



Martin Heidegger

L'inizio della filosofia occidentale  
Interpretazione di Anassimandro e Parmenide

Adelphi, Milano 2022

Pag. 313

26 ottobre 2022

Iniziamo a leggere questo volume di Martin Heidegger, *L'inizio della filosofia occidentale. Interpretazione di Anassimandro e Parmenide*. Qui avrete modo di notare la differenza tra una teoria e una teoresi. La teoria è una costruzione che vorrebbe dire come stanno le cose, mentre un approccio teoretico è quello più difficile, perché demolisce la teoria. La demolisce, non nel senso che la rende inutile, non è che la distrugga, ma interroga la teoria sui suoi fondamenti, cioè, su cosa consente alla teoria di affermare ciò che sta affermando. E, infatti, il testo di Colli, che abbiamo letto, è una teoria, che dice: "le cose stanno così; c'è questo immediato, da cui procede tutto quanto", ma non si sa perché. Colli dice delle cose, ma dice cose che non significano niente, perché l'immediato sarebbe ciò che si offre immediatamente ai sensi, ma non tiene conto del fatto che se è immediato, se cioè non è in una relazione, è niente. L'immediato sarebbe, secondo lui, ciò che consente al linguaggio di esistere, il linguaggio arriverebbe così dopo l'immediato, ma, in primo luogo, se non c'è il linguaggio, l'immediato con che cosa lo considero; in secondo luogo, se il linguaggio viene dopo, da dove arriva esattamente, da quale ricettacolo? Ecco, queste sono questioni teoretiche poste a una teoria. Ciò che fa Heidegger è diverso, soprattutto in questi scritti, in cui prende in considerazione gli antichi: pone in atto un approccio teoretico, nel senso che non afferma cose, non dice come stanno le cose, ma si lascia interrogare dagli antichi, dalle parole antiche, avvertendo che queste antiche parole hanno ancora cose da dire che non sono state colte, non sono state avvertite, non sono state ascoltate. Il suo intento è quello di mettersi all'ascolto di queste parole che hanno ancora da dire. A pag. 31. *Il nostro compito: l'interruzione del filosofare? Ovvero la fine della metafisica in base al domandare originario del "senso" (della verità) dell'Essere. Vogliamo andare alla ricerca dell'inizio della filosofia occidentale. La filosofia occidentale comincia nel sesto secolo prima di Cristo presso il piccolo popolo relativamente chiuso e totalmente indipendente dei greci, in quali com'è ovvio non ne sapevano nulla di "occidentale" e "Occidente". Questa espressione è in primo luogo un concetto geografico, in quanto delimitazione rispetto all'Oriente, all'orientale e all'asiatico. In secondo luogo, però, "occidentale" è un concetto storico che intende la storia e la civiltà dell'Europa attuale, cominciata con i greci, e soprattutto con i romani, il cui sviluppo fu essenzialmente*

determinato dal cristianesimo ebraico. Questo testo è stato scritto nel 1932, in Germania, tre anni dopo *Essere e tempo*. Prende qui le mosse dal detto di Anassimandro. A pag. 32. B) *Il detto nelle traduzioni correnti. Vogliamo andare alla ricerca dell'inizio della filosofia occidentale. Ciò che troviamo in merito ad esso è poco, e quel poco è incompleto. Come primo filosofo la tradizione è solita nominare Talete di Mileto. Su di lui e sulla sua dottrina abbiamo una certa quantità di notizie, ma nessun documento diretto. Il secondo a essere nominato dopo Talete è Anassimandro (610-545 circa), di cui ci sono conservate alcune parole e alcune frasi. Una di esse suona: La si trova in Simplicio (Commentario alla fisica), tratta dalle Φυσικῶν δόξαι di Teofrasto. Si traduce: “Ma da dove le cose hanno il nascere, colà si volge anche il loro perire, secondo la necessità; poiché