



Martin Heidegger
Aristotele Metafisica Θ 1-3

Mursia, Milano 1992
Pag. 162

13 ottobre 2021

Questa sera incominciamo il libro di Heidegger sui primi tre capitoli del Libro Θ della *Metafisica* di Aristotele. Il motivo per cui facciamo queste letture oramai è noto: si tratta di sapere perché gli umani pensano nel modo in cui pensano e come è fatto questo pensiero, come si è costruito nei millenni fino ad oggi, visto che non ha nulla di naturale. Aristotele è stata una tappa molto importante, lui come Platone e come i presocratici, una tappa importantissima. Come abbiamo visto, Aristotele ha stabilito alcuni concetti fondamentali nel pensiero occidentale, e cioè l'idea che ci debba *essere* un fine superiore al quale tendere; fine che è superiore a qualunque cosa, per cui le esigenze del singolo, quelle personali vengono aggirate e sorpassate dall'esigenza di un bene superiore. In questi tre capitoli ciò di cui si parla è della potenza e dell'atto. A pag. 9. *La domanda aristotelica sulla molteplicità e sull'unità dell'essere*. Questo il titolo della parte introduttiva, ciò che incombe è sempre la domanda fondamentale: che cos'è l'essere. Parte da che cos'è l'ente, ma chiedendoci che cos'è l'ente ci troviamo di fronte alla domanda "che cos'è l'essere", cioè che cos'è che dà all'ente la sua enticità. *Questo corso di lezioni si propone di interpretare filosofando un trattato filosofico che appartiene alla filosofia greca. Questo trattato ci è giunto come Libro IX (Θ) della Metafisica di Aristotele. Il trattato, autonomo in se stesso e diviso in dieci capitoli, pone come oggetto della sua indagine δύναμις e ἐνέργεια, ossia potentia e actus /.../ Di che cosa si va in cerca in questa indagine su δύναμις e ἐνέργεια? Che cosa spinge ad indagare su "possibilità" e "realtà"? In quale ambito del domandare rientra questo trattato di Aristotele? La risposta a queste domande non è difficile da trovare. Basta prestare attenzione al contesto entro il quale la ricerca si trova: tale contesto è costituito dalla Metafisica di Aristotele. Il trattato su δύναμις e ἐνέργεια è quindi un trattato metafisico. Questa informazione, ottenuta con tanta facilità e in fondo corretta, tuttavia non dice assolutamente nulla. Forse che noi sappiamo, infatti, che cos'è quel che con tanta facilità chiamiamo "metafisica"? No. Perché no? Io ci andrei più cauto con queste affermazioni così perentorie. Noi sappiamo che cos'è la metafisica: è la struttura del linguaggio. Di questa parola, oggi, subiamo solo il fascino e soggiaciamo all'aura di profondità e di redenzione che la circonda. Ma il fatto di venire a sapere che questo trattato di Aristotele è un trattato "metafisico" non solo non dice nulla, ma induce anche in*

errore. E non solo da oggi, ma da due millenni. Quel che più tardi si è inteso con questa parola e con il suo concetto, con “metafisica”, infatti, non è mai stato in possesso di Aristotele. Aristotele, poi, non è mai andato alla ricerca di quel che sin dall’antichità si crede di trovare in lui sotto il nome di “metafisica”. Sappiamo, infatti, che Aristotele parlava di “filosofia prima” e non di metafisica. A pag. 10. C’è una citazione di Aristotele. “Abbiamo dunque trattato dell’ente che è in prima linea tale, ossia di ciò di cui si riferiscono anche tutte le altre categorie dell’ente, abbiamo cioè trattato dell’οὐσία. Il resto dell’ente” – si noti come qui il termine sia τὸ ὄν, l’essente (come participio) – “il resto dell’ente (quello che non è compreso come οὐσία), infatti, è predicato in riferimento a quel che si è detto nel dire dell’οὐσία, sia il quanto sia il come e gli altri enti predicati nello stesso modo. Tutti gli enti (le restanti categorie ad eccezione dell’οὐσία), in fatti, devono avere presso di sé e in sé il dire dell’οὐσία, secondo quel che abbiamo esposto... Questo giusto per ricordare che l’οὐσία, la sostanza, è la prima categoria, quella più importante, quella alla quale fanno riferimento tutte le altre categorie. A pag. 12. Abbiamo appena detto, però, proprio nell’interpretazione della seconda proposizione di Aristotele, che le categorie trovano posto nel λόγος. Ma il λόγος, l’enunciazione, è enunciazione sull’ente e non esso stesso l’ente. Abbiamo così una doppia affermazione: le categorie fanno parte del λόγος e le categorie sono l’ente stesso. Come possono coesistere queste due affermazioni? La risposta manca. E noi siamo portati a pensare che la domanda sull’essenza delle categorie sfoci nell’oscurità. (L’essenza delle categorie è radicata nel λόγος inteso come raccogliente render palese. Questo insieme di unità e verità indica forse l’essere? Quando, con Parmenide, si arriva al primo dire dell’essere, l’ἔν è il carattere della presenza. Da notare è la connessione tra ὄν, inteso come οὐσία, παρ-, e συνουσία, e ἔν, inteso come presso e insieme, e λόγος, inteso come esser-raccolto, esser-posto-presso, esser-trattato-insieme; e, a partire di qui, la “copula”, lo “è”.) A pag. 14. L’ente viene detto e chiamato in causa una volta nel modo delle categorie e una volta nel modo di δύναμις e ἐνέργεια... Qui stiamo ancora cercando di capire con Aristotele che cos’è l’ente ... quindi in due modi, διχῶς (due), e non μοναχῶς (uno), non in un solo ed unico modo. A che cosa risale questa distinzione? Con quale diritto il modo di chiamare in causa e di dire l’ente viene diviso in due? Aristotele non ne dà, né qui né altrove, alcuna spiegazione e alcuna giustificazione. Questa domanda non viene affatto posta. La distinzione dell’ὄν sta semplicemente lì. Il termine ὄν indica l’ente ma talvolta anche l’essere. Quasi come se noi dicessimo: tra gli animali ci sono i mammiferi e anche gli uccelli. Τὸ ὄν λέγεται τὸ μὲν – τὸ δέ. Perché l’ente si divide in questi due modi? La ragione della divisione sta nell’ente stesso o in noi, visto che sono gli uomini a dover dire l’ente in questi due modi? O non sta né solo nell’ente né solo in noi uomini? E dove allora? Non appena cerchiamo di orientarci, anche solo approssimativamente, nell’ambito della domanda sull’ente, ripiombiamo subito nell’oscurità. Ma la perplessità cresce ancora quando scopriamo che non si tratta solo di stabilire se l’ente si dica nel modo delle categorie o nel modo di δύναμις e ἐνέργεια, giacché Aristotele stesso ci insegna in questo stesso trattato, all’inizio del capitolo finale, che c’è anche un altro modo. Questo capitolo, il decimo, si apre dicendo: “Poiché però l’ente e il non-ente sono detti una volta secondo le figure delle categorie, poi secondo la possibilità e la realtà di queste categorie o dei loro contrari /.../ l’ente per eccellenza però è l’ente vero o falso. Si può dire in tanti modi, però, l’ente per eccellenza è quello che noi possiamo dichiarare vero o falso. Qui c’è ovviamente il richiamo al principio di non contraddizione. A pag.18. Noi vediamo che porsi la domanda τί τὸ ὄν (che cos’è l’ente?) è come porsi la domanda τί τὸ εἶναι (che cos’è l’essere?). Qui distingue tra ὄν, l’ente, e εἶναι, l’essere. Come può Aristotele equiparare τὸ ὄν e τὸ εἶναι? Perché, se ci si interroga sull’essere (εἶναι), dire che la domanda verte sull’ente (ὄν)? Qui noi avremmo la risposta: per parlare dell’essere occorre parlarne astraendolo, facendone un astratto, quindi, ponendolo come un ente. Non possiamo dire l’essere se non come ente. Questa fu poi la maledizione di Heidegger appena se ne accorse, e allora incominciò a scrivere l’essere con le crocette, con la iper-sigma, in tutte le maniere possibili e immaginabili per dire che, sì, ne parla ma non potrebbe parlarne. Anche ai giorni nostri questa equiparazione è ancora normale, certamente piuttosto nel senso di un’insanabile confusione. Spesso, infatti, nella filosofia si parla dell’essere e s’intende dire l’ente.

In fondo, non si comprende né l'uno né l'altro. E tuttavia qualcosa diciamo, anche se tutto svanisce nella nebbia non appena tentiamo di afferrare quello che diciamo. Questo accade sempre, non solo quando si parla dell'ente o dell'essere, ma di qualunque cosa. Per esempio, questa cosa, questo pezzo di gesso è un ente, "è"; diciamo che "è" perché esso stesso, per così dire, ce lo dice preliminarmente. Allo stesso modo, anche il fatto che io adesso parli e Loro ascoltino e prestino attenzione è un ente. Esperiamo e cogliamo facilmente continuamente enti. Ma l'essere? Anche dell'essere abbiamo una certa comprensione, anche se però non riusciamo ad afferrarlo. Come facciamo a discernere le due cose, l'ente e l'essere, e addirittura a comprendere quel che, nel loro intimo rapporto, appartiene a ciascuna delle due, se tutto questo non è stato portato alla luce e nemmeno affrontato in modo adeguato come domanda? /.../ dell'ente e di singoli enti abbiamo conoscenza: è quel che ci rende contenti o ci opprime, quel che richiede la nostra opera o ci pianta in asso; e poi noi stessi siamo enti. Non siamo usciti dall'ente. A che scopo, allora, l'essere? Dice: se tutto è ente, dell'essere che ce ne facciamo? L'interrogarsi sull'essere si presenta forse come l'ha inteso Nietzsche (nel suo primo periodo), quando dice di Parmenide: "Probabilmente soltanto nella sua età avanzata, Parmenide ha avuto un momento di purissima astrazione, non intorbidata da alcuna realtà e assolutamente esangue. Questo momento, così poco greco come nessun altro nei due secoli dell'età tragica, il risultato del quale è la dottrina dell'essere, divenne per la sua stessa vita, la pietra terminale..." (La filosofia nell'epoca tragica dei Greci, 1873) Lo stesso Nietzsche ha quindi ragione anche quando nel suo ultimo periodo dice che l'essere è "l'ultimo fumo della svaporante realtà" (Crepuscolo degli idoli). "L'essere": un pensiero così poco greco come nessun altro o così greco come nessun altro? "L'essere": fumo e vapore o la più intima segreta fiamma dell'esserci umano? /.../ che cosa intendiamo dire, però, quando diciamo l'ente, l'ente senz'altro? Quando i filosofi dicono l'ente, τό ὄν, τό εἶναι, intendono forse dire questo ente e quello, le tante cose essenti, piante, animali, uomini, opere umane, dei, tutto quel che è ente preso insieme, la somma che raccoglie numerandoli tutti i singoli enti? La somma di tutti gli enti alla quale giungiamo o tentiamo di giungere con l'enumerazione e l'accumulo dei singoli enti è dunque l'ente? Facciamo la prova. Incominciamo l'enumerazione: questo ente, poi quello, poi quell'altro, poi quell'altro ancora, e così di seguito. Supponiamo per un momento di essere arrivati alla fine. Con che cosa abbiamo cominciato? Con un ente preso a caso. Quindi, non con il nulla, che poi proprio con l'enumerazione di tutti gli enti avremmo dovuto riempire per ottenere in questo modo l'ente. All'inizio, prima dell'enumerazione, non abbiamo ancora l'ente, visto che l'ente si forma grazie alla somma. Noi però cominciamo con un ente;... Prima ancora di sapere che cos'è incominciamo già con l'ente ...incominciamo infatti con la nostra intenzione di ottenere la somma grazie all'enumerazione, incominciamo cioè con la somma: noi estraiamo dalla somma, che secondo la premessa è l'ente, un primo ente (dalla somma, naturalmente, che non è ancora il risultato dell'enumerazione finale). Gli enti hanno la loro somma, ma il numero che indica questa somma non è ancora noto; spetta all'enumerazione il compito di determinarlo. Noi partiamo dalla somma non ancora calcolata e, per calcolarla, incominciamo da uno degli enti che le appartengono. Nell'enumerazione, quindi, ciò da cui incominciamo è la somma stessa non calcolata; questa somma sta al primo posto. Ma allora l'ente con il quale cominciamo l'enumerazione e al quale diamo il numero uno non è affatto il primo. Quando enumeriamo singoli enti, partiamo dalla somma non calcolata dell'ente. Che cos'è questa somma non calcolata? È il tanto-così nel quale il quanto resta indeterminato relativamente al numero cardinale /.../ e tuttavia, per noi, è come se l'ente fosse qualcosa di complessivo. Che cosa intendiamo indicare con il carattere complessivo di quel che è complessivo? Non qualcosa che ci viene incontro come somma determinata o indeterminata, ma invece qualcosa che ci viene incontro "sommariamente". E, infatti, è qualcosa che cogliamo ed abbiamo già sempre colto in questo modo. Sommariamente vuol dire: cogliere qualcosa nel suo tratto principale, per sommi capi, in quel che il singolo ente è prima di ogni enumerazione e al di là di ogni particolarità e generalità. Se ci accorgiamo del fatto che, come accade costantemente finché esistiamo, siamo preceduti, circondati, costituiti e seguiti dall'ente, allora siamo sopraffatti da qualcosa che urge e si impone oltre l'ente. E anzi, dopo tutto, non è proprio questa urgenza che riposa in se stessa a far sì che noi esigiamo l'ente, τό

ὄν, del quale diciamo che è, e dicendo che è intendiamo dire propriamente quel che noi chiamiamo l'essere, τό εἶναι? In carattere complessivo di quel che è complessivo (l'ente) è il tratto originariamente concentrato della sua urgenza. Sta dicendo una cosa molto semplice: noi cogliamo l'ente, l'astratto, perché c'è il concreto, perché c'è il linguaggio. L'ente è qualcosa che esiste perché esiste il linguaggio, è da lì che viene fuori l'ente. Per questo motivo abbiamo già da sempre l'ente: perché siamo da sempre nel linguaggio, non possiamo uscirne. L'ente: che cos'è? In quanto che cosa esso si dà e si dà a noi? A noi si dà in quanto qualcosa che chiamiamo l'essere. L'ente è, in primo luogo e soprattutto, τό ὄν - τό εἶναι. L'ente è proprio nel momento in cui noi lo cogliamo in quanto ente, in quel momento l'ente è l'essere. Cioè: noi cogliamo l'ente ma, nel momento in cui lo cogliamo in quanto ente, lo cogliamo in quanto elemento del linguaggio, ed è allora che ci appare l'essere, cioè, ci appare il fatto che l'ente è un'astrazione rispetto al concreto. A pag. 22. Ma che cos'è l'ente? E questo, adesso, significa: che cos'è l'essere? La risposta a questa domanda, infatti, non è nient'altro che la risposta all'intera questione sull'ente. Certo. E il primo del quale sappiamo che si sia interrogato in questo modo sull'ente e che abbia cercato di cogliere l'essere è anche il primo che abbia risposto alla domanda che cosa sia l'essere: è Parmenide. /.../ Con Parmenide si è accesa la lotta per l'ente, non come conflitto arbitrario per fini arbitrari, ma come γιγαντομαχία, secondo l'espressione di Platone, come lotta di giganti per le prime e le ultime cose nell'esserci dell'uomo. Sta dicendo che nella domanda intorno all'essere ne va dell'essere dell'uomo, ne va dell'uomo stesso. E oggi non rimane che un gioco letterario di nani, ambiziosi e dotati di una maggiore dose di ingegno, che sanno dire che la proposizione di Parmenide "l'essere è l'uno" è tanto falsa quanto primitiva, ossia goffamente primordiale, quindi insufficiente e di scarso valore. La falsità di una conoscenza filosofica costituisce un caso a sé e non è questa la sede per parlarne. Che poi la proposizione τό ὄν τό ἔν (l'essere è uno) sia primitiva è indubbio: è iniziale in senso stretto. Nella filosofia e quindi in tutte le possibilità dell'esserci umano che toccano l'essenza ultima, l'inizio resta la cosa più grande, per sempre impossibile da raggiungere nel futuro, la cosa che la posterità non solo non potrà indebolire e o respingere, ma che con la posterità, nella misura in cui la posterità sarà autenticamente tale, è collocata in maniera veramente grande nella sua grandezza per avere espressamente inizio. Ma per quell'attività umana che si orienta verso il progresso, è naturale che l'iniziale e il primordiale si facciano sempre più piccoli ed irreali e che le cose più nuove, per il solo fatto di essere più nuove, siano le migliori. E se la filosofia occidentale fino a Hegel, nonostante tutte le trasformazioni, in fondo, non è andata oltre la proposizione parmenidea τό ὄν τό ἔν, questo allora significa non una carenza ma un vantaggio ed è il segno che la filosofia, nonostante tutto, è rimasta tanto forte da essere in gradi di conservare la sua prima verità. Adesso dovrebbe essere diventato chiaro che l'equiparazione di τό ὄν e τό εἶναι non è un casuale ed esteriore capriccio dell'uso linguistico, bensì la prima espressione della domanda e della risposta fondamentali della filosofia. /.../ La distinzione tra l'ente e l'essere è tanto antica quanto la lingua, ossia tanto antica quanto l'uomo. A pag. 24. Secondo quel che abbiamo detto finora, ci si chiede, dunque, se Aristotele misconosca e neghi la prima decisiva verità della filosofia, così come era stata enunciata da Parmenide. La risposta è che Aristotele non la respinge, ma la coglie per la prima volta in modo appropriato. Aristotele aiuta cioè questa verità a diventare davvero una verità filosofica, vale a dire una domanda effettivamente posta. Il πολλαχῶς (la molteplicità), infatti, non espelle semplicemente l'ἔν da sé, ma piuttosto fa sì che l'uno si faccia valere nella molteplicità come ciò che ha dignità di domanda. Si resta alla superficie se si pensa che Aristotele si sia limitato ad aggiungere ad un significato dell'essere altri significati. Il suo lavoro non ha solo ampliato la domanda ma l'ha interamente trasformata: solo con Aristotele la domanda sull'ὄν come ἔν acquista tutta la sua acutezza. Naturalmente, era necessario che prima fosse compiuto un passo decisivo rispetto a Parmenide, e questo passo fu compiuto da Platone, in un periodo in cui il giovane Aristotele si dedicava già con lui al filosofare, e questo significa sempre contro di lui. Platone ha fatto trionfare la visione secondo la quale anche il non-ente, l'errore, il male, l'inconsistente sono, secondo la quale cioè anche il niente è. In questo modo, però, il senso dell'essere ha dovuto trasformarsi, perché adesso anche il negativo doveva essere

