'essere tenuti in sospeso, in questa noia profonda, è il suo culmine, che è quell'attimo in cui c'è una pura possibilità: io sono tenuto in sospeso perché sono nell'attesa, per così dire, della decisione. Questo attimo è nulla, è vuoto, però, questa vuotezza è la condizione perché ci sia possibilità. *Ci domandiamo dunque: quale attimo può e deve essere con-annunciato come ciò che autenticamente rende-possibile in quel negarsi dell'oppressione? A che cosa deve decidersi l'esser-ci in quanto tale, per spezzare l'incantesimo incatenante di quello stato di necessità – lo stato di necessità del restare assente dell'oppressione nella sua totalità -, cioè per essere finalmente e soltanto allora all'altezza di quel profondo stato di necessità ed essere aperto ad esso, per sperimentarlo davvero opprimente?* Questa oppressione, quella che lui considera come interessante, quindi, un lasciarsi aperti a questa oppressione, a questo essere vuoti, a questo essere in sospeso, e non cercare immediatamente uno scacciatempo. *Che cos'è ciò? Questo: che nell'uomo entra in tensione l'esser-ci in quanto tale, che gli viene assegnato il compito – di esser-ci.* In questa oppressione è come se si mantenesse una sorta di tensione, tensione perché è un essere sospesi, e la sospensione è un essere in tensione verso qualche cosa. È in questa tensione che l'esser-ci trova il suo compito, cioè quello di esser-ci, un essere qui storicamente determinato. *Che l'oppressione nella sua totalità...* Lui distingue tra l'oppressione nella sua totalità, verso cui occorre essere aperti, e l'oppressione determinata da un qualche cosa. *Che l'oppressione nella sua totalità oggi resti assente, si mostra forse nel modo più evidente e marcato nel fatto che oggi presumibilmente più nessuno si fa carico dell'esser-ci, e che riusciamo invece tutt'al più a lamentarci delle miserie della vita. L'uomo deve in primo luogo nuovamente decidersi ad affrontare tale tensione.* Una cosa che altrove ha chiamato "angoscia", che non va intesa in senso negativo come fa la psicologia ma come una condizione alla quale aprirsi, alla quale incominciare a pensare. *La necessità di questa decisione è il contenuto dell'attimo del nostro esser-ci, che cooriginariamente si nega e si annuncia.* La peculiarità dell'esser-ci è di annunciarsi e di negarsi: si annuncia in quanto si progetta; si nega in quanto progettandosi è già da un'altra parte. È la stessa cosa che accade, dicevamo tempo fa rispetto alla semiotica, al segno: un segno si annuncia ma, nel momento in cui si annuncia, anche si nega, perché per poterlo dire, per poterlo annunciare, devo negarlo. Ricordate la formula $a \text{ è } b$: per potere dire a devo dire un'altra cosa, devo negare la a , farla scomparire a vantaggio della b , ma soltanto questa b consentirà alla a di esistere. *A che cosa deve dunque decidersi l'esser-ci? A procurare nuovamente a se stesso il vero sapere su che cosa sia ciò che rende autenticamente possibile questo stesso.* Cioè, che cosa rende possibile questo sapere. Qui è posta chiaramente la questione della metafisica, cosa sia ciò che rende

autenticamente possibile questo sapere, cosa rende possibile il sapere della metafisica, quel sapere che originariamente Platone aveva cercato come la cosa più importante, inaugurando tutto il pensiero metafisico e tecnico, come Nietzsche aveva sottolineato. Dunque, che cosa rende possibile questo? *E che cos'è ciò? Il fatto che all'esser-ci in quanto tale debba sempre incombere l'attimo in cui si porta dinanzi a se stesso come a ciò che autenticamente lo vincola.* In queste ultime righe c'è il pensiero di Heidegger. Rileggo il passo. *Il fatto che all'esser-ci in quanto tale debba sempre incombere l'attimo... L'attimo è questa pura possibilità. ...in cui si porta dinanzi a se stesso come a ciò che autenticamente lo vincola.* L'esser-ci si getta in avanti, è progettato, verso ciò che autenticamente lo vincola e lo vincola in quanto il gettarsi innanzi è ciò che l'esser-ci autenticamente è, è sempre un essere gettato avanti. Quindi, ciò che rende possibile il pensiero, ci sta dicendo Heidegger, non è la metafisica, cioè la conoscenza dell'ente in quanto ente... Ricordate la differenza tra *metafisica generalis* e *metafisica specialis*? La *metafisica generalis* è quella che studia l'ente in quanto ente; la *metafisica specialis* si occupa invece dell'ente in quanto determinato; per esempio, il numero, non si occupa del numero come fa la matematica ma si occupa del numero in quanto numero, vuole sapere che cos'è il numero. La *metafisica generalis*, quella di cui ci occupiamo, vuole invece sapere che cos'è l'ente in quanto ente, cioè, che cosa garantisce all'ente la sua enticità. Quindi, l'esser-ci si porta innanzi a se stesso e in questo modo si trova di fronte a ciò che lo vincola in quanto esser-ci, cioè si trova continuamente a essere progettato. *Dinanzi a se stesso – non come ideale immutabile e immagine archetipa, fissata rigidamente, bensì dinanzi a se stesso come ciò in cui si deve nuovamente e a forza appropriarsi della propria possibilità e, in un tale possibilità, assumere se stesso su di sé.* Questo trovarsi dinanzi a se stesso, che fa parte dell'esser-ci, non è il trovarsi davanti a qualcosa che deve raggiungere come ideale, posto da qualche parte, ma semplicemente deve raggiungerlo per autenticamente essere quell'esser-ci che di fatto è, cioè, una pura possibilità: l'esser-ci è pura possibilità. Quindi, l'esser-ci, gettandosi in avanti, trova se stesso, perché è progetto, quindi, non può essere sempre progettato in avanti. Pertanto, che cosa trova? Trova la cosa, l'aggeggiato? No, trova se stesso, in quanto progetto, perché è solo questo. A pag. 221. Parte seconda. *L'effettivo domandare delle questioni metafisiche che devono venir sviluppate a partire dallo stato d'animo fondamentale della noia profonda. La questione è: che cos'è mondo?* Capitolo Primo. *Le questioni metafisiche che devono venir sviluppate a partire dallo stato d'animo fondamentale della noia profonda.* § 39. *Le questioni di mondo, isolamento e finitezza come ciò che lo stato d'animo fondamentale della noia profonda del nostro esser-ci odierno pone come interrogativi. L'essenza del tempo come radice delle tre questioni.* Questo è solo il titolo. *Ciò che ci opprime è l'assenza dell'oppressione nella sua totalità...* Come abbiamo visto, l'oppressione nella sua totalità è quella che procede dall'essere lasciati vuoti e dall'essere tenuti in sospeso. Potremmo porre questa oppressione semioticamente in questo modo, e cioè come quel momento in cui il segno si volge verso il segno successivo, che lo fa essere segno ma che ancora non ha raggiunto e, quindi, è in sospeso. È in sospeso ma sa che lo raggiungerà, perché non può non raggiungerlo, però in quel momento è in sospeso. *Cosa significa questo, “nella sua totalità”?* *Come può l'esser-ci esser posto in tal modo nell'ente nella sua totalità? Cos'è all'opera, quando questo “nella sua totalità” si stringe intorno a noi? L'ampiezza di questo “nella sua totalità” che si manifesta nella noia profonda, lo chiamiamo mondo. In relazione a ciò, dinanzi cui questo stato d'animo ci pone, dobbiamo domandarci: che cos'è mondo?* Il mondo è la totalità degli enti o, come diceva Wittgenstein, la totalità dei fatti, però, ciò che è in questione qui è il concetto di totalità. *Nel negarsi dell'ente nella sua totalità...* L'ente nella sua totalità si nega, cioè, si nega perché io ho di fronte sempre un ente specifico, un ente particolare, non ho mai di fronte l'ente nella sua totalità. Per usare il famoso esempio di Platone: ho davanti un cavallo, non la cavallinità. In questo senso, l'ente nella sua totalità si nega, il concetto universale si nega perché io ho sempre e soltanto di fronte degli enti particolari, immanenti. *Nel negarsi dell'ente nella sua totalità è con-annunciato ciò che rende autenticamente possibile l'esser-ci, cioè l'attimo. L'attimo è lo sguardo della decisione*

dell'esser-ci all'esser-ci... È l'esser-ci che decide di essere quello è, di essere progetto. Ogni volta che io decido qualche cosa, ogni volta che mi trovo di fronte a una possibilità e decido, l'esser-ci, cioè io, decide per l'esser-ci, per essere progetto. ...il quale di volta in volta è, come esistere, nella situazione colta nella sua pienezza, come questo esser-ci di volta in volta irripetibile e unico. In relazione a ciò che questo stato fondamentale ci annuncia come possibilità, ci chiediamo: cos'è l'attimo? Cos'è ciò che accade in esso e con esso? Cos'è l'isolamento dell'esser-ci verso se stesso? Ci interroghiamo su mondo e isolamento non come su due cose qualunque, bensì come su ciò che, proprio nello stato d'animo fondamentale della noia profonda, si manifesta in una unità e struttura originaria, e che, solamente come tale unità, ci può pervadere nel diniego annunziante e nell'annunziare che nega. Sta riprendendo le cose dette prima, e cioè ci interroghiamo su mondo e isolamento non come enti in quanto tali ma, dice, questa interrogazione particolare ci è consentita da quello stato di noia profonda. È in questa noia profonda che possiamo cogliere tale unità, questa struttura originaria che si pone come unità di mondo e di isolamento. La totalità degli enti non la colgo; da qui l'isolamento, per cui mi sento isolato rispetto al resto degli enti. Io ho di fronte un ente ma non la sua totalità: ho un posacenero non l'ente nella sua totalità, la posacenerità. Non ho tutti gli enti di fronte ma solo enti particolari. A pag. 223. ...la questione del tempo è l'origine di tutte le questioni della metafisica e del loro possibile sviluppo. È chiaro che se io pongo il tempo come successione di elementi lo pongo come qualcosa di misurabile, calcolabile, che serve propriamente alla tecnica, che mi consente di cogliere l'ente in quanto ente, per conto suo. A pag. 224. Abbiamo tentato di chiarire uno stato d'animo del nostro esser-ci, una noia profonda del nostro esser-ci, seguendo il filo conduttore e alla luce della relativa chiarezza del fenomeno della noia, e in particolare della noia profonda, che abbiamo illustrato. Questa chiarificazione ha proceduto nella forma dell'interrogare. Nel far ciò abbiamo preso le mosse da uno dei momenti della noia profonda, l'esser-lasciati-vuoti nel senso del negarsi dell'ente nella sua totalità. L'ente nella sua totalità si nega ed ecco che si è lasciati vuoti, manca la pienezza, quella pienezza che, per esempio, la scienza va cercando, illusoriamente perché ovviamente non la troverà mai, dovrebbe uscire dal linguaggio, ma se esce dal linguaggio non può più fare assolutamente nulla. A ciò corrisponde nella noia profonda, intorno alla quale ci interroghiamo, l'assenza dell'oppressione, la mancanza di mistero nel nostro esser-ci, che conosce solamente stati di necessità e legittime difese, che si muovono immediatamente nella stessa dimensione dell'esser-ci o forse in una ancora più superficiale. al tratto interno dell'essere-lasciati-vuoti, cioè al restare assente dell'oppressione, corrisponde un particolare essere-tenuti-in-sospeso nel senso dell'attimo che indirettamente viene con-annunciato. La questione che importa a Heidegger è questo essere lasciati vuoti che corrisponde a quell'attimo: sì, sono lasciato vuoto, dice lui, ma intanto non vado a cercare qualche aggeggio come scacciamento o scaccia-oppressione. Questo essere lasciato in sospeso lui lo attribuisce a quell'attimo, a quella pura possibilità che dà l'occasione della decisione. In conformità al restare assente dell'oppressione nella sua totalità è con-annunciata la necessità, relativa a questa situazione, la necessità della estrema imposizione nei confronti dell'uomo, secondo la quale questi deve esplicitamente e propriamente prendersi su di sé il proprio esser-ci, prenderlo sulle spalle. Vale a dire, deve prendersi carico di questa cosa. l'oppressione è come se fosse un indicatore che dice di che cosa dobbiamo farci carico in quella occasione, farci carico del fatto che l'attimo, che ci consente la decisione, sono io, è la mia storicità: questo attimo viene prodotto dalla mia storicità. Io resto sospeso in questo attimo ma questo attimo è in un certo senso tutto, perché lì si gioca la partita. A questa imposizione l'uomo deve innanzitutto decidersi nuovamente, ossia imparare a decidersi, non perché ciò viene detto in un qualche corso di lezioni, bensì soltanto nella misura in cui ciò accade a partire da una reale oppressione dell'esser-ci nella sua totalità. Per Heidegger occorre un'oppressione, questa *Stimmung*, questo stato d'animo in cui ci si sente che le cose sfuggono di mano ma, anziché trovare subito il rimedio, aprirsi a questo sfuggire delle cose. Aprirsi è aprirsi alla decisione, alla decisione di intendere che cosa realmente sta accadendo. Per esempio, potrebbe essere l'occasione per avviare una riflessione intorno al funzionamento del

linguaggio. *Per noi può trattarsi soltanto, in questa forma interrogativa, di sviluppare, nelle migliori delle ipotesi, l'esser-pronti per questa oppressione e per l'attimo che a essa con-appartiene; per quell'attimo che l'uomo di oggi fraintende e confonde con la fretteolosità del suo reagire e la repentinità dei suoi programmi. In relazione a questa imposizione, non si tratta di questo o di quell'ideale dell'uomo in una qualunque regione del suo possibile agire, bensì della liberazione dell'esser-ci nell'uomo. Liberare l'esser-ci nell'uomo, che è un altro modo per dire "aprirsi", aprirsi all'esser-ci in quanto possibilità.*

Intervento: Heidegger parla di liberazione dell'esserci nell'uomo mentre, in genere, si parla di liberazione da qualcosa che opprime. Mi sembra che questo liberarsi dall'oppressione originaria, che costringe l'uomo in qualche modo a confrontarsi con l'esser-ci, faccia in realtà sentire l'uomo oppresso da qualcosa di determinato, insoddisfatto.

Esatto. L'oppressione totalizzante, come la chiama lui, è la condizione per incominciare a pensare.

Intervento: Questo sentimento di oppressione interviene proprio là dove si nega il pensiero.

Sì. Oppressione qui intesa nel senso di oppressione determinata.

11 luglio 2018

Heidegger qui sta parlando degli animali. Non è che ci interessano in modo particolare gli animali, ma Heidegger vuole intendere il mondo come questione metafisica, come una delle principali questioni metafisiche: il mondo, cioè, la realtà. Heidegger parte dalla pietra, che è senza mondo, e qui c'è poco da dire, e in effetti non dice nulla. Invece, l'animale è povero di mondo nel senso che, a differenza degli umani, non è nel mondo, non ha un mondo, ha un ambito, si direbbe un *habitat*; è in mezzo agli enti ma per l'animale l'ente non è in quanto ente. È questo che fa la differenza, perché per l'umano l'ente è in quanto ente, cioè lo riconosce in quanto ente; l'animale, no. A pag. 236. *Metafisica – La conoscenza metafisica è interrogare concettualmente totalizzante, lo è in duplice senso: che 1. in ogni questione metafisica è sempre incluso concettualmente l'ente nella sua totalità... Un concetto riguarda l'ente nella sua totalità, è un universale. ...e che 2. colui che si interroga metafisicamente è sempre tratto anch'esso dentro alla questione, è anch'esso chiamato in causa dall'interrogare e dall'interrogato stesso.* A pag. 245. *Ogni scienza è storica perché cambia e muta nell'atteggiamento fondamentale nei confronti del suo oggetto, nel modo di concepirlo in generale.* Questo è interessante, perché la scienza immagina che gli oggetti siano sempre uguali, sempre gli stessi, e invece per Heidegger la scienza muta perché, mutando il suo pensiero, il suo mondo, mutano anche i suoi oggetti. A pag. 249. *... ci siamo sottratti all'opinione erronea secondo cui la scienza è una connessione di proposizioni valide, dietro alle quali vi è ancora qualcos'altro di valido.* Questo è quello che pensa la scienza. *Noi concepiamo la scienza piuttosto come una possibilità esistenziale dell'esser-ci umano, non necessaria per l'esser-ci dell'uomo, bensì una libera possibilità dell'esistenza.* La scienza, in Heidegger, non ha nulla di necessario, è soltanto un episodio della storia dell'uomo, della storia dell'esser-ci, che non ha nessuna pretesa di verità, di validità, ecc.; dietro alle proposizioni della scienza non c'è la verità o qualcosa di valido, come la stessa scienza immagina. A pag. 255. *Mondo – lo diciamo provvisoriamente – è l'ente accessibile, è l'ente con cui si ha commercio, ciò che è accessibile, con cui un commercio è possibile, o necessario per il modo d'essere dell'ente. La pietra è priva di mondo. per esempio, la pietra giace sul sentiero. Diciamo: la pietra esercita sul suolo una pressione. Nel farlo "tocca" la terra. Ma ciò che qui chiamiamo "toccare" non è un tastare. Non è che la pietra tocca la terra, è lì. Il toccare è già un qualche cosa che appartiene al mondo, quindi, agli umani. Propriamente, la pietra non tocca niente.* A pag. 263. Qui comincia a parlare degli animali e la domanda che Heidegger si pone è se è possibile trasporci nell'animale, se vogliamo sapere che tipo di esistenza ha l'animale, in che modo esiste, che poi è la domanda tipica della metafisica. Si pone, allora, la prima questione. *...possiamo trasporci nell'animale?, che cosa per noi è autenticamente problematico? Nient'altro che questo: se riusciamo ad accompagnarci con*

l'animale nel modo in cui esso ascolta e vede, in cui attacca la sua preda e fugge dai suoi nemici, in cui costruisce il suo nido, ecc. Questo sarebbe il trasporci nell'animale, cioè, essere lui. *Problematico non è dunque per noi il fatto che l'ente nel quale vogliamo trasporci, si rapporti ad altro – che abbia accesso e dunque commercio con la preda e il nemico. In tale questione: possiamo trasporci nell'animale?, presupponiamo come non problematico il fatto che, in generale, in riferimento all'animale sia possibile – e non del tutto insensato – un accompagnarsi, un concorrere all'accesso e al commercio dell'animale nel suo mondo. non è affatto problematico che l'animale, in quanto tale, porti in qualche modo con sé una tale sfera di trasponibilità. Problematica è soltanto l'effettiva riuscita del nostro trasporci in una sfera determinata.* Noi lo possiamo tentare, e in genere le persone lo fanno, credono di sapere cosa pensa l'animale, di parlare con lui. *Problematici sono i necessari provvedimenti da prendere per la realizzazione di un tale trasporci, e i confini fattuali di quest'ultimo.* Cioè, che cosa stiamo dicendo quando diciamo che sappiamo che cosa pensa l'animale. A pag. 300. *Ma l'animale non presenta mai semplicemente un'unica capacità... È la questione centrale con cui Heidegger intende la questione dell'esistenza negli animali. Dice questo, che è l'essenziale. Parla dell'organismo, che per lui non è quello della biologia. L'organo non è corredato di capacità, bensì sono le capacità che si creano organi. E ancora: capace di vedere non è la singola capacità in quanto tale, bensì l'organismo. Non è l'occhio che vede ma è l'organismo, il tutto. Dunque questo, l'organismo ha delle capacità? Per niente. E in ogni caso non se ora, senza accorgercene, intendiamo di nuovo le capacità come qualità aggiunte e l'organismo come il supporto che sta a loro fondamento. L'organismo non ha capacità, cioè non è organismo e in più fornito di organi... Qui ci sarebbe da fare un richiamo che va ben oltre la biologia, un richiamo, per esempio, alla medicina. Per la medicina l'organismo è fatto di diversi organi, dove ciascun organo lavora più o meno per conto suo. Heidegger dice che non ci sono questi organi, che non c'è un organismo e poi queste altre capacità, come il cuore, il fegato, i polmoni, ecc. ... "l'animale è organizzato" significa: l'animale è abile. Essere-organizzato significa essere-abile. Ciò vuol dire: il suo essere è potere, cioè poter-articolarsi in capacità, vale a dire nei modi del restare se stesso istintuale e dedito al servizio. ... Questo essere-abile che si articola in capacità che creano organi, caratterizza l'organismo in quanto tale. È un essere abile, un esser capace a delle cose. Per Heidegger la questione essenziale è che l'animale si muove perché ha queste capacità, cioè è in grado di fare delle cose, queste capacità vengono disinibite, si attivano in certe situazioni: se c'è una situazione favorevole, si attiva una certa capacità, capacità che viene dall'istinto. C'è sempre nell'animale un attivarsi di qualche cosa, di cui è abile; questo organismo, l'animale, non è altro che l'essere capace di, cioè, un avere delle capacità. A pag. 305. Noi definiamo lo specifico essere-presso-di-sé dell'animale, che non ha nulla dell'ipseità dell'uomo che ha una condotta in quanto persona, questo coinvolgimento in sé dell'animale in cui sono possibili tutti e ogni comportamento, col termine stordimento. Lo stordimento è lo specifico essere presso di sé dell'animale. Essere presso di sé, cioè, lui è tutto il mondo, non ha come gli umani un mondo cui riferirsi, da cogliere e con cui interagire, ma lui è questo mondo, non c'è nessuna distanza. Soltanto perché l'animale è per sua essenza stordito, può comportarsi. Questo stordimento, che lui attribuisce all'animale, è il modo con cui l'animale si pone nel mondo, cioè, è un porsi che non ha nulla a che fare con l'esser-ci. Non possiamo parlare di esser-ci rispetto all'animale, l'animale non ha linguaggio, l'animale non esiste, c'è, perché l'esistenza è qualcosa che si attribuisce all'uomo, all'esser-ci; quindi, non avendo esistenza, di fatto non può né vivere né morire. Lo stordimento è questo essere raccolto in sé, essere presso di sé, come se non ci fosse la possibilità di cogliere una distanza e, quindi, di intendere l'ente in quanto ente. Si tratta di verificare se la stessa cosa possa dirsi anche degli umani. A pag. 307. Ci chiediamo ora: in che senso nel vedere, nell'udire, ecc., si manifesta lo stordimento? Stordimento indica il carattere fondamentale dell'esser-coinvolto in sé dell'animale. Vedere, afferrare, catturare avvengono sempre a partire dalla stimolazione di una capacità a far ciò in modo istintuale e al-servizio. L'esser-capace di..., come esser-capace rispettivamente di questo o quel comportamento, sospinge-attraverso ed è sospinto nel comportamento stesso. Questo significa: il comportamento è in quanto tale*