esse pagano l'una all'altra la pena e il fio per la loro empietà, secondo il tempo stabilito”. Diels. C'è, poi, una traduzione fatta da Nietzsche. “Donde le cose hanno la loro nascita, colà devono altresì perire, secondo la necessità; esse infatti devono pagare il fio ed essere condannate per le loro ingiustizie, conformemente all'ordine del tempo”. Nietzsche. Non è un detto facile da intendere. A pag. 33. Il significato di τὰ ὄντα. 1) Di che cosa parla Anassimandro nel suo detto? Di τὰ ὄντα. τὰ ὄντα – il plurale del neutro τὰ ὄν “l'ente”: plurale “gli enti”. Tuttavia, fin dai tempi antichi, già in sanscrito, il plurale del neutro non significa semplicemente la molteplicità dei singoli, ma i molti singoli nella loro unità: dunque l'ente, considerando nel contempo che l'ente è scomposto in molti singoli enti, gli enti. Si può tradurre “gli enti”, purché si tenga conto del fatto che non si tratta di singoli enti qualsiasi. Per ora è quindi più chiaro il singolare, “l'ente”, ma la questione necessita di una delucidazione ulteriore. L'ente: si parla semplicemente dell'ente, ma non di una singola cosa essente qualsiasi, nella sua importuna invadenza casuale, per esempio il mare; e nemmeno dell'ente che chiamiamo terra; né di ciò che c'è nel mare, sulla terra, nell'aria – non delle piante, degli animali, e nemmeno dell'uomo e delle sue opere, delle sue gioie e miserie, dei suoi successi, delle sue conquiste e della sua morte: ognuna di queste cose è un ente, ma non l'ente. Anche la somma di tutto ciò non è l'ente, giacché non appena cominciamo ad afferrare un qualsiasi singolo ente per aggiungergliene un altro già lo abbiamo strappato via dall'ente. Non è che abbiamo dapprima nulla, e poi i singoli enti, poiché ciò che abbiamo in primo e ultimo luogo è, piuttosto, l'ente; e purtuttavia quest'ultimo, l'ente, non è a sua volta nemmeno solo ogni singolo ente riunito in gruppo, bensì più di tutto ciò, e però, viceversa, anche meno. “L'ente” significa: l'ente che ci sta dinanzi e attorno, sotto e sopra – noi stessi compresi. “L'ente”: non questo, e non quello, e non tutto riunito, ma più di “tutto” – eppure? C'è qualcosa che potrebbe essere “più” di “tutto”? Non è forse vero che “tutto” non tollera alcun “più” oltre se stesso? “Tutto” include ogni cosa e non ne esclude nessuna. /.../ Può mai in genere un uomo cogliere singolarmente ogni ente per poi riunirlo in un tutto? Anche se volessimo cogliere e prendere singolarmente in esame ogni singolo ente, non dovremmo comunque, in tal caso, continuamente mettere da parte ciò che abbiamo già colto? Come può un uomo voler cogliere tutto l'ente in un sol colpo? Abbiamo visto però che “l'ente” non significa tutto l'ente, ma l'ente come totalità. Eppure, l'Ente-Totale non è ancora meno coglibile? A tale scopo l'uomo dovrebbe abbracciare assolutamente l'ente, dovrebbe porsi cioè al di fuori e al di sopra del tutto, senza potergli appartenere egli stesso. Io voglio abbracciare il tutto, ma io faccio parte del tutto, quindi, come faccio? Mi abbraccio da me? Ma al di fuori dell'Ente-Totale c'è soltanto il nulla. “L'ente”: se a questa espressione diamo il significato di “l'ente come totalità”, non ci troviamo proprio allora di fronte a una parola che non dice nulla? Senz'altro! “L'ente” non significa quindi per noi né “l'ente come totalità” né “tutto l'ente”. Per questo abbiamo detto prudentemente che “l'ente” è nel contempo più e meno di “tutto l'ente”: “più” nella misura in cui in qualche modo si riferisce alla totalità, “meno” – in che senso? Nel senso che per comprendere veramente “l'ente” non v'è affatto anzitutto bisogno che sia colto tutto l'ente. A pag. 35. τὰ ὄντα, “l'ente”, significa “l'ente nel suo insieme”, da cui bisogna distinguere sia “tutto l'ente” sia “l'Ente-Totale”. Ma non illudiamoci. Ciò che si intende con ciò non lo comprendiamo comunque ancora in tutta chiarezza. Eppure ci viene indicato qualcosa di cui abbiamo del tutto certamente il presentimento. Ma questo “nel suo insieme” è inizialmente così incomprensibile proprio perché è ciò che ci è costantemente più vicino e familiare: finiamo sempre per trascurarlo, anzi, più*