compreso nell'essenza dell'essere. Ma se sin dai tempi più remoti l'essere è l'uno (ἓν), allora questa irruzione del negativo nell'unità significa lo sfaldamento dell'unità stessa in una pluralità. Allora, però, il molto (il molteplice) non è più semplicemente respinto dall'uno, dal semplice, ma entrambi sono riconosciuti come appartenenti ad uno stesso ambito. Qui va un po' oltre Aristotele, non è che Aristotele arrivi proprio a questo; Hegel, sì, certo. Noi moderni, nella nostra pocaggine, con le nostre imitatissime scoperte, intorno alle quali però facciamo tanto rumore, quasi non siamo più in grado di misurare quanta forza il lavoro filosofico ha dovuto impiegare per rendere visibile il fatto che l'essente in quanto uno è in se stesso il molto. A pag. 22. Qui c'è una citazione importante di Aristotele. "L'essere e l'uno sono la stessa cosa e una sola (un'unica) ψύσις (un imporsi), in quanto infatti seguono l'uno dall'altro." Vorrei mostrarvi come la stessa frase viene tradotta. Reale la traduce in questo modo. Ora, l'essere e l'uno sono una medesima cosa ed una realtà unica, in quanto si implicano reciprocamente l'un l'altro, anche se non sono esprimibili con un'unica nozione. È abbastanza simile alla traduzione fatta da Heidegger, tenendo conto anche del fatto che la sua traduzione dal greco è stata ovviamente fatta in tedesco, poi tradotta in italiano da Ugo Ugazio, che è un bravo studioso, grande conoscitore di Heidegger; quindi, possiamo dire che la traduzione di Ugazio è un'ottima traduzione. Vediamo, invece, una traduzione, fatta da Antonio Russo nel 1973. Tuttavia, se l'essere e l'uno sono identici, hanno una sola natura ed esiste tra loro la medesima correlazione che si riscontra tra principio e causa, e non in quanto essi vengono indicati con la medesima definizione. Del resto, non vi sarebbe alcuna differenza, anzi, sarebbe persino più utile a noi concepire l'identità dell'essere e dell'uno anche questo sotto secondo aspetto, giacché sono la medesima cosa le espressioni "un uomo" ed "un uomo esistente" e uomo è così anche raddoppiare le espressioni dicendo "uomo" e "uomo esistente", ecc. Questa traduzione è di Russo, non ci si capisce niente. Il testo è sempre apparentemente lo stesso, ma, come vedete, la traduzione è totalmente differente. Ciascuno di voi può trarre le sue conclusioni a questo riguardo. Prosegue Heidegger. Qui Aristotele intende dire che ognuno dei due rincorre l'altro e che ovunque sia presente uno dei due, lì è già presente anche l'altro. Se c'è uno c'è anche l'altro. Questo essere unico, prima di dispiegarsi in qualche modo, è qualcosa? È cioè un sussistere di per sé, e in questo stare-in-sé consisterebbe la vera essenza dell'essere? O, invece, l'essere, in base alla sua essenza, non è mai non dispiegato, cosicché sono proprio la molteplicità e il suo dispiegarsi a fissare l'unità di quel che vien messo insieme. /.../ Eppure è evidente che anche Aristotele fu toccato dalla domanda sull'unità dei πολλαχῶς λεγόμενα (sulle cose che si dicono in quanto molteplici), dal momento che avvertiamo nei suoi scritti lo slancio preso in vista della risposta a quella domanda. E questo slancio va ad urtare contro il limite estremo di quel che era divenuto complessivamente possibile sul terreno dell'impostazione antica della domanda sull'essere. In quel periodo storico questa domanda intorno all'uno e ai molti era veramente una domanda importante. Per stabilire con certezza che l'uno non sia né possa essere viziato dal molteplice, perché se l'uno è uno, almeno apparentemente, è facilmente conoscibile, gestibile, dominabile. In fondo, questa questione antica si è ripetuta, è riportata anche oggi in tutto il pensiero, e cioè qualche cosa deve essere dominato, ma perché possa essere dominato è necessario che sia determinato; e perché possa essere determinato occorre che sia separato. È questo che ha accomunato tutto il pensiero, in parte da Platone ma soprattutto da Aristotele, fino ad oggi. Il modo in cui si fa filosofia oggi è ancora aristotelico. Dopo avere attentamente letto Aristotele ci si rende che effettivamente tutti i filosofi che gli hanno fatto seguito hanno detto malamente le cose che lui stesso aveva già poste, e mi riferisco anche a Hegel. La divisione che fa Aristotele tra δύναμις e ἐνέργεια e il dire che queste due cose vanno insieme e che non si dà l'una senza l'altra è in nuce la dialettica hegeliana; il Dio, di cui parla Aristotele, è il pensiero pensante di Gentile, è quello che in un certo senso ciascuno dovrebbe essere. Lasciando da parte la filosofia medioevale, la Scolastica, che è aristotelica per definizione, tutti i filosofi che ne sono seguiti, da Cartesio a Spinoza, a Hume, ecc., sono tutti aristotelici, anche quando criticano Aristotele. A pag. 33. Questo corrispondere, ἀνάλεγει (corrispondere), in sé è un ἀνάφερειν πρὸς τὸ πρῶτον, un portare il

significato al primo per fissarlo lì. Qui si sta interrogando su una questione importante, quella dell'analogia: questo primo significato – quello più importante a cui tutti i significati di tutte le categorie, ecc., vanno ricondotti – quello più autentico, è quello che si produce per analogia. Questo πρώτον è ciò /.../ “cui gli altri significati sono legati (e fissati), e per il cui tramite tali significati possono essere (compresi e) detti”. Ci sono tanti significati che intervengono in una parola, però, tutti sono riconducibili, dice, a un primo significato, a un capostipite, quello che rende possibile tutti gli altri significati. Prendete una metafora. La metafora è una trasposizione, ma funziona perché qualcosa rimane lo stesso; se non rimanesse lo stesso non ci sarebbe nessuna metafora né nessuna possibile figura retorica; la figura retorica è tale perché qualche cosa rimane immutata. E questo per Aristotele sarebbe il πρώτον, il primo significato, quello autentico. Ma noi sappiamo qual è il significato autentico per Aristotele: è il luogo comune, cioè, la chiacchiera, l'analogia, l'induzione, è questo il “primo”. Il primo è comunque il significato fondamentale che porta e guida gli altri, è sempre il punto a partire dal quale il significato che si porta ad esso e gli corrisponde diventa propriamente capace di parlare. Tutti gli altri significati significano perché si rifanno a questo primo significato. Il punto-a-partire-dal-quale è in greco ἀρχή... In genere con ἀρχή si intende qualcosa di arcaico, di antico, un principio; la traduzione che dà invece qui Heidegger è interessante: Il punto-a-partire-dal-quale. Come potete vedere, si sta avvicinando qui alla questione della δύναμις: la δύναμις come il primo movimento, come ciò che muove; è la potenza, e la potenza è ciò che muove. ...per questa ragione, Aristotele determina l'essenza dell'ἀνάλογια in maniera generale come λέγειν πρὸς μίαν ἀρχήν (il modo in cui questo principio mette insieme le cose). Questa ἀρχή è l'unificante dei molti che le corrispondono, e cioè il significato che porta e guida i diversi modi in cui avviene di volta in volta il corrispondere: è all'ἀρχή che ogni volta il significato corrisponde. L'ἀρχή, cioè, il significato primo, il luogo comune, quello che pensano i più per lo più. Il λέγειν del λόγος... Sappiamo che il λόγος è il mettere insieme, il raccogliere insieme per offrire, per mostrare. ...dell'ἀνάλογια è il λέγειν πρὸς ἓν - πρώτον (il raccogliere insieme come uno). Questo ἓν πρὸς ὃ è dunque un κοινόν... Questo uno inteso come tutto; il κοινόν mette insieme (κοινή è l'unione). ...ma non il semplice κοινόν del γένος (il genere), bensì κοινόν τι (unire qualcosa e non l'unire in generale), qualcosa come un alcunché di comune, che in sé sussiste come un modo dell'identico per mantenere in un'unità i molti che gli corrispondono. È questo che fa il κοινόν: mette insieme tutti questi elementi che corrispondono, cioè, tutti questi significati, che però dipendono dal primo significato che, come sappiamo, è il luogo comune, ciò che in genere si pensa. A pag. 36. Che cosa sia il primo e l'ultimo πρώτον ὄν, πρὸς ὃ τὰ ἄλλα λέγεται, che cosa sia cioè per il πολλαχῶς, nel senso più ampio il primo significato, è oscuro. Qual è il primo e l'ultimo significato dell'ente? Non si sa, anche se in qualche modo lo ha già detto: il primo significato è quello che viene dall'analogia, quello che si trae per induzione. Ed è per questo motivo che la πρώτη φιλοσοφία, il filosofare vero e proprio, è in se stessa, in un senso radicale, oggetto di domanda. Tutto questo in seguito è stato messo da parte grazie alla tesi secondo la quale l'essere è la cosa più ovvia. (Che la filosofia sia essa stessa oggetto di domanda è qualcosa che sta molto lontano dall'immagine che si ha generalmente di Aristotele, la cui filosofia viene pensata più sul modello dell'attività intellettuale di uno scolastico medioevale o di un professore tedesco). Allo stesso modo, non sappiamo quale connessione vi sia tra l'ὄν come δύναμις e ἐνέργεια... Come connettere a questo punto l'ente, il cui significato primo è quello che viene dal luogo comune? È quello da cui si parte sempre, lo diceva prima: si parte sempre dall'ente, non si parte dall'essere, non si può partire dal concreto, si parte dall'astratto. ... e gli altri significati, né quale sia il loro posto nell'unità dell'essere. Proprio qui, però, dobbiamo guardarci bene dal dare alle cose un ordine artificioso pur di mettere insieme, alla fine, un “sistema” senza intoppi. Qual è la soluzione che offre meno problemi? Bisogna che tutto resti aperto e pronto a diventare oggetto di domanda... Cosa che dopo Aristotele è stata cancellata, e anche lui, Aristotele, è in parte responsabile di questo. Bisogna che tutto resti aperto e pronto a diventare oggetto di domanda, perché solo così potremo realmente liberare e tenere desto quel tratto più intimo del domandare

di Aristotele, e quindi di tutto il filosofare antico e del nostro stesso, rimasto senza risposta. Che cos'è l'ente in quanto tale? Che cos'è l'essere per essere qualcosa che si dispiega in quattro modi? Essere come sostanza, come categorie, come vero o falso, ecc. il quadruplici dispiegarsi seguendo il quale Aristotele prepara la domanda sull'essere è davvero la più originaria molteplicità dell'essere? L'essere è uno (Parmenide), però è anche molteplice. E se non lo è, perché no? Perché Aristotele si imbatte proprio in questi quattro modi? Com'è stato compreso l'essere nell'intero domandare antico per diffondersi in quegli ambiti del domandare che noi incontriamo in Aristotele? Nell'oscurità in cui con le domande poste in ultimo ci muoviamo a tastoni si trova il trattato che abbiamo scelto come oggetto della nostra interpretazione. E quel che ci regge in questo lavoro è la convinzione, per il momento infondata, che proprio questo trattato, se lo seguiremo filosofando, ci consentirà di penetrare il più profondamente che sia possibile in questa oscurità; questo significa che ci costringerà a stare di fronte alla domanda fondamentale della filosofia, posto che si sia abbastanza forti per lasciarsi davvero costringere. Finora abbiamo letto l'introduzione. Passiamo alla Parte Principale, dove nella Prima Sezione affronta il primo capitolo del Libro Θ. Il trattato su δύναμις e ἐνέργεια si muove nella direzione della domanda che guida il filosofare: che cos'è l'ente in quanto tale? Da parte sua e alla sua maniera, questa domanda vuole ottenere un chiarimento sull'essere. Quale andamento segue la ricerca? Con che cosa incomincia? È quel che dicono le seguenti proposizioni. Qui cita Aristotele. “E in primo luogo (intendiamo trattare) della δύναμις nel significato secondo il quale per lo più questa parola propriamente si usa; ma a dire il vero la δύναμις intesa in questo modo non può servire allo scopo che noi qui (in questo trattato) perseguiamo; infatti, δύναμις e ἐνέργεια si estendono a qualcosa di più, mentre le espressioni corrispondenti sono utilizzate solo in riferimento al movimento”. /.../ Quando ci riferiamo a movimenti, ci viene incontro qualcosa che si muove. E allora parliamo (inevitabilmente) di forze che imprimono il moto a quel che si muove, così come parliamo di attività che sono all'opera nel lavoro (ἔργον). Il greco ἔργον ha lo stesso doppio significato che ricorre anche nel nostro uso della parola “lavoro”: 1) il lavoro come occupazione, come quando, per esempio, diciamo che qualcuno non ha utilizzato tutto il tempo di lavoro concessogli; 2) il lavoro come la cosa lavorata ed elaborata durante l'occupazione, ecc. A pag. 49. Finora sappiamo solo che il δυνατόν (possibile)/ ἀδυνατόν (impossibile) e quindi il relativo concetto di δύναμις non sono χατὰ χίνεσις (secondo il movimento);... Sorge allora la domanda: χατὰ τί τό δυνατόν λέγεται – in riferimento a che cosa è compreso il significato di “dotato di forza” di cui si sta discutendo? Questo δυνατόν e questo ἀδυνατόν che cosa sono? La risposta ci proviene dall'ampia trattazione di Δ 12, 1019 b 23-30: “Non dotato di forza significa qui qualcosa il cui contrario è necessariamente qualcosa che è così come si svela; per esempio, nel quadrato, la diagonale non ha forza di avere la stessa misura del lato; parliamo di una mancanza di forza, perché questo, ossia l'aver la stessa misura del lato del quadrato, nasconde, sottrae cioè la diagonale alla misurabilità che le è propria; che essa, infatti, al contrario non sia misurabile per mezzo del lato del quadrato non è solo semplicemente svelato, svelato è invece che l'incommensurabilità della diagonale rispetto al lato è necessaria. La determinazione della misurabilità per mezzo del lato non è solo ingannevole, tale cioè da nascondere lo stato delle cose, ma il suo nascondere è addirittura necessario. Ma il contrario di questo, ossia il contrario di quel che non è, nel modo compreso ora, dotato di forza, vale a dire quel che ha forza di... si ha allora quando non sussiste alcuna necessità in base alla quale la determinazione contraria nasconda; così, per esempio, un uomo che adesso sta in piedi ha forza di sedersi; giacché la determinazione “non sedersi” non nasconde necessariamente il che-cos'è proprio dell'uomo”. Qui incomincia a dire che la forza è qualcosa che esiste in quanto qualcosa le si oppone; la forza, δύναμις c'è perché c'è qualcosa che si oppone, che la ostacola. A pag. 50. Di una cosa, però, dobbiamo renderci conto: in quale senso e a partire da quali fondamenti anche nell'ambito dell'ἀποφανσις, e anzi proprio in questo ambito, il discorso possa cadere su una δύναμις e quindi su δυνατόν e ἀδυνατόν. Solo in rapporto all'illustrazione di questa connessione, do una breve interpretazione del passo tratto da Δ 12; manca qui l'occasione per una sua interpretazione completa, che ne esaurisca tutti gli aspetti essenziali.