un esser-sospinto-verso, il che vuol dire al tempo stesso un esser-sospinto-via. In generale il vedere, udire, afferrare sono in sé un riferito-a... nel senso che l'afferrare non è per sé un movimento, il cui decorso solo in un secondo tempo viene posto in connessione con ciò che viene afferrato, bensì il movimento è in se stesso un movimento verso..., un afferrare verso... Il vedere è vedere quanto viene visto, l'udire è udire quanto viene udito. Non c'è nessuna distanza, io sono ciò che vedo, ciò che odo. A pag. 308. Nel fiutare l'animale è riferito un qualcosa che viene fiutato, e lo è nella maniera dell'esser-capace "verso...". È capace di trovare i tartufi? Ecco, questa capacità in alcune occasioni si attiva, perché è capace e quindi lo fa, semplicemente. Questo istintuale "verso..." è, in quanto tale, al tempo stesso al-servizio; il fiutare è per sua natura al servizio di un altro comportamento. A pag. 317. Lo stordimento è l'essenza dell'animalità, vuol dire: in quanto tale l'animale non si trova in una manifestatività dell'ente. Per l'animale l'ente non si manifesta perché non c'è l'ente in quanto tale. Né il suo cosiddetto ambiente, né esso stesso sono manifesti in quanto enti. Nulla si manifesta, non appare niente. Siamo a pag. 329. Con questa caratterizzazione dello stordimento dell'animale siamo così giunti più vicino all'organizzazione interna dell'organismo. Soltanto adesso siamo in grado di delimitare, in conclusione e per quanto è necessario in questa sede, l'esatto concetto di organismo. In negativo dobbiamo affermare: l'organismo non è né un complesso di strumenti, né un fascio di istinti. In positivo possiamo affermare: l'organismo è l'esser-capace di comportamento nell'unità dello stordimento. ... L'animale infatti non è un organismo e poi, in quanto organismo, qualche cosa d'altro, che stabilisce un collegamento con il suo ambiente; piuttosto, l'esser-vincolato all'ambiente, al circondarsi aperto alle disinibizioni... Le disinibizioni sono quei momenti in cui si attivano le capacità, cioè, vengono disinibite. ...appartiene all'essenza intrinseca del comportamento, cioè ciò di cui l'esser-capace è capace. Il circondarsi è l'abilità fondamentale dell'animale, con la quale in qualche modo tutte le altre capacità entrano in relazione e a partire dalla quale si sviluppano. L'organizzazione dell'organismo non consiste nella configurazione, formazione e regolazione morfologiche e fisiologiche di forze, bensì in promo luogo proprio nell'abilità fondamentale del circondarsi, e dunque di un ben determinato esser-aperto per un ambito di possibile disinibizione. Questo circondarsi non è altro che il trovarsi in un ambito possibile di disinibizione, cioè, di mettere in atto le proprie capacità. Ma, in base a quanto è stato detto in precedenza sull'esser-capace, questa abilità fondamentale non è un dispositivo nascosto che viene in luce occasionalmente a posteriori, bensì questo esser-capace del cerchio ambientale è il momento fondamentale della realtà dell'animale in ogni momento della durata della sua vita. L'animale è questo, è la sua capacità. Più avanti, stessa pagina. 1. Lo stordimento è sottrazione essenziale, e non soltanto permanente o temporanea, della possibilità di manifestatività dell'ente. Un animale può soltanto comportarsi, non può apprendere qualcosa in quanto qualcosa, il che non è confutato dal fatto che un animale veda o magari percepisca. Ma in definitiva l'animale non ha percezione. A pag. 336 fa una critica al darwinismo. Già da tempo la biologia conosce una disciplina, l'ecologia. La parola "ecologia" viene da οἶκος, casa. Significa studiare dove e come gli animali sono a casa, il loro modo di vita in rapporto all'ambiente. Ma proprio questo è quanto nel darwinismo viene compreso in un senso esteriore e seguendo il filo conduttore del concetto di adattamento. Nel darwinismo questo studio ha per presupposto l'idea, fondamentalmente erronea, che l'animale sia sussistente, e che poi si adatti a un mondo anch'esso sussistente, si comporti in conformità a questo, e che vengano selezionati i migliori. Però non si tratta soltanto di stabilire il contenuto di determinate condizioni di vita, bensì di raggiungere la comprensione della compagine relazionale dell'animale con il suo ambiente. Dice che per Darwin c'è ancora l'idea di animale in quanto entità sussistente per sé, mentre dall'altra parte c'è l'ambiente, anch'esso sussistente per sé. Per Heidegger questa cosa non c'è, sono entrambi la stessa cosa: tra l'animale e l'ambiente in cui è non c'è alcuna differenza, non c'è modo di distinguere. Più avanti parla dell'uomo, dell'esser-ci. Siamo a pag. 350, Capitolo Sesto. Esposizione tematica del problema del mondo seguendo la via della discussione della tesi "L'uomo è formatore di mondo". § 64. Primi caratteri del fenomeno del mondo: manifestatività dell'ente in quanto ente e l'"in quanto"; la relazione con l'ente come lasciar-essere e non-essere (rapporto-a,

atteggiamento, ipseità). Leggiamo. *Se dalla discussione della tesi: l'animale è povero di mondo passiamo alla discussione della tesi "l'uomo è formatore di mondo", e ci domandiamo che cosa portiamo con noi da quanto è stato svolto in precedenza, per la caratterizzazione dell'essenza del mondo, risulta in una formula quanto segue: del mondo fa parte la manifestatività dell'ente in quanto tale, dell'ente in quanto ente. Ciò implica: al mondo si accompagna questo misterioso "in quanto", ente in quanto tale, in termini formali: "qualcosa in quanto qualcosa", ciò che all'animale per natura è precluso. Qui sta tutta la questione da cui parte la metafisica: l'ente in quanto ente, un qualcosa in quanto qualcosa. È questo "in quanto" che adesso interroga Heidegger: cosa diciamo quando diciamo "in quanto"? soltanto dove, in generale, l'ente è manifesto in quanto ente, sussiste la possibilità di sperimentare questo e quell'ente determinato in quanto questo e quello sperimentare in senso lato, che va oltre la mera cognizione: fare esperienze con esso. Qui c'è qualche cosa di più, c'è l'ente che viene conosciuto in quanto ente. Infine, dov'è la manifestatività dell'ente in quanto ente, la relazione con questo ha necessariamente il carattere dell'entrarvi-in-relazione nel senso di lasciar-essere e non-essere ciò che viene incontro. Altra differenza dall'animale, cioè, può lasciar essere qualcosa, cosa che l'animale non può fare, perché non c'è un qualche cosa da lasciar essere. D'altra parte, dice la relazione con questo ha necessariamente il carattere dell'entrarvi-in-relazione nel senso di lasciar-essere e non-essere ciò che viene incontro; per l'animale, invece, ciò che gli viene incontro è lui stesso, non c'è possibilità perché non c'è la distanza, non c'è il segno; è il segno che instaura la distanza. Solo dov'è tale lasciar-essere c'è al contempo la possibilità del lasciar-non-essere. Una tale relazione con qualcosa, compenetrata e dominata da questo lasciar-essere qualcosa in quanto ente, la denominiamo, a differenza del comportamento nello stordimento, condotta. Stordimento, forse, non solo negli animali. Infatti, stavo pensando allo scritto di Lacan, *L'étourdit*, letteralmente Lo stordito. Lacan aveva incontrato Heidegger in Germania e mi domandavo se questo concetto di *étourdit* in Lacan sia stato in qualche modo preso da Heidegger. Questo stordimento potrebbe essere, in effetti, attribuito anche alle persone, laddove, per esempio, non si accorgono della distanza che la parola instaura fra sé e la cosa, per cui è come se diventasse un tutt'uno con la cosa, cioè, come se la cosa si manifestasse da sé. È come se fosse presa nella cosa; le persone sono prese, si tuffano nella cosa, e diventano quella cosa lì. In questo assomigliano agli animali, appunto in quanto presi in questo stordimento. Dice, dunque, a differenza del comportamento nello stordimento, condotta. La condotta, cioè, quando entra in relazione con qualcosa; l'animale, invece, non entra in relazione con niente, non c'è possibilità di relazione. Ma ogni condotta è possibile solamente nel ritegno, nella ritenzione, e l'atteggiamento esiste soltanto dove un ente ha il carattere del se-stesso, o, come anche diciamo, della persona. Questi sono caratteri importanti del fenomeno del mondo: 1. la manifestatività dell'ente in quanto ente, 2. l'"in quanto", 3. La relazione con l'ente come lasciar-essere e non-essere, la condotta in rapporto a..., atteggiamento e ipseità. Queste sono le condizioni, dice lui, perché ci sia condotta anziché stordimento. La principale è che ci sia l'ente in quanto ente. Ma per il momento questi caratteri decisivi del fenomeno del mondo ci dicono solamente: dove ci imbattiamo in questi caratteri, lì c'è il fenomeno del mondo. che cosa il mondo sia e come sia, se e in che senso possiamo, in generale, parlare dell'essere del mondo, tutto questo è oscuro. Per far luce, e penetrare così nella profondità del problema del mondo, cerchiamo di mostrare cosa significhi formazione di mondo. A pag. 352. Questo carattere dell'ente come il sussistente in senso lato, non può venir indicato in modo sufficientemente penetrante perché è un carattere essenziale dell'ente così come questo si estende nella nostra quotidianità, e noi siamo inclusi nella estensione di ciò che sussiste. È questo che ci rende difficile la comprensione dell'ente in quanto ente: siamo presi anche noi dall'ente nella quotidianità. È come se in qualche modo fossimo presi, come dicevamo prima, in una sorta di stordimento; in effetti, quando parla della chiacchiera ci sono degli elementi per poterla pensare come una sorta di stordimento, cioè le persone si gettano in quello che fanno e non si rendono minimamente conto di ciò che stanno facendo, di ciò che sta accadendo mentre fanno, perché è come se – come se, perché non sono del tutto animali – non si rendessero conto che c'è una distanza che rende possibile cogliere l'ente in*

quanto ente, cosa che l'animale non può fare. Però, se questa distanza, che rende possibile cogliere l'ente in quanto ente, io non la prendo in considerazione, è un po' come se non ci fosse, per cui, in questo senso, divento stordito. *Il fatto che l'ente possa essere manifesto nella uniformità livellata di quanto sussiste in modo uguale, dà alla quotidianità dell'uomo la sua peculiare sicurezza, stabilità e quasi baldanza, e assicura la facilità, necessaria per la quotidianità, del passare da un ente ad un altro, senza che, nel farlo, il rispettivo modo di essere dell'ente venga ad avere peso in tutta la sua essenzialità.* Cioè, gli umani si danno un gran da fare, fanno cose continuamente, senza che mai ci sia pensiero, senza che mai l'ente venga tematizzato, senza che mai nessuno si ponga la domanda che cosa sta succedendo mentre sto facendo. Infatti, dice *Ci troviamo sul tram, parliamo con altre persone, chiamiamo il cane, guardiamo le stelle, in un'unica maniera – persone, automezzi, animali, corpi celesti, tutto nell'uniformità di quanto egualmente sussiste.* Tutte queste cose sussistono, ci sono, sono tutte uguali e sono tutte uguali in quanto sono qualche cosa. *Questi sono caratteri dell'esser-ci quotidiano che la filosofia ha finora trascurato, perché questo qualcosa fin troppo ovvio è quanto c'è di più potente del mostro esser-ci, e perché quanto c'è di più potente è il nemico mortale della filosofia.* Cosa c'è di più potente della volontà di potenza, della volontà di dominare ogni cosa, per cui io conosco tutto quanto, io so tutto di tutto? Vi ricordate della chiacchiera, dell'idea di sapere tutto di tutto. Quindi, queste cose sono cose che hanno tutte, questo Heidegger non lo dice, un'unica funzione, e cioè servono alla volontà di potenza, è questo che le accomuna, è questo, come dicevano i greci, il κοινόν, l'elemento comune, che hanno tutte le cose, tutti gli enti, tutti gli utilizzabili sono tali dalla e per la volontà di potenza. Perché dice che è il nemico mortale della filosofia? Perché, in quanto utilizzabile dalla e per la volontà di potenza, non viene tematizzato e, quindi, non viene problematizzato, non viene pensato, perché serve solo ed esclusivamente alla volontà di potenza e, quindi, viene utilizzato solo per questo e non per pensare. *Perciò il modo e la maniera in cui l'indifferente molteplicità dell'ente ci diviene accessibile di volta in volta in modo primario e prevalente, è il conoscere in quel senso indifferente nel quale si parla delle cose e si diffondono notizie su di esse. Ciò vuol dire: ha luogo una condotta in rapporto all'ente senza che prima si sia destato un rapporto fondamentale dell'uomo con l'ente – sia esso un ente senza vita, sia un vivente, sia l'uomo stesso – come l'ente stesso di volta in volta richiede.* Sta dicendo che occorre pensare l'ente. Cosa vuole dire pensare l'ente? Vuole dire pensare che l'ente deve la sua enticità all'essere, ma questo essere è un esser-ci, cioè sono io. È qui che sta il fondamento della metafisica, cioè prendere l'ente in quanto ente anziché l'ente in quanto esistente per via dell'esser-ci, quindi della storicità, che lo fa esistere in quanto ente. *La condotta quotidiana in rapporto ad ogni ente non si muove all'interno di quei rapporti fondamentali che corrispondono alla particolarità dell'ente in questione, bensì in una condotta – vista a partire da quei rapporti fondamentali – sradicata, ma proprio per questo, tuttavia, oltremodo attiva ed efficace.* È chiaro che se non ho la possibilità di accorgermi che l'ente è quello che è perché, per dirla heideggerianamente, è nel mio progetto ma lo considero come una cosa a sé stante, tutto diventa più semplice, dice Heidegger, più scorrevole, tutto automatico, e questa è la chiacchiera. Il pensare, invece, una cosa del genere, cioè che l'ente è ente perché è nel mio progetto, comporta uno sforzo, un rivenire dell'esser-ci a se stesso, e quindi un accorgermi che sono io, un accorgermi, potremmo aggiungere, che io sono linguaggio e che, quindi, percepisco le cose, vedo le cose, approccio le cose così come il linguaggio mi consente di fare. *Dobbiamo soltanto imparare che, a partire dalla quotidianità – non però fondati e sorretti da essa... Si parte dalla quotidianità, però, non è che ne facciamo un principio fondante. Partire dalla quotidianità, cioè dal fenomeno; questa è la fenomenologia, cioè, partire da ciò che c'è, dai fenomeni, da ciò che si manifesta, da ciò che appare. ...sono possibili, cioè possono divenire desti, dei rapporti fondamentali dell'esser-ci dell'uomo con l'ente, del quale egli stesso fa parte.* Partendo dalla quotidianità, da ciò che accade, da ciò che appare, dice, è possibile destare *dei rapporti fondamentali dell'esser-ci dell'uomo con l'ente, del quale egli stesso fa parte:* anche l'uomo fa parte dell'ente, ne fa parte perché l'ente è nel progetto e io sono il mio progetto. *Perciò ci sono specie fondamentali della manifestatività*

dell'ente e dunque specie dell'ente in quanto tale. La conoscenza che ci sono specie fundamentalmente diverse dell'essere stesso e di conseguenza dell'ente, si è rafforzata in noi proprio grazie all'interpretazione dell'animalità. Così tutte le nostre osservazioni precedenti vengono ad assumere una nuova funzione. Si tratta ora di porre in evidenza ciò che abbiamo raggiunto in esse in tutta la sua portata per la questione intorno alla manifestatività dell'ente in quanto tale, che deve costituire un momento dell'essenza del mondo. A questo proposito dobbiamo tenere ben presente che l'animalità non è vista in relazione alla povertà di mondo in quanto tale, bensì in quanto un ambito dell'ente che è manifesto ed esige dunque da noi un determinato rapporto fondamentale con esso, nel quale nondimeno a tutta prima non ci muoviamo. Dice che l'animalità non è soltanto una povertà di mondo ma dice in quanto un ambito dell'ente che è manifesto ed esige dunque da noi un determinato rapporto fondamentale con esso, cioè, il modo in cui l'ente ci si manifesta esige che ci comportiamo di fronte a questo ente in un modo particolare, un modo che comporta molte cose, per esempio, comporta uno stato d'animo, l'essere un progetto, comporta tutta una serie di cose. Ora, è tutta questa serie di cose che dobbiamo tenere in conto per potere approcciare la questione dell'ente. Innanzitutto dobbiamo richiamare alla mente le diverse maniere dell'esser-trasposto dell'uomo nell'altro uomo, negli animali, nel vivente in generale e nel senza-vita. In riferimento alla possibilità dell'esser-trasposto dell'uomo nell'animale, vediamo ora le cose in modo più chiaro, se teniamo presente la struttura fondamentale dello stordimento e del cerchio disinibente che di volta in volta è dato con esso. L'animale, lo stordito, e il cerchio in cui si attuano le sue capacità. Ogni animale e ogni specie animale lotta a suo modo per conquistare il cerchio ambientale, con il quale circonda un ambito e vi si inserisce. Il cerchio ambientale del riccio di mare è completamente diverso da quello dell'ape e questo a sua volta è diverso da quello della cinciallegra... Ma questi cerchi ambientali degli animali, all'interno dei quali si muovono il loro contesto comportamentale e il loro ciclo istintuale, non sono semplicemente disposti l'uno accanto all'altro o l'uno sotto l'altro, bensì si estendono l'uno nell'altro. Il tarlo, per esempio, che scava buchi nella corteccia della quercia, ha il suo specifico cerchio ambientale. Ma questo stesso, il tarlo, e cioè esso con questo suo cerchio ambientale, si trova a sua volta all'interno del cerchio ambientale del picchio che va in cerca di vermi. E questo picchio è, con tutto ciò, nel cerchio ambientale della cinciallegra, che lo spaventa e lo scaccia, mentre è al lavoro. Tutto questo contesto dell'apertura dei cerchi ambientali storditi del regno animale, non è soltanto carico di un'enorme ricchezza di contenuto e di riferimenti, che noi immaginiamo appena, ma in tutto ciò è anche fundamentalmente diverso dalla manifestatività dell'ente così come viene incontro all'esser-ci formatore di mondo dell'uomo. Per la quotidianità dell'uomo e la sua operosità l'aspetto dell'ente è completamente diverso. Ogni ente che ci è accessibile, nell'indifferenza che abbiamo caratterizzato, nella quotidianità, lo consideriamo anche come l'ambito nel quale dimorano gli animali, con il anch'essi hanno relazione. Poi pensiamo che i singoli animali e le singole specie si adattino in maniera diverso a questo ente sussistente in sé e sussistente per tutti, (e anche per tutti gli uomini), allo stesso modo, cosicché in virtù di questo diverso adattamento di tutti gli animali a uno e al medesimo ente si hanno variazioni degli animali e delle specie animali. Questo è ciò che si pensa comunemente, è il darwinismo: l'animale si adatta, chi si adatta meglio sopravvive e gli altri soccombono. In questo adattamento poi l'organizzazione dell'animale si sviluppa in modo diverso a seconda della diversità dell'ente (variazione). Questa variazione conduce in connessione con la sopravvivenza di chi si è meglio adattato, ad un crescente perfezionamento. Così dalla mucillagine originaria si è sviluppata la ricchezza delle specie animali superiori. A prescindere da altre impossibilità interne di questa teoria dell'evoluzione, ora vediamo come essa si fondi su un presupposto del tutto impossibile, che contraddice l'essenza dell'animalità (stordimento – cerchio ambientale): che cioè per tutti gli animali sia dato l'ente in quanto tale, e che, oltretutto, sia dato per tutti come un in sé uniforme, cosicché poi starebbe soltanto all'animale adattarsi ad esso. Ecco la questione. Questo è il darwinismo, la teoria dell'evoluzione, cioè, c'è un ente che è uguale per tutti, un ente che è in quanto tale, per virtù propria. Poi, c'è l'animale che si adatta all'ente, che in questo caso sarebbe l'ambiente, e chi si adatta meglio sopravvive, ecc. L'idea di

partenza è prettamente metafisica, e cioè che l'animale sia un ente inserito all'interno di questo altro ente; sono tutti enti che sono a sé stanti. Per Heidegger non è esattamente così: per gli animali non è dato l'ente in quanto tale, ed è qui che sta il problema, perché non c'è l'ente in quanto ente, quindi, non possono adattarsi a un qualche cosa che per loro non esiste in nessun modo. *Ma questo punto di vista crolla non appena comprendiamo gli animali e l'esser-animale a partire dall'essenza dell'animalità. Non soltanto per l'animale l'ente non è sussistente in sé, bensì gli animali non sono a loro volta, nel loro essere, per noi nulla di sussistente; il regno animale esige da noi una maniera del tutto specifica dell'esser-trasposti...* Noi ci avviciniamo al mondo animale in un modo piuttosto particolare, cioè mettendo il nostro pensiero negli animali. *...e all'interno del regno animale domina un peculiare esser-trasposti gli uni negli altri di questi cerchi ambientali storditi. Il tratto fondamentale di questo esser-trasposti costituisce lo specifico carattere di "regno" del regno animale, cioè il modo e maniera in cui esso domina nella totalità della natura e dell'ente in generale. Questa concatenazione dei cerchi ambientali degli animali gli uni negli altri, la quale risulta dalla lotta degli animali stessi, mostra un modo fondamentale di essere che è diverso da ogni mera sussistenza. Quindi, non è che l'animale sussiste per sé, lui è questo cerchio ambientale. ...dobbiamo dire che in questo lottare dei cerchi ambientali ci si manifesta un intimo carattere dominante del vivente all'interno dell'ente in generale, un'intima superiorità della natura su se stessa, la quale viene vissuta nella vita stessa. Così la natura non è affatto – né quella senza vita né quella vivente – il palcoscenico e lo strato più basso sopra il quale l'essere umano è posto per compiere le sue malefatte. Ma la natura non è neppure lo sfondo che rende possibile la natura sussistente quando viene resa oggetto di un'osservazione teoretica e scientifica. La natura vivente e non-vivente è, per la quotidianità dell'esser-ci, sussistente in senso lato, in modo così ovvio che questa concezione viene definita "naturale" e, in qualche modo, ci sbarra la strada che conduce a vedere la naturalità specifica nella natura stessa. Eppure, da un punto di vista metafisico, il rapporto ontologico dell'uomo con la natura è completamente diverso. La natura non sta intorno all'uomo con una molteplicità di oggetti, non può venir compresa in tal modo, bensì l'esser-ci umano è in sé un peculiare esser-trasposto nel contesto del cerchio ambientale del vivente. A questo proposito bisogna considerare bene che noi non siamo equiparati agli animali di fronte a uno sfondo di enti dal contenuto comune, che essi tra loro, e noi tra di loro, vediamo in ognuno in modo diverso, come se ci fosse soltanto una molteplicità di aspetti del medesimo. No, i cerchi ambientali non sono affatto comparabili tra loro, e la totalità della concatenazione di cerchi ambientali che di volta in volta è manifesta, non soltanto non rientra, per noi, all'interno dell'ente che è manifesto altrimenti, bensì ci tiene prigionieri in una maniera del tutto specifica. Perciò diciamo: l'uomo esiste in maniera peculiare nel mezzo dell'ente. Nel mezzo dell'ente significa: la natura vivente tiene prigionieri noi stessi in quanto uomini in una maniera ben specifica, non in virtù di un particolare influsso e impressione che la natura vivente esercita su di noi, bensì per la nostra essenza, sia che noi sperimentiamo la medesima in un rapporto originario o meno. L'uomo esiste nel mezzo dell'ente, cosa che l'animale non può fare. Può vivere nel mezzo dell'ente perché per l'esser-ci c'è l'ente in quanto tale e non può eliminarlo, in nessun modo. La prossima volta affronteremo il § 68, che è interessante, *Delimitazione provvisoria del concetto di mondo. Mondo come manifestatività dell'ente in quanto tale, nella sua totalità.* Il mondo è la manifestatività dell'ente in quanto tale, questo è il mondo. Perché ci sia mondo occorre anche che ci sia l'esser-ci, cioè occorre che ci sia una possibilità che si manifesti l'ente. Perché si manifesti l'ente occorre che sia supportato dall'essere, che sia manifestato dall'essere, ma questo essere non è altro che il progetto in cui mi trovo e che sono: questa è la condizione perché ci sia l'ente.*