ancora, ci viene per lo più inavvertitamente male interpretato e reso inconfondibile. /.../ Certamente ciò avviene in modo solo del tutto vago – eppure questo qualcosa di così vago, questo “nel suo insieme”, è in sé un alcunché di affatto determinato ed essenziale, anche se per ora siamo ancora ben lontani dal poterlo concepire. Abbiamo così provvisoriamente chiarito di che cosa parla Anassimandro con il termine ente. Chiediamo ora: 2) Che cosa dice in merito? “Ma donde (da dove) per l’ente è la provenienza, proprio là accade anche la scomparsa, secondo la necessità”. È ovvio che la domanda che sta ponendo Heidegger a partire da Anassimandro, lo dirà tra poco, è l’essere dell’ente. L’ente è un ente perché c’è l’essere, un qualcosa che lo fa essere appunto un ente. All’ente appartengono provenienza e scomparsa. α) γένεσις in primo luogo; β) ἡ γένεσις ἢ φθορά. Per γένεσις e φθορά si fa presto a dire “nascere e perire”, quindi – in breve – il mutamento, il divenire-altro, insomma il divenire come tale. È la cosa più comprensibile, non un gioco di parole. Noi ci chiediamo però se, con la prima traduzione riportata, nel contenuto dell’intera frase non si insinui inavvertitamente qualcosa di non greco. In effetti è così: “provenire” significa giungere provenendo, comparire giungendo, mostrarsi, apparire. Di conseguenza, “scomparsa” significa sparire, andarsene, andare via. Qui c’è una nota. La γένεσις in quanto “genesi” si ha solo più tardi. In Aristotele compare solo dov’è a tema la κίνησις; e anche in tal caso viene intesa ancora primariamente a partire dalla ποιησις, cioè dalla produzione. Ritorno al testo. Ma qual è la differenza rispetto al nascere e al perire? Nel caso del nascere siamo abituati a pensare a uno sviluppo, a un susseguirsi di processi in cui ciò che precede è di volta in volta la causa di ciò che segue, pensiamo cioè al fluire, al passare e all’andarsene, a una direzione, da-a, da-verso. Nel caso del perire pensiamo analogamente all’annientamento e alla rovina. Per i greci ciò che è decisivo non è la successione causale – dove ciò che segue accade a partire da e in virtù di ciò che precede – ma in genere il farsi-avanti, in quanto fare la propria comparsa. Perciò, diciamo in breve, l’apparire (lasciare accuratamente da parte ogni riferimento a significati successivi della parola come termine tecnico). A pag. 37. Qui abbiamo la γένεσις, che non è più la genesi ma l’apparire, quindi, qualcosa di molto prossimo a ciò che i greci chiamavano φαίνεσται, il mostrarsi, fino a ἀλήθεια, ciò che esce dall’oscurità, che viene in luce e che, venendo in luce, si mostra. Questo apparire, inteso però in termini assai più ampi e originari, risuona nel significato di γένεσις – ed è per questo che non parliamo di nascita ma di provenienza. Qualcosa che viene fuori, come l’ἀλήθεια, dall’ombra, dall’oscurità. E la scomparsa, lo scomparire, è solo una modalità eccellente dell’apparire, appartiene completamente all’apparire, dato che solo ciò che è apparso, ovvero può apparire, può anche scomparire, e precisamente nel senso che l’apparire viene revocato. Lo sparire sarebbe dunque la revoca dell’apparire. b) Per