Aristotele dice: nel quadrato, la diagonale non ha forza di avere la stessa misura del lato – σύμμετρον εἶναι. Questo è ψεύδος, travisa e nasconde quel che la diagonale palesemente è. Se della diagonale enunciamo la misurabilità per mezzo del lato del quadrato, allora non lasciamo che giunga alla parola quel che la diagonale stessa dice sotto questo rispetto. E che cosa dice la diagonale, ossia che cos'è la diagonale stessa? A diagonale rifiuta di dire all'enunciazione che la riguarda la propria misurabilità per mezzo del lato. È un modo un po' animistico... però, anche se è Aristotele, sappiamo che allora c'era ancora un piede nei miti. Essa si rifiuta di farlo, lo impedisce, perché essa stessa sotto questo rispetto fallisce, fallisce nel tentativo di misurare se stessa per mezzo del lato; non ha in se stessa la forza per una tale misurazione; non la sopporta. Non ha forza, non sopporta nulla di simile; questo significa che essa è incompatibile con il lato del quadrato in rapporto alla misurazione condotta con la stessa misura. Questo per dirvi il modo in cui Heidegger ha inteso la questione della forza, della δύναμις, della potenza: ciò che rifiuta il suo contrario. A pag. 51. Δυνατόν e ἀδυνατόν significano quindi un non-fallire e un fallire, un esser-compatibile e un esser-incompatibile; ma questo significa: un non-andare-d'accordo-con... o un andare-d'accordo-con..., un non-insieme o un insieme nel senso di un esser-presente-con-altro o non-esser-presente-con-altro, e quindi, vale a dire in senso greco, un certo essere o non-essere (di qualcosa in unione con un'altra cosa). “E così parliamo anche di dotato e non dotato di forza quando qualcosa in qualche modo è e non è”. Questa di Aristotele è un'annotazione importante: che cosa è dotato di forza? Ciò che agisce, cioè, l'essere come atto. Sì, va bene, ma che cos'è che agisce propriamente? È l'atto di parola. Incontriamo in primo luogo e quasi tangibilmente questo essere e questo non-essere, nel senso del compatibile (δυνατόν) e dell'incompatibile (ἀδυνατόν), nell'enunciazione che in quanto tale dice: qualcosa è questo e quello, oppure non è questo e quello. Il δυνατόν si colloca nella prospettiva dell'enunciazione, dell'ἀποφανσις. Potremmo dire che qui la δύναμις ci è data nel significato χατά τήν ἀποφανσις (secondo l'enunciazione). Fa parte dell'essenza dell'ἀποφανσις, però, la possibilità di essere scoprente o coprente: ἀληθές ο ψεύδος. (Questa determinazione ci è già nota come uno dei modi fondamentali dell'essere). La δύναμις riguarda quindi la φάσις, il dire, il detto. Da ciò deduciamo che nella chiarificazione di δυνατόν e ἀδυνατόν in questo significato si tratta di un ἐναντίον (il che è assunto direttamente e non casualmente nella definizione dell'ἀδυνατόν), che si tratta cioè dell'άντι, di qualcosa che le è contrapposto, della φάσις come αντίφασις; il dire, il detto come contraddire e contraddizione. Ed è per questo motivo che nel cosiddetto principio di non contraddizione incontriamo l'ἀδυνατόν /.../ lo stesso uomo che parla e comprende non ha la forza, non può sopportare e concedere, relativamente ad un unico e identico ente, di supporre che tale ente sia e non sia. Chi comprende questo ἀδυνατόν a partire dal suo fondamento, chi cioè non si limita a parlarne vagamente, come amano fare la logica e la dialettica quando parlano del cosiddetto principio di contraddizione, costui ha afferrato la domanda fondamentale della filosofia. Lui parla del possibile e dell'impossibile. Dice lo stesso uomo che parla e comprende non ha la forza, non può sopportare e concedere, relativamente ad un unico e identico ente, di supporre che tale ente sia e non sia. A pag. 53. Il punto sul quale tutti i corrispondenti modi della δύναμις coincidono è il seguente: tutti sono ἀρχαί τινες, tutti sono come qualcosa da cui qualcosa prende le mosse; e tutti questi molteplici significati di δύναμις coincidono, in quanto tutti, essendo nel loro significato ἀρχαί, ritornano ad una prima ἀρχή, ad un significato di δύναμις che entra in gioco prima di ogni altra cosa. È la stessa cosa che diceva dell'ente: quando ci domandiamo dell'ente, già questo domandarci dell'ente è un ente; l'ente, di cui ci domandiamo che cos'è, è già qui in questo momento. Questo πρώτον ἐν πρός ὄ (questo primo verso qualche cosa), questo primo uno, rispetto al quale sono compresi tutti i corrispondenti significati, lo definiamo brevemente come il significato che dirige ogni corrispondenza o il significato conduttore; ὁ χύριος ὄρος, il significato dominante.

Aristotele sta rispondendo a una delle domande che gli umani si sono fatti da sempre: da dove vengono le cose e dove vanno. Questo generalmente è riferito a sé: chi sono io? Da dove vengo? Questa risposta l'ha fornita Aristotele. Aristotele non se ne avvede un granché, sfugge anche ad Heidegger, però, la questione riguarda questo. Qui Heidegger si accorge che Aristotele pone la questione centrale nel λόγος, nel discorso, nel dire, cioè, δύναμις e ἐνέργεια sono nel λόγος. Cosa vuol dire questo? Vuol dire che tutto ciò che ha a che fare con l'avviarsi di qualche cosa è nella parola: la potenza e l'atto sono nella parola, nel λόγος. Ma, soprattutto, Aristotele risponde alla domanda "da dove vengono le cose?": vengono da qualche cosa che in potenza avvia qualche cosa per essere atto, simultaneamente, perché poi a un certo punto non c'è più distinzione, e cioè: le cose vengono dal linguaggio e vanno nel linguaggio. Questo è ciò che sta dicendo Aristotele, che descrive la δύναμις, la potenza, in un modo che sarà straordinariamente simile a come poi la riprenderà Hegel. La mia idea è che ciò che fa qui Aristotele nella *Metafisica* vada al di là di ciò che ha fatto Hegel nella *Fenomenologia dello spirito*. Hegel dà una sorta di determinazione a questi due momenti, l'in sé e il per sé, coscienza e autocoscienza, Aristotele no, non avverte questa esigenza di determinare in questo modo la potenza e l'atto, li lascia in un modo totalmente astratto; cosa che a me pare più interessante. In effetti, ciò che per Hegel è l'in sé, la coscienza o la percezione o qualunque cosa vogliamo dire, è comunque un qualche cosa che è in potenza finché non trova ciò che gli si oppone; se non lo trovasse mai non sarebbe mai esistito, così come la potenza, se non giungesse all'atto, non sarebbe mai esistita, non c'è una potenza se non c'è l'atto o la materia senza la forma, non si dà. Aristotele ha inteso che la condizione di qualunque cosa è il λόγος, anche se non è che avesse inteso molto bene il funzionamento del λόγος, però ha capito che il λόγος funziona così: c'è un elemento che è in potenza qualunque cosa, ma diventa qualcosa nel momento in cui è in atto, allora è qualcosa, è quella cosa. Così come la materia diventa forma, diventa quella forma lì: la famosa statua di bronzo, di cui Aristotele parla spessissimo. Quindi, il lavoro che sta facendo Heidegger in questo libro – d'altra parte, è quello che ci aspettiamo da lui – è che ci evidenzi delle cose che dice Aristotele e che ci possono essere sfuggite. A lui non sfugge nulla; non ne coglie tutte le implicazioni e le connessioni, ma non gli sfuggono questi aspetti. E, infatti, nelle pagine successive vedrete come lui stesso, Heidegger, coglie come Aristotele determini in modo assolutamente preciso il funzionamento del linguaggio, ancora più di quanto abbia fatto Hegel. Aristotele non ne ha tratto tutte le conseguenze, ovviamente; Heidegger avrebbe potuto, però... Ma riprendiamo la lettura di Heidegger. A pag. 57. *Il tema ora è costituito dalla δύναμις κατά χίνεσις (la potenza secondo il movimento) nel significato usuale e autentico. Questo significato, a sua volta, mostra più significati, ma lo fa πρὸς τὸ αὐτὸ εἶδος (secondo la stessa forma, secondo il modo in cui si dice). In base a questo unico ed identico significato conduttore fissiamo quattro punti: 1) ἀρχή, 2) μεταβολή, 3) ἐν ἄλλω, 4) ἢ ἢ ἄλλω (1 - principio, l'incominciamento, 2 - trasformazione, mutamento, 3 - l'uno come altro, l'alterità dell'uno, 4 - l'uno in quanto altro. C'è l'uno altro da sé e l'uno in quanto altro). Indipendentemente dall'interpretazione, abbiamo, per penetrare a fondo nella comprensione della cosa, esposto fenomeni che ricadono sotto il titolo di δύναμις e che noi abbiamo indicato con le parole: forza, capacità, autorizzazione, attitudine, idoneità, dote, abilità, destrezza, facoltà, potenza, potere. Questi sono i significati più usuali di δύναμις. Questo non significa che procediamo tra i significati lessicali senza sapere dove poggiare i piedi. Queste espressioni sono ordinate in qualche modo secondo certi ambiti dell'ente, e noi avvertiamo che si tratta di determinazioni fondamentali di tali ambiti, i quali senza tali determinazioni resterebbero per noi assolutamente inaccessibili. Di volta in volta ciascuno di questi significati ha una sua valenza specifica all'interno di una precisa proposizione. Da un punto di vista formale- astratto, tutti questi fenomeni potrebbero essere colti riassuntivamente come un "saper fare". Il saper fare sarebbe qui quel significato dal quale dipendono e discendono tutti gli altri significati. Il saper fare è un' "esperienza vissuta" che facciamo noi stessi: viviamo l'esperienza del saper fare e non saper fare in noi stessi. Qui, allora, in un'esperienza soggettiva, risiede l'origine del*

concetto di forza. Secondo Heidegger, che legge Aristotele, il concetto di forza viene da qui: dal saper fare o non sapere fare, dall'essere capaci o non capaci di fare qualche cosa. A pag. 59. Se vogliamo trattare a ragion veduta di qualcosa come la forza, allora bisogna, a quanto pare, aver prima stabilito che vi sia qualcosa del genere. Come facciamo, dunque, a stabilire che una forza c'è? Trovare delle forze è altrettanto semplice quanto trovare alberi, case, monti, corsi d'acqua oppure i tavolo e la sedia? /.../ A questa domanda rispondiamo certamente di no; infatti, per esempio, della capacità di carico di un ponte facciamo esperienza solo nella prestazione fornita dal ponte stesso; ugualmente, percepiamo la forza luminosa del colore solo dal suo splendore, come suo effetto, e valutiamo la facoltà di agire solo in base al successo ottenuto o all'insuccesso. Non ci sono forze di cui sia possibile stabilire immediatamente l'esistenza, incontriamo sempre e solo prestazioni, risultati, effetti. /.../ Ma è poi vero che incontriamo immediatamente degli "effetti"? Il rilucere del colore è senz'altro un effetto? Il "cadere" del sasso è senz'altro un esser astratto, un effetto? /.../ Una cosa ci è data nell'esperienza come un effetto solo se la cogliamo come prodotta in forza di altro, quindi, come proveniente dalla forza come causa. Ci sta dicendo, anche se non esplicitamente, che noi cogliamo la forza perché questa forza è già presente, cioè, noi sappiamo già che cos'è la forza, che cos'è un saper fare, che cos'è la δύναμις, e lo sappiamo perché parliamo e parlando mettiamo in atto questa forza: ecco perché lo sappiamo. Gli effetti in sé sono altrettanto reperibili quanto le forze in sé; le forze non sono meno comprensibili degli effetti; gli effetti, cioè, sono altrettanto enigmatici quanto le forze. /.../ C'è bisogno di retrocedere, o meglio di riflettere e di interrogarsi retrospettivamente sul passaggio dall'effetto nella sua particolarità alla causa, solo quando e solo se si voglia determinare più esattamente la causa, posta già come reperibile. Questa causa c'è già in noi perché, come dicevo, la esperiamo nel parlare, nel saper fare. Il saper fare originariamente è il saper parlare: quando si incomincia a parlare, lì si incomincia a sapere fare. Che cosa si fa? Si parla, appunto. A pag. 61. La delimitazione essenziale data da Aristotele della δύναμις, è stata invece considerata come una definizione assodata, e mai nessuno in essa ha colto realmente la domanda o ha cercato di chiedersi che cosa si nascondesse dietro di essa. Così, restò muta e finì per diventare banale. A causa del mancato riconoscimento del suo contenuto e del suo ruolo di guida, le si attribuirono, all'inizio della scienza moderna e della natura, pretese che essa non poteva e non voleva soddisfare. La si dichiarò "scientificamente" inutilizzabile, intendendo con "scienza" l'indagine matematico-fisica sulla natura. Ma in questo modo, dal punto di vista filosofico, non era stato deciso nulla. Da sempre, il modo più sicuro e comodo, per rendere innocuo e privo di importanza qualcosa è quello di concedere e di riconoscere una volta per tutte che si tratti di qualcosa di ovvio. Una volta stabilito come ovvio è cancellato. Si ha così la fondata speranza di ottenere l'approvazione generale. È quel che è successo a δύναμις e ἐνέργεια nel giudizio della storia della filosofia. E così noi posteri ci troviamo in una situazione particolare: dobbiamo far sì che qualcosa di ovvio torni ad avere per noi dignità di domanda. Compito che peraltro si è prefissato Heidegger: riportare delle cose che appaiono ovvie alla dignità di domanda. A pag. 62. Il compito è dunque quello di superare Aristotele; non in avanti, nel senso di un progresso, ma all'indietro, nella direzione di un disvelamento che mostri più originariamente quel che da lui è stato pensato. Questo significa anche che non si tratta di correggere la definizione in questione, di lambiccarsi astrattamente il cervello intorno a singoli concetti senza vita; questo superamento all'indietro è invece, in se stesso, il odo in cui ci sforziamo di riportarci di fronte alla realtà che governa segretamente quei concetti che la tradizione considera ormai morti. A pag. 65. Dopo aver introdotto il significato conduttore di δύναμις, Aristotele prosegue dicendo: "Il primo modo (dell'esser-forza) è infatti una forza del patire, forza che nel paziente stesso è in quanto punto di partenza di un mutamento passivo, che può essere subito a partire da altro o a partire dallo stesso in quanto altro. L'altro modo (dell'esser-forza), però, è il contegno (l'atteggiamento) dell'intolleranza di fronte ad un mutamento verso il peggio e di fronte ad un mutamento nel senso di un annullamento ad opera di altro, o, nella misura in cui quel che muta è altro, ad opera di altro proprio in quanto punto di partenza di un possibile mutamento. Tutte queste delimitazioni (dei modi dell'esser-forza) recano in sé e nel loro fondamento il significato di δύναμις

che noi abbiamo nominato per primo, ossia il significato conduttore". Due δύναμις, dunque: 1) la forza di patire qualcosa a partire da altro; 2) il contegno dell'intolleranza (insofferenza) di fronte ad un mutamento verso il peggio o addirittura nel senso dell'annullamento ad opera di altro. Quindi, c'è un patire da parte di qualcun altro, ma anche il resistere a questa forza esercitata dall'altro. A pag. 67. *L'intero contesto deve quindi essere afferrato in questo modo: il significato fondamentale non intende un tipo isolato di δύναμις preso per sé (ποιεῖν), accanto al quale debbano poi essere allineati gli altri, ma gli altri hanno con il primo un rapporto costitutivo, tanto che è proprio questo rapporto a dare anche al significato conduttore senso e contenuto. La πρώως δύναμις (la forza originaria) è il tratto fondamentale dell'essenza, nella quale per la prima volta dev'essere disegnato il pieno contenuto di tale essenza; solo il disegno più riuscito caratterizza l'intera essenza della δύναμις e, quindi, anche il pieno contenuto del significato conduttore. Non si può dire, dunque che la δύναμις τού ποιεῖν (potenza in quanto produzione) sia la prima e quella che dà la misura... Cioè: la potenza che impone un cambiamento, che fa qualcosa. ...della forza dell'agire, del produrre, con la δύναμις τού παθεῖν... Mette in connessione le due δύναμις, l'una che agisce e l'altra che patisce. ...con la forza del sopportare e del resistere. E infatti questo rapporto non viene chiarito a partire dalla δύναμις τού ποιεῖν, bensì a partire dalla δύναμις τού παθεῖν. È la δύναμις τού παθεῖν ad essere nominata per prima, "per prima" nel senso della caratteristica che svolge la funzione di guida. Quindi, secondo Aristotele, letto da Heidegger naturalmente, la prima cosa non è tanto la potenza che agisce su qualche cosa ma il patire di qualche altra cosa di questa stessa forza, patire e quindi resistere: qualcosa agisce e qualcosa resiste. A pag. 68. ...ci troviamo di fronte ad una situazione completamente diversa: quando, nell'esperienza di qualcosa che resiste, cogliamo per il suo tramite forze che producono effetti, allora la resistenza non viene considerata e spiegata come l'effetto di una causa che starebbe dietro di essa, giacché quel che resiste è esso stesso luogo della forza e forza. La forza qui diventa la forza che resiste a un mio moto. Come dire ancora che è da questa resistenza che io traggo l'idea della forza; se nulla mi resiste, se non c'è qualcosa che la ferma, che in qualche modo la impedisce, non ho motivo di pensare a una forza. Questo che cosa ci fa pensare? Ci fa pensare a una cosa interessante, e cioè che parlando io impongo qualche cosa; ma imponendo questo qualcosa incontro una resistenza, incontro la resistenza del mio stesso dire, che non dice ciò che dovrebbe, quello che vorrei. Come la trovo questa resistenza? La trovo perché per dire che cos'è qualcosa devo dire ciò che quella cosa non è, devo cioè dire altre cose. Potremmo quasi dire che qui nasce l'idea di forza nel senso di Aristotele, cioè, nel senso di avvertire un qualcosa che resiste, che impedisce al mio dire di essere tutto, di essere completo, di essere esaustivo, ma incontra una resistenza, qualcosa che resiste. A pag. 68. *Quel che è dotato di forza non è colto in primo luogo nel soggetto, ma nell'oggetto resistente. E solo a partire dalla resistenza opposta dall'oggetto avvertiamo il non potere, l'impedimento, e lì il voler-potere, il poter-potere e il dover-potere; questo, tuttavia, non deve significare che, all'inverso, il concetto di forza sia trasferito dagli oggetti al soggetto, dall'esterno all'interno.* Questo ci dà in un certo qual modo anche la ragione della volontà di potenza, e cioè la volontà di potenza interviene nel momento in cui qualcosa impedisce il mio voler fare, il mio potere: qualcosa lo rallenta, lo blocca, lo impedisce. Lì si instaura la volontà di potenza, come voler-potere, la volontà di potenza nasce da lì. Come abbiamo detto tante volte, è la struttura stessa del linguaggio, tant'è che abbiamo più volte azzardato che la volontà di potenza non sia nient'altro che il linguaggio. È il linguaggio che vuole potere, è lui che dicendo, affermando, enunciando un qualche cosa, vuole imporsi; ma questa imposizione, questo imporsi del porsi di qualche cosa, fallisce perché dilegua nel momento in cui lo pongo, e, quindi, questa operazione, questa imposizione, è fallita, devo ripeterla. Questo mio voler-potere, questo mio poter-potere viene continuamente messo alla prova dal modo in cui il linguaggio funziona: pongo qualche cosa ma mentre lo pongo questo dilegua e la mia volontà di potenza dilegua con lui.*

Intervento: Possiamo dire che è il significato ciò che resiste?