18 luglio 2018

Il libro che stiamo concludendo affronta adesso la questione centrale, quella che a noi interessa. Siamo a pag. 356, § 67. Intanto, vi ricordate la definizione di mondo in Heidegger: la

manifestatività dell'ente in quanto tale, nella sua totalità. *In base a questa, un carattere del mondo è l'accessibilità dell'ente, dell'ente in quanto tale.* L'ente è accessibile perché è presente in quanto tale. L'animale è povero di mondo, non perché ha meno cose ma perché non c'è l'ente in quanto ente. *L'essenza del mondo non si esaurisce in questa definizione. Anzi, la questione è se il carattere suddetto manifesti qualcosa dell'essenza intrinseca del mondo, o non sia piuttosto ancora una determinazione derivata. ... Con mondo intendiamo di solito la globalità dell'ente, tutto insieme, tutto ciò che c'è. ... Ma è evidente che il concetto di mondo cui abbiamo accennato non vuole dire questo; piuttosto, invece dell'ente in sé, l'accessibilità del medesimo in quanto tale.* Qui c'è un passaggio: non è l'ente in quanto tale ma l'accessibilità dell'ente. Qui incomincia intravedersi la soluzione finale, che poi porrà. Quindi, la questione della metafisica non è quella di porre l'ente in quanto tale per vedere che cos'è esattamente l'ente, ma che cosa dà accesso all'ente in quanto tale. È per questo che Heidegger in questo testo parla di condizioni di pensabilità della metafisica, non che cos'è la metafisica ma a quali condizioni è possibile pensare una cosa come la metafisica. *In base a ciò l'ente fa certamente parte anche del mondo, ma soltanto nella misura in cui è accessibile, nella misura in cui l'ente stesso ammette e rende possibile ciò. /.../ Ciò implica che prima l'ente non è manifesto, che è chiuso e velato. L'accessibilità si fonda in una manifestatività possibile. Di conseguenza mondo non significa l'ente in sé, bensì l'ente manifesto? No, bensì la manifestatività dell'ente di volta in volta manifesto.* Quindi, le condizioni per cui l'ente mi si dà, non l'ente. È chiaro che per Heidegger l'ente non è qualcosa che sta lì, soggetto-oggetto, l'ente è qualcosa della quale cosa lui vuole cogliere la manifestatività, cioè come si manifesta l'ente, perché c'è un ente. Che è poi la domanda tipica della metafisica, della filosofia: perché c'è qualcosa anziché nulla? A pag. 358. *L'esser-ci dell'uomo porta già da sempre con sé in se stesso la verità su se stesso. Oggi siamo ancora ben lontani dal vedere queste connessioni fondamentali in riferimento al carattere della conoscenza di sé dell'uomo, e siamo ancora di gran lunga troppo imbrigliati nella riflessione soggettiva e nelle forme che favoriscono la medesima. Non si tratta semplicemente di dimostrare teoreticamente che questa è falsa: occorre eliminarla mercé lo sradicamento, in modo che la mancanza di radici provochi sgomento. Qui deve tuttavia venir imboccato un altro cammino.* Il problema, dice lui, è che si è imbrigliati, e anche imbrogliati, dalla soggettività, soggetto-oggetto. Siamo talmente abituati a pensarla in questo modo che sradicare una cosa del genere è un'operazione complicatissima. A pag. 359. *La questione di cosa sia l'uomo /.../ La questione dell'uomo è importante. Ricordate, lui dice l'uomo come costruttore di mondo. Se l'uomo costruisce il mondo, una domandina non ce la vogliamo fare? La questione di cosa sia l'uomo, se posta realmente, affida esplicitamente l'uomo al suo esser-ci. Questo affidamento all'esser-ci è il segno indicatore della sua intima finitezza. L'uomo è l'esser-ci e, in quanto esser-ci, è finito perché è un esser-ci qui e adesso, non in eterno. La questione intorno alla formazione di mondo è la questione intorno all'uomo che noi stessi siamo, e dunque la questione intorno a noi stessi, e cioè intorno a come stanno le cose a nostro proposito.* Un inciso che non c'entra nulla. Sarebbe interessante leggere un brevissimo scritto, sempre di Heidegger, *La svolta*, dove si pone la questione del linguaggio. Affronta la questione del linguaggio, anche se non nei termini con cui l'affrontiamo noi, ovviamente, ma c'è un indirizzarsi preciso verso la questione del linguaggio come problema. Indica proprio questo viraggio verso... come dire? Il problema dell'essere, che si è sempre posto sin da *Essere e tempo*, diventa il problema del *lógos*, il problema del linguaggio. A pag. 360. *Ci troviamo dinanzi al compito di richiamare alla mente in modo originario quei momenti del concetto di mondo che abbiamo conosciuto come caratteri provvisori, ritornando nella direzione che 'interpretazione della noia profonda, come uno stato d'animo fondamentale dell'esser-ci umano, ci ha dischiuso. Verrà in luce come questo stato d'animo fondamentale e tutto ciò che vi è racchiuso, siano da delineare e distinguere nei confronti di ciò che abbiamo affermato come essenza dell'animalità, nei confronti dello stordimento. Questa delineazione diverrà per noi tanto più decisiva perché proprio l'essenza dell'animalità, lo stordimento, viene apparentemente a trovarsi in una vicinanza estrema a quanto abbiamo descritto come elemento caratteristico della noia profonda e abbiamo denominato esser-*

incantato-incatenato dell'esser-ci all'interno dell'ente nella sua totalità. Ricordate che avevo fatto questa prossimità tra lo stordimento e la chiacchiera, che non è propriamente un stordimento perché anche nella chiacchiera l'ente è in quanto ente, però non c'è la possibilità, nella chiacchiera, di tenere conto di questo; quindi, c'è come possibilità, ma questa possibilità non viene posta in essere. A pag. 363. Il concetto ingenuo di mondo è compreso in modo che "mondo" significa lo stesso che l'ente, addirittura non distinto da "vita" ed "esistenza", semplicemente l'ente. Nella caratterizzazione del modo e della maniera in cui l'animale vive, abbiamo visto che, se parliamo del mondo e della formazione di mondo dell'uomo con cognizione di causa, "mondo" deve significare in ogni caso qualcosa come accessibilità dell'ente. Questo è ciò che l'animale non ha, non ha accessibilità all'ente, vive, ente fra enti, non ha accessibilità all'ente perché l'ente non c'è in quanto tale. Il mondo ha sempre – anche se nel modo più vago possibile – carattere della totalità unitaria, compiutezza o comunque vogliamo prenderla e indicarla per il momento. Cioè, il mondo è sempre un tutto, come totalità di qualche cosa, degli enti, in genere. Questo "nella sua totalità" – è un attributo dell'ente in sé, oppure è soltanto un momento della manifestatività dell'ente, o nessuna delle due cose? Chiediamoci, provvisoriamente: "ente nella sua totalità" significa non già una mera somma, ma tuttavia proprio tutto l'ente nel senso dell'universalità di ciò che, in generale, è in sé, come ritiene il concetto ingenuo di mondo? Se intendessimo questo, non potremmo certo dire che in uno stato d'animo fondamentale ci è manifesto l'ente nella sua totalità. Quindi, come risolve il problema? Più avanti si pone un'altra domanda: /.../ l'uomo è formatore di mondo? ciò infatti equivale palesemente a dire: il mondo non è niente in sé, bensì è un prodotto formato dall'uomo, è soggettivo. Questa sarebbe una possibile interpretazione di quanto fino ad ora abbiamo detto sul problema e sul concetto del mondo/.../ Il mondo – secondo la tesi – fa parte della formazione di mondo. La manifestatività dell'ente in quanto tale nella sua totalità, si forma, e il mondo è ciò che è, soltanto in una tale formazione. Chi forma il mondo? Secondo la tesi, l'uomo. Ma cos'è l'uomo? Forma il mondo così come magari forma un'associazione di canto, oppure forma il mondo in quanto uomo? L'"uomo" - così come lo conosciamo oppure come colui che per lo più non conosciamo? Sta ponendo delle domande intorno all'uomo. Dà tre significati dell'uomo come formatore di mondo. L'esser-ci nell'uomo forma il mondo: 1. lo produce; 2. dà un'immagine, una visione di esso, lo rappresenta; 3. lo costituisce, è ciò che lo circonda, che lo abbraccia. Ora dovremo documentare questo triplice significato per mezzo di una interpretazione accurata del fenomeno del mondo. Parlando di questo triplice significato di formazione di mondo, ci lasciamo sedurre da un gioco linguistico? Certo, e più precisamente un giocare insieme al suo gioco. Un "giocare insieme al suo gioco", è questo che si fa quando si gioca il linguaggio: si gioca insieme al suo gioco. Questo gioco del linguaggio non è giocoso, bensì scaturisce da una legalità che viene prima di ogni "logica" e richiede un vincolo più profondo che il seguire le regole della formazione di definizioni. Però – a questo intimo gioco del filosofare con il linguaggio sta dolorosamente vicino il pericolo del giocherellare e del rimanere impigliati nella sua rete. E nondimeno dobbiamo osare questo gioco, per uscire fuori – come vedremo meglio più avanti – dall'incanto del discorso quotidiano e dei suoi concetti. Però, anche se volessimo concedere che mondo significhi la forma soggettiva della concezione che l'uomo ha dell'ente in sé, cosicché non ci sarebbe alcun ente in sé e tutto si svolgerebbe nel soggetto, bisognerebbe domandarsi tra l'altro: come giunge l'uomo, in generale, anche solo ad una concezione soggettiva dell'ente, se l'ente non gli era manifesto in precedenza? Una domanda del genere non se l'era mai posta nessuno. È una domanda legittima: per dire che l'ente è soggettivo, che il mondo è soggettivo, ci deve essere già una conoscenza di ciò che io dico che è soggettivo, altrimenti, che cosa è soggettivo? Come stanno le cose riguardo a questa manifestatività dell'ente in quanto tale? Se il "nella sua totalità" fa parte di questa manifestatività, non è forse sottratto alla soggettività dell'uomo, vale a dire al suo piacere momentaneo? Sta parlando del linguaggio, che non è soggettivo. Il linguaggio è quella struttura che consente di avere a portata di mano ogni cosa. A pag. 374. Parla dell'"in quanto", dell'ente in quanto ente. Se ora ci chiediamo, in relazione a quanto abbiamo detto, che cosa abbiamo compiuto nella precedente caratterizzazione della struttura dell'"in

quanto” e come abbiamo proceduto, possiamo concordare quanto segue: il mondo è stato indicato dal carattere della manifestatività dell’ente in quanto tale nella sua totalità. La domanda che sta ponendo Heidegger è questa: come succede che si manifesti qualcosa? Come può accadere una cosa del genere? A quali condizioni? Quali sono le premesse? Insomma, come succede questo fenomeno? Perché è un fenomeno, e non a caso lui si occupava di fenomenologia. *Alla manifestatività appartiene l’“in quanto” – ente in quanto tale, in quanto questo o quello. Una più precisa chiarificazione dell’“in quanto” ci ha condotti all’asserzione e alla verità assertoria. L’“in quanto”, poi dirà di che si tratta, ha a che fare con la verità assertoria, cioè, asserisce. Adesso spiega bene qual è la questione. Qual è stato il primo passo per avvicinarsi all’“in quanto”? abbiamo affermato: l’“in quanto” non può sussistere per sé, è una relazione che corre da un membro all’altro – qualcosa in quanto qualcosa. Da un punto di vista formale questa caratterizzazione è corretta, nella misura in cui possiamo in effetti comprendere l’“in quanto” sotto forma della relazione. Ma vediamo facilmente: con questa determinazione dell’“in quanto” – relazione dell’“in quanto” -, vuota al massimo grado, abbiamo già abbandonato l’essenza peculiare del medesimo. Infatti anche l’“e” è una relazione fra due membri, e inoltre anche l’“o” – a e b, c o d. Ora si potrebbe obiettare: la caratterizzazione dell’“in quanto” come “relazione” è innocua fintantoché si tenga conto che la definizione specifica di questa relazione deve venir ripresa e introdotta nel suo differire, ad esempio, dalla relazione dell’“e”. Ma proprio qui viene in luce il carattere funesto di questa caratterizzazione formale. Infatti è dubbio che coglieremo ancora, in generale, l’essenza dell’“in quanto”, anche se tentiamo di stabilire il suo carattere specifico. È dubbio perché già con la caratterizzazione apparente innocente – perché sempre corretta – dell’“in quanto” nel senso di una relazione, viene livellato l’intero fenomeno. Dicendo che l’“in quanto” è una relazione non si intende nulla della sua portata metafisica, ché l’“in quanto” è qualcosa che ci dice che è così com’è. Se io dico che è una relazione va bene, però appiattisco tutto, non intendo più niente. È vero che è una relazione ma non è solo questo. ...se qualcosa viene definito, per esempio, come relazione, viene omessa la dimensione nella quale la relazione in questione può essere ciò che è. In virtù di questa omissione della dimensione, la relazione risulta equiparata a qualunque altra. A pag. 375. Se dunque abbiamo delucidato l’“in quanto” per mezzo di questa definizione come “relazione”, ciò implica che improvvisamente prendiamo come dimensione per questa relazione l’ambito del sussistente in generale. Qua è sottile la cosa. Io pongo l’“in quanto” come una relazione tra due membri. È sì una relazione, certo, dice lui, però facendo così do come sussistente questa dimensione di relazione in cui la relazione accade, do come pre-supposta la relazione, questa cosa che propriamente non si sa in che cosa propriamente consista. È vano voler ancora tentare di cogliere l’essenza dell’“in quanto” a partire da qui – a meno che non abbiamo già in precedenza scorto qualcosa della vera essenza dell’“in quanto”. Quindi, è qualcosa che va molto al di là della reazione. Ciononostante possiamo continuare a definire l’“in quanto” come relazione e a parlare della relazione dell’“in quanto”. Dobbiamo soltanto considerare che la caratterizzazione formale non fornisce l’essenza, bensì indica tutt’al più il compito decisivo di afferrare concettualmente la relazione a partire dalla propria dimensione, invece di livellare la dimensione per mezzo della caratterizzazione formale. La relazione tra a e b è un modello di relazione, quindi, anche l’“in quanto” che è una relazione, è ascrivibile a questa formula; sarebbe questo il livellamento. A pag. 381, sottoparagrafo b). Dice a un certo punto /.../ tutti i concetti formalmente indicanti e tutte le connessioni interpretative chiamano in causa colui che comprende in relazione all’esser-ci che è in lui, viene fornita in tal modo anche una connessione affatto particolare di tali concetti. Dice che questi concetti non sono quello che sono per virtù propria, sono concetti interpretativi. Questa non consiste nelle relazioni che possono venir ottenute mettendo in campo dialetticamente questi concetti l’uno contro l’altro, trascurando il loro carattere di indicazione ed escogitando qualcosa come un sistema dell’esser-ci, bensì: l’originaria e unica connessione dei concetti è già istituita dall’esser-ci stesso. Questo è uno dei motivi per i quali non è possibile schiacciare l’“in quanto” nella formula della relazione. Lo dice chiarissimamente, l’originaria e unica connessione dei concetti è già istituita dall’esser-ci stesso, quindi, è qualcosa che*

precede la relazione. Quindi, l'“in quanto” è ciò che precede la relazione. Posso anche dire che è una relazione, e lo è, ma non è soltanto questo. *la vitalità della connessione dipende da questo: fino a che punto l'esser-ci giunge di volta in volta a se stesso (che non è la stessa cosa del grado della riflessione soggettiva)*. Badate bene, quando lui parla dell'esser-ci che pensa se stesso, tutto questo non ha niente a che fare con la soggettività. Il rivenire dell'esser-ci a se stesso è un ripensare dell'esser-ci che, come diceva anche in *Essere e tempo*, cerca il suo fondamento e trova niente, cioè trova il non-ente; quindi, nulla a che fare con la soggettività. *La connessione è in sé storica, celata all'interno della storia dell'esser-ci*. Questa connessione è storica, non è una connessione data, riconducibile o riducibile a una formula, che è quella che è sempre, perché è storica, muta, cambia continuamente. *Pertanto per l'interpretazione metafisica dell'esser-ci non c'è un sistema dell'esser-ci; /.../ Non c'è un sistema per che un sistema, per definizione, è astorico. /.../ la connessione concettuale interna è a connessione della storia stessa dell'esser-ci, che in quanto storia si trasforma*. Questo è importante perché è il motivo per cui l'esser-ci non potrà mai essere un sistema. L'uomo non potrà mai essere un sistema, non potrà mai essere sistematizzato perché è storico e, pertanto, si trasforma. Per dirla con Eraclito, è in continuo divenire, anche se Severino avrebbe qualche rimostranza. Con il divenire non va d'accordo. È l'evidenza ingannatrice ma pur sempre un'evidenza che le cose cambino: io muovo un dito e la situazione è cambiata, è evidente per tutti. Eppure, per Severino, questa è esattamente la follia: pensare che le cose divengano, cioè, che vengano dal nulla e tornino nel nulla. Io sono in questa posizione, muovo una mano, questo movimento viene dal nulla, prima non c'era, e torna nel nulla quando io smetto di muovere la mano. *Perciò i concetti – e tanto più concetti fondamentali formalmente indicanti non possono mai, in un senso particolare, venir presi isolatamente*. Questa è un'altra questione importante: un concetto non può mai venir preso isolatamente. Chi fa questo? Chi prende i concetti isolatamente come se fossero delle pietre miliari? La scienza. Per esempio, il concetto di gravità, per la scienza, è quello che è, non si discute, è una specie di monolite. Quello che Heidegger, invece, ci sta dicendo è che mai possono venire presi isolatamente, cioè, in modo astorico. *Ancor più che una sistematica, la storicità dell'esser-ci impedisce ogni tipo di isolamento e di ripresa isolata di singoli concetti*. In queste tre righe c'è tutto il pensiero di Heidegger, in un certo senso. *La tendenza a ciò è insita anch'essa nell'intelletto comune ed è congiunta in modo peculiare con la tendenza a considerare tutto ciò che viene incontro come sussistente*. Potremmo aggiungere noi: sussistente per sé, isolatamente. *Anche in questo caso forniamo un esempio – beninteso: non per illustrare il fallimento dell'intelletto comune, bensì al fine di rendere più acuto lo sguardo per la difficoltà e le esigenze interne della retta comprensione*. In questa sede l'esempio verrà solo accennato per sommi capi. *Esser-ci significa tra l'altro: essendo, rapportarsi all'ente in quanto tale, di modo che questo rapportarsi contribuisce a costituire l'esser-ente dell'esser-ci, essere che noi definiamo esistenza*. Questa è un'altra definizione di esser-ci. L'esser-ci, esistendo, si rapporta all'ente in modo tale che a questo punto possiamo parlare di esistenza. L'esser-ci è un ente fra gli enti, ma è un ente che può pensare se stesso, e l'esistenza non è niente altro che questo, cioè il rapportarsi dell'esser-ci all'ente che lui stesso è. Da qui può dire che esiste; non che prova la sua esistenza, assolutamente no, ma può dire “esisto!”, perché l'esistenza è questa: essere in relazione con l'ente in quanto ente. *Ciò che l'esser-ci è, è insito nel come esso è, cioè esiste*. Ed esiste, aggiungiamo noi, storicamente. *Il “cos'è” dell'esser-ci, la sua essenza, consiste nella sua esistenza*. Questo è il programma dell'esistenzialismo. Tradizionalmente, in filosofia si è sempre considerato che l'esistenza procede dall'essenza: una cosa è quella che è, e se è quella è allora esiste. Per Heidegger, ma anche per Sartre, sebbene in altri termini, è l'esistenza che stabilisce l'essenza, è il come io esisto; esistendo in un certo modo io sono quella cosa lì, e non il contrario, cioè io sono in questo modo e, quindi, la mia esistenza è quella. L'essenza è immutabile, per definizione, è ciò che una cosa realmente è, che propriamente è. Quindi, è chiaro che se io faccio derivare la mia esistenza dalla mia essenza, allora la mia esistenza sarà bloccata da quella essenza. Se faccio il contrario, come fa l'esistenzialismo – Heidegger, Sartre e altri, allora

cambia tutto: io sono quello che sono in questo momento ed è questa la mia essenza. È un po' come se dicessi, come abbiamo detto varie volte: io sono ciò che dico, cioè, la mia essenza è quello che dico. Ma quello che dico cambia continuamente e io di volta in volta sono quella cosa lì che sta cambiando continuamente. *Ogni rapportarsi dell'uomo all'ente in quanto tale, è in sé possibile solamente se esso è in grado di comprendere il non-ente in quanto tale. Il non-ente e la nullità sono comprensibili solamente se l'esser-ci che comprende, si mantiene a priori e per sua natura in rapporto al niente, è tenuto-fuori nel niente.* Io posso cogliere un ente se immagino che possa anche non esserci. Se colgo un ente è perché questo ente si staglia rispetto ad altre cose che non sono quell'ente. *Bisogna comprendere l'intimo potere del niente /.../ Tenete conto che quando lui parla del niente non parla del nihil absolutum, del nulla assoluto, ma del niente come non-ente, cioè parla dell'essere. L'essere e il nulla, diceva Sartre, ma nulla in questa accezione, come non-ente, come altro rispetto all'ente, qualcosa che non può mai essere ricondotto all'ente. Ora se l'intelletto comune si imbatte in questa chiarificazione dei rapporti fondamentali dell'esser-ci e della sua esistenza, e sente parlare del niente e del fatto che l'esser-ci è tenuto-fuori nel niente, sente soltanto il "niente" – qualcosa che in qualche modo sussiste -, e conosce anche l'esser-ci soltanto come qualcosa di sussistente. E quindi conclude: l'uomo è sussistente nel niente, non ha propriamente niente e quindi è anch'esso niente. Una filosofia che afferma questo è puro nichilismo, la nemica di ogni cultura. Ciò è perfettamente giusto, se si comprendono le cose come se queste stessero su un giornale. Qui il niente è isolato, e l'esser-ci è, come sussistente, posto-dentro il niente, invece di vedere che l'essere-tenuto-immerso nel niente non è una sussistente proprietà dell'esser-ci rispetto ad un altro ente sussistente, bensì una maniera fondamentale di come l'esser-ci in quanto tale temporalizza il suo poter essere. Sta dicendo che il senso comune e la filosofia in generale immagina che questo niente che interviene, questo niente viene posto come un'altra cosa, ci sono io e dall'altra parte il niente. No, dice Heidegger, l'esser-ci coesiste con il niente, sono due facce della stessa cosa. Non c'è la possibilità di separare per cui uno sta da una parte e l'altro dall'altra. Il niente non è il vuoto che non lascia sussistere niente, bensì, la potenza che allontana sempre da sé la quale, unica, spinge nell'essere e ci rende padroni dell'esser-ci.* Questo niente, dice, non è il vuoto che non lascia sussistere niente ma spinge nell'essere e ci rende padroni dell'esser-ci, perché soltanto questo niente, cioè l'essere, quindi, soltanto se c'è l'essere, il progetto e la storicità, c'è l'esser-ci. Non posso distinguere l'esser-ci dal niente: se l'esser-ci è un ente avrà pure il suo essere da qualche parte! Se l'esser-ci è un ente, l'essere che fa di questo ente l'ente che è, dov'è? Questo niente è ciò che rende possibile l'ente, l'esser-ci, è la sua più intima possibilità. A pag. 384, § 71. Riprendiamo l'"in quanto" che avevamo momentaneamente lasciato da parte. *Abbiamo affermato: mondo significa manifestatività dell'ente in quanto tale nella sua totalità. Lo sviluppo del problema ha preso l'avvio dall'"in quanto". Abbiamo trovato che è un momento strutturale della proposizione, o più precisamente: esprime qualcosa che in ogni asserzione proposizionale è già sempre compreso.* Ora, però, bisogna vedere in che modo è sempre compreso, perché qui ne va di tutta la logica. Il pensiero logico è retto da questa sorta di pre-supposizione che le cose siano quelle che sono "in quanto" quelle che sono. Ma è una presupposizione, cioè, qualcosa che si immagina, dice Heidegger, da sempre compreso: si sa che è così, e bell'è fatto. *Ma con ciò sorge il dubbio se l'"in quanto" appartenga in senso primario alla proposizione e alla sua struttura o non sia piuttosto presupposto dalla struttura proposizionale. È la proposizione che produce l'"in quanto" o è l'"in quanto" che produce la proposizione. Ma il ritornare a questa origine dovrà aprirci poi l'itero contesto nel quale dispiega la sua essenza quanto noi intendiamo con manifestatività dell'ente, con il suo "nella sua totalità".* A pag. 389, § 72. Questo ci può interessare. Il titolo del paragrafo è *La caratterizzazione della proposizione assertoria (λόγος ἀποφαντικός) in Aristotele.* La proposizione assertoria: l'affermare, l'asserire qualcosa. *Per garantire al nostro compito il suo intimo collegamento con la tradizione, ma al tempo stesso per porre in evidenza l'elemento basilare del problema in tutta la sua semplicità, mi rifaccio alla caratterizzazione della proposizione assertoria così come l'ha fornita Aristotele i diversi suoi trattati. Ma prima dobbiamo*