l’ente la provenienza e la scomparsa non sono un avvenimento qualsiasi, ma appunto ciò che costituisce essenzialmente gli ὄντα. Sia l’una che l’altra vanno quindi caratterizzate in modo più preciso, da un determinato punto di vista. ἔξ ὧν – εἰς ταῦτα: il “da dove” del provenire e il “là” dello scomparire. E viene detto: il da-dove e il là dell’apparire (dello scomparire) sono lo stesso. Il da-dove e il là-dove, e viceversa. Questo ragguaglio è piuttosto scarno. D’altronde vorremmo ben sapere che cosa sono questo “dove” e questo “là”. Ma se noi, in modo fin da principio completamente sbagliato – come hanno fatto tutti gli interpreti a partire da Aristotele – parliamo di nascere e perire, allora pensiamo alla nascita del mondo (“mondo” inteso come natura), sicché ci appare addirittura segno di profonda volontà di ricerca chiedersi da dove mai, in definitiva, nasca l’ente. L’ente che nasce. No, qui sta dicendo tutt’altro: cessa di scomparire, cioè, cessa di essere nascosto. Non è che l’ente nasce, nel senso di γένεσις come genesi, ma, come diceva giustamente, una revoca dell’apparire. Si è soliti chiamare “materia” ciò da cui qualcosa nasce, quindi se l’ente – un ente qualsiasi – nasce dalla medesima materia e in essa si dissolve, allora il dondocolà è la “materia prima”. Per di più, si elogia Anassimandro per essere stato così progressista in fatto di fisica e chimica, come se le scienze rappresentassero senz’altro un progresso, e come se il progresso potesse costituire in ogni caso un segno di distinzione per la filosofia. Ma soprattutto, come se Anassimandro fosse sempre andato alla ricerca di materie e materie prime. Questa immagine di Anassimandro è lontana dal contenuto della sua dottrina, dato che per essere falsa e sbagliata dovrebbe

per lo meno essere frutto di una qualche comprensione. Sta dicendo che di Anassimandro non si è mai compreso nulla. Si tratta di un'immagine, anzi di una caricatura che incontriamo spesso, solo per sbarazzarcene, dato che anche discuterla sarebbe un'impresa sterile. A pag. 38. Tuttavia τὰ ὄντα significa l'ente nel suo insieme e, appunto, per nulla un qualsiasi singolo ambito dell'ente in sé circoscritto o distinto. Il donde e il colà valgono quindi per l'ente nel suo insieme, così come l'apparire non si riferisce solo, per esempio, al comparire di acqua, aria o animali, ma a qualsiasi accadere comunque inteso. Quindi, un'altra cosa: l'apparire come l'accadere, come ciò che accade, il fenomeno. Ora, ovviamente, il donde e il colà, il da dove e il verso dove, vien distinto dall'ente nel suo insieme – appunto come ciò da cui l'ente nel suo insieme ha il suo apparire e in cui fa ritorno. Ma ciò che viene distinto dall'ente e non è un ente – non è l'ente – dobbiamo chiamarlo il nulla. E comunque: se il donde-colà deve rimanere distinto dall'ente nel suo insieme, allora in tal modo giungiamo al limite del nulla. Non dobbiamo eludere questo fatto, ma considerare che se vogliamo comprendere concettualmente – i greci dicono “delimitare”, “collocare entro limiti” – l'ente, allora dobbiamo necessariamente collocarci al limite dell'ente, e questo limite è il nulla. Può sembrare quindi che qualsiasi cosa ci venga detta in primo luogo, e poi continuamente ripetuta riguardo all'ente, non possa che essere nulla-dicente. A pag. 39. Per l'ente il donde della provenienza e il colà della scomparsa sono lo stesso, κατὰ τὸ χρεῶν – “secondo la necessità”. Ciò che ci viene detto dell'ente – cioè che l'apparire e la provenienza, lo scomparire e la scomparsa, sono nello stesso da cui è la provenienza medesima –, non è qualcosa che è avvenuto così in un dato momento, una