Sì. Abbiamo un significante, ciò che si dice, che, secondo Aristotele, è in potenza: non sappiamo ancora cosa vuol dire finché non trova il significato. Il significato dovrebbe chiudere il significante, e in parte lo fa, dall'altra no, lo infinitizza, perché il significato, che è ciò che rende significante il significante, rende anche l'uno, cioè il significante, altro, lo rende altro da sé ma anche altro in quanto altro, cioè, è un'altra cosa rispetto a prima, non è più il significante di prima, significante che peraltro, potremmo dire, in quanto tale non è mai stato, perché finché non c'è il significato il significante non c'è. Questa è la prima traccia della volontà di potenza, della necessità di gestire il linguaggio. Gestire il linguaggio significa gestire questo movimento tra significante e significato, tra potenza e atto, in modo tale che ciascuno dei due sia identificabile, perché se si mette questa cosa, l'entelechia o l'Aufhebung, allora non gestisco più nessuno dei due perché se il secondo, usiamo per il momento questi termini, cioè il per sé, come lo identifico se tornando sull'in sé lo modifica, facendolo diventare un'altra cosa? E così con l'entelechia: l'atto, certo, era ciò che era in potenza prima ma, una volta diventato atto, diventato forma, questa forma – qui c'è una questione interessante che poi Heidegger riprende – è debitrice del fatto che contiene il suo negativo, cioè, è quella forma in quanto non è le altre. Ciascun elemento positivo è necessariamente negativo per essere quello che è: per essere quello che è non deve essere tutto ciò che non è.

Intervento: Quindi, la forza è il tentativo di resistere a dileguarsi.

Sì. La δύναμις è, in effetti, questo movimento verso la sua determinazione, cioè la forma, ma, nel momento in cui è forma, questa forma è anche il negativo, il suo contrario; quindi, in quanto determinazione dilegua nell'indeterminato.

Intervento: Il tentativo di mantenerli separati.

Questo nel momento in cui ci si accorge che c'è dell'impossibilità di gestire tutta l'operazione. E, allora, nasce la religione, in cui da una parte c'è il significante, che è fisso, e poi, dall'altra parte, lo spostamento continuo, un dileguarsi continuo. Addirittura, i Greci antichi si erano inventati due dei per raffigurarsi queste situazioni: Apollo e Dioniso. Apollo, che è la fermezza, la quiete, la stabilità e Dioniso che è, invece, la dispersione totale e, infatti, lo rappresentano spesso ubriaco, ecc. A pag. 69. *Il significato conduttore di δύναμις è: ἀρχή μεταβολῆς ἐν ἄλλω ἢ ἢ ἄλλω (il principio del movimento è l'uno in quanto altro da sé e in quanto altro). /.../ Il significato fondamentale non si pone in modo da non essere né ποιεῖν (agire) né παθεῖν (sopportare); esso, certamente, dice anche la δύναμις τοῦ ποιεῖν, ma la dice in modo che essa resti aperta perché nel suo ambito sia incluso il rapporto essenziale con la δύναμις τοῦ παθεῖν. Cioè, con ciò che subisce, che resiste al mutamento. E qui ci si affaccia con una questione importante. A pag. 73. *Avere forza significa qui: avere la capacità di fare qualcosa in maniera corretta; avere la capacità nel senso del padroneggiare, dell'essere maestro in qualcosa, del possedere la maestria. Di un buon oratore, diciamo semplicemente che è un oratore. L'essere significa qui: avere forza di fare in maniera corretta quel che è richiesto da un compito o quel che ci si è proposti. L'aver forza per qualcosa è una forza solo quando questa forza è tale maniera corretta. Cosa vuol dire questo? Quando si compie, la correttezza della forza sta in questo compiersi. Il τέλος va inteso sia come fine che come perfezione, e questo movimento è perfetto quando si compie nell'atto. A pag. 75. Qui c'è un brano di Aristotele. “Dunque, diviene ora evidente quanto segue: una forza di agire una di patire sono, in un caso (per un verso), tali che un'unica forza è entrambe (come una sola e medesima forza), un'unica forza tale, dunque, da far sì che una delle due sia sempre altra. Una delle due è sempre altra. Da qui il significato fondamentale di δύναμις, cioè, mutamento in quanto uno che è altro, ma proprio in quanto altro, come un'altra cosa. Ciascuno dei due è altro da se stesso ma è anche altro rispetto all'altro. Come vedete, qui c'è tutta la questione della dialettica di Hegel, non c'è nulla da aggiungere rispetto a Hegel, anzi, qui è ancora più preciso. Aristotele dice semplicemente: δύναμις τοῦ ποιεῖν καί πάσχειν (forza come produzione e patire) ἔστι μὲν ὡς μία ἔστι δ'ὡς ἄλλη (in quanto uno sia in quanto altro). Una duplicità di significato nell'essenza e nel concetto della δύναμις viene quindi espressamente respinta. Non è che ha**

due significati, è lo stesso – Hegel direbbe due momenti dello stesso – non sono due significati giustapposti, questo è ciò che fa la religione. A pag. 77. *Il rapporto* (tra i due momenti) è *rapporto inclusivo, e inclusiva è la forza in base al suo esser-diretta-verso e al suo oltrepassare. La “forza” presa in questo senso, compresa come esser-forza, è il concetto “ontologico” di forza.* Questo risponde alla domanda: che cos’è la forza? La forza è ciò che si scontra contro ciò che resiste. *L’espressione “ontologico”, così come ci è stata tramandata, significa: l’essere dell’ente; qui significa l’esser-forza di ogni forza che sia in un qualche modo o che abbia la possibilità di esserlo. L’esser-forza non consiste di due forze già presenti; nella misura in cui una forza è presente, invece, risiede in questo suo esser-presente la direzione che spingendosi verso la corrispondente forza contraria la include...* Questo è molto interessante, perché ci dice come queste due forze sono una, non le possiamo disgiungere, come se non potessimo disgiungere azione e reazione, come se fossero la stessa identica cosa. ...giacché questo rapporto che include la forza contraria dirigendosi verso di essa fa parte dell’esser-forza della forza. L’esser-forza della forza è questo movimento, potremmo dire sulla scorta di Hegel, dialettico o, per attenerci ad Aristotele, di entelechia. A pag. 80. *Ma quale ruolo deve avere nel contesto della nostra interrogazione sulla δύναμις questo riferimento alla στέρησις (privazione)? La στέρησις ha solo il ruolo di mostrare che accanto alla forza c’è anche la non-forza? No. Quel che Aristotele vuol mostrare è invece qualcosa di diverso; lo si trova espresso brevemente nella lin. 30 sg.: “In riferimento alle stesse cose e nella misura loro propria ogni forza è non-forza”.* Questo per ribadire il concetto di cui parlava prima: ogni forza è non-forza, ogni azione è reazione e ogni reazione è azione. Sono la stessa cosa e non due movimenti giustapposti. *Quel che dev’essere sottolineato è il riferimento della non-forza alle stesse cose nei confronti delle quali la forza è forza; quel che dev’essere sottolineato è la costitutiva appartenenza della non-forza al significato conduttore della forza...* Il significato conduttore della forza è l’originario mutamento dell’uno in quanto altro da sé e in quanto altro. Ci sono due momenti dove ciascuno è altro da sé ma è anche altro rispetto all’altro, e queste due cose si compenetrano. *Quel che fa sì che 1046 a 19-29 appaia come una semplice ripetizione è solo il fatto che vi si compie il passaggio all’essenziale determinazione unitaria del fenomeno della δύναμις.* Che abbiamo vista essere apparentemente scissa in due. *Nella formulazione δύναμις τού ποιείν χαί πάσχειν (forza in quanto agire e in quanto patire) trova espressione un doppio significato. La δύναμις è intesa allora: 1) ὡς μία, come unitaria, come un essere, 2) ὡς ἄλλη (in quanto altro, uno e molti) come ogni volta l’una e l’altra, come l’ente determinato. Sul punto 1, la forza di agire e di patire intesa come unica forza a partire dal fatto che ciascuna delle due ἀρχή richiede il rapporto con l’atra; solo questo carattere di ἀρχή che richiede il rapporto ed è inclusa nel rapporto completa l’essenza della δύναμις. La δύναμις come principio che muove tutto. Ecco la domanda iniziale “da dove vengono le cose?”, che cosa muove tutto? Che cosa fa sì che ogni cosa si muova, che io mi muova, che le cose si muovano, che io sappia che cos’è il movimento? Un bruco non sa di muoversi, per cui il bruco non si muove; noi invece sì. Dunque questo paragrafo non intende affatto parlare della contemporanea presenza ontica di due forse semplicemente presenti come se si trattasse di un’unica forza.*

Intervento: ...

Le obiezioni che Aristotele muove a Parmenide sono in parte discutibili. In effetti, lui si basa sul fatto che Parmenide ha posto l’uno e ha cancellato tutto ciò che non è uno, ma ciò che non è uno, dicendo che l’essere è pensiero, dice che ciò che non c’è non è pensiero, ciò che non è linguaggio: è questo che non c’è. A pag. 83. *Aristotele non tratta della μεταβολή (mutamento) in quanto tale, ma ne parla solo in quanto la δύναμις è determinata come sua ἀρχή (principio).* Il cambiamento ha come principio il movimento: se non ci si muove non si cambia. *Che cosa significa, infatti, che la δύναμις sia l’a-partire-da-dove che include dentro il proprio ambito la cosa destinata in se stessa a subire? La forza che agisce ha in sé lo stesso subire. Il suo significato è proprio che la forza, sul fondamento di questa sua essenza, offre un possibile spazio alla trasformazione di qualcosa in qualcos’altro. Il fatto che qualcosa che resiste sia in se stesso esposto a qualcosa che rispetto ad esso si presenta come attivo*

*significa proprio che nelle due direzioni di questo rapporto è già sottinteso, e sottinteso necessariamente, qualcosa come il mutamento; tanto il materiale formabile quanto l'azione che produce la cosa. Μεταβολή, quindi, nel significato conduttore di δύναμις, quando lo si comprenda pienamente, non indica più in maniera solo unilaterale la trasformazione attiva, nemmeno però il passivo subire, bensì il rapporto che lega le due cose in quanto tali. Quindi, μεταβολή non è soltanto mutamento, come dice... non indica più in maniera solo unilaterale la trasformazione attiva, non è più solo quello e nemmeno però il passivo subire, bensì il rapporto che lega le due cose in quanto tali, cioè, è una relazione. Difatti, il linguaggio non è altro che relazione. A pag. 88. La seconda sezione affronta il secondo capitolo del Libro Θ e ha per titolo *La partizione della δύναμις κατά χίνεσις come mezzo per chiarirne l'essenza*. Qui fa una lunga disquisizione sul fatto che questa cosa possa applicarsi solo agli enti che parlano, mentre Aristotele voleva vedere se anche gli enti che non parlano hanno oppure no... Qui Heidegger ci riporta da dove eravamo partiti, cioè al λόγος, perché tutto ciò che abbiamo descritto avviene nel λόγος, nel linguaggio. *Il λόγος è il discorso, il raccogliente metter qui, l'unificante dar notizia di qualcosa; e lo è nel senso in cui anche l'invito, la supplica, la preghiera, l'interrogativo, l'augurio, il comando e simili sono discorso. Uno dei modi del discorso inteso in questo senso ampliato è la semplice e-nunciazione intorno a qualcosa: qui la prestazione fornita dal discorso consiste nel rendere noto in maniera accentuata ciò intorno al quale verte il discorso, consiste cioè nel far sì che appaia, semplicemente in quanto tale, ciò di cui si discorre. Ma anche il domandare è un rendere noto nel senso del rendere nota la propria richiesta; anche la preghiera è un rendere noto nel senso del rendere nota la propria disposizione, la propria testimonianza /.../ Il λόγος è dunque discorso in tutta l'ampiezza di senso del rendere noto e dar notizia, della comunicazione*. Lui ha voluto insistere su questo aspetto del rendere noto, del dare notizia. A pag. 94. *Già ad una prima grossolana lettura non può sfuggire che in quel che segue si parla continuamente del λόγος e che se ne parla in rapporto alla δύναμις. L'intenzione conduttrice si sforza, attraverso una chiarificazione della relazione caratteristica esistente tra δύναμις e λόγος, di rendere visibile in maniera ancora più chiara l'essenza della δύναμις e soprattutto di preparare la domanda che è strettamente connessa con la domanda sulla δύναμις κατά χίνεσις, di preparare cioè la domanda sull'ένέργεια κατά χίνεσις. La relazione esistente tra λόγος e δύναμις ottiene il suo chiarimento attraverso una continua contrapposizione della δύναμις μετά λόγου rispetto alla δύναμις ἄλόγος (rispetto alla δύναμις che è fuori dal discorso). La stessa δύναμις μετά λόγου esige una nuova discussione del nesso, già preso in considerazione, che lega δύναμις e στέρησις. A pg. 96. Qui c'è una citazione di Aristotele. "Il fondamento di ciò (del fatto che certe δύνამεις procedano nei confronti dell'opposto) è che l'intendersi-di-qualcosa è (in se stesso) un insieme di notizie (informazione)... Un insieme di notizie: con questo intende il fatto che ci si intenda ma l'informarsi rivela, e lo fa restando identico a se stesso, ciò con cui si ha di volta in volta a che fare e il suo sottrarsi, naturalmente non nello stesso modo. In un certo senso, infatti, l'informarsi riguarda entrambe le cose, in un altro senso però riguarda più la cosa che (di volta in volta già) presente. Di qui la necessità che i modi dell'intendersi-di-qualcosa, ottenuti in questo modo, (cioè sotto la guida del λόγος), per un verso si riferiscano all'opposto (ad una cosa e a quel che le si contrappone), per un altro verso però ad uno solo degli opposti, e lo facciano a partire da se stessi (immediatamente, secondo il loro orientamento), a quello restante non nella stessa maniera; anche l'informazione, infatti, procede a partire da se stessa nei confronti di una cosa e in certa misura solo casualmente nei confronti di una diversa. Giacché è con la negazione e l'eliminazione che essa rende visibile l'opposto; l'opposto, infatti, è in prima linea quel che viene sottratto; quest'ultimo però è la privazione della cosa diversa (rispetto alla cosa)". Aristotele qui sta dicendo che nel momento in cui si dice qualche cosa, questo qualche cosa dicendosi, intanto comporta il suo opposto ma non solo; è come se dicendo qualche cosa ciò che si dice esigesse una cernita tra una cosa e un'altra, dove una sola è quella che rende il fine di ciò che si sta dicendo, cioè, rappresenta ciò che voglio dire; quindi, devo scartare quell'altra. Ma questo probabilmente, va al di là di ciò che voleva intendere Aristotele, cioè, ci dice che c'è comunque un fine, nel senso del τέλος, che è quello buono,**