richiamarci alla memoria ancora una volta i termini del problema: il mondo è manifestatività dell'ente in quanto tale nella sua totalità. Sono stati messi in evidenza l'"in quanto" e il "nella sua totalità". Entrambi sono connessi alla manifestatività. L'"in quanto" è stato concepito nel senso di una relazione introdotta solamente come indicazione formale dell'"in quanto". Questa relazione appartiene alla struttura della proposizione. La proposizione è ciò che è vero oppure falso, cioè quanto misurandosi su ciò di cui fa un'asserzione, dà notizia, e lo rende manifesto. Questo fa un'asserzione, dice se una cosa è vera o falsa, se è o non è. La totalità di questi rapporti tra la relazione dell'"in quanto" con la struttura e la verità delle proposizioni, viene in luce, se osserviamo attentamente la prima decisiva interpretazione che Aristotele dà del λόγος, anche se in un modo tale per cui non vediamo più oltre e non riusciamo ad afferrare immediatamente né il fenomeno dell'"in quanto", né quel carattere di "nella sua totalità". Per un'indicazione di carattere generale su come sviluppo il problema del λόγος, in vista della metafisica e in connessione con essa, rimando ad alcuni luoghi in cui ho trattato il problema del λόγος, e in una forma che si distanzia dalla presente; nel contesto del nostro problema infatti seguiremo altre direzioni dell'interrogare/.../ E qui cita il suo testo Kant e il problema della metafisica, che vedremo più avanti. Ora, c'è tutto un lungo discorso sul λόγος ἀποφαντικός, che è interessante. A un certo punto parla del simbolo, perché Aristotele parla del σύμβολον. A pag. 393. Dobbiamo guardarci dal tradurre σύμβολον con "simbolo" e introdurre per σύμβολον un concetto oggi corrente. Σύμβολον significa gettare-insieme l'uno con l'altro, tenere insieme qualcosa con qualcos'altro, cioè tenerlo unito con qualcos'altro, congiungere l'uno all'altro e l'uno nell'altro. Pertanto σύμβολον significa la compaginazione, la cucitura, la giuntura, dove l'uno e l'altro non sono semplicemente messi assieme, bensì tenuti uniti, cosicché l'uno sia adatto all'altro. Σύμβολον è ciò che, tenuto insieme, si adatta l'un l'altro, e si rivela così appartenente l'un l'altro. Σύμβολα, simboli nel senso concreto originario, sono per esempio le due metà di un anello che due ospiti si scambiano tra loro, e tramandano ai loro figli, cosicché questi in seguito, se si dovessero incontrare, mettendo insieme le due metà dell'anello, si riconosceranno, se quelle combaciano, come con-appartenenti, cioè amici a partire dai loro padri. /.../ Ora Aristotele afferma: il discorso è ciò che è, cioè forma un cerchio di comprensibilità, se è γένεσις di un σύμβολον, se si verifica un venir-tenuti-assieme, nel quale è insito al contempo un convenire. Discorso e parola sono soltanto nell'accadere del simbolo /.../ Cioè, di questa intesa, di questo scambio che tiene uniti ma che, tenendo uniti, crea un qualche cosa di diverso. Lui faceva l'esempio della cucitura delle pagine di un libro. Certo, vengono tenute insieme ma, tenute insieme, formano un tutto unico. /.../ Questo accadimento è la condizione di possibilità del discorso. Che accada questo σύμβολον, questo venire incontro l'un l'altro, questo scambiarsi qualche cosa che in qualche modo li accomuna e al tempo stesso ne fa una sorta di unità, pur mantenendoli come due. Un tale accadimento manca all'animale, che produce solo suoni. /.../ L'uomo si mantiene, e esattamente secondo la sua essenza, insieme a qualcos'altro, nella misura in cui si rapporta ad altri enti o in virtù di questo rapporto/.../ Qui sta dicendo che è in virtù del discorso che tutto ciò accade: perché possiamo parlare. /.../ e in virtù di questo rapporto con l'altro può intendere questo altro in quanto tale. Nella misura in cui all'interno di un tale accadimento emergono dei suoni e si sviluppano per questo intendere, entrano al servizio di significati, che, per così dire, spettano loro. Viene tenuto insieme soltanto ciò che, nell'emissione fonetica, è inteso in quanto tale o con il quale, unificandolo, esso conviene. I suoni che sorgono a partire da e per questo rapporto fondamentale del far convenire che tiene insieme, sono parole. Quindi, per Heidegger e per Aristotele, le parole sono: suoni che sorgono a partire da e per questo rapporto fondamentale del far convenire che tiene insieme. Vi ricordate anche il λέγειν, che tiene insieme, che tiene unito, da cui anche la radice di λόγος, qualcosa che tiene unite le cose. Ovviamente, per tenere unite queste cose occorre che queste cose siano manifeste. Ciò che Aristotele, in modo molto oscuro o approssimativo e senza alcuna spiegazione ha visto con uno sguardo geniale nella parola σύμβολον, non è altro che ciò che noi oggi chiamiamo trascendenza. C'è linguaggio soltanto presso un ente che per sua essenza trascende. Cosa vuole dire questo? Ci sta dicendo che possiamo parlare, che c'è linguaggio, perché ciascun ente si rivolge a una

trascendenza, a un qualche cosa che non è lì, presente nell'ente Heidegger direbbe, ovviamente è l'essere di questo ente ciò che ci consente di parlare, perché se questo ente non avesse un qualche cosa che lo rende quello che è, sarebbe niente, sarebbe un mero suono, come per gli animali, ma c'è la trascendenza, c'è qualcosa che va oltre l'ente. Che cosa va oltre l'ente? Ciò che non è ente, niente, l'essere, cioè, il progetto, la mia storicità, il mio essere sempre progettato. Non dimentichiamoci mai che per Heidegger l'essere è progetto-gettato, l'esser-ci. A pag. 395. *Le parole sorgono da quella convenzione essenziale reciproca degli uomini secondo la quale nel loro esser-l'altro sono aperti per l'ente che li circonda, sul quale convengono nei dettagli e tuttavia al temo stesso non possono convenire. Solo sulla base di questo essenziale convenire originario il discorso è possibile nella sua funzione essenziale, il σημαίνειν, il dare-a-comprendere quanto è comprensibile.* Ma lui l'accento lo pone sul fatto gli umani sono aperti per l'ente che li circonda, e questa è la condizione perché tutto quanto sta dicendo possa darsi, possa accadere: essere aperti a ciò che li circonda, cioè, essere aperti al mondo, essere aperti all'ente in quanto ente, nella sua totalità. A pag. 396. *Ogni λόγος è σηματικός (ogni discorso significa qualcosa), per cui Aristotele dice anche che il λόγος è φωνή σημαντική (un suono che significa qualcosa), un dar forma alla comprensibilità che diviene emissione fonetica, ma non ogni λόγος σηματικός è άποφαντικός. Άποφαντικός vuol dire: che mostra. Ora la questione è: quale λόγος è άποφαντικό, e in virtù di che cosa è tale? Άποφαντικός: che si mostra. Poi, άποφαντικό nella logica è divenuto sinonimo di vero o falso; quindi, si mostra in un modo, si mostra o come vero o come falso. Cosa contraddistingue il discorso assertorio nei confronti di tutti gli altri? Aristotele dice: άποφαντικός è solo quel λόγος, έν ᾧ τό άληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ύπάρχει, nel quale è presente l'esser vero o falso. Questo è il discorso άποφαντικό. Così suona la traduzione corrente – quella naturale /.../ Ma dobbiamo discostarcene, perché la traduzione apparentemente letterale non fornisce proprio per niente ciò che i Greci hanno compreso in questa definizione e che, primo fra tutti, ci può condurre al problema del λόγος. Aristotele dice έν ᾧ τό άληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ύπάρχει, un discorso è assertorio nella misura in cui in esso l'άληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι non semplicemente “è presente”, bensì perché è insito in esso come fondamento, come base che costituisce il suo fondamento e la sua essenza. L'άληθεύειν è il dire il vero, il ψεύδεσθαι è il dire il falso. A pag. 397. Mostrante, άποφαντικό, è dunque quel λόγος della cui essenza fa parte il disvelare oppure il velare. Disvelare, άληθεύειν; velare, ψεύδεσθαι, cioè, nascondere. Da questa possibilità risulta definito cosa significhi άποφαντικό: mostrante. Infatti anche il λόγος velante è mostrante. Anche se vela mostra. Se non lo fosse, per sua intima essenza, non potrebbe mai divenire ingannevole. Se inganno è perché c'è un qualche cosa che può ingannare. Infatti, se proprio voglio dare a intendere qualcosa a un altro, devo già prima essere nell'atteggiamento di chi vuole mostrare qualcosa. L'altro deve a sua volta subito prendere il mio discorso come caratterizzato da tale tendenza al mostrare; soltanto così posso ingannarlo su qualcosa. Con ciò è delineato il problema per l'interpretazione dell'essenza del λόγος. Dobbiamo chiederci: dove si fonda questa intima possibilità di velare e disvelare? Che è tipica del discorso, che, in definitiva, deve dire il vero o il falso. Si chiede da dove viene questa idea di vero o falso. Quando avremo risolto tale problema, potremo rispondere alla questione: che rapporto ha ciò che noi definiamo relazione dell'“in quanto” con la struttura interna del λόγος? Ecco che è tornato l'“in quanto”. Dice che l'“in quanto” è così; a in quanto b, per esempio, cioè, a in quanto questo, a è questo. Quindi, che relazione ha questo “in quanto” con il λόγος? La struttura dell'“in quanto” è solo una proprietà del λόγος o, in ultima analisi, qualcosa di originario, la condizione di possibilità perché un λόγος possa, in generale, essere ciò che è?*

23 luglio 2018

Quando scrisse questo testo Heidegger aveva in animo di trovare le condizioni che consentono di pensare la metafisica. La metafisica, potremmo dire, esiste da sempre; Platone e Aristotele, in particolare, l'hanno formalizzata. Heidegger ha deciso di prendere questi tre termini, mondo,

finitezza e solitudine. Come avete notato, si è incentrato soprattutto sul mondo, il mondo come concetto fondamentale della metafisica, il mondo, cioè, la realtà in generale. La metafisica vuole dire come stanno le cose, che cos'è la realtà, cioè l'ente in quanto ente. Infatti, come definisce il mondo? Lo definisce come la manifestatività dell'ente in quanto ente: questo è per lui il mondo. E, allora, gli viene l'idea che per affrontare bene la questione occorre non tanto esperirla teoreticamente, con il solo pensiero teoretico, ma viverla, cioè, vivere questa "drammaticità" della realtà, questa contraddittorietà, questa impossibilità di definire la realtà, di possedere la realtà. Di fatto, tutto si riduce a questo: ad avere il controllo sulla realtà, a dominarla. E, allora, pensa: fra tutti gli stati d'animo possibili, qual è quello che a un certo punto mette di fronte alla difficoltà di controllare le cose, di avere il controllo pieno sulle cose, per cui penso di averlo ma invece non ce l'ho? La noia. L'abbiamo visto quando stava aspettando il treno; quando è andato alla cena da non si sa chi, cena bellissima, ecc., ma a un certo punto è arrivata la noia, cioè, quella sensazione di indifferenza verso tutto. La metafisica vuole controllare l'ente, vuole dire che cos'è l'ente, τί τὸ ὄν: questa è la domanda metafisica per eccellenza. Quindi, stabilito che è la noia quella sensazione, quello stato d'animo, quella tonalità affettiva che più di ogni altra mette in evidenza la difficoltà che l'uomo incontra nel tentativo di dominare l'ente, cioè, quel momento in cui l'ente è come se gli si rivoltasse contro, manifestasse la sua imprevedibilità, la sua non dominabilità, a quel punto Heidegger dice che questa noia mi mette di fronte al mondo, mondo che io non posso controllare, la totalità degli enti mi sfugge, e allora si chiede: come funziona questo mondo per l'uomo? La pietra è in un mondo? No, la pietra fa niente, se ne sta lì buona dov'è. L'animale, invece, si muove, fa cose, si muove continuamente, si agita, non sta mai fermo. Pertanto Heidegger riflette su questo: l'animale come si rapporta al mondo? Incomincia a considerare che l'animale ha sì un rapporto, in qualche modo, con gli enti, però, gli manca l'aspetto fondamentale, e cioè per l'animale gli enti non sono in quanto tali, nella loro totalità. L'animale vive in questo cerchio ambientale, in questo habitat, in cui lui è tutte queste cose che incontra, non ha la possibilità di cogliere l'ente in quanto ente, cosa consentita soltanto all'uomo. Cogliere l'ente in quanto ente è la condizione della metafisica; se non colgo l'ente, come posso dominarlo? L'animale non può inventarsi una metafisica, in nessun modo, perché per lui l'ente non è in quanto ente; quindi, Heidegger ci dice che per l'animale non può esistere la metafisica. Per l'umano, invece, non solo può esistere ma esiste da sempre, perché c'è la necessità di dominare l'ente: la metafisica è la modalità per cui gli umani sono in grado di pensare a che cosa è veramente l'ente, perché soltanto se so veramente che cos'è l'ente ne ho il controllo; se ho un'idea molto vaga, se mi sfugge da tutte le parti, cosa che peraltro accade sempre, non lo riesco a dominare. Invece, la metafisica dice: l'ente è questo. Che poi ci riesca oppure no, questo è un altro discorso. Ovviamente, ci riesce ad alcune condizioni; se non si accettano quelle determinate condizioni, non ci riesce. Stabilito che l'uomo è nel mondo, perché per lui esiste il mondo - l'animale non ha mondo, ha un cerchio ambientale, non ha mondo perché il mondo è fatto di enti in quanto enti - ebbene a questo punto Heidegger incomincia a riflettere intorno all'ente, visto che l'ente è ciò di cui il mondo è fatto. A questo punto la domanda è: sì, certo, l'ente è fondamentale per l'uomo perché solo per l'uomo l'ente è in quanto ente, ma questo ente come si manifesta? Questione fondamentale, anche per Kant era fondamentale. Che cosa rende manifesto l'ente? La prima cosa che incontra è il λόγος, la parola. È la parola che mette insieme delle cose e ci fa apparire, almeno apparentemente, un qualche cosa, però, se il λόγος consente di far apparire qualche cosa, questo qualcosa c'è, sennò che cosa fa apparire? Dal nulla? No, dice Heidegger, non è che lo fa apparire da nulla, il λόγος mette insieme delle cose, manifesta qualcosa che c'è propriamente, e cioè dice che il λόγος è ἀποφαντικός, il λόγος manifesta, però, esattamente in virtù di che cosa il λόγος riesce a fare questo? E qui è dove siamo arrivati. Andiamo a pag. 396. *Ogni λόγος è σηματικός (significa) per cui Aristotele dice anche che il λόγος è φωνή σηματική (un suono che significa), un dar forma alla comprensibilità che diviene emissione fonetica, ma non ogni λόγος σηματικός è ἀποφαντικός (non*

ogni parola che significa mostra qualche cosa). *Ora la questione è: quale λόγος è apofantico, e in virtù di che cosa è tale? Cosa contraddistingue il discorso assertorio nei confronti di tutti gli altri? Il discorso assertorio è un discorso che a noi interessa e che è interessato all'affermare delle cose, all'asserire. L'asserire comporta che qualche cosa debba essere così come affermo che è, per poterlo affermare. Aristotele dice: ἀποφαντικός è solo quel λόγος, ἐν ᾧ τό ἀληθεῦειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει, nel quale è presente l'essere vero o falso. Questo è il discorso assertorio. Se il discorso è assertorio asserisce che l'essere è oppure non è, con delle varianti ma questo fa. Così suona la traduzione corrente – quella naturale, e se ci si discosta da essa, ciò è ritenuto un arbitrio. Ma dobbiamo discostarcene, perché la traduzione apparentemente letterale non fornisce proprio per niente ciò che i Greci hanno compreso in questa definizione, e che, primo fra tutti, ci può condurre al problema del λόγος. Aristotele dice ἐν ᾧ τό ἀληθεῦειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει, un discorso è assertorio nella misura in cui in esso ἀληθεῦειν ἢ ψεύδεσθαι non semplicemente “è presente”, bensì perché è insito in esso come fondamento... Sta dicendo che il discorso assertorio, cioè un'affermazione, non è che afferma solamente che qualcosa è vero o falso, perché già nell'asserzione è insita la presenza del vero e del falso, cioè non posso asserire nulla se non c'è già alle spalle un vero o falso, l'asserzione muove già dalla presenza di vero e falso. Aristotele usa la forma media ψεύδεσθαι; rendersi inganno, essere in sé ingannevole. Mostrante è quel λόγος alla cui essenza appartiene tra l'altro il poter essere ingannevole. Ingannare significa: dare a intendere qualcosa, fingere che qualche cosa sia ciò che non è, oppure fingere che qualcosa che non è in un modo e nell'altro, sia così. Questo ingannare, questo essere-ingannevole che fa parte dell'essenza del λόγος, questo spacciare qualcosa per qualcosa che non è, questo dare a intendere è dunque, in riferimento a ciò sul quale si inganna, un velare. Manifestante è quel λόγος della cui possibilità fa parte il poter velare. Il λόγος è tale perché può velare. Può velare ma anche svelare, ovviamente. Dobbiamo dire: “della cui possibilità fa parte”, perché Aristotele sottolinea: ἀληθεῦειν ἢ ψεύδεσθαι, o l'uno o l'altro, ma lo afferma di uno dei due che ha in sé la possibilità di entrambi, velare – oppure non-velare, con maggiore esattezza lo strappare dalla velatezza, e quindi non velare, bensì disvelare – ἀ-ληθεῦειν. Il λόγος ha in sé necessariamente questi due aspetti, è velante e disvelante, però, di volta in volta, o l'uno o l'altro, non entrambi. Mostrante, apofantico, è dunque quel λόγος della cui essenza fa parte il disvelare oppure il velare. Da questa possibilità risulta definito cosa significhi apofantico: mostrante. Apofantico vuol dire che può disvelare o velare; quindi, può mostrare qualcosa in quanto velato o svelato, vero o falso, poi 1,0, ma ci vorranno un po' di anni, occorrerà arrivare a Boole. Infatti anche il λόγος velante è mostrante. Se non lo fosse, per sua intima essenza, non potrebbe mai divenire ingannevole. Infatti, proprio se voglio dare a intendere qualcosa a un altro, devo già prima essere nell'atteggiamento di chi vuole mostrare qualcosa. L'altro deve a sua volta subito prendere il mio discorso come caratterizzato da tale tendenza al mostrare; soltanto così posso ingannarlo su qualcosa. Per ingannare qualcuno occorre che questi mi creda, sennò come faccio a ingannarlo? Con ciò è delineato il problema per l'interpretazione dell'essenza del λόγος. Dobbiamo chiederci: dove si fonda questa intima possibilità di velare e disvelare? Quando avremo risolto tale problema, potremo rispondere alla questione: che rapporto ha ciò che noi definiamo relazione dell'“in quanto” con la struttura interna del λόγος? L'“in quanto” sarebbe l'“è”, la copula. La struttura dell'“in quanto” è solo una proprietà del λόγος o, in ultima analisi, qualcosa di originario, la condizione di possibilità perché un λόγος possa, in generale, essere ciò che è? Poco più avanti, stessa pagina. Da un punto di vista formale abbiamo ricondotto la struttura dell'“in quanto” alla proposizione assertoria. Questa è una forma normale del discorso umano che, fin dalle prime meditazioni nella filosofia antica, ha determinato non soltanto la teoria del discorso, la logica, bensì insieme ad essa anche la grammatica. Se dunque orientiamo sul λόγος l'esposizione del problema della connessione tra struttura dell'“in quanto” e asserzione, non lo facciamo per un qualche interesse storiografico, bensì con l'intento di introdurci nel carattere basilare del problema. Il problema è stabilire qual è la relazione tra λόγος e l'“in quanto”, cioè tra il λόγος, la parola, e l'asserzione, che dice che una cosa è; l'“è” sta per l'“in quanto”, cioè, una cosa in quanto quell'altra. Osserviamo*

il problema della connessione di “in quanto” e λόγος orientandoci su quanto Aristotele dice sul λόγος. Con lui infatti il pensiero antico raggiunge il suo apice. Heidegger era un grande estimatore di Aristotele. Era Heidegger che diceva che prima di affrontare la questione della filosofia occorre stare dieci anni sulla Fisica di Aristotele; dopo ne parliamo. Egli ha portato per la prima volta il problema su basi corrette, e l’ha interpretato così ampiamente che noi, se abbiamo occhi per vedere, possiamo desumere da lì alcune direttive per il nostro problema. In termini generali, per Aristotele il λόγος è la possibilità del discorrere e del parlare in generale. A partire da qui per l’antichità divenne naturale prendere il discorso in senso lato come un momento essenziale dell’uomo stesso, e definire così l’uomo ζφον λόγον ἔχον, un essere vivente che è aperto – perché può esprimersi su ciò in direzione di cui è aperto. Qui Heidegger è fine perché introduce la questione dell’apertura: l’uomo è aperto alla parola. Questo è il carattere generale del λόγος. Resta ora da chiederci dove sia da vedere l’essenza comune del λόγος. Λόγος, è un’emissione fonetica che in sé dà a significare, che forma una cerchia di comprensibilità. La questione ulteriore è: che cosa vuol dire σηματικός. Aristotele dice: questo accadimento non è un processo naturale, bensì qualcosa che accade in virtù di una convenzione. L’essenza della convenzione consiste nel fatto che accade la genesi del simbolo, genesi che noi interpretiamo come convenzione dell’uomo con ciò a cui si rapporta. In virtù della convenzione con l’ente, l’uomo può e deve portare i un’emissione fonetica la sua comprensione, formare quelle connessioni di suoni che sono creazioni di significati, e che noi chiamiamo parole. Ogni discorrere è determinato da questa γένεσις del σύμβολον. Parola come simbolo, che mette insieme tante cose sulle quali ci intendiamo: io le proferisco ed ecco che succede quel fenomeno che oggi si chiama comunicazione. Ma non ogni discorso è un λόγος ἀποφαντικός, un discorso assertorio, un discorso tale la cui tendenza consiste nel mostrare il su-che-cosa del parlare in quanto tale. Da che cosa, ora, è determinato un tale λόγος? Dal fatto che in esso è presente ἄλληθεῦειν ἢ ψεύδεσθαι, il disvelare oppure velare. Questo per Heidegger è fondamentale, riprendendolo da Aristotele, per intendere il λόγος. Il λόγος, sì, certo, asserisce cose ma, asserendo queste cose, può velare e mostrare, che fanno parte del λόγος, sono il λόγος; il λόγος è questo: un mostrare e velare. Bisogna fare bene attenzione questa possibilità di disvelare e velare non è un attributo casuale del λόγος, bensì la sua intima essenza. Questo è il punto fondamentale: il λόγος è velare e svelare. Lo svelare e il velare non è qualche cosa che gli si attribuisce dopo; no, lui è questo, la parola è questo: vela e disvela. Il λόγος mostrante deve essere mostrante anche quando vela. Per giudicare male, per ingannare, io devo, discorrendo, vivere in una tendenza discorsiva che mira a mostrare qualcosa. Anche il velare è fondato su una tendenza mostrate. Io mostro quello che io voglio che lui veda. L’altro deve aver inteso il mio discorso nel senso che esso gli debba comunicare qualcosa. Il carattere della tendenza mostrante sta a fondamento tanto del disvelare quanto del velare. A pag. 39, sottoparagrafo c). Se ora vogliamo approfondire questa struttura del λόγος apofantico, dobbiamo chiederci: come è connesso questo λόγος ἀποφαντικός specifico con l’essenza generale del λόγος, con il σημαίνειν (con il significare)? Come si connette questo λόγος, che è mostrante per definizione, perché lui stesso è questo mostrare o velare, come si connette con il significare? Abbiamo visto che l’essenza del discorso in generale, di quello apofantico e non-apofantico, è insita nel σηματικός, nella γένεσις del σύμβολον (nella genesi di un simbolo, cioè, nella creazione di un simbolo che è quello consente di comunicare) ... Se un discorso diviene apofantico, questo σηματικός deve trasformarsi nella maniera che abbiamo descritto, cioè non accade semplicemente, in generale, un convenire tra il significato e ciò che viene inteso, bensì il significato e il contenuto di significato del λόγος ἀποφαντικός convengono con quanto viene significato in modo tale che esso, in quanto discorso e nel discorrere, vuole mostrare lo stesso qualcosa che viene inteso. Sta dicendo che un discorso, quando è apofantico, cioè quando vuole mostrare, quando è assertivo, positivamente o negativamente, non importa, allora, dice che questo significato emerge nel λόγος nel momento in cui... ecco, dice, e questa è la parola chiave, il λόγος ἀποφαντικός... vuole mostrare lo stesso qualcosa che viene inteso. Qual è la questione? Il λόγος ἀποφαντικός, cioè la parola che mostra, vuole mostrare un qualche cosa, e sta qui poi la creazione