volta o l'altra, nel senso che non è affidato alla scelta e al capriccio dell'ente il fatto, per così dire, di accettare o meno la stessità nel suo donde-e-colà; si tratta piuttosto di una necessità, anzi per essere più precisi è τὸ, la necessità. Abbiamo così chiarito più nel dettaglio, in sequenza, che cosa si dice dell'ente: provenienza e scomparsa (apparire), donde-colà, la loro stessità, quest'ultima come la necessità. A pag. 40. Nell'enunciato di Anassimandro sull'ente nel suo insieme si parla quindi dell'essere dell'ente. Esso però non si limita a enumerare ogni genere di attributo che appartiene all'essere dell'ente, ma, come mostra la parte successiva del detto, ci dice subito anche perché ciò che è stato enumerato appartiene all'essere dell'ente (costituisce l'essere). Si sta avvicinando sempre di più alla questione che a lui interessa, e cioè cogliere quanto Anassimandro si sia avvicinato alla questione: l'ente che appare e che scompare. Questo apparire e questo scomparire sono due momenti dello stesso, non sono separabili. Il che significa che questi due momenti dello stesso, non essendo separabili né eliminabili, sono necessari. La necessità sta nel fatto che se dico, dico qualcosa, è questa la necessità, non ce ne sono altre; se parlo di finito parlo anche di infinito, anche questa è una necessità. Qui traduce la frase in greco di Anassimandro: essi (gli enti in quanto tali) si concedono l'un l'altro accordo e corrispondenza nel rispetto del disaccordo. Accordo e disaccordo sono dei termini per noi abbastanza strani. Teniamo anche conto del fatto che sono parole di ventisei secoli fa. Traduce con disaccordo il termine ἀδικία, che generalmente è tradotto con ingiustizia; δίκη è giustizia, α è l'alfa privativa, per cui ἀδικία è l'ingiustizia. Invece, qui è tradotto con disaccordo, ma lui ci dice perché. Con ciò dovrebbe risultare fondato perché quanto viene detto nella prima parte costituisce l'essere dell'ente. È in questa prospettiva che l'ente viene sottoposto a una nuova caratterizzazione, pur mantenendo la definizione precedentemente data. Provenienza e scomparsa non sono così, a caso, ora questo ora quello, giacché, al contrario, nel loro provenire e scomparire gli enti sono reciprocamente riferiti gli uni agli altri. Da che cosa ci viene testimoniato un tale scambievole riferimento nel giungere e nello scomparire? Per averne la prova non abbiamo bisogno di smarrirci per le vie traverse di indagini artificiali, così come è inutilmente azzardato escogitare percorsi siffatti: ci basta piuttosto mantenere lucido e aperto lo sguardo più semplice e ampio sulla vita per vedere che la notte cede il passo al giorno, e il giorno alla notte. Tenete conto che per i greci la visione, il vedere, è fondamentale. Non avevano tutti i torti, ma adesso si vedrà un po' di più il perché. L'oscurità ha nella luce il suo opposto destino, il sopraggiungere (del giorno) e lo scomparire della notte, e viceversa – si tratta di un unico apparire che i greci (prima di tutti gli altri!) compresero con un impeto inimmaginabilmente chiaro nella più vasta