quello che si deve perseguire, come se il dire quasi naturalmente si muovesse verso la sua corretta esecuzione. Parlava di correttezza prima, se vi ricordate: il corretto saper fare; il dire è un fare, anche quello è un saper fare. Quindi, il mio dire è un saper fare e il mio dire è corretto rispetto a un voler dire, rispetto all'intenzione. Ma qui c'è naturalmente un problema. A pag. 98. *Ciò che i Greci hanno inteso con ἐπιστήμη ποιητική è stato esso stesso di primaria importanza per la loro comprensione del mondo. Bisogna tenere ben presente quale sia il significato del fatto che l'uomo abbia un rapporto con le opere che produce. È per questo motivo che in un certo libro intitolato Essere e tempo si parla del commercio con l'utensile; non per correggere Marx o per inaugurare una nuova economia politica; nemmeno però lo si fa a partire da una comprensione primitiva del mondo. Che cos'è, dunque, ἐπιστήμη ποιητική, produzione? Quel che si produce, quel che si deve produrre è ἔργον. ἔργον si traduce in molti modi, addirittura si traduce con forza, potenza, potremmo dire in questo caso il prodotto. L'ἔργον non scaturisce casualmente da una qualunque operazione od occupazione; è, infatti, qualcosa che ogni volta deve esser lì, a disposizione, qualcosa che deve mostrarsi in un certo modo, avere un determinato aspetto. Ciò che io voglio produrre alla fine deve essere ἔργον, cioè deve essere quella cosa lì. Quale sarà l'aspetto dell'opera compiuta deve essere già nello sguardo preliminarmente. Deve essere, cioè, già nella mia intenzione. L'aspetto, εἶδος, è già scorto sin dall'inizio, ed è scorto non in generale e complessivamente, ma proprio in quello che deve risultare alla fine, quando l'opera sarà compiuta, portata a termine. Sta dicendo che l'ἔργον si va a sovrapporre con l'εἶδος, con la forma, con ciò che si produce alla fine, con il τέλος, nel senso della perfezione, con ciò che doveva essere compiuto: doveva essere compiuto questo e questo è stato compiuto. Ma questo, dice, deve già essere nell'idea, è già lì prima ancora che qualcuno si metta a fare qualunque cosa, deve già avere l'idea. Prima che Heisenberg inventasse la meccanica dei quanti ha avuto un'idea che poi si è sviluppata, attraverso il suo sistema, i suoi calcoli, nella teoria dei quanti; ma prima c'è stata l'idea, e questa teoria dei quanti probabilmente è stata ciò che lui voleva ottenere. Naturalmente, può accadere che vi sia qualche impiccio nel processo, che le cose non vadano sempre lisce, questo è previsto, ma se le cose vanno bene, se ci sa fare correttamente, allora ciò che si compie, l'ἔργον, il τέλος, sarà quello e non altro. Questo ci rimanda a un'altra questione, quella del bene. Anche il bene a questo punto non è nient'altro che la corretta esecuzione di ciò che deve essere eseguito. L'ἔργον dell'ἔργον è τέλος. Ma il termine che pone fine è, secondo la sua essenza, limite, πέρας. Produrre qualcosa significa di per sé: calare qualcosa nei suoi limiti, in modo da avere sin dall'inizio nello sguardo la sua limitatezza e vedere tutto quel che essa include ed esclude. Per vedere cosa devo fare devo avere nella mente, sì, tutto ciò che devo fare ma anche ben chiaro tutto ciò che non devo fare. A pag. 99. Proprio perché in questo modo il materiale specificamente è ritagliato sull'εἶδος... Sulla forma, su questa idea che io ho della cosa che devo fare. ...proprio per questa ragione gli si contrappone come l'illimitato. Tutto ciò che non devo fare rappresenta l'illimitato rispetto ai limiti entro i quali devo stare per compiere la cosa che voglio fare. Pur così distanti l'uno dall'altro, il materiale e l'εἶδος sono tuttavia rivolti l'uno verso l'altro; dunque, uno star di fronte, il necessario star di fronte di cose che si contrappongono, e una vicinanza, quella delle cose più lontane. Perché quando faccio qualcosa ho ben presente quello che non devo fare: darmi una martellata sul dito, per esempio. Questo è il concetto dell'ἐναντίον (contrapposto) greco: l'uno contro l'altro, il rivolgersi all'altro mostrandogli il contrario: l'ἐναντιότης (contrapposizione), che solo Aristotele ha pienamente chiarito nella sua essenza, non è ciò che separa semplicemente le cose l'una dall'altra, senza che esse abbiano nulla in comune, ma è il fronteggiarsi. L'εἶδος, in quanto τέλος e πέρας, si procura necessariamente un tale contrasto nell'ἄπειρον; nell'ἄπειρον limitato (nell'ὕλη (materia)), l'εἶδος diventa così la μορφή dell'ἄπειρον. Cioè: il limitato prende forma. Forma-materia: nella filosofia questo schema è diventato ormai qualcosa di scontato, ma non è piovuto dal cielo già confezionato e pronto perché ci si servisse di esso. E solo perché nell'essenza del produrre sussiste questa vicinanza di εἶδος e ὕλη, nasce la necessità che il produrre, nelle singole fasi del suo decorso, costantemente operi*

esclusioni, disponga strutture, nelle quali introduce certi elementi lasciandone fuori altri. Che è esattamente ciò che accade parlando.

27 ottobre 2021

La volta corsa stavamo parlando sempre della potenza e dell'atto, di ciò che produce e di ciò che viene prodotto. A pag. 101. *Nel produrre, quel che dev'essere prodotto è necessariamente, anche se la produzione non è ancora terminata ed anzi non è ancora cominciata, già scorto in anticipo: in un primo momento, esso è solo, nel senso vero e proprio del termine, pre-sentato, ma non ancora tratto-qui e prodotto come qualcosa di preparato. Avere un'idea, però non ancora in atto. Questo presentare l'ἔργον (l'opera compiuta) nel suo εἶδος (nella sua forma) anticipandolo con lo sguardo è il vero e proprio inizio del produrre, che quindi non incomincia solo nel momento dell'avvio del lavoro manuale in senso stretto. La cosa incomincia nella mia idea, prima ancora che prenda in mano il martello, ecc. Questo cogliere-con-lo-sguardo l'aspetto è di per sé il formarsi di un vedere, il formarsi dell'immagine preliminare. In questo modo, però, qualcosa si è fatto notizia: questo formarsi dell'immagine preliminare può accadere solo come delimitazione di quel che ad esso appartiene; è un Auslesen (l'operare una cernita), un raccogliere, selezionandole, le cose che nei loro reciproci riferimenti formano un insieme, un λέγειν. L'εἶδος è quel che viene messo insieme in una tale cernita, è un λεγόμενον, è λόγος. E l'εἶδος è τέλος (la forma è il fine, il fine compiuto, la perfezione), il termine che pone termine, τέλειον, la cosa compiuta; il τέλος, in base alla sua essenza, è sempre il risultato di una cernita: λόγος. Parlando qui di cernita, evidentemente si riferisce al fatto inevitabile che qualcosa viene accolto e qualcosa viene scartato. L'εἶδος dice che cosa dev'essere la cosa produrre. L'immagine dice che cosa deve diventare. Questo εἶδος, che viene chiamato in causa in un determinato modo e in quanto qualcosa e che esclude di per sé altre cose, stabilisce ora la conduzione dell'intero processo produttivo; è quello che dà la misura, che regola, dicendo a partire da sé, χαθ' αὐτό, che cosa è secondo le regole; questa funzione è svolta, però, sempre escludendo altre cose. Quel che viene escluso è tuttavia costantemente compresente e procede parallelamente, χατὰ συμβεβηχός (casualmente, accidentalmente), nella misura in cui il materiale e le circostanze in cui si svolge di volta in volta il produrre continuano ad offrire l'occasione di errori ed omissioni, di operazioni irregolari. Così, il λόγος, il raccolto e soprattutto il chiamato in causa, è quel che costantemente opera delle esclusioni; questo però significa anche quel che contemporaneamente include quel che è contrario. Questo vuol dire: quel che è contrario sta "lì" e si mostra nel suo peculiare modo proprio per essere evitato; per far sì che evitiamo di incorrere in esso; per essere evitato non in se stesso (non è di quel che dev'essere evitato che si occupa il vasaio), ma in quel che procede parallelamente al processo produttivo, parallelamente ma non casualmente, in quel che necessariamente avviene intorno al processo produttivo. Come dire, per dirla in termini più interessanti per noi, qualunque cosa si ponga ha in sé il suo negativo; come diceva Hegel, il positivo e il negativo sono due momenti dello stesso. Cosa che non va senza implicazioni: una di queste è l'impossibilità di stabilire un fondamento. Affrontiamo l'intimo rapporto che lega δύναμις e λόγος (potenza e dire) a proposito della δύναμις μετά λόγου (potenza secondo il movimento). La caratteristica di quest'ultima è di procedere nei confronti di ἐναντία (il contrario, l'opposto). La caratteristica della potenza secondo il movimento, quindi, è il contrapposto: è perché c'è il contrapposto, l'ἐναντία, che c'è il movimento. Che cosa significa questo fatto e in che misura caratterizza la δύναμις μετά λόγου, ossia la ἐπιτήμη ποιητική (capacità di fare, esser capaci di)? La ἐπιτήμη ποιητική è il sapere come si produce qualcosa, l'intendersi di qualcosa nella sua producibilità, meglio ancora, nel suo esser-prodotto, in quanto ἔργον. Decisivi in questo rapporto con l'opera sono εἶδος (forma), τέλος (fine), πέρασ (limite): il formarsi dell'immagine preliminare in quanto discesa entro limiti. Qui si trova il primo segno della ὄλη; ma la stessa ὄλη è, mentre si interviene su di essa, qualcosa che costantemente ancora non è, qualcosa che continua a sfuggire, è l'ἀπειρον. Qui è Heidegger che parla, però, riprende*

Aristotele, il quale sembra ripercorrere la via di Anassimandro, l'άπειρον, l'indefinito, l'indelimato, da cui tutto sorge; ma, facendo questa connessione tra la materia, la ὄλη – ricordate, materia e forma, il sinolo; materia e forma non sono altro che potenza e atto – e l'άπειρον sta dicendo che questo essere in potenza di qualche cosa è l'indeterminato, l'indefinito, l'infinito. Questa è una cosa interessante dal momento che la materia, che dovrebbe essere ciò su cui si poggia saldamente il piede, di fatto Aristotele la definisce come άπειρον, che però deve esserci: qualcosa prende forma da ciò che non ha forma e ciò che non ha forma è per definizione άπειρον, indelimitato, indeterminato. Quindi, occorre l'indeterminato perché qualcosa si determini o, se vi piace di più, occorre un significante perché ci sia un significato: il significante è indeterminato finché non c'è un significato, non significa niente senza un significato; quando, invece, c'è un significato, allora sì, significa, prende forma, diventa quella cosa che è, εἶδος, cioè, trova il suo fine, il suo τέλος, il suo compimento. *Il modo in cui si procede, allora, è quello dell'escludere, abbandonare, evitare, ci si riferisce cioè a ἐναντία (opposto). Io evito ciò che è opposto a ciò che devo fare. Qui è curioso il fatto che, dopo aver detto certe cose intorno all'άπειρον, quindi al linguaggio, dica delle cose che evocano le parole di de Saussure: nel linguaggio non vi sono se non differenze. Ma tutto questo sembra procedere senza il λόγος, mentre secondo Aristotele è vero il contrario; ma se le cose stanno così, è a questo punto che ci si trova di fronte al rapporto tra εἶδος e λόγος (la forma che prende il discorso). Ora, però, il pre-sentare dell'εἶδος è un Auslesen e quindi un dar notizia (λόγος). Il presentarsi dell'εἶδος, della forma che viene incontro - anche mentalmente, per dirla così - è, dice Heidegger, un dare notizia, che è uno degli infiniti modi con cui traduce λόγος. Il τέλος proviene dalla cernita e, chiamato in causa in questo modo, esige il comando nel processo produttivo; è quello che dà le regole, e le dà operando esclusioni. Se ho il fine di costruire una statua, una cosa che scarto, che escludo, p.es., è quella di costruire una macchina da scrivere. Ma tutto questo insieme di cose non si presenta in Aristotele in modo più semplice, giacché dell'ἐπιτήμη, della conoscenza quindi, fa pur sempre parte il giudizio, ossia appunto giudizio positivo e giudizio negativo? Dice: non era più semplice porla in questo modo, e cioè che nel τέλος c'è un giudizio positivo e un giudizio negativo? Perché, però, nel λόγος si dà questa contrapposizione di positivo e negativo? Perché la sua essenza è il dar notizia e questo dar notizia consiste necessariamente nel dar qualcosa in quanto qualcosa. Perché? Perché ogni dare risponde ad un non avere che prende; questo prendere in quanto prendere che prende quel che non ha è solo in parte un prender-possesso, giacché la cosa da possedere continua a restare altro; "in parte" significa qui: ogni volta sotto un certo rispetto, sotto questo o sotto quello, ogni volta in quanto questa cosa o quella. Con questo "in quanto" ogni volta si decide qualcosa, che in questo modo si stacca dal resto. Perché, dunque, l'in quanto fa parte del λόγος? Perché il dar-notizia fa parte dell'informazione e l'informazione originariamente risponde ad un informarsi. Informarsi significa però necessariamente imboccare un cammino, ossia ogni volta scegliere una strada rinunciando ad un'altra, assumere un determinato punto di vista rinunciando ad uno diverso. Fa parte dell'informazione questo intimo limite: che la scelta di un determinato cammino determini la contemporanea nascita di una sfera in cui resta tutto ciò di cui non ci si è informati. Cioè, si scarta tutto ciò che non appartiene. A pag. 108. Il raccogliersi del processo produttivo nella sua completezza scaturisce dal λόγος inteso come l'adunarsi. Entro questa prospettiva dev'essere compreso anche il μετά (λόγου). Da tutto questo emerge come il λόγος non possa essere inteso a partire dalla "logica": bisogna invece procedere nella direzione opposta. Si arriva così a parlare della δύναμις μετά λόγου come χίνεσις (movimento). In che modo essa si riferisce alla χίνεσις? In che modo questa δύναμις secondo il movimento si riferisce al movimento? Il movimento è qui il movimento del vivente, il movimento della ψυχή; l'anima possiede l'άρχή del movimento, ἀρχήν χίνεσεως ἔχει (avere l'origine del movimento). L'anima come ciò che è l'origine del movimento, è il da dove vengono le cose; ovviamente, anima nell'accezione greca del termine. Il movimento dell'anima consiste nello sforzo, ὀρεξις (sforzo), ed è sia fuga sia*

inseguimento. La cosa in vista della quale ci si sforza, ὄρεχτόν, non è un semplice oggetto del quale si ha una rappresentazione, ma è quel che mette in movimento, e lo fa in quanto λεγόμενον εἶδος (immagine che si forma nel discorso). (Questa stessa connessione fondamentale di χίνεσις (movimento) e ὄρεχτόν (oggetto da raggiungere) è esposta nell'ultimo libro, quello conclusivo, della Fisica /.../ L'ἀρχή, il punto di partenza da cui tutto ciò che vive viene messo in movimento ... questa è l'accezione che intende Heidegger del termine ἀρχή di Aristotele: ciò da cui qualcosa incomincia, il punto da cui si incomincia ...viene dunque a far parte dell'anima, che la trattiene dentro di sé, nei suoi vari rapporti, come punto di riferimento indicato dai fenomeni dell'εἶδος, del τέλος, dell'ὄρεχτόν e del λόγος. Questi fenomeni determinano un'unica e identica ἀρχή, nella quale è ripreso l'intero accadere e l'intima costituzione della δύναμις. Il movimento è messo in moto da tutte queste cose, che lui ha appena descritto, e cioè l'εἶδος, il τέλος, ὄρεχτόν e il λόγος, l'immagine, il fine, l'oggetto da raggiungere è la parola, naturalmente, perché tutto si svolge nella parola. Ogni produzione di qualcosa, in qualunque senso, ogni δύναμις μετά λόγου si prepara essa stessa, e lo fa necessariamente, con il suo proprio procedere l'occasione, che costantemente l'accompagna, dell'errore, dell'omissione, della valutazione sbagliata o carente; in questo modo ogni forza porta in se stessa e per se stessa la possibilità di decadere fino a diventare non-forza. Questo negativo non si pone semplicemente come il contrario del positivo della forza, ma è in agguato all'interno della forza stessa, ed è in agguato perché ogni forza che sia tale, in base alla sua essenza, è dotata di un "non". Per Aristotele e l'antichità, seguire il succedersi di queste domande, non costituiva tuttavia qualcosa di essenzialmente sconvolgente, nella misura in cui per i Greci la domanda sull'essere non doveva, dopo tutto, che predisporre a una comprensione di ciò su cui si interrogava. Perché ti interroghi sull'essere? Perché l'essere mi serve per capire tutto il resto. Qui cita Aristotele. "Ecco perché, quel che è forte secondo la misura di un discorso (quel che dà capacità) compie, rispetto a quel che è forte senza discorso, le cose opposte; giacché (quel che dà capacità) è abbracciato da un (unico) punto di partenza, e quest'unico punto è l'informazione. Aristotele aveva distinto tra cose che sono senza vita e cose che sono vive. Dice che l'unico punto di partenza, quello vero, è l'informazione, cioè il λόγος, le cose che sono vive, che riguardano il parlante, potremmo dire. A pag. 110. Il pensiero è chiaro: la forza di produrre nel modo corretto presuppone che vi sia comunque una forza di produrre; non però inversamente quest'ultima porta con sé quella. Si chiarisce, allora, in che senso qui Aristotele intenda l'espressione ἀκολουθεῖν (conseguenza). L'aver-capacità-di-qualcosa è "conseguenza" della capacità-di-fare-in-modo-corretto; noi diremmo il contrario. Ma qui ἀκολουθεῖν significa "esser conseguenza" nel senso di "venire costantemente come risultato", "venire come qualcosa che si accompagna a..."; dal punto di vista di ciò cui qualcosa sempre si accompagna, questo significa che esso porta con sé e presso di sé appunto quel che è sua conseguenza. Questo ha un senso ben determinato, significa cioè che quel che sempre si accompagna è la condizione di possibilità per ciò cui esso si accompagna, per ciò di cui esso è conseguenza. È importante che questo punto sia chiaro. In questo modo greco noi esprimiamo in maniera erudita parlando di condizioni a priori. Esser conseguenza significa qui "anticipare" e non "arrivare dopo". Come dire che ciò che viene dopo è la condizione di ciò che viene prima. Dice che Esser conseguenza significa qui "anticipare" e non "arrivare dopo", nella logica se dico "se A allora B" B, venendo dopo, è considerata la conseguenza di A. No, ci sta dicendo Heidegger, è esattamente il contrario. A pag. 111. Perché il "nel modo corretto" appartiene ad una forza? E questa domanda chiede anche: perché alla stessa forza appartiene anche il "nel modo scorretto", l'"in modo indifferente"? Perché appartiene necessariamente ad una forza il "sempre in questo modo o in quello", più generalmente il come? La risposta è che la forza in quanto δύναμις è per sua natura volta verso due direzioni e divisa in due. E poiché ora la forza guidata dal discorso è in un senso originario corretta, è cioè mescolata con il negativo, per questo motivo il come è per essa non solo essenzialmente necessario, ma tale da riguardare sempre la decisione stessa. Per una tale forza, ossia per la capacità, il come copre la stessa area di dominio sulla quale essa ha capacità di agire; il come non è una qualità che si accompagna alla capacità, ma è qualcosa che coincide con quel che nella