del significato, che è, dice Heidegger, lo stesso qualcosa che viene inteso. Questo λόγος mostrante vuole significare esattamente quel qualcosa così come viene inteso. Ora, è ovvio che se io voglio asserire qualche cosa, voglio che l'altro intenda questa mia asserzione, cioè se faccio un'asserzione che dice, per esempio, il vero su qualche cosa voglio che questo vero sia riconosciuto da altri. Quindi, è necessario che questo mio intendimento, questo mio significare, sia la stessa cosa, convenga a ciò che l'altro recepisce. *La tendenza del discorrere è ora il lasciar-vedere ciò di cui si discorre, il lasciar-vedere e questo soltanto. La proposizione assertoria è un discorso tale che in sé, in conformità al suo intento discorsivo, è disvelante oppure velante.* A pag. 400. *Seguiamo solo un tratto della problematica del λόγος, per sviluppare il problema dell'“in quanto” e del “nella sua totalità”. È risultato: il tratto distintivo del λόγος ἀποφαντικός è il poter-disvelare e velare. Questa possibilità dell'uno o dell'altro costituisce l'essenza positiva di questo λόγος. Ora ci interroghiamo intorno al fondamento di questa essenza. In che cosa si fonda questa possibilità di disvelare oppure velare? Come fa il λόγος a mostrare qualcosa? Abbiamo detto che si parla, si chiacchiera allo scopo di far vedere ciò che si dice. C'è anche una figura retorica che indica questo, cioè il far vedere letteralmente ciò che si vuole dire, voglio far apparire con le parole ciò che io voglio che l'altro veda: l'ipotiposi. Ma come accade, dunque? A pag. 401. Dove c'è disvelamento o velamento, lì è λόγος ἀποφαντικός; dov'è questo, lì è – appartenente alla sua più intrinseca possibilità, che sta a fondamento di quel disvelare e velare – sintesi, composizione, congiunzione (posizione di un “insieme” in quanto tale, formazione di unità), ap-prensione di un insieme, unità – unità dell'appreso. Comincia a dire perché si parla di ente nella sua totalità, come se incominciasse ad accennare a una questione della sintesi, a una composizione di elementi e che, componendosi, formano un'unità, un tutto. A fondamento del λόγος c'è un'apprensione, νόησις, νοῦς (intelletto, la possibilità dell'intelletto di apprendere) - oppure: esso è per sua essenza questa apprensione di... In conformità alla sua possibilità interna il λόγος si fonda nel νοῦς, in latino ratio, da cui risulta l'equiparazione con il λόγος, perché questo è νοῦς. Il λόγος è νοῦς, è ratio. Infatti, una delle traduzioni di λόγος è appunto ragione, oltre a quella di parola, discorso. Da ciò deriva anche la traduzione della definizione dell'uomo come ζῷον λόγον ἔχον, come animal rationale. In breve: un'apprensione che forma unità (apprendente formare-unità) è il fondamento essenziale della possibilità del disvelare e velare, non soltanto dell'uno oppure dell'altro, bensì dell'aut-aut ovvero il “sia-sia” di entrambi, e così il fondamento essenziale di ognuno di essi. Sta dicendo che la condizione, che stava cercando, è questa: perché il λόγος possa affermare qualche cosa, così com'è, occorre che questo qualche cosa si dia in quanto unità. Noi dicevamo tempo fa, rispetto al linguaggio, che occorre che questo elemento linguistico sia quello che è, che sia un'unità e non una frammentazione infinita. Che questo elemento sia un'unità a seguito o simultaneamente insieme a una frammentazione infinita, questo è un altro discorso. Che è poi la tesi di De Saussure: il significante non è altro che una relazione differenziale con tutti gli altri significanti. Badate bene, però, dice: il significante. Lo identifica, fa di questo significante un tutto per dire che non è un tutto: per potere dire che non è un tutto deve dire che è un tutto, deve affermarlo in quanto significante, senno non avrebbe potuto dire che il significante è una relazione differenziale con tutti gli altri significanti, che cosa è in una relazione differenziale? Il significante, che appunto si manifesta, direbbe Heidegger, come un tutto, un tutto unitario. È indispensabile che presenti come un tutto sia per l'aut-aut, cioè per l'o-o, o questo o quell'altro, l'aut-aut esclusivo, vero-falso, ma anche per il sia-sia, per quella che si chiama la disgiunzione inclusiva, per il vel, cioè la e/o, che prevede sia una e sia una o, per cui non esclude, è una disgiunzione non esclusiva. Prendiamola con de Saussure: qualunque cosa io voglia dire del significante devo porre un significante, e che questo significante sia un significante, per poter dire che non è questo qui, che è quello là, deve esserci significante. La questione è ora: come giustifica Aristotele questa tesi, e come mostra che il disvelare e velare esige necessariamente una σύνθεσις come condizione della sua possibilità? La σύνθεσις è in breve la condizione di possibilità dello ψεύδος (del falso). Per dire che il significante è un'altra cosa devo prima dire il significante, ma è quella cosa lì. È un'altra cosa,*

va bene, ma intanto ci deve essere quella cosa lì, altrimenti è altro rispetto a che cosa? *Per cui Aristotele può dire direttamente: τό γάρ ψεύδος ἐν σύνθεσι ἀεὶ, dov'è inganno (velare) lì è quell'apprendente formare-unità.* Dove c'è il falso, l'ingannare, lì c'è quell'apprendente formare unità. Quando io voglio dire che il significante non è il significante ho bisogno del significante. *Infatti, se uno dice, volendo ingannare l'altro, che il bianco e non-bianco, ha già posto il "non-bianco" in una unità con il bianco.* Se è non-bianco, è non cosa? Che cos'è non? Questo "insieme" deve essere assolutamente formato a priori, per poter dire, ingannando, che qualcosa non è questo o quello. *In termini sostanziali: per mostrare qualcosa in generale – sia così com'è, sia come non è, vale a dire per poter, mostrando, disvelare oppure velare, ciò per il quale vale il mostrare deve già a priori essere appreso...* Per dire che un significante non è un significante io devo già aver appreso il significante. *...nell'unità delle sue determinazioni, a partire dalle quali e nelle quali è determinabile esplicitamente, e precisamente nel carattere dell'in quanto così e così.* Il significante è un significante, e bell'è fatto. *Pertanto esso è già a priori appreso in quanto questo e quest'altro.* Se Aristotele, in questo contesto, para di σύνθεσις, intende ciò che noi denominiamo struttura dell'"in quanto". Questa sintesi è la "è", l'"in quanto", cioè il significante è significante, in quanto significante, è ente in quanto ente. *Intende ciò, senza però penetrare nella dimensione autentica del problema. La struttura dell'"in quanto", la preliminare apprensione di qualcosa in quanto qualcosa...* Questa "è" dice che qualcosa è qualcosa. Ricordate la formula di Peirce, *a è b, è b* che dà un senso alla *a* e che la fa esistere in quanto *a*, deve pur esserci un qualche cosa, ci deve essere un'apprensione che mi fa scrivere *a*. *...la quale forma unità, è la condizione di possibilità per la verità e la falsità del λόγος. La lavagna nera devo già averla avuta sott'occhio in quanto qualcosa di unitario, per poter, nel giudizio, scomporre ciò che ho appreso. Nel corso della prima caratterizzazione dell'"in quanto", introduttiva e superficiale, abbiamo affermato soltanto che esso compare là dove compare la proposizione assertoria, alla quale viene ascritto l'esser-vera oppure l'esser-falsa. Ora diviene già evidente una connessione all'interno del λόγος, e precisamente tale che la stessa struttura dell'"in quanto" viene ad essere la condizione di possibilità del λόγος ἀποφαντικός, se è vero che questo è contraddistinto dall'ἀληθές e ψεύδος. L'"in quanto" non è un attributo del λόγος, incollato e innestato su di esso, bensì, viceversa, la struttura dell'"in quanto" è da parte sua, in generale, la condizione di possibilità di questo λόγος.* La "è", copula, l'essere di qualcosa un qualche cosa, è la condizione, sta dicendo Heidegger, del λόγος, della parola, che la parola di questo qualche cosa che è qualche cosa, ma questo qualche cosa deve già essere apparso. Vi anticipo dove andrò poi a parare Heidegger nelle ultime pagine. Perché appaia qualche cosa occorre l'esser-ci; è soltanto nel mio progetto che qualcosa appare, quindi, nell'essere gettato continuamente verso qualche cosa. Questo essere gettato verso qualche cosa è ciò che me lo manifesta così come si manifesta, ed è a questo punto che posso parlarne, perché si manifesta così come si manifesta nel mio progetto. Ora, è evidente che il progetto non è che preceda la parola, il λόγος, perché lui intende λόγος come discorso, come ratio, non si è avvicinato alla struttura del linguaggio in quanto tale. Qualunque progetto non può darsi se non all'interno di una struttura linguistica, che lo rende possibile. Però, tutto ciò che sta dicendo Heidegger, la condizione di pensabilità della metafisica è che qualcosa appaia, che qualcosa si dia così come si dà; ma perché si dia è necessario il mondo, cioè, tutti gli enti in quanto enti nella loro totalità, cioè la mia storicità, il mio progetto. Perché l'ente si dia, perché l'ente sia quello che è, occorre che ci sia io in quanto esser-ci, in quanto mondo: questo è il fondamento della metafisica per Heidegger. A pag. 406, sottoparagrafo e), *Il mostrare (ἀπόφανσις) dell'asserzione come lasciar-vedere l'ente in quanto ciò, che è e com'è.* Questo è il mostrare: lasciar vedere l'ente come è e in quanto utilizzabile per la mia volontà di potenza. *Introducendo il problema abbiamo detto: l'"in quanto" è una relazione. Ora abbiamo visto innanzitutto: questo porre in relazione tende alla σύνθεσις, è un correlare che congiunge. Ma non soltanto: il congiungere è in sé un disgiungere.* Se io congiungo vuol dire che metto insieme due cose che sono due e, quindi, sono disgiunte, sono discernibili in quanto disgiunte. *Ma non solo questa struttura duplice, bensì ancora di più, il porre in relazione come un fare agire, accadere, è un*

correlare νοήματα, un νοεῖν, un'apprensione (νοῦς), un apprendente congiungere e disgiungere. Ogni vota che apprendo per apprendere devo isolare, devo unificare, ma anche disgiungo, perché se dico che il significante non è il significante o che il significante è fatto di mille differenze, occorre che prima individui il significante in quanto qualche cosa (sintesi), dopodiché posso dire a questo punto che il significante è tutte queste altre cose; quindi, devo prima congiungere e poi disgiungere, simultaneamente o al contrario, a seconda dei casi. Ciò implica: il disgiunto è in quanto tale appreso nel suo "insieme" in quanto tale. A è b. prendiamo di nuovo un esempio concreto: questa lavagna sta in una posizione sfavorevole: la lavagna nella sua posizione sfavorevole, in quanto tale e in se stessa, cosa e come essa è. Questa lavagna, dice, è in una posizione sfavorevole. Per esempio, se io mettessi una lavagna alle vostre spalle, sarebbe in una posizione sfavorevole per voi. Questa lavagna, dice, è così come essa è, in una posizione sfavorevole, in base a che cosa? Al mondo in cui è inserita, in quel caso specifico un'aula. Quindi, vedete come già si sta avvicinando alla questione finale: qualcosa è quello che è in relazione al mondo in cui è inserita. A pag. 408. Riepilogo ancora una volta i passi interpretativi compiuti da ultimo. Ho esposto brevemente come il contrassegno costante del λόγος ἀποφαντικός sia l'esser-vero o falso ovvero il poter-esser vero o falso. Siamo passati alla questione di dove si fondi la possibilità dell'essere-vero o falso. Abbiamo osservato: questa possibilità si fonda nel fatto che il λόγος è in sé una σύνθεσις. Sintesi, mettere insieme. Per mettere insieme delle cose occorre che prima non fossero insieme ma disgiunte. Questa connessione può venir chiarita nel modo più evidente se si considera anche ciò che Aristotele dice sulla duplice struttura del λόγος: che cioè ogni λόγος ἀποφαντικός è una κατάφασις oppure una ἀπόφασις... κατάφασις e ἀπόφασις sono termini divenuti famosi quando Dionigi Aeropagita si era inventato una teologia apofatica e una teologia catafatica. La teologia catafatica diceva tutto ciò che dio è, quindi, positiva; la teologia apofatica diceva tutto ciò che dio non è. Che cosa dio non è? Non è un ferro da stiro, un accendino, ecc. Quindi, catafatico è ciò che dice come stanno le cose, le cose che sono; apofatico dice le cose come non sono. Potremmo dire in modo spiccio, anche se improprio: affermare e negare. ...cioè un mostrare attribuyente (catafatico: mostra gli attributi di dio) oppure rigettante, ciò che in seguito è stato definito, in modo non del tutto adeguato, come giudizio positivo e negativo. Ogni attribuire e rigettare dipende dal fatto che collega a priori qualcosa con qualcos'altro, cosicché l'esser-vero o falso si fonda nella σύνθεσις. È sempre la σύνθεσις che ci dice se qualcosa è vero o falso, se si connette oppure no. Egli dice inoltre che possiamo definire la σύνθεσις anche come διαίρεσις. Se c'è σύνθεσις c'è anche διαίρεσις, se c'è unione c'è anche separazione, perché prima di unire le cose queste cose erano separate. Anche nella unione si mantengono separate perché non è che scompaiono, rimangono comunque degli elementi. Per poter collegare qualcosa con un'altra devo prima al contempo tenerla distinta, cosicché in ogni attribuzione sono insite una σύνθεσις e una διαίρεσις. Non è che l'attribuzione, il giudizio positivo "a è b", sia costituito solamente da una σύνθεσις, e il giudizio negativo, "a non è b" da una διαίρεσις. Così come il giudizio positivo è in sé collegante-differenziante, anche il giudizio che rigetta è differenziante-collegante... È evidente che se voglio negare qualcosa, se voglio dire che questo non è bianco devo avere già ben presente il bianco. A pag. 409. È risultato che ogni mostrare è, o il mostrare un ente sussistente come sussistente oppure un non-sussistente come non-sussistente oppure un non-sussistente come non-sussistente oppure un non-sussistente come sussistente. Tutte queste variazioni si riferiscono al sussistente così com'è sussistente oppure non-sussistente, al sussistente non soltanto com'è: sussistente ora, ma anche come era sussistente o sarà. Per cui il mostrare è ἀποφαίνεσθαι, un portare sott'occhio, vale a dire per il comprendente vedere e cogliere, un portare sott'occhio il sussistente nel modo in cui sussiste. Per vedere qualcosa nel modo in cui è. È chiaro che tutta la metafisica vuole che questa cosa sia così come è, per virtù propria; per Heidegger, no, è quella che è perché è nel mondo. Ma la sussistenza del sussistente viene concepita come la presenza di qualcosa, e la presenza di qualcosa è "per l'antichità e oltre" l'autentico significato di ciò che noi chiamiamo essere. Che cosa è? Ciò che appare. L'ἀποφανσις, la prestazione fondamentale del λόγος, è il portare-sott'occhio l'ente così come è e in ciò

che è in quanto ente. L'asserzione non si limita a quanto è presente ora, bensì si riferisce anche all'ente che è stato e a ciò che sarà. Questo è ciò che la metafisica intende fare, cioè, cogliere l'ente in modo definitivo, *sub specie aeternitate*. Poi, vedremo che non è così che vanno le cose.

1 agosto 2018

C'è una questione che riguarda ciò che stiamo facendo e che riguarda la metafisica, la volontà di potenza, il linguaggio e il suo funzionamento. Parlando ciascuno utilizza un sistema inferenziale, ovviamente. Questo gli serve per affermare delle cose, per concludere cose, in definitiva, per parlare, e cioè qualunque cosa si pensi, si dica, si affermi, ecc., è un prodotto di questo sistema inferenziale. Ma chi si è accorto e soprattutto ha tenuto conto di una cosa del genere, con tutte le implicazioni che una cosa del genere comporta? Da quanto ne so, nessuno. Ciascuno ha pensato che il sistema inferenziale c'è, si pensa, si parla, si discute, si affermano cose, ma tutte queste cose sono possibili perché c'è questo sistema inferenziale, cioè, c'è il linguaggio, in definitiva. Il linguaggio è anche questo, un sistema inferenziale, che funziona, sì, come sistema inferenziale ma ha bisogno di dire che cosa sono quelle cose che sta affermando, ed ecco la metafisica. La metafisica non è altro che il modo in cui si approccia l'ente, in cui si incontra l'ente. Per Kant non si incontra mai l'ente in quanto tale ma lo si incontra sempre e comunque attraverso modelli di pensiero, degli schemi di pensiero. Infatti, c'è la famosa frase di Kant: la cosa in sé, ammesso che ci sia, non è raggiungibile. Invece, che cosa si raggiunge? Si raggiunge un modo di pensare, si raggiungono rappresentazioni, si raggiunge il linguaggio, perché queste cose sono linguaggio. Come dire che tutto ciò con cui si ha a che fare sono significanti, i quali sono sempre debitori di trascendenza, di qualcosa che li trascende. Che cosa li trascende? Ovviamente, l'essere per Heidegger, ma questo essere non è altro che la storicità, il fatto che il significante interviene in un certo momento, in un certo progetto, con una certa intenzione, ecc., che rendono quel significante e, quindi, quell'ente, l'ente in quanto ente, in quanto tale, mostra così come appare. A questo punto, la questione interessante è che quando il sistema inferenziale afferma qualche cosa ciò che afferma sono evidentemente significanti, quindi, gli enti, qualunque ente di cui si tratti, non sono altro che dei significanti, perché non c'è niente dietro al significante che lo garantisca. Certo, c'è l'essere che dà all'ente la sua enticità ma questo essere è la storicità in cui l'ente accade. È una questione interessante che consente anche di pensare a questo punto la metafisica come il modo in cui un significante si arresta su un significato per poter essere un utilizzabile. Heidegger si chiede, così come anche in questo testo, quali sono le condizioni di pensabilità della metafisica, da dove arriva il pensiero della metafisica. Arriva dal fatto che, per affermare qualche cosa, questo qualche cosa devo pensarlo essere quello che è, non arriva da altro. Sono costretto dal linguaggio stesso a utilizzare la metafisica. La metafisica viene dalla necessità che ciò che voglio utilizzare sia quella cosa lì e non un'altra. La condizione di pensabilità della metafisica risiede proprio in questo, nel fatto che tutto ciò che io mi trovo ad affermare deve necessariamente vincolare – Heidegger usava questi termini: incantare e incatenare – incatenare delle cose, ma che cosa incatena? In fondo, il concetto, e la metafisica non è altro che la concettualizzazione, l'universalizzazione di qualche cosa, prende, anche platonicamente, tutti gli enti che incontra e trae poi un essere che è ciò di cui tutti gli enti partecipano: c'è il cavallo e poi c'è l'idea di cavallo, che partecipa di tutti i cavalli pensabili. Quindi, questo concetto universale racchiude in sé, vincola in sé, tutti gli altri aspetti particolari, cioè, tutti i significanti possibili. Questa operazione è resa possibile dal fatto che c'è la necessità di fermare un qualche cosa per poterlo utilizzare. Se il cavallo non avesse un riferimento a un qualche cosa che è presente in tutti i cavalli, il cavallo non mi direbbe niente, non saprei nulla di lui; invece, posso utilizzarlo, cioè il significante diventa utilizzabile se è pensato concettualmente, come concetto. La metafisica è fondamentalmente questo. Il che ci porta a considerare la cosa in termini più ampi, e cioè che qualunque discorso,

tutti i discorsi, quando parlano di cose, in realtà, si riferiscono, e non possono non riferirsi, che a significanti, ma questi significanti sono tali perché hanno un significato, sennò senza significato, sappiamo, non c'è nessun significante. Questo significato non è altro che la sua storicità, come direbbe Heidegger. Questo consente di approcciare le cose in modo più preciso, più articolato. Certo, si tratta a questo punto di riflettere meglio su tutto ciò, cioè, su come funziona questo aspetto del dire assertivo, se asserisce qualche cosa, a che scopo lo fa? Beh, intanto per poter asserire altro, quindi, per la volontà di potenza; però, se asserisce qualche cosa è perché c'è questa possibilità, che non è altro che la metafisica, di concettualizzare qualcosa, cioè, storicizzarlo. Questo comporta anche il fatto che tutte le affermazioni che si fanno sono storiche, comprese quelle scientifiche. Anche un esperimento scientifico non è esente da storicità; un esperimento è fatto in un certo modo perché ci sono certe condizioni che si sono sviluppate nei secoli e che comportano un modo di pensare, ecc. Ogni affermazione, ogni pensiero, quindi, ogni modo di pensare è necessariamente storico, cioè, dietro a queste cose che dico c'è la storicità di queste parole che sto utilizzando. Ora, mi chiedevo quale altro testo avesse affrontato abbastanza radicalmente una questione del genere e mi è venuto in mente *La struttura originaria* di Severino, dove per buona parte affronta la questione, certo, con un linguaggio filosofico, però, a noi non interessa questo perché sappiamo che quando si parla dell'essere, che dà all'ente la sua enticità, stiamo parlando del significato del significante, di ciò che rende il significante quello che è, e cioè un utilizzabile, utilizzabile appunto perché ha un significato, perché è storico. Tutto questo per aggiungere qualcosa a quanto stiamo facendo, in questo progetto. Quindi, la metafisica e il sistema inferenziale. Il sistema inferenziale, che è poi quello che utilizza la logica... avevamo letto a suo tempo *I principi metafisici della logica* di Heidegger, dove conclude che di fatto la logica muove da pre-supposizioni. È sempre lì la questione: che quella cosa sia quella che è, per virtù propria, e che, quindi, non menta. Il sistema inferenziale, per quanto possa utilizzarsi correttamente, di fatto non giunge a nulla di vero, di valido, di corretto, ecc., e questo già Wittgenstein lo aveva notato: non sappiamo niente dopo che abbiamo trovato un teorema, se non che abbiamo seguito, come dio comanda, le regole che noi stessi abbiamo poste. Quindi, l'argomentazione non porta a niente, qualunque argomentazione è sempre retorica, cioè punta a muovere stati d'animo, che per Heidegger sono importanti, non c'è argomentazione che non sia accompagnata da uno stato d'animo, e questo stato d'animo non è indifferente rispetto al modo in cui si muove, si dirige l'argomentazione. Sono quelle cose che Freud chiamava fantasie. Qualunque argomentazione è fatta in questo modo, cioè, non può dire come stanno le cose, non si può affermare nulla intorno a un reale, che non c'è, se non sotto forma di significanti che rinviano ad altri significanti. Non sto dicendo nulla di nuovo per noi, però tutto questo può sottolineare di più la questione dell'argomentare. A questo punto, a che cosa serve l'argomentare? Serve alla volontà di potenza: ogni volta che un'argomentazione conclude in modo vero ha trovato qualche cosa che può utilizzare per dominare qualcos'altro. L'argomentazione è una modalità di dominio, una forma della volontà di potenza. Serve a questo, a niente altro che questo: ad avere potere sulle cose. Se si esclude la possibilità che l'argomentazione corretta giunga a dire qualcosa di vero, di valido, ecc., che cosa fa? Dà l'idea a sé o, eventualmente, ad altri, di possedere un'abilità da utilizzare per qualche cosa. Verità qui utilizzata proprio nel senso di *veritas*, come dominio da imporre. Questo per dire un po' qual è l'orientamento a questo punto del nostro pensare. Come sapete, la scienza non pensa, la scienza indaga; la filosofia, e più ancora la psicoanalisi, dovrebbe pensare, non indagare ma pensare le condizioni di indagabilità di qualche cosa. Sì, tu indagli e trovi delle cose, ma a quali condizioni le trovi? Che cosa trovi propriamente, se non ciò che già preventivamente in qualche modo hai costruito, hai immaginato? Perché è questo che trovi. Detto questo, possiamo procedere. Non abbiamo ancora tantissimo ma è impegnativo ciò che qui dice Heidegger. Ricordate che parlava del *λόγος ἀποφαντικός*, della parola che mostra. A pag. 411. *Se dunque ogni asserzione è mostrare l'ente secondo ciò che è, e come esso è, in tale discorso*