*ampiezza della loro esperienza. Hanno inteso che giorno e notte sono due momenti dello stesso. E ciò vale non meno per l'inverno e l'estate, la tempesta e la quiete, il sonno e la veglia, ecc. L'uno e l'altro si cedono reciprocamente il passo, e tale concessione è di volta in volta un giungere o sparire, cioè: apparire. L'apparire oscilla in tale contrastante cedere reciprocamente il passo di provenienza e scomparsa. Incomincia ad accennare alla questione dell'essere dell'ente. Ne parlava già in Essere e Tempo: se c'è l'essere l'ente scompare, se c'è l'ente scompare l'essere, non compaiono insieme: se uno appare, l'altro scompare. Vogliamo gettare anche noi questo semplice e nel contempo grande e libero sguardo nell'ente, poiché è così che appare ciò che è propriamente più vicino e stabile. È a partire da qui che Anassimandro si lascia dire ciò che l'ente è, mentre noi uomini d'oggi dobbiamo anzitutto educare a questo modo di guardare, invece di fermarci a soggetto-oggetto e simili. Solo nella misura in cui le "cose" sono in tutto l'apparire, ... Questo è importante: le "cose" sono in tutto l'apparire, in ciò che appare le cose sono tutte lì, tutte quante. ...sono presenti-lì-davanti, sottomano. Non bisogna però ridurre l'essere lì-davanti di una alla sua semplice "presenza", per poi, a partire da ciò, ampliare l'ambito. È inutile cercare nella sfera astratta, arida della cosiddetta chimica e fisica. A pag. 42. Per il modo in cui l'ente è essente, cioè per l'essere, Anassimandro fornisce quindi la fondazione che già abbiamo considerato. Egli dice: gli enti si concedono l'un l'altro accordo e corrispondenza nel rispetto del disaccordo. Già con questa traduzione ho rifiutato l'interpretazione da molto tempo corrente e scontata del detto. I termini δίκη, "giustizia", τίσις, "fio", ἀδικία, "ingiustizia", rinviano a contesti umani di tipo etico-giuridico, e per lo più le parole del testo vengono accentuate in modo ancora più marcato: si parla di pena, ritorsione, espiazione, empietà, colpa, sicché si dovrebbe ammettere che Anassimandro, con la frase secondo cui "l'ente paga la pena e il fio per la sua colpa", fornisce una interpretazione e una valutazione etico-giuridica delle cose. Che non esiste presso i Greci, quindi, non è questa la traduzione possibile. A pag. 43. Ciò accade tuttavia solo finché assoggettiamo acriticamente queste parole ai concetti del diritto e della morale della tarda antichità derivanti da un'etica successiva, se non addirittura da quella della tarda antichità, e, in definitiva, del cristianesimo. Non solo non abbiamo alcun diritto di fare ciò, ma sappiamo anche, in termini concreti, che nei tempi antichi simili parole avevano un significato assai più ampio e profondo. /.../ Per passare ora alle singole parole, troviamo il termine ἀδικία ἵππος: dobbiamo forse pensare a un cavallo colpevole, empio, o addirittura peccaminoso? Si tratta piuttosto di un cavallo non sicuro, non affidabile, che non sente le briglie – un cavallo che non si adatta, non si accorda, è senza accordo: in tal caso regna il disaccordo. Ecco che il significato di ἀδικία arriva ad essere "disaccordo", che non c'entra niente con l'ingiustizia. L'accordo è la compagine, la coesione dell'insieme di ciò le cui parti si accordano l'una con l'altra e l'una nell'altra. L'accordo è quindi una caratteristica peculiare di ciò in cui vige un rapporto scambievole dell'uno-con-l'altro, come vediamo nei fenomeni giorno-notte, nascita-morte, ecc., e il cui contrario è, appunto, il disaccordo... Disaccordo come ciò che non è in accordo con l'altra cosa. Tra poco lo dirà, il disaccordo ha a che fare con la delimitatezza: occorre che sia una delimitazione, una forma, un colore, perché una cosa sia in disaccordo con un'altra. Se fossero tutte in accordo, cioè, se non ci fosse la delimitatezza, se ci fosse quindi l'indelimitato, l'ἀπείρων, ecco che non ci sarebbe nessuna differenza, io non potrei riconoscere una cosa da un'altra: questa penna è in disaccordo con questo accendino, hanno forme diverse, utilizzi diversi, ecc. è ben vero che talvolta, e in seguito correntemente, ἀδικία significa ingiustizia, ecc. però nel nostro contesto tale parola non ha