capacità stessa e con la capacità stessa viene deciso. La forza, dice, è divisa in due: la forza e la non-forza. Questo momento di incominciamento ha con sé sempre e necessariamente il proprio negativo. Questo negativo non è però qualcosa che si aggiunge, ma è qualcosa che rende positivo il positivo. Passiamo alla Terza sezione e andiamo a pag. 114. In questo capitolo Aristotele vuole sbarazzarsi di quelli che negano il movimento, che invece a lui serve per mantenere *δύναμις* e *ἐνέργεια*, come il movimento appunto, che non è altro che l'entelechia. Si trova ad avere a che fare con delle obiezioni, in particolare in questo caso con i Megarici, i quali, sulla scorta degli eleati, negavano il movimento. Se negano la possibilità del movimento allora non c'è più la possibilità dell'andare da un punto a un altro; ma il punto di arrivo non è qualcosa che deve essere raggiunto idealmente – non è il *τέλος*, il fine – ma è ciò che è già necessariamente qui, e quindi si perde la possibilità di stabilire un bene che sia da raggiungere: questo bene sarebbe già qui adesso. Ora, il lavoro che fa Aristotele nella *Metafisica* è bizzarro. Cercando di mantenere la sua posizione teorica, anche contro i vari personaggi contro i quali si scaglia di volta in volta, si ritrova per le mani dei concetti proprio di quei personaggi che lui vorrebbe o aggirare o confutare o completare a seconda dei casi. Abbiamo visto come si ritrovi, per esempio rispetto alla nozione di *ἀπειρον*, nella posizione di Anassimandro. Ovviamente, non è la stessa perché per Anassimandro l'*ἀπειρον* è ciò da cui comincia tutto, è la causa di tutto, per Aristotele no, c'è l'*ἀπειρον*, la materia, ma c'è anche l'*ἐνέργεια*, c'è questo movimento che in Anassimandro non c'è; però, il punto di avvio è lo stesso. Facendo queste considerazioni si trova a intendere molte cose intorno al funzionamento del linguaggio, potremmo dire, nel momento in cui coglie la necessità che ciò da cui si parte sia simultaneamente anche il suo negativo, e cioè che non ci sia un positivo senza un negativo. Il che vale a dire che qualunque cosa dica ha un suo negativo che gli si oppone: senza questa opposizione non ci sarebbe neanche il primo. De Saussure l'aveva intesa in questo modo: il significante non è altro che il rapporto differenziale tra tutti gli altri significanti, è ciò che emerge dal non essere tutti gli altri, e così anche per il significato, naturalmente. Questo è già presente qui in Aristotele, non in termini così espliciti, però c'è già: ciascun elemento è anche il suo contrario. Qui Heidegger cita Aristotele: *“Alcuni, però, come per esempio i Megarici, dicono che solo quando una forza è all'opera, l'esser-forte per qualcosa è accessibile, quando essa invece non è all'opera, allora neanche l'esser-forte è presente, per esempio, l'architetto che non costruisce non sarebbe forte (abile) per il costruire, mentre lo sarebbe solo l'architetto che sta costruendo; allo stesso modo starebbero le cose per quanto riguarda le altre forze. Che quel che è sostenuto qui dicendo queste cose non abbia nulla di accettabile non è difficile da vedere.”* La ricerca prosegue con l'introduzione da parte di Aristotele di una tesi dei Megarici. Chi sono i Megarici? Uno dei luoghi dal quale dobbiamo trarre la risposta è, per esempio, questo stesso passo di Aristotele. Dei Megarici, infatti, non ci è stato tramandato alcuno scritto. Negli Stoici, in Sesto Empirico, in Alessandro di Afrodisia, in Simplicio a volte è menzionata frammentariamente qualche loro dottrina e qualche loro proposizione. È una corrente filosofica e una scuola che, come Platone, prende le mosse da Socrate; il fondatore è Euclide di Megara (che non è il matematico). Il loro tentativo è stato quello di collegare il filosofare socratico con la dottrina degli Eleati (Parmenide e Zenone). All'interno del confronto critico con gli Eleati ha trovato posto anche il filosofare di Platone, così come quello di Aristotele, dei quali i Megarici erano contemporanei. Una delle domande centrali, se non addirittura la domanda centrale di tutte e tre le correnti era la domanda sull'essenza e sulla possibilità del movimento, ossia, in un certo senso, la domanda sull'essere del non-ente, ossia, a sua volta ancora, la domanda sul non e sull'essere in generale. Il fatto che i Megarici abbiano affrontato queste domande e il fatto che Aristotele si riferisca a loro in un punto così eminente, così come fa anche Platone nel suo *Sofista*, dimostrano che non ci si trovi di fronte a degli illusionisti della parola che servendosi di trucchi e di vuoti sofismi cercassero di farsi una reputazione. Questa è l'immagine corrente che di loro per lo più si evince dalle notizie relative all'ultimo periodo della loro scuola, dimenticando però che gli ultimi membri delle scuole di Platone e di Aristotele in genere non erano meno propensi all'inganno di quanto non lo fossero i Megarici. Queste sono cose circa la storia

dei Megarici. Ma a noi invece interessano le questioni teoretiche. A pag. 117. *Di che cosa si tratta in tutto ciò? Si tratta sempre della stessa questione, della δύναμις κατά χίνεσις, come esempio viene portata un'ἐπιστήμη ποιητική, ossia l'οἰχοδοομιχή, l'arte del costruire. Si tratta, dunque, secondo l'uso terminologico da noi precedentemente stabilito, di una capacità. Più esattamente si tratta di chiedersi se e quando e come un tale capacità possa essere realmente accessibile, ed esserlo in quanto quella capacità che è. La tesi dei Megarici suona: "Solo quando una forza è all'opera l'esser-forte per qualcosa è accessibile".* Badate bene che non dice che è o non è accessibile, è diverso. *Il punto decisivo, quello che guida tutta la comprensione e l'interpretazione del capitolo, è la traduzione dell'ἐνεργή. Ενεργεῖν significa "essere all'opera" e non semplicemente "esser reale".* Quando una capacità di qualcosa è all'opera, quando cioè è in corso la produzione di ciò di cui la capacità è capace, allora diciamo in breve che si realizza quel che prima era solo qualcosa di possibile. *Si tratta, dunque, della realtà del possibile, si tratta dell'ἐνέργεια, della quale infatti in questo terzo capitolo si parla ripetutamente.* Qui il problema per Aristotele è che i Megarici negavano l'esistenza addirittura della δύναμις, della potenza, della materia, e quindi andavano scombinando la sua entelechia: se gli si leva la δύναμις, la potenza, come qualcosa di reale, allora si rimane grosso modo nella posizione di Platone e si toglie la possibilità del movimento, si toglie, secondo Aristotele, la possibilità di intendere da dove viene il movimento, che cosa lo produce. In effetti, la Forma di Platone è qualcosa che non si sa da dove arrivi, c'è ma non è un risultato, mentre per Aristotele è il risultato di qualche cosa che prima era in potenza e che ha raggiunto il suo τέλος, il suo fine. A pag. 121. *La realtà della δύναμις viene vista nel suo esercizio (per i Megarici); qui sta la "realizzazione" della capacità, che altrimenti resta soltanto "potenziale", nella "possibilità"; ma il possibile non è ancora il reale. Ma una capacità che non è in esercizio è una capacità solo potenziale? O è già essa stessa reale, anche se non in esercizio?* Questo è il punto che interessava ad Aristotele: è reale anche se non è in esercizio? *In questo modo, la domanda sulla realtà della capacità è stata meglio precisata. Ora, però, d'altra parte, è divenuta incomprensibile la tesi dei Megarici, posto che essi neghino il movimento. (E se però l'esercizio di una capacità fosse qualcos'altro?) Cerchiamo ora di cogliere innanzi tutto come si presenta ad Aristotele la tesi dei Megarici. Una cosa sappiamo già: Aristotele non discute la tesi stessa, ma si chiede quali siano le conseguenze. È una cosa che fa spesso: le sue tesi, le sue dimostrazioni sono portate avanti elencticamente, cioè, attraverso l'elenchos, attraverso la confutazione. Un'operazione retorica, tutto sommato. Adesso è Aristotele che parla. "Giacché è chiaro che (a partire dalla premessa della tesi dei Megarici non potrebbe esserci nemmeno l'architetto qualora egli non stesse costruendo. Esser architetto infatti significa esser nella capacità di costruire; la stessa cosa vale anche per tutti gli altri modi del produrre." /.../ Le due concezioni stanno l'una di fronte all'altra (Quella dei Megarici e quella di Aristotele): Aristotele considera decisa, in base alla determinazione d'essenza della δύναμις, la domanda sull'esser-accessibile della δύναμις stessa... Aristotele è sicuro che sia così. ... i Megarici, servendosi dell'unico modo in cui una δύναμις può essere accessibile, ne negano in fondo l'essenza. Per i Megarici non c'è; se c'è è in potenza, ma se è in potenza non è più in atto, quindi, non c'è potenza. Cosa che ha delle conseguenze, che Aristotele farà subito rilevare.*

La differenza tra Aristotele e i Megarici consiste nel fatto che la conferma e la prova di quel che viene compreso come realizzazione e realtà di qualcosa, qui della δύναμις, sono trovate in cose diverse (nell'aver in un caso, nell'esercizio nell'altro). Vedete che cosa è in gioco qui per Aristotele: è in gioco l'aver la possibilità di raggiungere il bene, invece i Megarici questo lo negano: il bene non ha questa possibilità, perché la possibilità non c'è; se c'è possibilità, possiamo averne accesso solo quando è in atto; ma se è in atto non c'è più la possibilità, quindi, non c'è possibilità, c'è solo atto. O, invece, in ciascuno dei due casi viene compreso come realtà, ossia come esser-accessibile di qualcosa, qualcosa di diverso? È questo il punto decisivo, il punto che domina l'intero confronto, senza essere mai stato direttamente ed espressamente messo in discussione, né da Aristotele né dai Megarici. Ed è questa la situazione che incontriamo nell'antichità e poi nell'intera filosofia, una situazione che ricompare

anche a proposito della concezione e dell'elaborazione della domanda fondamentale, quella sull'ente. Infatti, la doppia domanda emersa nel nostro caso ("che cosa si intende con realtà, con essere-accessibile?" e "qual è il criterio e la prova della realtà in riferimento ad una δύναμις?") appartiene alla domanda fondamentale sull'ente e tiene il filosofare con il fiato sospeso. Il movimento sarebbe quella cosa che consente di sapere da dove viene l'ente, cioè, trovare i fondamenti, i principi dell'ente; se io nego questo, allora l'ente è e basta o, come diceva Platone, gli enti sono soltanto raffigurazioni delle idee, che però non hanno un principio loro, non hanno una loro dignità, ce l'hanno per via della forma che le trascende. A pag. 125. *Aristotele e i Megarici sono assolutamente concordi su che cosa significhi realtà, esser-accessibile di qualcosa; significa: presenza di qualcosa. Questa spiegazione può apparire come una spiegazione molto astratta, vuota e scarna. Eppure non lo è. A ragion veduta, nell'interpretazione del capitolo precedente, ci siamo soffermati a lungo sull'intero processo del produrre e sul rapporto con l'opera ad esso collegato, con l'intenzione cioè di preparare quel che viene ora. A proposito dell'"opera", dell'ἔργον, abbiamo fatto delle distinzioni: εἶδος, τέλος, πέρασ, λόγος (forma, fine, limite, discorso). Quel che fa sì che l'opera sia opera è determinato dall'aspetto. Quando so che un'opera è compiuta? Quando la vedo e dico "sì, è compiuta". E difatti l'aspetto, come qualcosa di in sé terminato e compiuto, dev'essere messo in cammino, pro-dotto in una singola opera che gli corrisponda. Pro-durre significa: far sì che qualcosa sia presente perché se ne disponga (quindi, non significa solo: fare). Lo dicevamo anche la volta scorsa: il τέλος, il fine è che qualcosa sia un utensile, un utilizzabile, possa cioè servire al mio superpotenziamento. Sappiamo bene che questo è il τέλος autentico. E questo ci dice anche che la perfezione di qualche cosa consiste nell'essere questa cosa utilizzabile dalla volontà di potenza. Nell'esser-prodotto compagno, in primo luogo, l'esser-fatto e, unitamente a quello, l'esser d'ora in poi a disposizione. Questo esser-prodotto è la realtà dell'opera; di quel che dà notizia di sé in questo modo, si dice che "è". Per Heidegger il dar notizia è sempre il λόγος. Allora, quando diciamo che presenza è esser-prodotto, in questa proposizione dev'essere pensato tutto quel che abbiamo detto finora perché al concetto fondamentale greco dell'essere, dell'ούσία, sia concesso interamente il suo significato di παρουσία, presenza (e come concetto opposto ἀπουσία, assenza). Per il greco ούσία e παρουσία sono sinonimi, cioè, la sostanza e l'essere visibile, ciò che si presenta, sono la stessa cosa. A pag. 127. Alla fine, la differenza nel cogliere la presenza è dovuta al carattere dell'ente che qui ha da essere presente. Questo ente è un ente che si contrappone assolutamente all'ἔργον e al suo esser-prodotto, è cioè la δύναμις... Questo ente è ciò da cui le cose vengono. È all'opposto di Platone, che lo scarta, per così dire. Qui l'ente è la condizione di ogni cosa, anche se sappiamo che questo ente, che sarebbe la ὕλη, la materia, è per definizione l'ἄπειρον, l'indeterminato, però è ciò da cui le cose vengono, incominciano, anche se questo lo posso sapere soltanto dopo. ...è evidente, allora, che non si deve intendere senz'altro l'esser-accessibile della δύναμις come presenza dell'ἔργον, ossia del produrre. Aristotele vede la presenza della δύναμις intesa come tale nell'ἔχειν (nell'aver); quel che si ha è in possesso ed essendo in possesso è disponibile, accessibile. Solo che questa presenza della δύναμις intesa nel senso di qualcosa che si ha non è la δύναμις in esercizio. Dice Aristotele: ho la capacità, la potenza, e c'è anche se non è in atto. Era questo che gli interessava concludere: mantenere l'esistenza della δύναμις e dell'ἐνέργεια, come due momenti inseparabili ma distinti, e necessari entrambi: senza δύναμις non c'è ἐνέργεια, e viceversa. A pag. 132. Ma ritorniamo ora alla tesi dei Megarici per considerarne il punto di partenza, in qualche modo giustificato, e il fondamento; solo in questo modo, infatti, essa è degna di essere discussa e tale da esigere una nuova formulazione. L'aspetto peculiare di questa tesi dei Megarici – qualcosa che ormai dovrebbe esser chiaro da molto tempo – consiste non semplicemente nel fatto che la realtà della capacità sia posta esclusivamente nell'esercizio, bensì nel fatto che l'esercizio stesso della realtà sia colto unilateralmente, anziché essere colto nella sua piena essenza. Questo è il punto cruciale, e cioè posto unilateralmente anziché essere posto come entelechia, come movimento dialettico. A pag. 133. Citazione da Aristotele. "Per quanto riguarda l'ente senza anima, poi, le cose stanno esattamente nello stesso modo, né il caldo, infatti, né il freddo, né il dolce né*