assertorio è in qualche modo sempre e necessariamente insito il discorso dell'essere dell'ente – sia esso esser-ora, esser-stato o essere-in-futuro. Che nell'asserzione si discorra dell'ente nel suo essere, si manifesta linguisticamente nell'“è”. Ma anche dove questo manca – la lavagna sta in una posizione sfavorevole, l'uccello vola via - ῥῆμα (verbum) non soltanto è sempre in una forma temporale, bensì con tale forma temporale viene già di fatto sottinteso anche il rispettivo essere-nel-tempo di ciò di cui si discorre. Qui Heidegger riprende ciò che dicevo prima: ogni asserzione mostra l'ente per come si mostra. Però, si mostra in quanto essere qualche cosa, è la “è” che ci dice che cos'è quest'ente – ricordate, *a è b* – quindi, è la forma grammaticale per indicare che l'ente ha sempre necessità dell'essere, cioè della sua storicità, perché l'essere dell'ente, ciò che dà all'ente la sua enticità, è la sua storicità. Quando Heidegger parla del tempo indica questo: la sua storicità vuol dire che questo è questo, adesso. A pag. 412. *Nell'asserzione non si discorre – comunemente – sull'essere, e tuttavia dell'essere, dell'ente come è, dell'ente nel suo essere. I Greci lo esprimono comunemente come segue. Nell'asserzione si discorre degli ὄντα ὡς ὄντα, dell'ente come di volta in volta è in quanto ente, dell'ente in relazione con se stesso. Per il momento lo diciamo volutamente in modo ambiguo: si discorre dell'ente in quanto ente. Ma al tempo stesso Aristotele in un contesto metafisico, parla di una considerazione che mira all'ὄν ἢ ὄν, il che possiamo nuovamente esprimere in senso formale con: ente in quanto ente. Significano la stessa cosa ma, mentre la prima indica l'ente come ente adesso, l'altra indica l'ente in quanto ente. Nel primo caso sono diretto all'ente stesso: mi soffermo sulle sue caratteristiche. Nel secondo caso invece, se osservo l'ente nella misura in cui è un ente, non analizzo le sue qualità, bensì lo prendo, nella misura in cui è, guardando al fatto che è determinato dal suo essere. A pag. 413. È già risultato, in senso generale, che il λόγος, in senso esteso, come discorso e linguaggio, come qualcosa che distingue l'uomo, ha a che fare col mondo, se è vero che la formazione di mondo è egualmente distintiva per l'uomo, o addirittura che essa cela in sé la possibilità del linguaggio. Il mondo non è la possibilità di linguaggio, il mondo è linguaggio. Dov'è mondo, lì è un rapportarsi all'ente in quanto ente. Dove l'ente è manifesto in tal modo, lì si può trattare di esso in quanto ciò che è, non è, è stato, sarà. Dell'ente è dicibile in una singolare molteplicità qualcosa come l'essere. Proprio questo, che nel λόγος, nel linguaggio e quindi all'interno della formazione di mondo dell'uomo sia dicibile l'essere, è quello che l'asserzione semplice porta ad espressione nell'“è”. A partire da qui si comprende perché l'asserzione, proprio perché porta in fronte l'“è”, abbia potuto acquisire un'importanza centrale per la metafisica, che si interroga appunto intorno all'essere. Proprio per questo, perché il λόγος, caratterizzato da questo “è”, sembra avere un'importanza metafisica centrale... Che è un altro modo per dire ciò che diceva prima. Parlando non si fa altro che affermare che “questo è questo”, “questo è quest'altro”, dove questa “è” è l'“in quanto”: questa cosa è in quanto quest'altra. La “è” è questo, e cioè dice che è così che si utilizza. È necessario chiedersi e porre in chiaro se l'asserzione, poiché in essa l'“è” e l'essere vengono in luce così scopertamente, possa aspirare al ruolo di guida nella questione intorno all'essere, intorno all'essenza del mondo, ecc., o se viceversa non sia necessario vedere che questa palesata forma dell'essere, dell'“è”, contiene, sì, legittimamente e necessariamente, l'essere in quanto manifesto, ma questa manifestatività non è quella originaria. In breve, la metafisica si decide sulla base della posizione che assume rispetto al problema della copula, del modo e della maniera in cui questa viene trattata e collocata nel tutto. Cioè, nel modo in cui si affronta la questione dell'“è” parlando: questo è quello, quello è quest'altro, ecc. Se si pone la questione di questo “è” come un problema, ecco che allora ci si accosta alla metafisica. L'“in quanto”: una cosa in quanto quest'altra; cioè, io colgo l'“è” dell'affermazione come l'“in quanto”, questo in quanto quest'altro, cioè do a questo una sua forma, una sua determinazione. Sappiamo che da Aristotele in poi la metafisica ha orientato il problema dell'essere all'“è” della proposizione, e che noi ci troviamo dinanzi al compito immane di scardinare questa tradizione, il che significa al tempo stesso renderla manifesta nella sua limitata legittimità. Da ciò si può desumere la grandissima importanza di questo problema apparentemente specifico della questione intorno al significato dell'“è” nella proposizione. A pag. 414. Nella mera nominazione non passo dall'uno all'altro, il pensiero si*

trattiene presso qualcosa e si ferma lì, intende la cosa stessa che viene nominata. Il pensiero non scorre attraverso. In modo corrispondente, colui che ode tali parole si arresta, riposa presso ciò che viene nominato, non procede verso un altro nella maniera del procedere dell'“a è b”. Quindi le denominazioni, prese per sé, sono non già senza significato, eppure non danno ancora a significare, non intendono ancora, che il nominato, il “volare”, è oppure non è. Le parole, usate in queste nominazioni, non dicono di qualcosa che è in volo o vola. Cos'è ciò che ancora manca, se il verbo viene usato nella mera forma nominale, un po' come nome e sostantivo: “volare come un uccello” a differenza di “è in volo”? Cosa viene inteso con questo “è”, che si manifesta o può venir espresso nella forma del verbo? Aristotele dice anzitutto, dal punto di vista negativo: τὸ εἶναι e τὸ μὴ εἶναι, questo essere e non-essere, non intendono affatto πράγμα, un ente che è così e così, una cosa, neppure se dici e nomini per sé proprio soltanto l'esser-ente in se stesso. L'essere in se stesso infatti è nulla. È importante questa ultima affermazione: L'essere in se stesso infatti è nulla, cioè, l'essere senza ente. Se l'essere non avesse un ente, questa storicità, questo esser-ci, non ci sarebbe; ha bisogno di un ente, di un πράγμα, di una cosa, in altri termini, di un significante. A pag. 415. Da questa interpretazione di Aristotele, breve ma fondamentale, del significato dell'essere in quanto “è” desumiamo tre elementi: 1. Il significato-guida dell'“è” è il significare-in-aggiunta. Non è un significare autonomo, come il nominare qualcosa: nella funzione semantica in quanto tale il significato dell'essere e dell'“è” è già riferito a ciò che è. Se dico che questa è quest'altra, questa cosa è già riferita a quell'altra. Poi dice una cosa importante: L'“è” non significa πράγμα, non significa una cosa. Vi ricordate che lui poneva l'“è”, l'“in quanto”, come una relazione, anche se non è solo una relazione ma è anche una relazione, mette una cosa in connessione con un'altra, ma non è una cosa. A pag. 418. L'“è” ha la funzione del legame. Perciò si chiama copula. Questa denominazione dell'“in quanto” come copula non è l'innocente conferimento di un nome, bensì una interpretazione determinata del medesimo, e ciò in direzione della funzione della parola nella struttura proposizionale. Non ci si chiede a tutta prima che cosa significhino questo “è” e questo essere; ci si interroga intorno al significato dell'“è” nel senso: quale funzione ha l'“è”, come stanno le cose riguardo ad esso nella struttura proposizionale? Se si prende la proposizione assertoria in questo modo, come struttura linguistica che incontriamo, l'“è” si mostra in effetti come copula. Ma se Aristotele e Kant dicono che τὸ εἶναι e l'“è” sono σύνθεσις e concetto di collegamento, qui abbiamo dinanzi a noi più che una definizione dell'“è” riguardo al suo posto come parola nella struttura linguistica della proposizione. “Di più” – eppure, se viene inteso come “collegamento”, è anche con-indirizzato alla funzione linguistica della parola. “È”, così come essere, significano allora collegamento, “è” significa: qualcosa è collegato con, sta in collegamento con. Se ripetiamo la proposizione: la lavagna è nera, secondo questa interpretazione dovremmo intendere: lavagna e nero stanno in un collegamento. L'esser-nera della lavagna vuol dire un collegamento di “nero” con “lavagna”. Questo sembra in effetti abbastanza semplice: questa “è” mette in collegamento il significante con l'essere, cioè, con la sua storicità. Tenete sempre presente che in Heidegger l'essere è la storicità. Quindi, questo significante è sempre quello che è in vista della sua storicità, preso nella sua storicità, cioè, è quello che è sempre in vista di qualche cos'altro. A pag. 422. Ma ritorniamo al nostro esempio: la lavagna è nera. L'“è” esprime e indica l'esser-così e così della lavagna, ma non di una lavagna qualunque, magari di una lavagna che mi sto ora ora rappresentando nella fantasia, ma che non sussiste davanti a me, e neppure di una lavagna che forse un giorno era presente da qualche parte e ora non lo è più, bensì: la lavagna che sussiste proprio qui e ora “è” nera. L'“è” nella proposizione non indica soltanto l'esser-fatto-così o così di qualcosa, bensì anche l'esser-fatto, l'esser-così-e-così sussistente della lavagna, cioè: questa lavagna sussistente è sussistente come nera. Questo “è”, che noi diciamo, ha a che fare sempre con un “è” che è vincolato al tempo, è questo che sta dicendo; infatti, dice, io mi sto riferendo a questa lavagna che vedo in questo momento. Quindi, quando dico che la lavagna è nera, mi sto riferendo a questa lavagna qui, non a una lavagna ideale. Questo per aggiungere ancora una volta il fatto che questo essere è sempre storico; quando dico che qualcosa è qualche cos'altro, questo “è” connette un elemento

con il suo essere. E, infatti, si chiede: che cos'è? Che cos'è una certa cosa? È questa qui. Vale a dire, la "è" connette questa cosa con l'essere, con ciò che è, ma questo essere è sempre vincolato al tempo, è sempre vincolato alla situazione. *Anzi, si potrebbe dire: in questa frase si vuol dire: la lavagna è nera e non rossa. Dipende soltanto da "come è fatta". Tuttavia, proprio in una possibile disputa sul "come è fatta", diviene chiaro che, per risolvere la questione, risaliamo a questa lavagna sussistente in quanto tale, a ciò che è sussistente in essa. In altre parole, nell'asserzione "la lavagna è nera" siamo già da sempre risaliti ad essa in quanto a questa lavagna sussistente, e intendiamo il suo esser-fatta come un esser-fatta-sussistente.* Che sta qui, adesso. A pag. 426. *Fornisco nuovamente e in breve una caratterizzazione dello sviluppo del problema del mondo che abbiamo compiuto finora: mondo è la manifestatività dell'ente in quanto tale nella sua totalità. Ci interroghiamo intorno all'"in quanto" per penetrare a partire da esso nel fenomeno del mondo. L'"in quanto" è un tratto caratteristico di ciò per cui l'esser-ci umano è aperto... In effetti, questa "è", questo "in quanto", è l'apertura. È vero che collega ma, collegando, apre qualcosa a qualche cos'altro. ... a differenza dell'essere-aperto per... nell'animale. In quest'ultimo l'essere-aperto per... è l'essere-assorbito da... nello stordimento. Questo "in quanto" appartiene a un correlare. La dimensione e il tipo di questa relazione sono oscuri. Eppure l'"in quanto" sta in una connessione con l'asserzione. Infatti, con l'"in quanto" sto asserendo qualcosa. Per esempio, Cesare, in quanto italiano, ha diritto di voto in Italia. Pertanto abbiamo tentato, mediante un'interpretazione di questa asserzione, di chiarire come l'"in quanto" appartenga alla struttura proposizionale. Come ci sta questo "in quanto" dentro la proposizione? L'interpretazione dell'asserzione, compiuta ricollegandoci ad Aristotele, ha avuto per esito: tutte le strutture essenziali – κατάφασις, ἀποφάνσις, ἀληθεῦειν, ψεύδεσθαι (Κατάφασις sarebbe l'affermazione, l'ἀποφάνσις è la negazione, ἀληθεῦειν è il veritiero, ψεύδεσθαι il menzognero) – vengono ricondotte a σύνθεσις e διαίρεσις (sintesi e separazione). Se io affermo che una cosa non è quella cosa, quella cosa che non è comunque in qualche modo è presente, deve essere presente perché possa dire che non è quella cosa. Presumibilmente è qui a relazione che è propria dell'"in quanto". Ma l'asserzione, così come la κατάφασις e l'ἀποφάνσις, è sempre asserzione su... λόγος τινός (Platone) (dire su qualcosa). Ciò a cui l'ἀποφάνσις, nella sua forma, si riferisce, è l'ente. Che cosa è vero o falso? È un qualche cosa, è un ente, una proposizione, un'asserzione. Secondo Aristotele anche qui è presente una σύνθεσις. Di conseguenza anche l'"essere" e la sua molteplicità sono fondati come l'"in quanto", in queste enigmatiche σύνθεσις e διαίρεσις. Forse avete già inteso come questo "in quanto", questo essere, questo "è", copula, è fatta di sintesi e disgiunzione. Per congiungere delle cose queste cose devono essere disgiunte, sennò cosa congiungo? È molto più semplice di quanto sembri, in realtà. O, in termini più prudenti, l'"essere" e l'"in quanto" rimandano alla medesima origine. O in altre parole la chiarificazione dell'essenza dell'"in quanto" si accompagna alla questione intorno all'essenza dell'"è", dell'essere. Entrambi le questioni servono allo sviluppo del problema del mondo. Ciò può venir chiarito già ora a partire dall'analisi formale provvisoria del concetto di mondo: manifestatività dell'ente in quanto tale. Ciò vuol dire manifestatività dell'ente in quanto ente, cioè in relazione al suo essere. È così che mi si manifesta l'ente in quanto ente, sennò sarei stordito, come l'animale. L'"in quanto", ovvero la relazione che lo sorregge e gli dà forma, rende possibile il guardare a qualcosa come l'essere. L'ente si manifesta in quanto ente; quindi, l'ente è l'ente, c'è una "è" che apre alla questione dell'essere. È come se fosse l'orizzonte, l'apertura, questa apertura è quella che consente di congiungere nella proposizione "l'ente è l'ente", di congiungere il primo ente al secondo ente. Quindi, la "è" li congiunge ma, congiungendoli, cosa fa? Fa questa operazione: dice che cos'è il primo, e il primo è il secondo, l'ente è l'ente. La questione di come stanno le cose riguardo all'essere non può venir posta senza la questione intorno all'essenza dell'"in quanto", e viceversa. Si può capire, perché è l'"in quanto" che ci dice che cosa qualche cosa è: una cosa in quanto questo o quell'altro. Quindi, questa copula, questo "in quanto" è ciò che in effetti ci mostra l'essere, anche se non è propriamente l'essere, però ci mostra che questa cosa in quanto quest'altra è quest'altra, ma è quest'altra come? È quest'altra qui e adesso, rispetto a una*

storicità, perché questo è l'essere. Quando io dico che questo è questo, c'è questa "è" che unisce i due e rende possibile l'"in quanto": questo in quanto questo. Che cosa vuol dire? Vuole dire che il secondo è l'essere del primo, ma questo essere non è altro che la storicità, questo altro ente non ci sarebbe senza la storicità che lo fa essere quello che è. Il compito dell'essere è questo: fare essere l'ente per quello che è, cioè storico, perché l'ente è quello che è in quanto storico. A pag. 428. *Eppure – possiamo ancora interrogarci retrospettivamente risalendo all'asserzione? Questo non è un qualcosa di ultimo? Quello che stiamo trovando, questa struttura, non è qualcosa di ultimo nel funzionamento del linguaggio? Ma d'atro canto abbiamo parlato di componenti del λόγος – ὄνομα, ῥήμα, le cosiddette parti del discorso. Quindi il λόγος può venir risolto in queste parti del discorso: soggetto, predicato, copula. ... cosicché anche il legame resta sospeso, e non può essere ciò che è, vincolante. Anche secondo Aristotele, ciò che vincola ha significato solamente se è riferibile a συγκεείμενα (un qualcosa che mette insieme). Ma noi non ci interroghiamo intorno a singole parti del λόγος, bensì intorno al fondamento della possibilità dell'intero λόγος in quanto tale, e questo seguendo il filo conduttore dell'"è", dunque nella totalità della struttura del λόγος.* Questo è interessante perché, dice, ciò che a noi interessa è il fondamento della possibilità di parlare. A quali condizioni noi possiamo parlare? Per intendere allora qual è la condizione del funzionamento del linguaggio parte da questo "è" che dice che cos'è qualche cosa, ed è la metafisica a dire che cos'è questo. A pag. 429. *Pertanto ci chiediamo: dove si trova il λόγος in generale? Dov'è il linguaggio? Dobbiamo dire: esso è una condotta essenziale dell'uomo. dobbiamo quindi apprendere il fondamento dell'intima possibilità del λόγος, a partire dall'essenza nascosta dell'uomo.* Da ciò che l'uomo è. Naturalmente, l'uomo è un parlante, quindi, è λόγος. *Ma, anche in questo caso, non già procurandoci da qualche parte una definizione dell'essenza dell'uomo e applicandola, bensì, viceversa, facendoci, proprio a partire dalla struttura del λόγος rettamente compresa e ritornando al fondamento della sua possibilità, da essa mostrato, come stiano le cose in relazione all'essenza dell'uomo.* Questa è la questione: come stanno le cose in relazione all'essenza dell'uomo, cioè all'essenza di quell'ente che si interroga intorno all'essere. Se può domandare è perché, evidentemente, è nel λόγος, più propriamente, è λόγος.

8 agosto 2018

Siamo a pag. 430. *Il prossimo compito concreto è interrogarci risalendo dal λόγος al fondamento della sua possibilità...* Questa è la domanda che si pone Heidegger: come è possibile che parliamo? Come si fa? Cosa succede quando si parla? *...e precisamente prendendo l'avvio dal λόγος nella sua intrinseca struttura essenziale ora chiarificata. ... L'esempio formale del λόγος semplice è: a è b. Eppure, abbiamo con ciò la struttura essenziale del λόγος? Ciò che abbiamo stabilito è una forma determinata del λόγος, cioè: l'esempio di una κατάφασις (di un'affermazione) e – come supponiamo – un ἀληθεύειν (un'affermazione che dice il vero), dunque la forma dell'asserzione vera positiva.* Dunque, abbiamo questo, ma questo è un caso, non è il λόγος. *Nella logica, quando si tratta del λόγος, della proposizione, del giudizio, questa forma è sempre la forma esemplare, se non addirittura l'unica.* Come dire che tutte le affermazioni si risolvono in questa formula, a è b, qualunque sia l'affermazione. *Ma accanto ad essa vi è anche l'asserzione vera negativa, e inoltre quella falsa positiva e quella falsa negativa. Di conseguenza dobbiamo tener conto anche di queste.* A pag. 431. *L'essenza del λόγος consiste proprio nel fatto che in esso, in quanto tale, è insita la possibilità del "o vero o falso", del "sia positivo sia negativo". Proprio la possibilità di tutte queste modalità di variazione, determinate sommariamente, è l'essenza intrinseca del λόγος.* Quindi, non è che è prima ci sia il λόγος e, poi, il fatto che possa essere vero o falso, ma è perché c'è qualcosa che può essere così oppure no che c'è il λόγος, il discorso. Questo non è semplice da intendere bene, perché verrebbe da pensare: come fa una cosa del genere essere prima del λόγος? E adesso ce lo illustra. *Solamente se coglieremo*

questo, avremo raggiunto il luogo per effettuare il balzo a partire dal quale risalire all'origine. Il λόγος non è una qualche configurazione sussistente che si presenta ora in questa, ora in quella forma, bensì è, per sua essenza, questa possibilità dell'uno oppure dell'altro. Possiamo dirla così: λόγος come apertura verso una possibilità. Diciamo: è una facoltà di... Con "facoltà" intendiamo sempre la possibilità di una condotta in-rapporto-a, cioè la possibilità di un rapporto con l'ente in quanto tale. Il λόγος è una facoltà, cioè è in se stesso il disporre di un riferirsi all'ente in quanto tale. Qui c'è la questione essenziale: il λόγος è una disponibilità, è un disporre di un riferirsi all'ente in quanto tale, un'apertura verso l'ente. A pag. 433. ...è necessario vedere che l'essenza più profonda del λόγος consiste nel fatto che esso è in sé la possibilità di questo "aut-aut" del poter essere vero o falso, sia nella modalità dell'addire, sia in quella del disdire (affermare o negare). Solamente se impostiamo la questione intorno al fondamento della possibilità del λόγος in modo tale da interrogarci intorno all'esser resa possibile la sua intima essenza, cioè la facoltà dell'"aut-aut" dell'esser vero o essere falso, avremo la sicurezza di poter veramente scandagliare il fondo del λόγος nella sua struttura essenziale. Ci sta dicendo che qui c'è qualche cosa che rende il discorso quello che è, e cioè la possibilità di affermare o di negare. Il discorso è ciò che si costruisce a partire da questa possibilità di affermare o negare qualcosa, cioè di accogliere l'ente o di rigettarlo, dire che è oppure non è. A pag. 436. Il λόγος ἀποφαντικός in quanto asserzione è certo nella possibilità dell'esser-vero o esser-falso, ma questo modo di esser vero, di divenire-manifesto, si fonda in una manifestatività che noi, poiché viene prima della predicazione e dell'asserzione, definiamo manifestatività pre-predicativa o meglio verità pre-logica. La verità pre-logica sta nella manifestatività dell'ente. Questa è la verità pre-logica, pre-logica perché fino a quando non si manifesta qualcosa io non posso dire niente. Occorre che si manifesti, solo allora posso dire che è vero, che non è vero, che è brutto, ecc. Quindi, la manifestatività è il primo aspetto. "Logico" qui è inteso in senso molto ristretto, che concerne il λόγος ἀποφαντικός nella forma che abbiamo interpretato. Cioè, la parola che si manifesta. In riferimento a questo c'è una manifestatività che viene prima di esso, prima di esso nel senso determinato che questa manifestatività originaria dà fondamento alla possibilità dell'esser-vero e dell'esser-falso del λόγος, fondandolo anticipatamente rispetto ad esso. Come dicevo, se non si manifesta l'ente, di che cosa dico che è vero o che è falso? Non posso dire nulla. Inoltre abbiamo visto: l'asserzione si esprime, anche se non sempre in questa forma linguistica, nell'"è" dell'essere, e questo essere mostra innanzitutto e per lo più un'indifferenza e universalità di significato. Qualcosa è, non si sa che cosa ma "è". Ormai risulta chiaro: l'asserzione non addice l'essere all'ente sul quale asserisce qualcosa, l'ente sul quale ha luogo l'asserzione non riceve nemmeno il suo carattere ontologico per mezzo dell'"è", bensì, al contrario, l'"è" in tutta la molteplicità e determinazione relativa, si rivela sempre e soltanto come espressione di ciò che l'ente è, si come è, e di se è. Pertanto l'essenza dell'essere nella sua molteplicità non può affatto venir dedotta dalla copula e dai suoi significati. Questo è interessante. Uno dice "questo è quello". No, sta dicendo Heidegger, non possiamo dedurre l'essenza dell'essere dal fatto di dire che una certa cosa è quella lì. È necessario piuttosto il ritorno al luogo a partire dal quale parlano ogni asserzione e la sua copula, l'ente stesso già manifesto. Su questo insiste molto Heidegger: l'ente deve essere già manifesto. Come accade che l'ente sia già manifesto prima che esista il λόγος, prima del discorso? Questa è, ovviamente, una questione ardua, perché prima del λόγος è come dire prima della parola, però, poi di fatto non è così perché, se torniamo al punto in cui Heidegger fa la differenza tra l'animale e l'umano, che cosa lo distingue? Beh, il fatto che l'animale non parla, non ha la parola. È questo che consente all'umano di cogliere l'ente in quanto ente. Come dire che soltanto perché c'è la possibilità di una distanza, come direbbe Peirce, che il segno instaura, allora è possibile dire che qualcosa sia, perché c'è una distanza tra me e quella cosa. A pag. 437. Il λόγος ἀποφαντικός come la facoltà che abbiamo caratterizzato indica perciò in direzione di una manifestatività dell'ente in quanto tale che viene prima di ogni asserire. Qui è già più cauto: viene prima non del λόγος ma di ogni asserzione. Infatti, dicevamo: per asserire qualcosa ci deve essere qualcosa. Si delinea la questione: questa manifestatività pre-logica dell'ente in quanto tale è

l'originario fondamento della possibilità della sovracitata facoltà, e si mostra in questo fondamento quanto Aristotele aveva già presagito parlando della σύνθεσις e della διαίρεσις. Se questa manifestatività originaria dell'ente è più originaria del λόγος, ma il λόγος è una condotta dell'uomo, dov'è dunque questa manifestatività originaria? Certo non fuori dall'uomo, bensì è proprio l'uomo stesso in un senso più profondo, egli stesso nella sua essenza. Questa essenza è stata indicata sotto forma di tesi: l'uomo è formatore di mondo. dove si trova la manifestatività, e in che cosa consiste? Ora consideriamo finora a questo punto: se il λόγος ἀποφαντικός risale a un qualcosa di più originario quanto alla sua possibilità intrinseca, e se questo elemento originario è in una qualche connessione con quanto chiamiamo mondo e formazione di mondo, giudizi e proposizioni non sono in sé, in senso primario, formatori di mondo, sebbene appartenenti alla formazione di mondo. il λόγος è una facoltà, caratterizzata dall'"aut-aut" del disvelare-velare nel mostrare. Dunque già prima del compimento e per il compimento di ogni asserzione deve essere possibile nell'uomo che asserisce, un essere aperto per l'ente stesso sul quale di volta in volta giudica. Che cos'è l'essere aperto se non il progetto? La facoltà in quanto tale deve pertanto essere in sintonia con l'"aut-aut" dell'adeguatezza e inadeguatezza all'ente del quale si discorre nel λόγος. Questo esser-aperto dell'uomo per l'ente stesso, che può divenir oggetto e tema dell'asserzione, non è la sussistenza di un vuoto profondo che può venir riempito, che si presenta nell'uomo a differenza che nelle cose e nella loro determinatezza, bensì: questo esser-aperto per l'ente come esso è, esser-aperto che sorregge mediante il λόγος, porta con sé in quanto tale la possibilità della vincolabilità mostrante attraverso l'ente. Qui c'è una questione complessa, cioè, il fatto che questo ente mostrandosi vincola. Perché vincola? Perché, nel momento in cui si mostra l'ente, io, che sono un altro ente, sono modificato da questo ente che si mostra. Pertanto, sono vincolato, e quando asserisco qualcosa lo sono ancora di più, sono vincolato dalla mia asserzione, che afferma "a è b". A pag. 438. Ma la manifestatività pre-predicativa deve non soltanto, in generale, già sempre accadere ed essere accaduta, se l'asserzione mostrante – in un modo oppure nell'altro – deve poter venir compiuta, questa manifestatività pre-predicativa deve essere essa stessa un accadimento tale che in esso accada un lasciar-si vincolare determinato. Qui introduce questo termine: l'accadere (Ereignis). Nel prosieguo del suo pensiero parlerà sempre meno dell'esserci e sempre più dell'evento, di ciò che accade. Il progetto è qualcosa che accade e poi delle cose accadono nel progetto. Questo accadere delle cose, che può apparire miracolistico, in effetti, in Heidegger non è molto ben precisato, perché la domanda, a questo punto, è: come le cose possono accadere, com'è che accade qualcosa? Certo, perché c'è il progetto, ma il progetto, a sua volta, è un accadere, quindi, c'è già un accadere. È ovvio che ciò che manca qui, come direbbe lui, è un'apertura più radicale verso la questione del linguaggio, cioè, qualcosa può accadere perché il linguaggio, una volta che si è instaurato, ha a sua volta instaurato una possibilità di distanza dalle cose, distanza che non è che il linguaggio propriamente instauri ma che crea, e per cui possono accadere le cose. Senza linguaggio non accade niente. Heidegger stesso lo diceva a proposito degli animali: lì non accade nulla, l'animale è queste stese cose, non si pone nemmeno la questione, ovviamente. Potremmo dire che per l'animale non accade niente; per l'uomo, sì, e accade perché c'è questa distanza per cui l'ente è in quanto ente. A pag. 441. Riprende l'esempio della lavagna che si trova in una posizione sfavorevole. La posizione sfavorevole. Certo, questo l'abbiamo già stabilito, e abbiamo persino spiegato perché questa sussista. Ma è stata proprio la saccente intelligenza di tale spiegazione a fuorviarci. Certo, penseremo, è meraviglioso come abbiamo proceduto filosoficamente quando abbiamo posto in evidenza come la posizione sfavorevole della lavagna non spetti a questa in sé, ma soltanto in virtù del suo esser riferita a chi legge e a chi scrive. Eppure anche questa spiegazione – a prescindere dal fatto che, in generale, ci svia dal cammino della ricerca – è già artificiosa. Infatti la posizione sfavorevole della lavagna è proprio una qualità della lavagna stessa – anzi, una qualità ben più oggettiva del suo colore nero. Infatti la lavagna non sta in una posizione sfavorevole, come può ritenere un'interpretazione affrettata, in riferimento a noi, le persone che di fatto sono presenti qui, bensì: la lavagna sta in una posizione sfavorevole in quest'aula. Però, se ci immaginiamo l'aula con il pavimento non in salita e cioè come