alcun'altra percezione sarà mai qualcosa, se il percepire non viene eseguito; così è inevitabile che costoro (i Megarici) seguano la dottrina di Protagora...". Vedete qui la finezza di Aristotele che dice che né il caldo, né il freddo, ecc., nessuna di queste percezioni sarà mai possibile se il percepire non viene eseguito; cioè, lui insinua il suo percepire come qualcosa che è altro dal perceptum, dal percepito. A pag. 135. Con la percezione non produciamo delle cose, non produciamo cose di un certo colore (il colore delle cose lo diamo quando usiamo le vernici), o che abbiano un certo suono (questo lo facciamo quando tendiamo o tocchiamo le corde). L'ἔργον dell'αἰσθησις (il fine, nel senso di completezza, della percezione) altrettanto quanto quello della νόησις, è ἀλήθεια... Qui il fine della percezione, l'opera compiuta, non è altro che la verità. Ἀλήθεια nella concezione greca, naturalmente, non in quella di veritas latina. ...la scopribilità dell'ente e, in particolare, la percezione delle cose, il fatto cioè che esse si mostrino a noi nei loro colori, con i loro suoni. Cioè, il fatto che le cose si mostrino a noi così come sono: questa è l'ἀλήθεια, escono dal buio, vengono in luce, appaiono e le vedo per come sono. Con il nuovo argomento, introdotto in modo così strano ed apparentemente osi ambiguo dal χαί τὰ ἄψυχα (secondo le cose non viventi), veniamo di fatto sospinti in quel nesso problematico che sta al centro della dottrina di Protagora. Aristotele ritorna spesso su questa dottrina; nel modo più esteso e penetrante nella confutazione che in Metafisica Γ 5. Ma anche Platone ha chiarito e consolidato una parte cospicua delle sue concezioni nel corso del confronto con Protagora e grazie ad esso. Così, la prima parte principale del dialogo Teeteto, il cui tema è ἐπιστήμη τί ἐστίν, "che cos'è conoscenza?", è interamente dedicata al confronto con Protagora. Di tale confronto ci serviamo come della fonte essenziale. /.../ Bisogna però sottolineare immediatamente e con insistenza che non è facile distinguere, in particolare anche nel caso delle discussioni di Platone, quel che è opinione di Protagora da quel che è dedotto e aggiunto da Platone. Non è quindi senz'altro chiaro che cosa Protagora abbia inteso dire con la sua ἀλήθεια; in ogni caso, bisogna guardarsi dall'interpretare questa dottrina in maniera rozza, nella cosiddetta maniera sensualistica e di ridurla scolasticamente a qualcosa che farebbe parte di una cosiddetta teoria della conoscenza, dalla quale poi chiunque abbia un minimo di intelligenza riuscirebbe a mostrare in modo convincente che il punto di arrivo è il cosiddetto scetticismo. A pag. 137. Nel senso della dottrina di Protagora esiste soltanto quel che viene percepito... L'uomo è misura di tutte le cose. ...e quel che viene percepito è ogni volta solo così come viene percepito. Noi, dunque, non conosciamo mai l'ente così come esso è per sé, ossia non percepito, come qualcosa che non è incluso in un esser-percepito. Persone diverse possono non trovare mai l'accordo circa uno stesso ente, giacché ognuno lo vede a modo suo. Qualcosa che a uno sembra caldo, ad un altro sembra freddo, e per la stessa persona, in relazione ai diversi stati fisiologici in cui può trovarsi, qualcosa sembra ora acre, ora dolce. Dopo avere tratto queste conseguenze dalla dottrina di Protagora, bisogna ancora andare oltre. Non solo persone diverse possono non trovare l'accordo su una stessa cosa, ma a rigore può anche accadere che su quella stessa cosa non trovino nemmeno il non accordo; in questo caso non sussiste neanche la possibilità del disaccordo. Un disaccordo, infatti, presuppone ovviamente qualcosa di identico, qualcosa di percepito che da molti sia inteso come un'unica e medesima cosa; qualcosa di identico che qualcuno affermi e qualcuno neghi. E il presupposto ancora anteriore, qui, è che qualcosa sia stato percepito. Se ci mettiamo a discutere su che cosa percepiamo vuol dire che qualcosa è percepito. Ma che cosa viene richiesto in questo modo? Niente di meno di un ente che di per sé e a partire da sé, prima di un qualunque atto percettivo, abbia la forza, sia cioè δυνατόν (capace di...), di venir percepito. Questo ente percepibile, tale cioè da poter essere percepito, deve "essere" ed essere realmente ente che può venir percepito, se in generale deve poter accadere un percepire e un render scopribile. Questa è una finezza interessante di Aristotele: potete dire tutto quello che volete sulla percezione, ma se stiamo discutendo sulla percezione vuol dire che qualche cosa si percepisce e questo qualcosa, se percepito, è quello che è: se viene percepito allora è. La percezione dice di un qualcosa che è quello che è; poi, non importa come lo vedo io. È la tesi realistica, se vogliamo dirla in termini moderni. Se ora però vale la tesi dei Megarici, allora la realtà di un tale ente, dell'ente percepibile in quanto tale, viene sepolta. Perché mai? Se la realtà di un ente dotato di capacità e di forza

per qualcosa risiede nell'esercizio, allora un ente percepibile "è", in quanto tale, reale solo se e solo finché appunto viene percepito, in quella che noi chiamiamo la percezione "attuale". Dunque, conclude Aristotele, se nessuna percezione è in esercizio, allora neanche le cose colorate e i colori, le cose sonore e i suoni sono accessibili. /.../ Ancora di più: per seguire la loro tesi i Megarici devono non solo pervenire a questa concezione delle cose realmente date in modo diretto, ma anche negare qualunque possibilità di un ente in se stesso e per se stesso accessibile, giacché tale ente può essere confermato solo se è possibile far vedere che l'esser-accessibile di quel che è accessibile come alcunché di percepibile non dipende solo dall'esercizio di una percezione. Si vede dunque come la tesi dei Megarici abbia conseguenze ancora più ampie ed intacchi addirittura le condizioni essenziali della possibilità del percepibile. Essa non si richiama soltanto alla disparità di opinioni che effettivamente esiste tra coloro che hanno percezioni. Tanto più, allora, e con ragioni tanto più sicure, i Megarici devono pervenire alla dottrina di Protagora. Il punto in base al quale, quindi, Aristotele costringe i Megarici entro le conseguenze della loro tesi è, come suggerisce l'evocazione del nome di Protagora, la dissoluzione tanto della possibilità della verità quanto della realtà autonoma delle cose accessibili... Cose accessibili, cioè, separate. Ma separate da che? Separate dal linguaggio. Quando si parla di enti separati è a questo che ci si riferisce, all'idea che qualche ente sia un ente separato dal linguaggio, che esista per se stesso senza essere in relazione con altro; mentre sappiamo che il linguaggio è relazione e, quindi, se non è in relazione è fuori dal linguaggio, con tutto ciò che questo comporta. ...questo secondo momento viene giustificato con il fatto che l'argomento ora discusso riguardi gli ἄψυχα (i non viventi). La realtà delle cose accessibili in quanto cose autonome è salva per la comprensione solo se è possibile mostrare che la realtà delle cose percepibili intese come tali non risiede nell'esercizio della percezione. In questo modo è posto un compito che Aristotele non risolve positivamente; si limita invece a indicarne l'impraticabilità. Se devo dimostrare che le cose esistono anche senza di me, diventa arduo. Ma l'intera storia della filosofia venuta dopo di allora è una testimonianza di quanto poco la soluzione di questo compito sia riuscita. Il motivo di questo fallimento sta non tanto nel fatto che non si sia trovato il cammino per la risposta, quanto piuttosto nel fatto che si sia continuato, fino ai giorni nostri, a considerare la domanda stessa troppo alla leggera. Qui dobbiamo rinunciare a sviluppare questa domanda in tutti i suoi aspetti. A pag. 139. Aristotele non è in grado, come non lo è stato nessuno prima di lui e come non lo sarà nessuno dopo di lui, di cogliere l'essenza propria e l'essere di quel che costituisce appunto questo tra... Sta parlando del tra che c'è tra il percepito e il percipiente, tra me che percepisco e ciò che ho percepito. Che cosa consente questo passaggio? ...il tra che cade tra αἰσθητόν come tale e l'αἰσθησις come tale, di cogliere quel che di per sé compie il miracolo grazie al quale, benché ci si riferisca all'ente nella sua autonomia, questa autonomia non scompare a causa di tale rapporto, ma anzi a chi lo stabilisca è data la possibilità di assicurarsi secondo verità proprio di quell'autonomia. Posso anche parlare dell'autonomia dell'ente, ma ne sto parlando, sono io che sto parlando, che sto decidendo per questo ente autonomo. Perché questo avvenga, però, dobbiamo avere la possibilità di comprendere qualcosa come realmente accessibile, anche se e proprio se la cosa accessibile è accessibile come qualcosa che può essere in un certo modo, come qualcosa che può venir percepito. (È questa la possibile appartenenza dell'ente al mondo; solo in questa appartenenza l'ente "diviene", producendosi come qualcosa che anche prima di essere percepito non era un nulla). L'indipendenza delle cose accessibili da noi uomini non viene lesa dal fatto che proprio questa indipendenza sia possibile come tale solo se esistono gli uomini. L'essere-in-sé delle cose non diventa solo inspiegabile, ma anche completamente senza senso se l'uomo non esiste; il che non significa che le cose stesse dipendano dall'uomo. Non dipendono dall'uomo; potremmo dire: dipendono dalla parola.

3 novembre 2021

Siamo verso la fine del testo di Heidegger, dove però c'è una delle questioni più importanti. A pag. 139. *Aristotele non è in grado, come non lo è stato nessuno prima di lui e come non lo sarà nessuno dopo di lui, di cogliere l'essenza propria e l'essere di quel che costituisce appunto questo tra, il tra che cade tra αἰσθητόν come tale e ἰσθησις come tale (tra il percepito e la percezione) di cogliere quel che di per sé compie il miracolo grazie al quale, benché ci si riferisca all'ente nella sua autonomia, questa autonomia non scompare a causa di tale rapporto, ma anzi a chi lo stabilisca è data la possibilità di assicurarsi secondo verità proprio di quell'autonomia. Perché questo avvenga, però, dobbiamo avere la possibilità di comprendere qualcosa come realmente accessibile, anche se e proprio se la cosa accessibile è accessibile come qualcosa che può essere in un certo modo, come qualcosa che può venir percepito. (È questa la possibile appartenenza dell'ente al mondo; solo in questa appartenenza l'ente "diviene", producendosi come qualcosa che anche prima di essere percepito non era un nulla). L'indipendenza delle cose accessibili da noi uomini non viene lesa dal fatto che proprio questa indipendenza sia possibile come tale solo se esistono gli uomini. L'essere-in-sé delle cose non diventa solo inspiegabile, ma anche completamente senza senso se l'uomo non esiste; il che non significa che le cose stesse dipendano dall'uomo.* Ora, come vi dicevo, qui c'è una questione importante: questo "tra". Cosa autorizza il passaggio da un ente a un altro? Come avviene questo passaggio? Per intendere questo può essere utile rifarsi a un'antica questione posta dai Pitagorici: il numero. I Pitagorici avevano una virtù: sono stati gli unici a chiedersi che cosa sia un numero. Se lo è chiesto anche Platone, proseguendo sulla via dei Pitagorici, ma dopo di lui nessuno si è più domandato intorno al numero. È stato utilizzato, certo, ma su che cosa sia il numero nessuno si è più posta la domanda, che ha cessato di esistere. La domanda verte intorno a questo: che cosa consente il passaggio dall'uno al due? Perché pensiamo che ci sia un passaggio dall'uno al due? I Pitagorici distinguevano tra l'idea di numero e il numero in quanto operativo, quello aritmetico, quello che si usa per fare i conti. Il numero ideale può essere pensato così: qual è la condizione per cui è possibile pensare a qualcosa come numero. I Pitagorici hanno trovato una soluzione interessante. Adesso sto dicendo delle cose che vanno al di là dei Pitagorici, però prendono lo spunto da loro. L'uno come εἶδος, come forma: vedo Cesare di fronte a me, ha una forma e quella forma è quella, è una, è l'uno. Questa è l'idea da cui sorge la possibilità, secondo i Pitagorici, di pensare l'uno, la forma. Vi rendete immediatamente conto che tutto ciò trova il suo ἀρχή, il suo inizio, il suo da dove, nell'analogia. Difatti, nei confronti di Cesare ho fatto un'analogia. L'uno è naturalmente qualcosa che si oppone a ciò che non è uno. E che cos'è che non è uno? I molti, ovviamente, e i molti sono ciò che si oppone all'uno. In prima istanza i molti rappresentano per i Pitagorici l'uno che si divide in due. Ecco, il due come ciò che si oppone all'uno, come il ciò che non è uno, i molti; che poi siano due o centomila miliardi è irrilevante, ma è ciò che si oppone all'uno. Quindi, abbiamo l'uno e il due, che è ciò che non è uno. Però, poi aggiungono il tre, perché tra uno e ciò che non è uno, potremmo dire alla Hegel, tra il positivo e il negativo c'è una relazione; non sono enti separati, c'è una relazione, e questa relazione è il tre. Lo diceva anche Greimas, anche se molto tempo dopo. Quindi, abbiamo l'uno, il due e il tre, ma per il momento sono solo numeri ideali. Ora, questi tre elementi costituiscono un nucleo, un qualche cosa. Questo qualche cosa, formato dall'uno, dal due, che è ciò che si oppone all'uno, e dalla relazione tra i due, tutto questo è un'altra cosa, è il quattro. Ora, $1+2+3+4$ dà come risultato 10, e per i Pitagorici questo 10 è il limite del numero, non si va oltre; sì, ci sono multipli di 10, ma è il 10 che importa. Il 10 non è altro che la somma di questi quattro numeri che sono i numeri ideali. Chiaramente, che siano numeri ideali significa che non possono essere utilizzati per le operazioni, cioè, non posso sommare la relazione tra l'uno e il non-uno, non li posso usare. A questo punto ho la possibilità di incominciare a pensare all'uno, al due, al tre, al quattro, al dieci. Cosa mi dice tutto ciò? Mi dice che questi molti incominciano a prendere forma. Potevo definire inizialmente il numero, come prima definizione approssimativa, come un "quanto di grandezza". Ora, questi molti (due o centomila, è la stessa cosa) sono un conto. Quanto molti? Per esempio, sette: è un quanto. Quindi, il numero, pensato

come un quanto di grandezza, è ciò che rende conto ciascuna volta, determinandolo, di quanti molti si tratta, come facevano anticamente, dove erano tutti uno: p.es. $1+1+1+1+1+1+1$ fino a 7; poi si sono abbreviati fino ad oggi, ma era sempre l'uno che diventava molti. Questo dà l'avvio in un certo qual modo a una teoria del numero che ci dice che cos'è il numero, non operativamente ma ontologicamente. Questo risponde alla domanda "che cos'è un numero?": dicendo che il numero è un quanto, una quantità, parliamo, sì, di un numero che poi diventa anche operativo, ma soprattutto di un numero ideale, di un numero di cui possiamo pensare la possibilità di pensarlo. Queste riflessioni ci fanno considerare ancora che tutta la matematica non è altro che una relazione tra l'uno e i molti, cioè, questi quanti sono determinati dalla relazione tra loro. E qui c'è una questione che è decisiva perché si è sempre pensato che tra un numero e l'altro ci sia una sorta di passaggio, che è stato concepito inizialmente come una sorta di linea e bisogna andare da un punto a un altro, ma già Zenone aveva detto che questo percorso non è percorribile. La stessa teoria matematica, quella del calcolo infinitesimale, per esempio, dice la stessa cosa in fondo, anche se la risolve come fanno in matematici che a un certo punto si stufano e tagliano corto. Se la questione viene presa come un passare da un elemento a un altro, allora sì che c'è il problema. È il problema dei limiti, della x che tende a 1, ma se x tende a 1 non sarà mai 1, perché o tende a 1 o è 1, finché tende non lo è. Ma, e qui c'è la questione che ci interessa di più rispetto alla teoria del numero, se non si tratta di un passaggio da un elemento all'altro. Il tre, per esempio, è già presente nel due, è già presente nell'uno, è già presente nel quattro, è già presente nel centomila miliardi, è già presente perché questi numeri sono originariamente numeri ideali. E, allora, se il tre è già presente nel due non c'è più nessun passaggio dal due al tre, non devo compiere quel tragitto che già Zenone aveva detto che non era possibile compiere, né devo compiere chissà quali artifici o diavolerie per aggirare il problema, perché il problema non c'è, il tre è già presente, è già lì nel due, e il due è fatto anche del tre. Questo è un altro modo per intendere ciò che diceva de Saussure rispetto al signifiante: il signifiante non è che una relazione differenziale con tutti gli altri significanti, che devono esserci già lì perché quel signifiante ci sia. Voglio dire che perché ci sia il tre ci deve essere già il due, ci deve essere il quattro, ci deve già essere tutto, ci deve essere già tutta l'aritmetica. Una volta che ho pensato l'uno e i molti ho già pensato l'intera matematica, in questo caso l'aritmetica. L'ho già pensata tutta, si tratta solo di definirne i dettagli. A questo punto la teoria del numero diventa una cosa interessante perché non è altro che la riproposizione di ciò che avviene nel linguaggio. È chiaro che non può essere pensata una teoria del numero in questi termini senza avere inteso la questione del linguaggio, e cioè del positivo e del negativo che non costituiscono due punti tali per cui dall'uno si passa all'altro. Ancora in Hegel c'è questo modo di pensare: si passa dall'uno all'altro, poi si ritorna, come se fosse un viaggio. Non è proprio così, perché il positivo "è" il negativo e il negativo "è" il positivo. Come dire che il due, per essere due, deve essere anche necessariamente il tre, l'uno, il quattro, il cento, il mille, ecc., perché se non fosse anche questi numeri il due non ci sarebbe, né avrebbe ragione di esistere.

Intervento: Anche perché nella matematica, come nella logica, si usa a piene mani l'induzione. Non è una cosa distinta dal linguaggio.

Assolutamente no. Infatti, come evidenzia la matematica, non ha né può avere un fondamento matematico. Questo i Pitagorici lo avevano capito: il fondamento non è matematico, è ontologico. L'operatività è una tecnica, messa in atto nel momento in cui si incomincia a potere pensare i numeri e si incomincia a poterli pensare nel momento in cui si avverte l' $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$, la forma, che è una; ma questa forma, che è una, è debitrice del fatto che si staglia sulle altre, è un rapporto differenziale, sennò non c'è neanche quella forma. È questo il significato che si attribuisce a questa affermazione che, per esempio, il positivo "è" il negativo, simultaneamente, perché se non lo fosse non ci sarebbe neppure il positivo. È chiaro che poi l'aritmetica ha potuto proseguire con una certa rapidità nel momento in cui con Fibonacci sono state tradotte in Europa le cifre cosiddette arabe, intorno al XI-XII secolo. Ci sono poi voluti un po' di secoli prima che divenissero di uso

comune e allora, a quel punto, l'aritmetica e poi l'algebra hanno potuto muoversi più agevolmente. L'algebra è un sistema tale per cui a un gruppo di numeri si sostituisce una lettera, che è anche quello che fa la logica formale, cioè, a un enunciato o a un gruppo di proposizioni sostituisce una lettera, utilizzandola in base a delle regole prestabilite. In tutto questo è interessante il problema del *tra*: che cosa c'è tra l'uno e il due? L'infinito attuale, per esempio. Certo, ma anche questo infinito attuale posso certamente mettercelo, ma non è necessario perché in ciascun numero ci sono già tutti gli altri. È così anche per il significante: in un significante devono esserci tutti gli altri significanti, sennò non c'è neanche lui. Per il numero è esattamente la stessa cosa. È a questo punto che i numeri vengono utilizzati per fare certi calcoli che con i numeri romani, ad esempio, era più difficile fare di conto. Tutto questo per dire che attraverso la questione dei numeri dei Pitagorici, in effetti, si coglie la questione direi quasi nucleare, il cuore del linguaggio, per cui ciascun elemento che interviene, che si dice, è anche ciò che quell'elemento non è; per potere essere quello che è deve essere anche ciò che non è. Hegel ha costruito la sua dialettica su questo, anche se, come dicevo prima, permane in Hegel questa ambivalenza, sembra quasi che ci sia un passaggio – si va da una parte, poi si torna indietro – come se si trattasse di muoversi tra punti. No, non c'è movimento tra punti, il movimento, quello che Aristotele chiamava *μεταβολή*, è un movimento di qualche cosa che è quello che è perché non è quello che non è. È solo a questo punto che la questione diventa radicale e si intende effettivamente la questione del linguaggio, e cioè che per potere dire occorre che ciascun elemento, che viene detto, sia quello che è e sia ciò che non è, deve essere entrambe le cose. È, in effetti, curioso che dopo i Pitagorici, a parte Platone, il problema del numero non sia mai stata più affrontata da nessuno; non dell'utilizzo del numero ma del numero posto in termini ontologici, e cioè la domanda “che cos'è il numero?”, la domanda intorno all'essere del numero. Abbiamo visto che per Aristotele l'essere non è nient'altro che l'entelechia, la sostanza. L'entelechia è l'atto, è l'atto che per Aristotele comprende anche la *δύναμις*. È l'atto, ma è l'atto di parola, non c'è un altro atto. Quindi, la domanda ontologica intorno al numero non è altro che la domanda intorno alla pensabilità del numero: che cosa rende possibile pensare qualcosa come un numero? In fondo, è la stessa domanda: che cosa rende possibile pensare un atto di parola? Che cos'è che lo rende possibile? Il fatto che l'atto di parola è già nel linguaggio, è già tutto presente nel linguaggio, perché il linguaggio per funzionare ha questa necessità che sia tutto presente; poi, come dicevamo tempo fa, posso non vederlo, non coglierlo, ma deve essere presente; se non lo fosse allora qualcosa sarebbe fuori dal linguaggio, nel qual caso non avrei mai alcun accesso. Ho trovato interessante nei Pitagorici la questione che l'idea del numero venga dalla forma, dall'*εἶδος*. Questo è molto greco: la prima cosa che appare è la forma e la forma è quella, non è un'altra, ma è anche l'altra, perché se non ci fosse l'altra non ci sarebbe neppure questa. L'interrogazione intorno a numero nei Pitagorici ha posto l'accento su qualcosa di radicale rispetto al linguaggio, proprio perché è questo *tra* che ha costituito una sorta di dannazione per gli umani: che cosa consente il passaggio da un ente a un altro o da un numero a un altro? Che cosa mi autorizza a passare da uno all'altro? Cosa rende possibile questo passaggio? Se posta così non ha soluzione, aveva visto benissimo Zenone. Ma la questione non è posta così, non c'è passaggio; quell'altro elemento, cui si dovrebbe giungere, è già qui; quindi, non c'è nessun percorso da compiere e, pertanto, nessun infinito attuale e neanche quello potenziale. Soltanto una riflessione ontologica poteva intendere il numero in quanto tale; torno a dire, non la sua operatività, quella segue una volta che il numero è diventato pensabile. Detto questo, ci sono ancora alcune cose che possiamo considerare. A pag. 144. Qui parla Aristotele, che ce l'ha con i Megarici, che negano il movimento. Fanno bene i Megarici se si intende il movimento come un passare da un punto a un altro, e gli eleati, come Zenone, erano perfettamente autorizzati a dire che questo movimento non c'è. Non c'è nel senso che non è concettualizzabile, dove non concettualizzabile vuol dire che non è determinabile. Se non lo posso determinare, di che cosa sto parlando? Tutta la questione si “risolve” pensando che c'è il

movimento dal punto A al punto B, solo che A e B sono la stessa cosa. *“Sempre, allora, tanto quelli che sono in piedi resteranno in piedi... Ricordate che i Megarici dicevano che la δύναμις, la potenza, non c’è nel momento in cui c’è l’atto, perché l’atto cancella la potenza. ...quanto quelli che sono seduti restano seduti; se si sonno seduti, allora non si alzeranno; nulla ha infatti capacità di far sì che si alzi quel che non ha affatto la capacità di alzarsi”*. La questione è che i Megarici, insieme agli eleati, e Aristotele stanno facendo due discorsi completamente diversi. Aristotele, come si è trovato a fare spesso, se la prende con qualcuno immaginando che questo qualcuno dica cose che in realtà non gli appartengono. Lo abbiamo visto anche con Protagora: gli attribuisce cose che Protagora non ha mai affermato. Prosegue Heidegger. *Dopo quanto detto finora, questo esempio non ha più bisogno di alcuna spiegazione: tra lo stare in piedi e lo stare seduto vi sono i modi del passaggio, ossia il sedersi e l’alzarsi. E più esattamente: i modi del passaggio non stanno in mezzo agli altri due fenomeni come una pietra sta in mezzo ad altre pietre; infatti, lo star seduto è un essersi seduto e lo stare in piedi è un essersi alzato; il passaggio fa parte di questi due fenomeni come ciò attraverso cui essi, ogni volta in modo diverso, devono essere passati o attraverso cui passeranno. L’aver-capacità-di è, nella sua realtà più propria, parallelamente determinato da questo fenomeno del passaggio. Bisogna notare che questo esempio viene ripreso una seconda volta per la discussione positiva del problema conduttore, senza tenere conto dell’uso che se ne fa a partire dal sesto capitolo. Qui è di nuovo Aristotele che parla. “Se ora non si tratta di sostenere queste proposizioni, allora in questo modo si scoprirà che capacità ed esser-all’opera sono (una rispetto all’altro) qualcosa di diverso; quelle proposizioni invece fanno delle due cose, della capacità e dell’esser-all’opera, una stessa e identica cosa, e non è quindi cosa da poco quella che tentano di eliminare.”* Vedete che qui il discorso che fanno gli eleati, lasciamo stare i Megarici, è che non c’è il movimento perché non posso concettualizzarlo, ma non è che non posso vederlo. Questo che cosa significa? Significa che questa idea di δύναμις e ἐνέργεια risente ancora dell’idea di un passaggio dalla potenza all’atto, mentre lo stesso Aristotele, in più di un passo della *Metafisica*, si accorge che non c’è l’uno senza l’altro; infatti, lo dice: non c’è la materia senza la forma, non c’è la potenza senza l’atto. Certo, che non c’è l’uno senza l’altro, ma la cosa va ripresa in termini più radicali, nel senso che l’uno è anche l’altro, oltre a essere sé è necessariamente anche l’altro. Aristotele si accorge che se tolgo la forma non c’è più neanche la materia, se ne accorge ma non ne coglie tutte le conseguenze, devastanti naturalmente, perché a questo punto dire che non c’è movimento significa soltanto che non posso concettualizzare il movimento da un punto a un altro, posso pensarlo ma non lo posso concettualizzare, non lo posso determinare. Questo significa che posso parlare del movimento ma, di fatto, parlo di qualche cosa che propriamente non ha uno suo statuto. Quindi, a che cosa serve questo movimento? È ciò che chiamiamo questa cosa che vediamo continuamente. Certo, muovo una matita e chiamo questo movimento, ma per potere pensare il movimento occorre un concetto che, diciamola così, che neghi il movimento, che lo renda impossibile. Mi spiego. Per potere pensare il movimento occorre che io separi la δύναμις dall’ἐνέργεια in modo da potere compiere questo percorso; ma se separo, del tutto arbitrariamente, la δύναμις dall’ἐνέργεια, allora tolgo ad entrambe la loro prerogativa, che è quella di essere in relazione. Che cosa vuol dire che sono in relazione? Che l’uno è la condizione di esistenza dell’altro, e viceversa, cosa che Aristotele coglie quando parla di forma e di materia, la materia non c’è se non è in una forma. Ancora: per potere parlare del movimento devo fermarlo. Questo chiamiamolo paradosso, che è in fondo il paradosso della freccia di Zenone: per parlare del movimento della freccia devo fermare la freccia, devo pensare che la freccia in ciascun istante occupi uno spazio e quello spazio è quello e non un altro, quindi, è lì, è ferma. In altri termini ancora, per pensare il movimento, il movimento non deve esistere, non deve esistere da solo. Il paradosso di Zenone è proprio questo: per pensare il movimento devo fermarlo, cioè, devo toglierlo, devo cancellarlo; finché non lo tolgo, finché non lo cancello, non lo posso pensare. Quindi, torniamo alla questione di prima, e cioè al fatto che per potere pensare un numero devo, anche se può apparire strano, cancellare il numero, il numero in quanto operatore: non devo più

considerarlo come un operatore ma considerarlo ontologicamente, e cioè come l'insieme di condizioni della sua pensabilità. Il numero in quanto operatore opera lungo una catena, lungo uno spazio: $1+1+1+1+1+1$, ecc. Devo cancellare il numero, così come lo si intende comunemente, se voglio pensare il numero. Se penso il numero lo fermo, lo fisso e, quindi, non è più in una successione, il numero non è più il successore di un altro numero, come voleva Peano. Pensate a Peano e ai Pitagorici. Peano dice "Numero es classe", il primo dei suoi cinque assiomi. Perché numero es classe? Chi glielo ha detto? E poi che cosa vuol dire che è una classe? Lui non dice che cosa sia una classe, perché? Perché è un'idea primitiva, cioè, non ulteriormente interrogabile, non ulteriormente scomponibile, determinabile. No, non è così, perché i Pitagorici hanno invece interrogato proprio questo. Certo, Peano voleva costruire la sua aritmetica senza ricorrere all'ontologia, cioè, senza chiedersi che cosa fosse un numero; semplicemente ha detto che "Numero es classe", "Zero è un numero, se A è un numero allora il successore di A è un altro numero...". Va bene, ma un numero che cosa è esattamente? Una classe, ma classe di che? Non si sa, è un'idea primitiva. Il che fa ricordare le parole di Aristotele, il quale diceva che non dovete interrogare il principio di non contraddizione, lasciate stare. E, invece, si può e si deve interrogare, per giungere a intendere che il principio di non contraddizione non è altro che una variante dell'analogia. Così come la retorica: tutte le figure retoriche sono fondate sull'analogia, la retorica è un'enorme analogia. È per questo che è efficace ed è efficace perché l'analogia è ciò che ciascuno può comprendere, come l'esempio da cui siamo partiti "Cesare ha una forma", che è quella e non un'altra, è l'uno. Peano, in realtà, non è andato da nessuna parte, ha imposto cinque assiomi, cinque ipostasi, cioè, cinque affermazioni che lui pone senza alcuna argomentazione. Che poi sia operativo, questo va bene, perché da lì poi si possono costruire tutta una serie di giochi più o meno divertenti. Infatti, Peano piacque moltissimo a Russell; durante un convegno in cui Peano espose il suo sistema, Russell ne fu entusiasta, non c'era da chiedersi niente, era già tutto lì: il numero è questo e accontentati. I Pitagorici no, non si accontentarono, ma hanno inteso che per capire che cos'è un numero non posso utilizzare i numeri, se ancora devo sapere che cos'è un numero. Come faccio a dire che cos'è un numero utilizzando i numeri, se è quello che devo ancora capire? Ecco che allora si parte dall'*εἶδος*, da un'analogia, non possiamo partire da nient'altro; il linguaggio è una serie di analogie, funziona così. Passiamo a un'altra questione che riguarda la volontà di potenza. A pag. 150. Qui cita Aristotele. *"Nella realtà, però, capace è ciò per il quale non resti più nulla di non eseguibile quando si sia messo al lavoro in base a quel che questo lavoro richiede."* A pag. 151. *Ma è nel terzo momento che si tratta di comprendere correttamente l'ὅτι οὐδέν ἔσται ἀδύνατον. Lo si deve comprendere in modo che resti riferito all'ἐνέργεια; il suo significato è: è accessibile come alquanto di pienamente e realmente in-condizione-di solo quel che quando entra in esercizio non deve lasciare nulla di non eseguito.* Qui c'è qualcosa di notevole. Sta dicendo che la capacità di fare qualcosa è pienamente capacità di fare qualcosa quando è eseguita pienamente, cioè, quando non resta più nulla da fare. Cosa vuol dire questo? Vuol dire che la potenza ha raggiunto pienamente il suo *τέλος* quando è perfettamente controllabile, dominabile, conoscibile, perché non rimane fuori niente, è tutto lì. Come si ripercuote questo nel dire di ciascuno, in ciascun momento della sua esistenza? Che ogni volta che dice qualche cosa pensa aristotelicamente che il suo poter dire quella cosa si compie nella misura in cui il suo dire esaurisce tutto ciò che può dirsi di quella cosa e non c'è altro da dire: ho detto tutto. Naturalmente, non è così, ma l'idea è che questa cosa che io ho da dire, questa *δύναμις*, questa potenza – usiamo questi termini tirandoli un po' per i capelli – del mio dire qualcosa, si compie nel momento in cui il mio dire diventa tutto il dicibile rispetto a ciò che il mio dire può dire rispetto a quella cosa particolare. Da qui l'idea che qualcuno, quando afferma qualche cosa, immagini che affermando quella cosa abbia detto tutto ciò che c'è da dire e, quindi, non resta altro e non tollera che qualcuno lo metta in discussione. È tutto lì, che altro c'è da discutere? Certo, si può eventualmente discutere sui dettagli ma la cosa importante è stata detta tutta. A pag. 151. Qui è Aristotele che parla. *"È così che intendo la cosa: se uno è capace di*

sedersi, in modo cioè che può assumere su di sé il sedersi, allora per lui, quando sia il momento di sedersi, nulla resterà non eseguito. E la stessa cosa vale anche per quel che è capace di esser mosso o di mettere in movimento, di star fermo o di far sì che qualcosa stia fermo, di essere o di divenire, di non essere o di non divenire.” Come dire che il divenire è pienamente compiuto quando diventa essere. Il che non è del tutto errato, ma ciò che forse avete notato qui è che in Aristotele si tratta ancora di un percorso, di un passaggio, di un giungere da una cosa a un'altra cosa, che quindi non è già qui, perché non ci sarebbe in caso contrario bisogno di compiere alcun percorso. E, infatti, non c'è nessun percorso da compiere, c'è da accogliere qualche cosa, da accogliere il fatto che sono nel linguaggio, che sono quello che sto dicendo; accorgendomi che sono linguaggio incomincio a pensare l'unica cosa che è da pensare, e cioè che sono linguaggio o, come direbbe Aristotele, essere Dio, cioè, il pensiero che pensa se stesso, come l'unica cosa da pensare. Perché non viene pensata? Nessuno la pensa perché ciascuno è continuamente attratto da infiniti enti, ciascuno è circondato da enti. E questi enti chiedono di essere dominati, cioè, chiedono di esercitare la volontà di potenza su cose assolutamente irrilevanti rispetto al pensiero che pensa se stesso, però offrono questo contentino, danno l'opportunità di potere esercitare continuamente e facilmente la propria volontà di potenza. Nel pensiero che pensa se stesso, invece, la volontà di potenza è messa alla prova, a dura prova, perché le cose diventano molto complesse. Questa idea che la potenza debba, attraverso un percorso, diventare tutto ciò che può diventare, cosa che è presente ancora in Nietzsche: diventa ciò che sei, cioè, diventa tutto ciò che puoi diventare. Ciò che invece sta dicendo Aristotele qua e là, e che i Pitagorici dicono in modo ancora più preciso, è che tu sei già queste cose, devi accoglierle, ma per poterle accogliere occorre incominciare a cessare di essere sedotti da tutti gli infiniti enti che ci circondano e che offrono sempre quel contentino.

Mercoledì prossimo incominceremo la lettura di questo libro di Reale, *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, la sapienza esoterica, riservata ai discepoli. Poi leggeremo due dialoghi di Platone, il *Parmenide*, con a fianco il *Commentario di Porfirio*; leggeremo poi l'altro dialogo, il *Sofista*. Dopo il *Sofista* leggeremo le considerazioni di Heidegger che, come sappiamo, ha questa virtù: riesce sempre a darci delle nuove cose da pensare, a farci cogliere cose che magari non si erano viste, notate, facendo rampollare nuove idee. Il programma poi prosegue con la lettura del Diels-Kranz, tutto, a tappeto, perché lì c'è ancora qualche cosa, un po' come in Platone. Si tratta di partire, un po' come fa Diels-Kranz, che parte dagli orfici, da Epimenide, dai pre-presocratici, per intendere come tutto sia nato dal discorso religioso, che in fondo è quella separazione, è quel *tra* di cui parlavamo prima che la religione tiene separato. Il discorso religioso è il discorso comune, oggi più che mai. Lì si possono reperire le tracce di questo percorso, di come il discorso religioso si sia consolidato e sia diventato il pensiero.