*una sala da ballo, allora a lavagna starebbe in una posizione favorevolissima in un angolo, fuori dalla porta. A ben guardare, non soltanto starebbe in una posizione favorevole, ma sarebbe completamente superflua. Questa lavagna sta in sé in una posizione sfavorevole in questa sala, che è un'aula che fa parte del palazzo dell'università. La posizione sfavorevole è proprio una qualità di questa lavagna stessa. Non le spetta perché uno ascoltatore che si trova a destra la vede male. Infatti anche chi vi siede direttamente dinanzi deve asserire: la lavagna sta in una posizione sfavorevole (cioè nell'aula), starebbe meglio là dove per buone ragioni viene collocata abitualmente, nel mezzo dietro la cattedra. Sta dicendo che questo aspetto della lavagna è veramente la sua qualità, e non il fatto di essere nera, di essere fatta di ardesia, no, ma di essere in una posizione sfavorevole, è questa la sua qualità, in questo momento e per me che la guardo. Vedete come l'esistenza della lavagna partecipa direttamente e imprescindibilmente dal mio progetto, progetto che è quello di guardare la lavagna mentre qualcuno scrive. È questo quello che fa della lavagna "quella" lavagna, perché non c'è "la" lavagna ma c'è quella lavagna che per me è in una posizione sfavorevole, e questo essere in una posizione sfavorevole è la sua qualità principale. A pag. 442. *Grazia all'asserzione "la lavagna sta in una posizione sfavorevole" non otteniamo per la prima volta la manifestatività dell'aula; piuttosto quest'ultima è la condizione di possibilità perché la lavagna possa in generale essere ciò su cui esprimiamo giudizi. L'aula è la condizione per cui è possibile dire che la lavagna è in una posizione sfavorevole. In questo giudicare apparentemente isolato e su una cosa determinata, ci esprimiamo in realtà già a partire da una manifestatività che, come possiamo dire provvisoriamente, non è soltanto una molteplicità, bensì qualcosa nella sua totalità. Altra cosa importantissima questa in Heidegger. Questa lavagna, che sta nell'aula, è perché è nell'aula che è in una posizione sfavorevole, ed è proprio per via di questa posizione sfavorevole che la lavagna muove a delle asserzioni, a dei giudizi. Quindi, considera tutta la questione nella sua totalità, non esiste più la lavagna in quanto tale, esiste in quanto è nel progetto, esiste in questo caso in una posizione sfavorevole. Questo, il fatto che noi, in ogni singola asserzione, per quanto banale e complicata possa essere, ci esprimiamo a partire da un ente manifesto nella sua totalità... Vedete, qui si intende bene, ente manifesto nella sua totalità, la lavagna che si manifesta nella sua totalità, l'ente non è isolato né isolabile, è nella sua totalità, cioè nell'aula, nell'università, con me che lo guardo, che voglio fare delle cose, con me che do dei giudizi, tutto ciò è la totalità. La lavagna esiste come ente in questa totalità, o non esiste affatto. ...e questo "nella sua totalità", la totalità dell'aula, che già comprendiamo, non risulta a sua volta da un mostrare tipico dell'asserzione, bensì: le asserzioni possono sempre e soltanto venir poste all'interno di ciò che è già manifesto nella sua totalità. Quindi, io mai asserisco qualcosa sulla cosa avulsa dalla sua totalità, dal mondo – infatti, Heidegger definisce il mondo come la totalità dell'ente – ma io posso asserire qualcosa soltanto e quando l'ente mi si manifesta nella sua totalità, cioè nel mio mondo, cioè nel mio progetto; lì si manifesta qualche cosa. Questo già sposta un po' la questione. Heidegger parlava prima di pre-logico. Sì, certo, ma sta dicendo anche che perché qualcosa si manifesti deve appartenere al mondo, alla totalità dell'ente. Questo richiama immediatamente quello che diceva de Saussure, e cioè il significante è tale perché è in una relazione differenziale con tutti gli altri significanti. Come dire: il significante è quello che è perché è preso nella totalità dell'ente. Viene dunque in luce che, perché sia possibile compiere un'asserzione, non soltanto è necessario che questa si dia da sé la possibilità di un esser-vincolante, e che non soltanto ciò su cui giudica deve essere in precedenza concepito e colto in quanto ente, ma che, altrettanto necessariamente, ogni asserzione parli già a priori penetrando in una manifestatività nella sua totalità, e al contempo provenendo da una tale manifestatività. Quindi, si parla e si giudica soltanto a partire da qualche cosa che si manifesta perché può manifestarsi, perché preso nella totalità dell'ente. A pag. 443. Dunque, il λόγος, in sé e per sé, ha bisogno di questo campo d'azione dell'adeguabilità e dell'inadeguatezza. Vale a dire, che sia adeguato al mondo in cui è inserito. Ogni condotta asserente viene preceduta, in direzione di ciò su cui si fanno asserzioni, da una condotta tale che ha il carattere del portarsi-incontro di un esser-vincolante, a partire dal quale sono poi possibili adeguata e**

inadeguatezza, adæquatio nell'ultimo senso. Il primo momento che sta a fondamento del λόγος è questo portarsi-incontro di un esser-vincolante. Qualcosa si porta incontro a qualche cosa che mi vincola. Il secondo momento abbiamo cercato di avvicinarlo grazie all'analisi concreta di un esempio determinato: questa lavagna sta in una posizione sfavorevole. Che cosa vuol dire qui? Il fatto che questa lavagna "è" in quanto è in una posizione sfavorevole, è questo il suo essere, la sua essenza, che non certamente quella di essere fatta di ardesia, per esempio. ...abbiamo attribuito importanza all'accertamento di ciò che viene inteso in questa cosiddetta qualità, mostrando come ciò che qui attribuiamo alla lavagna non sia soltanto una qualità relativamente a noi, osservatori e giudici, e come questa qualità sia invece assolutamente obiettiva, cioè una qualità che spetta a questo oggetto specifico in quanto tale, se soltanto lo vediamo esplicitamente nella sua vera oggettività, in relazione alla quale emettiamo un'asserzione quando affermiamo: la lavagna sta in una posizione sfavorevole. Sta dicendo che questa è la vera oggettività, non la materia di cui è fatta e tutte le altre proprietà di cui, per esempio, ci parla la scienza. La mera oggettività sta nel fatto che l'ente si manifesta all'interno di una totalità degli enti. A pag. 445. Ma, al tempo stesso, in quel modo di dire "di fronte a tanti alberi non vedere la foresta" notiamo la grande difficoltà dinanzi alla quale ci troviamo. Infatti – per restare nella metafora – non dobbiamo solamente vedere la foresta e in quanto tale, bensì dobbiamo anche dire che cosa è e come è. Naturalmente dobbiamo guardarci bene dall'interpretare il mondo in analogia con la foresta. L'importante è solo questo elemento decisivo: in riferimento ai singoli alberi e alla loro somma la foresta è qualcosa d'altro, e di conseguenza neppure semplicemente qualcosa che, arbitrariamente, pensiamo in aggiunta alla somma di alberi che presuppone data come elemento unico, la foresta non è soltanto quantitativamente di più di una somma di molti alberi. Questo qualcosa d'altro non è però nulla che sia sussistente accanto ai molti alberi, ma ciò a partire dal quale i molti alberi appartengono a una foresta. Anche in questo caso, l'ente che mi appare come una foresta, il fatto di apparirmi come foresta comporta che questa foresta sia un ente preso nella totalità degli enti. Il fatto, poi, che sia fatta di molti alberi, questo è irrilevante; un po' come nell'esempio della lavagna: che sia fatta di ardesia, che ci siano i gessetti, ecc., non sono queste cose a rendere l'oggettività della lavagna, l'oggettività della lavagna è data da come si manifesta all'interno del mondo in cui mi si manifesta. Questa è l'oggettività, non ce n'è un'altra, e questo è importantissimo in Heidegger, perché sovverte tutto il modo di pensare del discorso occidentale, per il quale quella cosa è quella che è nel modo della metafisica, che la veda io o un altro è sempre la stessa. No, l'oggettività della lavagna è il modo in cui lei la vede, qui e in questo momento. Questo è anche ciò che Heidegger intende come evento: l'accadere di qualcosa che si manifesta a me, qui, adesso, nella totalità degli enti.

Intervento: Viene da pensare che per Heidegger l'evento sia essenziale mentre per la metafisica sia contingente...

Sì, possiamo dire così. Non è un accidente, certo. Infatti, dice che quella è l'oggettività, mentre per la metafisica l'oggettività sarebbe data da quell'altra cosa, fissa e immobile, rispetto alla quale questo sarebbe un accidente. A pag. 446. *Il ritorno nella dimensione originaria del λόγος ἀποφαντικός rivela dunque come risultato una connessione strutturale ricca e in sé articolata, che manifestamente definisce un accadimento fondamentale nell'esser-ci dell'uomo che fissiamo con i tre momenti: 1. Il portarsi-incontro dell'esser-vincolante (il qualcosa che mi viene incontro e mi vincola); 2. L'integrazione (la sintesi, cioè, questo elemento viene integrato perché diventa il mio mondo); 3. Lo scoprimento dell'essere dell'ente. Qual è l'essere dell'ente? Il fatto di essere quello che è, in questo momento, nel mio progetto, in relazione a tutti gli altri enti, di cui lui è fatto e io sono fatto, e del modificarci l'un l'altro. Tutte queste sono l'essere e il terzo punto è lo scoprimento dell'essere dell'ente. Da questi tre momenti viene caratterizzato un accadimento fondamentale unitario nell'esser-ci dell'uomo, a partire dal quale soltanto e sempre scaturisce il λόγος. Adesso diventa più chiara la questione del λόγος. C'è un qualche cosa che si manifesta, che mi si porta innanzi e che in qualche modo mi modifica. A questo punto io posso scoprire che l'essere dell'ente è questo*

mondo, in cui io mi trovo e in cui l'ente, che mi viene incontro, si trova e che lo fa esistere per me così come appare. È a questo punto, dice Heidegger, che scaturisce il λόγος. Ciò che mi appare, ciò che io vedo, com'è? Perché è lì che incominciano i giudizi: qualche cosa prima mi deve apparire; se non c'è prima l'ente, il λόγος su che cosa valuta, su che cosa chiacchiera? Quindi, qualche cosa deve apparire, e noi sappiamo che appare perché c'è il linguaggio. Heidegger stesso notava che per gli animali non appare e non accade niente. Lui, certo, intende il λόγος come *ratio*, come discorso razziocinante, sì, certo, però il λόγος è sempre comunque un giudizio sulle cose. A questo punto sappiamo perché ci sono cose su cui giudicare, perché qualcosa è apparso, ed è potuto apparire perché io, in quanto ente parlante, sono aperto verso il mondo. C'è questa apertura fondamentale che è il mio progetto che, in definitiva, non è altro che la volontà di cambiare il mondo, cioè, la volontà di potenza. L'apertura fondamentale, quella che consente agli umani di approcciare il mondo, è la volontà di potenza. È per questa volontà di potenza che ha un progetto; come dicevamo, un progetto è sempre un progetto di potenza, ed è per questo che vuole modificare le cose. Per un animale il problema non si pone. A pag. 447. *Ma questo accadimento fondamentale, che deve rendere possibile il λόγος, - ha ancora qualcosa a che fare con ciò che Aristotele menziona come condizione di possibilità e, di conseguenza, come origine del λόγος ἀποφαντικός, con la σύνθεσις-διαίρεσις, ovvero con la σύνθεσις che si esprime nell'“è” della copula? È la questione dell'“in quanto”. Certo, l'accadimento fondamentale ha ancora a che fare con questo, perché è proprio questa “è” della copula, questa “è” dell'“in quanto”, che è ciò che mi consente di cogliere ciò che accade come ciò che accade effettivamente, accade in quanto questo. Ma questa “è”, questo “in quanto”, è già un giudizio; a è b, è già un giudizio, ed essendo un giudizio prevede che qualche cosa si sia già manifestato, cioè, prevede la manifestatività dell'ente. L'ente può manifestarsi perché c'è il linguaggio, perché c'è la volontà di potenza; senza questo non solo non si manifesta nulla ma non si sarebbe mai manifestato nulla. A pag. 449. *Abbiamo tentato quanto abbiamo fissato ancora una volta nel quarto punto attraverso una duplice impostazione: anzitutto, senza orientarci su una questione metafisica determinata, destando uno stato d'animo fondamentale del nostro esser-ci* (Se ricordate, da lì noi eravamo partiti), *e cioè tentando di trasformare l'esser-uomo di noi uomini, di volta in volta, nell'esser-ci di noi stessi. Questo dovrebbe fare lo stato d'animo fondamentale: trasformare gli uomini in qualcosa di più essenziale, cioè, nel nostro fondamentale esser-ci. L'esser-ci non sarebbe nient'altro che il terzo punto di cui parlava prima: lo scoprimento dell'essere dell'ente, vale a dire, lo scoprimento dell'esser-ci, lo scoprire che io sono il mondo di cui sto parlando, che sono queste cose di cui mi sto interessando, che sto giudicando: io sono queste cose, non sono altro. In tale accadimento (la formazione di mondo) deve dunque venir afferrato concettualmente il “mondo”. ora è dunque necessario cogliere unitariamente questo accadimento fondamentale, e al tempo stesso determinare a partire da esso, come accadimento della formazione di mondo, in modo diretto e positivo, l'essenza del mondo. Aveva già definito il mondo, e cioè come la manifestatività dell'ente nella sua totalità. A pag. 50 fa un'annotazione interessante. Ogni osservare (la scienza) – in un modo oppure nell'altro – rimarrà eternamente lontano da ciò che è mondo, in quanto la sua essenza si fonda su ciò che chiamiamo il prevalere del mondo, il prevalere, che è più originario di ogni ente che si impone. Questa è un'altra questione importantissima. Sta dicendo che ogni osservare della scienza è lontanissimo dall'aver inteso qualunque cosa. Ciò che a noi interessa è esattamente questo: preparare l'ingresso nell'accadere del prevalere del mondo. Perché dice preparare? Preparare qui significa: uscire dalla chiacchiera, in prima istanza; accorgersi di esser-ci, cioè, di essere nel mondo, di essere il mondo in cui mi trovo. E il prevalere del mondo, cosa vuol dire? È il prevalere della totalità degli enti, dell'ente, della sua totalità, dalla quale non posso uscire. È il prevalere, per tornare a de Saussure, del significante in quanto relazione differenziale con tutti gli altri significanti. *La manifestatività pre-logica...* Questa manifestatività è pre-logica. Come abbiamo visto, il λόγος interviene per giudicare su ciò che è apparso. A pag. 451. ... λόγος, *ratio*, *ragione sono ciò che ha dominato la problematica globale della metafisica proprio***

in vista del problema del mondo... Sapere come è il mondo, sapere come lo si manipola, come si organizza, come lo si domina: l'obiettivo è sempre e soltanto questo, sennò non ci sarebbe nessun motivo per fare alcunché. ... che però non è venuto in luce. Se vogliamo liberarci di questa tradizione (quella metafisica), questo non significa allontanarla in qualche modo e lasciarla alle nostre spalle: una liberazione da qualcosa è autentica e pura, solamente se domina ciò di cui si libera, se se ne appropria. Qui c'è molto della cosiddetta "tecnica" psicoanalitica. Lo stesso Freud diceva che, finché una persona non accoglie le cose che vuole rigettare, che ha rimosse, finché non fa questo, non va da nessuna parte. È esattamente quello che sta dicendo Heidegger rispetto all'esser-ci: devo accogliere il problema che viene in luce quando voglio intendere che cos'è il mondo, che cos'è la totalità dell'ente. Ma per questo grande passo, che secondo la nostra convinzione, la metafisica ha da compiere per il tempo futuro, non sono sufficienti una qualche intelligenza e acutezza, o delle scoperte filosofiche che pensiamo di aver fatto, bensì, se in generale comprendiamo qualcosa di questo compito, il fatto che esso è possibile solamente in virtù di una trasformazione e la sua preparazione. Abbiamo percorso due vie verso questa trasformazione e la sua preparazione. Nella prima parte del corso abbiamo percorso la via del destare uno stato d'animo fondamentale, nella seconda parte quella della trattazione di un problema concreto senza fare riferimento allo stato d'animo fondamentale. Ora le due vie confluiscono, in modo tale però che neppure così conseguiremo a forza oppure otterremo in qualche modo la trasformazione dell'esser-ci, bensì, sempre, semplicemente la prepareremo – che è la sola cosa che la filosofia può fare. Preparare, aprirsi all'accadere; non solo la filosofia ma a questo punto, direi, il pensiero: aprirsi all'accadere, cioè, accogliere ciò che sta accadendo, tenendo conto che qualcosa può accadere perché c'è il linguaggio, che fa in modo che qualcosa accada. Ciò che accade, accade perché io sono così, in questo momento, preso da milioni di cose, con le mie fantasie, con la mia storia, con i miei ricordi; tutto ciò che mi accade, mi accade all'interno di tutto questo.

13 agosto 2018

Siamo a pag. 452. *Vediamo che la manifestatività pre-logica dell'ente...* Ricordate che qualcosa si manifesta pre-logicamente e che condizione della logica, perché la logica afferma delle cose ma su qualche cosa; non potrebbe farlo se non ci fosse questo qualche cosa. ...*ha il carattere del "nella sua totalità". In ogni asserzione, che lo sappiamo o no e di volta in volta in modo diverso e mutevole, parliamo a partire dalla totalità e penetrando in essa. Vale a dire, parliamo sempre a partire non dalla semplice presenza ma dalla totalità dell'ente e degli enti. Soprattutto, questo "nella sua totalità" non riguarda soltanto l'ente che, in una qualunque occupazione, abbiamo direttamente davanti a noi, bensì: tutto l'ente di volta in volta accessibile, inclusi noi stessi, è circondato da questa totalità. Noi stessi siamo con-inclusi in questo "nella sua totalità", non come una componente che ne fa parte, che è anch'essa presente, bensì in maniera sempre diversa e in possibilità che appartengono all'essenza stessa dell'esser-ci, sia nella forma dell'essere assorbiti nell'ente, sia nella forma del diretto stare-di-fronte, concorrere, venir-respinti, venir-lasciati-vuoti, esser-tenuti-in-sospeso, esser-colmati o sorretti. Queste sono modalità dell'esser-circondato, compenetrato e dominato da questo "nella sua totalità" ... Che poi sarebbe il mondo. infatti, definisce il mondo come la manifestatività dell'ente in quanto ente nella sua totalità. ...che vengono prima di tutte le prese di posizione e prima di tutti i punti di vista indipendenti dalla riflessione soggettiva e dall'esperienza psicologica. Sempre a pag. 453. Quella che formalmente viene detta molteplicità dell'ente... L'ente è molteplice, è tante cose. ...necessita di condizioni ben determinate, per divenire manifesta in quanto tale – e niente affatto solamente della possibilità della distinguibilità delle diverse specie dell'essere, quasi queste fossero come allineate l'una accanto all'altra nel vuoto. L'esser l'una dentro l'altra delle differenze stesse e il modo in cui esso ci opprime e ci sorregge è, in quanto tale prevalere, la legislazione originaria, a partire dalla quale soltanto afferriamo concettualmente la costituzione ontologica specifica dell'ente che ci sta di fronte, e che magari è stato reso oggetto di teoresi e di scienza. Per fornire un esempio concreto: quando Kant, nella Critica*

della ragion pura, si interroga intorno alla possibilità intrinseca della natura nel senso dell'ente sussistente, in tutto quel modo di porre la questione, per quanto rispetto a tutti i precedenti possa essere radicale, non viene colto qualcosa di essenziale e centrale, e cioè che questo ente materiale di cui si parla – ha il carattere dell'assenza di mondo. Se io isolo questo oggetto, questo ente, diventa assente di mondo: lo diventa per assurdo perché, di fatto, non può essere così, però, diventa assente di mondo. per quanto questa sia una determinazione negativa, in vista della determinazione metafisica dell'essenza della natura è qualcosa di positivo. La problematica della questione kantiana nella Critica della ragion pura può venir condotta al fondamento metafisico, solamente se comprenderemo che le cosiddette regioni dell'essere non sono inscatolate le une accanto alle altre, oppure le une sopra o dietro le altre, ma sono quelle che sono solamente all'interno di un prevalere del mondo e a partire da esso. Qualunque cosa si manifesti si manifesta a partire da un prevalere del mondo, cioè, dalla totalità degli enti. A pag. 455. Ma se in ogni interrogarsi, la filosofia può valutare e si deve accontentare soltanto di ciò che è, in senso primario, un ritrovamento essenziale... La questione del ritrovamento in Heidegger è importante, nel senso che ciò che si ritrova è il fatto che si è parlanti. È questo che si ritrova continuamente: che si è sempre stati parlanti, che non c'è stato un momento in cui non lo si sia stato, ma siamo già sempre nella parola, quindi, si ritrova sempre la parola. ...che quindi l'uomo in quanto uomo, senza saperlo, ha già sempre compiuto, ciò non vuol forse dire che l'essere dell'ente, prima e al di fuori di ogni filosofare, è già trovato; un ritrovamento, però, che è così logoro e che nella sua prima apparizione risale a tempi tanto remoti che non ci facciamo più caso? Sentiamo parlare dell'essere dell'ente con la filosofia oppure abbiamo già trovato l'essere dell'ente al quale ci rapportiamo e del quale noi stessi facciamo parte? Non siamo forse già da sempre e così da lungo in sintonia con questo ritrovamento che non ci facciamo più caso, tanto che invece, in tutta la nostra condotta in rapporto con l'ente, in ultima analisi, non udiamo l'essere dell'ente, non lo udiamo a tal punto che incappiamo nell'idea stravagante e addirittura impossibile secondo la quale ci atteniamo all'ente, e possiamo fare a meno dell'essere? Non ci si accorge che si dice continuamente “è”, che l'essere ce l'abbiamo sempre lì, continuamente: questo è quell'altro. E qui introduce la differenza dell'essere dall'ente. Che differenza è mai questa: l'essere dell'ente? Essere ed ente. Ammettiamolo tranquillamente: è oscura e non facile da effettuare come quella di bianco e nero, casa e giardino. Perché in questi casi è facile da effettuare? Perché è la differenza tra ente ed ente. Ecco perché è facile, perché non è la differenza tra essere ed ente ma tra ente ed ente. ...essere ed ente. Qui la difficoltà non sta soltanto nella determinazione del tipo di differenza (che è quella che appartiene agli enti) l'insicurezza e la perplessità cominciano già, se vogliamo raggiungere semplicemente il campo, la dimensione per la distinzione. Come facciamo a distinguerli, propriamente? Questa infatti non si trova nell'ente? L'essere non è un ente tra gli altri, bensì, tutto ciò tra cui prima si è compiuta una distinzione, tutto e gli ambiti corrispondenti viene ora a trovarsi dalla parte dell'ente. E l'essere? Non sappiamo collocarlo in alcun luogo. E inoltre: se i due sono fundamentalmente diversi, tuttavia sono, nella differenza, ancora correlati l'un l'altro: il ponte tra i due è l'“è”. Quindi, come totalità, è una differenza completamente oscura nella sua essenza. Andiamo a pag. 459. Tutto ciò si esprime nel fatto che diamo al problema della differenza di essere ed ente un nome tematico: lo chiamiamo il problema della differenza ontologica. Cosa significhi qui differenza è immediatamente chiaro: appunto questa differenza di essere ed ente. E cosa significa qui “ontologica”? anzitutto: “logico” indica ciò che è proprio del λόγος, che lo riguarda o che è determinato da esso. L'“ontologico” riguarda l'ὄν nella misura in cui viene visto a partire dal λόγος. Nel λόγος abbiamo un'enunciazione sull'ente. Ma non ogni asserzione e opinione è ontologica, bensì soltanto quella che si esprime sull'ente in quanto tale, e cioè in relazione a ciò che fa sì che l'ente sia ente, l'“è”, e questo appunto lo chiamiamo l'essere dell'ente. Ontologico è quanto concerne l'essere dell'ente. La differenza ontologica è quella differenza che concerne l'essere dell'ente, più precisamente quella differenza nella quale si muove tutto ciò che è ontologico, che quest'ultimo in qualche modo presuppone per la sua propria possibilità, la differenza nella quale l'essere si differenzia dall'ente che al tempo stesso esso determina nella sua costituzione ontologica. La

*differenza ontologica è la differenza che sorregge e guida qualcosa come l'ontologico in generale, e quindi non una differenza determinata che possa e debba venir effettuata all'interno dell'ontologico stesso. Di cosa parlando qui Heidegger? Sta dicendo una cosa che, forse, non si coglie immediatamente, ma incomincia a dire che la differenza ontologica non è che la differenza tra significante e significato. Possiamo porre la differenza ontologica come qualche volta fa indicavamo come distanza, quindi, qualcosa che attiene al linguaggio. Nel momento in cui si instaura questa distanza, è perché c'è linguaggio. Questa differenza ontologica è ciò che non può ridursi, cioè il significante non può mai ridursi al significato, cesserebbe di esistere perché non ci sarebbe più significato, e se non c'è significato non c'è nemmeno significante. Quindi, l'essere, o questo significato, dice che cos'è il significante, che cos'è l'ente. Ricordate: a è b . questa a è la b , non è un'altra cosa, nel senso che abbiamo la a , come ciò che si manifesta, ma ciò che non si manifesta, che trascende la a , è ciò che la a è. Ecco perché la metafisica, già in Kant, è stata posta come qualcosa di trascendente. Il trascendentale di Kant ha a che fare anche con questo: c'è l'immanente, ma le cose che "sono" sono che cosa? La metafisica cerca di sapere che cosa è l'ente, cosa è, e in questo "è" c'è l'essere dell'ente. Quindi, cercando di sapere che cosa è l'ente, cosa trova? Trova altre cose, continuamente, cioè, trova il mondo, trova la totalità degli enti. A pag. 461. *La questione della differenza diviene tanto più bruciante, se risulta che essa non sorge a posteriori, soltanto con un distinguere cose diverse presenti di fronte a noi, bensì fa parte dell'accadimento fondamentale nel quale si muove l'esser-ci in quanto tale.* Quindi, l'esser-ci in quanto tale si muove in un accadimento fondamentale. Qui inizia a parlare dell'accadimento, dell'accadere, dell'evento (*Ereignis*): qualcosa accade. A pag. 462. *Questo accadimento fondamentale è in sé primariamente e unicamente riferito al λόγος. Quest'ultimo però quanto alla sua possibilità si fonda in esso.* Vale a dire, λόγος e accadimento, a questo punto, si fondano l'uno sull'altro; potremmo quasi dire che sono la stessa cosa. *Tralasciando la differenza nel suo stampo terminologico e tematico, osiamo il passo essenziale di trasporci nell'accadere di questo differire, nel quale essa accade; in altri termini, interrogiamoci intorno alla struttura originaria dell'accadimento fondamentale.* Quindi, ci dobbiamo interrogare sulla struttura originaria dell'accadimento fondamentale. L'accadimento fondamentale è l'accadere della parola, l'accadere del linguaggio. *L'accadimento fondamentale ci è divenuto familiare con quell'elemento triplice: il portarsi-incontro di ciò che è vincolante, l'integrazione, lo scoprimento dell'essere dell'ente.* Quindi, il venire incontro di qualche cosa; l'integrazione – adesso la dico in modo un po' rozzo – integrazione mia con questa cosa che mi viene incontro; e, tenendo che ciò che mi viene incontro fa parte del mondo, cioè fa parte di me, a questo punto ecco l'interrogazione rispetto all'esser-ci, cioè al fatto che io vedo questa cosa in questo modo perché io sono qui, in questo momento, con tutto ciò che questo comporta. *Queste non possiamo farle oggetto di conoscenza come fossero qualità sussistenti, sono piuttosto disposizioni per un esser-trasposti nell'esser-ci originariamente unitario.* A pag. 464. *Ci chiediamo ora: qual è il carattere unitario dell'accadimento fondamentale al quale conducono questi tre elementi?* Questi tre elementi, possiamo dire, accadono simultaneamente. *Concepiamo la struttura originaria dell'accadimento fondamentale, caratterizzato in questo triplice modo, come progetto.* Il progetto è questo: qualcosa mi viene incontro e mi modifica; modificandomi, ho l'opportunità di accorgermi che io sono questo progetto, sono questa cosa che viene a modificarsi continuamente mentre modifica ciò che la modifica. È il circolo ermeneutico. *In base al puro significato terminologico, conosciamo quanto viene così definito dall'esperienza quotidiana dell'essere come progettare provvedimenti e piani nel senso dell'anticipata regolamentazione della condotta umana. Avendo ciò sott'occhio, anche nel corso della prima interpretazione di questo fenomeno, ho assunto il "progetto" in questa ampiezza di significato, e ho dato alla parola, nota nell'uso linguistico comune, il tratto distintivo di termine specifico, ma al tempo stesso mi sono interrogato retrospettivamente intorno alla sua possibilità intrinseca nella sua costituzione ontologica dell'esser-ci stesso. E ho chiamato progetto anche ciò che lo rende possibile. Ma da un punto di vista chiaro e rigoroso, in senso filosofico-terminologico può venir denominato così in generale**

soltanto il progetto originario, quell'accadimento che radicalmente rende possibile ogni progettare noto nella condotta quotidiana. Infatti, solamente se tale denominazione la riserviamo per questo Unico, saremo in qualche modo costantemente desti per l'unicità di questo fatto, che cioè l'essenza dell'uomo, l'esser-ci in lui, è determinata dal carattere di progetto. Questa è l'essenza dell'uomo: è determinata dal progetto. Il progetto come struttura originaria del suddetto accadimento è la struttura fondamentale della formazione di mondo. A questo punto è chiarissimo. Il progetto è, certo, questo essere gettati ma in questo essere-gettati c'è questo triplice movimento: c'è la cosa che appare, c'è il mio trovarmi coinvolto in questo apparire della cosa e, infine, c'è la possibilità di accorgermi di tutto ciò che sta accadendo, cioè, del mondo, che mi consente di percepire quella cosa nel modo in cui la percepisco. Ora, in che senso – così ci chiediamo più concretamente - il progetto è la struttura originaria di quell'accadimento fondamentale caratterizzato in modo triplice? Con "struttura originaria" intendiamo ciò che originariamente unifica quell'elemento triplice in una unità articolata. Unificazione "originaria" significa formare e sorreggere in sé questa unità articolata. Nel progetto i tre momenti non devono soltanto essere presenti nello stesso tempo, ma anche con-appartenere in esso alla loro unità. Cioè, si con-appartengono gli uni agli altri. Non soltanto avvengono simultaneamente ma si con-appartengono. Esso stesso deve così mostrarsi nella sua originaria unità. Il progetto è, sì, fatto di questi tre elementi, ma, dice, non possiamo isolarli se non a scopo didattico. Di fatto, non c'è nessuna possibilità di isolare l'uno rispetto agli altri, sono tre parti della stessa cosa. A pag. 465. Così il progetto è in sé l'accadimento che fa scaturire l'esser-vincolante in quanto tale, in quanto questo accadimento presuppone sempre un render-possibile. Quindi, il progetto è l'accadimento, l'accadimento è ciò che è fondante di ciò che accade, ed è pre-logico, perché ciò che mi appare mi appare nel mondo, cioè nella manifestatività dell'ente in quanto ente nella sua totalità. Solo a questa condizione c'è qualche cosa, su cui poi posso giudicare, ed ecco la logica, che arriva dopo. Con questo libero vincolo... Vincolante è il fatto che un elemento mi coinvolge. ...nel quale tutto ciò che rende possibile si tiene dinanzi al possibile-reale, è sempre insita al contempo una propria determinatezza del possibile stesso. Infatti il possibile non diviene più possibile per mezzo dell'indeterminatezza, cosicché in qualche modo ogni possibile cresce nella sua possibilità e forza di render-possibile per mezzo della limitazione. Ogni possibilità porta in sé con sé il suo limite. È chiaro che ogni possibilità esclude le altre. Il progetto e il progettare sono in sé liberanti verso possibili vincoli... Ricordate il progetto come pura possibilità. ...e vincolanti-estendenti nel senso del tener-dinanzi una totalità all'interno della quale si può realizzare questo o quell'altro reale in quanto reale del possibile progettato. Rende possibili anche le cose stese, cioè, materiali. Ma – come ora si può vedere facilmente – non è un fisso e semplice stare aperto per qualcosa, né per il possibile stesso né per il reale. Il progettare non è un guardare a bocca aperta il possibile, non può essere nulla di simile perché nel mero osservare e discutere, il possibile in quanto tale viene soffocato nel suo esser-possibile. Il possibile dispiega la sua essenza nella sua possibilità, solamente se ci vincoliamo ad esso nel suo render-possibile. Cioè, se lo cogliamo come pura possibilità, non se lo schiacciamo nella possibilità di qualche cosa. Né la possibilità, né la realtà sono oggetto del progetto – questo non ha affatto un oggetto... il progetto non ha un oggetto, progetto nell'accezione che indica Heidegger, come progetto autentico. ...bensì è l'aprirsi per il render-possibile. In questo è disvelato l'originario riferimento di possibile e reale, di possibilità e realtà in quanto tali. Il progettare in quanto questo disvelare il render-possibile è l'autentico accadimento di quella differenza di essere ed ente. Il progetto è l'irruzione in questo "tra" della differenza. Disvela il render-possibile: questo è il progetto, dice: è l'autentico accadimento di quella differenza di essere ed ente. Qui c'è la differenza ontologica, propriamente, cioè, un disvelare un rendere possibile qualcosa, che altrimenti è velato; quindi, disvelo una possibilità. Che cosa vuol dire che è l'accadimento della differenza tra essere ed ente? Il progetto, in effetti, che cosa fa? Lo dice lui, a pag. 467. Il progetto scopre l'essere dell'ente. Il progetto, mostrando questa possibilità, mostra l'essere dell'ente, cioè, mostra il significato del significante. Mostrando il significato del significante, mostra le infinite possibilità del significante.

Non possibilità nel senso di enumerabilità delle cose che sono possibili, ma dell'aprirsi a infinite possibilità; questo aprirsi stesso è esattamente l'essere dell'ente. Possiamo dire ancora che questo aprirsi è il mondo, l'ente nella sua totalità; come dire anche che il significato del significante è il mondo nella sua totalità. Il significante è quello che è in quanto preso nell'apertura di queste infinite possibilità. *Per cui esso è, come possiamo dire ricollegandoci a una parola di Schelling, il raggio di luce nel possibile-possibilizzante in generale. Lo sguardo nella luce squarcia verso di noi la tenebra in quanto tale, dà la possibilità di quel crepuscolo del quotidiano nel quale, innanzitutto e per lo più, scorgiamo l'ente, lo affrontiamo, ne soffriamo, ne gioiamo. Il raggio di luce che penetra nel possibile rendere aperto il progettante per la dimensione dell'"aut-aut", del "sia-sia", del "così" e dell'"altrimenti", del "cosa", dell'"è" e del "non è". Solo nella misura in cui questa irruzione è accaduta divengono possibili il "sì" e il "no" e l'interrogarsi. Solo quando c'è l'irruzione della parola, perché il significante e il significato sono il segno, sono la parola. Quindi, soltanto a questo punto è possibile la logica, il giudizio di valore, il giudizio di esistenza; soltanto a condizione che ci sia questo accadimento, cioè, che accada la parola. A pag. 467. Ciò che prima avevamo messo in luce come caratteri singoli, si rivela ora unitariamente e originariamente intrecciato nell'unità della struttura originaria del progetto. In esso accade il lasciar-prevalere l'essere dell'ente nella totalità del suo esser-vincolante di volta in volta possibile. Nel progetto prevale il mondo. Qui in due righe ha fatto un riassunto tutto il libro. In esso (il progetto) accade il lasciar-prevalere l'essere dell'ente nella totalità del suo esser-vincolante di volta in volta possibile. Quindi, nel progetto accade che si lascia prevalere questo essere dell'ente, certo, vincolante di volta in volta, ma vincolante come possibilità. Prima ancora di essere vincolante rispetto al mio avere a che fare con un utilizzabile, io sono vincolato rispetto a una possibilità. Ora, questa struttura originaria della formazione di mondo rende manifesto, in un'unità originaria, anche ciò a cui Aristotele dovette risalire nella questione intorno alla possibilità del λόγος. Aristotele dice: il λόγος si fonda quanto alla sua possibilità nell'unità originaria di σύνθεσις e διαίρεσις. Infatti il progetto è l'accadimento che, in quanto liberante-gettante-innanzi, in qualche modo disgiunge (διαίρεσις) – quel separare del toglier-via, ma appunto – come abbiamo visto – è tale che in questo accade, in sé, un rivolgersi del progettato in quanto vincolante e collegante (σύνθεσις). La formula $a \text{ è } b$. l'aspetto vincolante è che la a non può essere svincolata da b , altrimenti non è niente; quello svincolante è quello per cui a non è b , anche se dice che $a \text{ è } b$, ma b è un'altra cosa, sono due cose separate. Ecco, sono una cosa e allo stesso tempo non lo sono. Il progetto è quell'accadimento originariamente semplice che – inteso in senso logico-formale – riunisce in sé una contraddizione: collegare e dividere. Che è esattamente ciò che fa la parola: collega e divide. Collega una parola a un'altra, ma, collegando una parola a un'altra, si trova divisa, perché questa parola non è più se stessa ma è già riferita a un'altra, è già un'altra cosa. La semiotica ci dice che un elemento è quello che è ma, dicendo che è quello che è, sappiamo già che è un'altra cosa. È questo che sta dicendo Heidegger. A pag. 468. L'"in quanto" è la definizione, per il momento strutturale, di quel "tra" originariamente irrompente. Il "tra" fra disgiungere e congiungere. Infatti, la "è" della formula $a \text{ è } b$ disgiunge e congiunge. Non abbiamo mai e poi mai "qualcosa", e poi "ancora qualcosa", e poi la possibilità di intendere qualcosa in quanto qualcosa, ma, tutto al contrario: qualcosa si dà a noi solamente, se ci muoviamo già nel progetto, nell'"in quanto". Cioè, se siamo già nella parola. Non è che ci sono le cose e poi la parola che le individua. No, è il linguaggio che consente di dire che cosa c'è. L'uomo è quel non-poter-restare eppure non-potere-lasciare-il-posto. Progettando l'esser-ci in lui, o getta continuamente nelle possibilità e lo tiene così soggetto al reale. Questo reale non è altro che ciò che si è aperto e che consente, all'interno del mondo, della totalità degli enti, di apparire. Così gettato nel getto, l'uomo è un passaggio, passaggio come essenza fondamentale dell'accadere. Senza l'uomo non accade niente. Nel passaggio l'uomo è rapito e quindi per sua essenza "assente". L'uomo non è mai lì dove pensa di essere, perché io sono qui ma storicamente. Quindi, io sono qui, certo, posso dirlo, ma sono qui in quanto preso in una gettatezza continua. Assente in senso sostanziale – mai e poi mai sussistente... La sussistenza è*

l'idea della metafisica dogmatica per cui qualcosa sussiste di per sé, che è per sé sussistente. ... *bensi assente perché dispiega-via la sua essenza verso l'esser-stato e l'avvenire, assente e mai sussistente, ma nell'assenza esistente*. Questa è l'esistenza. L'esistenza è essere progettati. *Trasposto nel possibile, deve costantemente essere-in attesa del reale. È soltanto perché è così in attesa e trasposto, può provare orrore*. Conclude poi con una citazione dallo *Zarathustra* di Nietzsche, dal canto dell'ebbrezza.

O uomo! Sii attento!

Cosa dice la mezzanotte profonda?

“Dormivo, dormivo, -

da un sogno profondo mi sono risvegliata: -

profondo è il mondo,

e più profondo di quanto pensi il giorno.

Profondo è il tuo dolore -,

piacere – più profondo ancora di sofferenza:

dice il dolore: svanisci!

Ma ogni piacere vuole eternità -,

vuole profonda, profonda eternità!”

Non si accontenta del passaggio, vuole l'eternità, vuole la metafisica dogmatica, quella che dice che cos'è veramente per sé, il sussistente. Quindi, che cosa ci ha detto Heidegger rispetto alla metafisica? Ci ha detto delle cose interessanti. Ci sono alcune notazioni che fa intorno a Kant nel *Kant e il problema della metafisica*. Kant cerca ovviamente anche lui l'essere dell'ente e giunge a intendere che prima di tutto c'è una intuizione pura. Ma questa intuizione pura non può essere solamente intuizione, deve comportare anche una rappresentazione, un intelletto, un'immagine pura. Quindi, questa intuizione pura è un qualcosa che deve essere sempre rappresentata, deve essere sempre mediata da qualche cosa. Ciò che manca in Kant, secondo Heidegger, nella lettura che fa lui, ovviamente, è proprio questo primo elemento da cui muove, da questa intuizione pura che viene fuori apparentemente dal nulla, mentre non viene, per Heidegger, fuori dal nulla ma dal mondo. È da lì che qualcosa sorge, è da lì che qualcosa può venir incontro, dall'ente in quanto ente nella sua totalità. Ma perché ci sia ente in quanto ente occorre che ci sia il linguaggio; l'ente può essere in quanto ente perché è nella sua totalità: è soltanto il mondo che fa dell'ente quello che è, qualunque esso sia. Perché ci interessa sempre così tanto la metafisica? Perché la metafisica a questo punto è il linguaggio stesso, è il modo in cui il linguaggio funziona, cioè, è il modo in cui qualche cosa, per darsi, deve già essere dato nel linguaggio, deve già esser-ci. Ecco l'essere dell'ente: deve già essere, cioè, c'è già. Questo i filosofi lo avevano già intuito senza intenderlo: ci deve essere già qualche cosa. Lo stesso Platone: io colgo un ente, qualcosa che è immanente, perché c'è un trascendente che mi garantisce che quella cosa che vedo è quella che è. Certo, lui la mette come idea, però, anche porla come idea non è del tutto sbagliato. Il fatto è che l'essere dell'ente sono io, nel senso che è il mio esser-ci, che sono io, che costituisce l'essere dell'ente, il significato e, quindi, l'esistenza e, in definitiva, l'essenza dell'ente. Sappiamo che è dall'esistenza, dal fatto che qualcosa appartenga al mondo, che è possibile dire che qualcosa esiste. Se è nel mondo, se fa parte dell'esser-ci, se è preso nel “mio” mondo, allora esiste, allora posso dire che c'è, sennò non posso dire niente. Quindi, si muove dall'esistenza e si giunge all'essenza, che dice che cosa veramente è. L'oggettività, vi ricordate, non è altro che il così come mi appare; non ce n'è un'altra più oggettiva di questa. Che è un po' la medesima questione che poneva Kant: il mio modo di vedere la cosa. Non c'è un altro modo per accedere alla cosa se non il mio pensiero, i miei schemi mentali, le mie immagini. Non ho un altro modo, qualunque approccio è sempre e comunque mediato da questo. La questione a questo punto si apre verso un'altra questione: in che modo la metafisica, posta in questi termini, determina il linguaggio, cioè, determina ogni pensiero, ogni discorso, ogni parola che si dice o non si dice? Questo rinvia alla struttura originaria, cioè, a quella struttura per cui,

ogni volta che si incontra un ente, ciò che è in gioco è l'essere, cioè, sono in gioco io. È questa l'integrazione di cui parlava Heidegger: ogni volta che c'è un significante, questo significante mi questiona, mi mette in gioco, in movimento, perché il suo significato sono io, non è da qualche parte, chissà dove, per sé sussistente. Questa è la lettura che abbiamo fatto; certo, forzando un po' qua e là Heidegger, però, mi è parso interessante per approcciarlo. Un approccio che tiene ovviamente conto della formazione psicoanalitica, della semiotica, con tutto ciò che la semiotica ha rilevato, e naturalmente anche di Nietzsche, perché, posta in questo modo, la metafisica dice anche che la volontà di potenza, che è metafisica perché deve fondare l'essere dell'ente, ha questa prerogativa. Certo, la metafisica di cui parla Nietzsche non è la metafisica così come la pone Heidegger: la metafisica di cui parla Nietzsche è quella dogmatica, quella religiosa, quella che immagina gli enti per sé sussistenti. Però, la volontà di potenza è la necessità di stabilire l'essere dell'ente una volta per tutte, in modo tale da poterlo dominare. In effetti, ciascuno come si identifica se non attraverso la propria volontà di potenza, se non attraverso il dominio che ha sulle cose? È questo che dà a ciascuno la sua identità: io sono quello che riesco a dominare. Posta la metafisica in questi termini, allora occorrerebbe, come già Kant aveva immaginato quando era arrivato a porre la questione dell'intuizione pura, una metafisica della metafisica, cioè, un modo di approcciare la metafisica che vada oltre, una meta-metafisica. Heidegger fa un tentativo di uscire dalla metafisica ma è sempre e comunque un progetto di andare oltre, anche se poi si accorge che l'andare oltre la metafisica si ritrova sempre a fare metafisica. Nel dialogo che aveva avuto con Ernst Jünger, raccolto in un volume che si chiama *Oltre la linea*, mentre Jünger è lanciato oltre la linea della metafisica, per uscirne fuori, Heidegger è meno ingenuo, ci va molto più cauto, insiste non sull'oltre la linea ma sulla linea, per vedere cosa c'è in quella sorta di soglia, come la chiamerebbe Sini, senza andare oltre ma per vedere di che cosa è fatta questa soglia, questo limite, che Jünger voleva valicare. Ogni valicare, ogni voler uscire dalla metafisica, muove sempre e comunque, e questo Heidegger lo sapeva, dalla metafisica. Io devo sapere ciò con cui ho a che fare, quali sono gli elementi di cui dispongo, che cos'è questa cosa, e quindi sono nella metafisica. Non c'è uscita dalla metafisica, in nessun modo. C'è una riflessione intorno alla metafisica, c'è il sapere di essere necessariamente nella metafisica.