nessun significato giuridico-morale, né tantomeno solo quello neutrale, ad esempio di "struttura" e simili. Il modo in cui dobbiamo intendere il concetto opposto, δίκη, è quindi già esplicito: "accordo". Se ἀδικία viene tradotto con disaccordo, δίκη si traduce con "accordo". Generalmente, si traduce δίκη con "giustizia", ma giustamente Heidegger fa notare che questi sono termini che sono intervenuti nella tarda antichità, soprattutto con il cristianesimo, non c'erano presso i greci queste risonanze rispetto a questi termini. Infatti, parlava prima di ἀδικία rispetto a cavallo, il quale non può essere peccaminoso. L'accordo è ciò che connette qualcosa, che è combinazione di qualcosa, e che deve accordare a sé questo qualcosa. Tutte le accezioni comuni di diritto, giudizio,*

*punizione, ritorsione, vanno accuratamente evitate, ed è per questo che anche il terzo concetto, τίσις, non può essere tradotto troppo in fretta con “fio” ed “espiazione”. Per di più, τίω significa originariamente “stimare”, prendere le misure di qualcosa nel suo rapporto con qualcos’altro, stabilire se e come esso corrisponda a un altro. Non traduciamo quindi con “fio” (“espiazione”), ma con “corrispondenza”. Ecco, vedete come gioca Heidegger con le parole. Lui cerca il senso più antico, cercando di avvicinarsi il più possibile a quello che ascoltavano, che sentivano i greci a fronte di una parola come ἀδικία. Gli antichi, sentendo la parola ἀδικία, pensavano all’ingiustizia? No, questo è arrivato dopo. Quindi, nel testo di Anassimandro, traducendo ἀδικία con ingiustizia, non si corrisponde al pensiero di Anassimandro, si corrisponde al nostro pensiero, che non c’entra niente con Anassimandro. Mentre δίκη – accordo – accentua la coesione reciproca in quanto tale, τίσις sottolinea la convenienza specifica della corrispondenza. Questi elementi si convengono l’un l’altro. È evidente che il significato di fio e di espiazione rientra in questo significato di τίσις, ma è altrettanto chiaro che quando si ha a che fare con la τίσις non è necessario né opportuno parlare subito di “fio”. Ora, torna al detto di Anassimandro e lo ritraduce. A pag. 45. ...1) la traduzione corrente: “Poiché le cose pagano l’una all’altra la pena e il fio per la loro empietà”... Questa, invece, la traduzione che propone Heidegger. ...2) “infatti essi (gli enti) si concedono l’un l’altro accordo e corrispondenza nel rispetto del dis-accordo”. Che ancora non sappiamo bene che cosa sia, ma dopo ce lo dirà. La traduzione è sempre il risultato e la sintesi ultima di un’interpretazione; non è mai un mero sostituirsi di una lingua straniera alla lingua materna, poiché presuppone la capacità di tra-dursi, con la forza originaria della propria lingua, nella realtà del mondo che si manifesta nella lingua straniera. Il mondo del greco antico non è il nostro. Per questo c’è una difficoltà immane nella traduzione; già da una lingua a un’altra, per esempio, dal tedesco all’italiano, c’è una difficoltà notevole, potete immaginare con una lingua di ventisei secoli fa: qual era il loro mondo? Che cosa sentivano, che cosa pensavano? È chiaro che le parole che usano tengono conto di questo e non del nostro mondo. La nostra traduzione ottiene la sua conferma più vincente solo in base all’interpretazione da noi condotta dell’intera frase, nonché di ciò che di Anassimandro ci è direttamente tramandato. A tale è però necessario sottoporre a verifica anzitutto la frase nel suo complesso. Abbiamo affermato, e il γάρ (poiché) lo indica chiaramente, che la parte di frase appena commentata dovrebbe fornire la fondazione per ciò che in precedenza era stato stabilito come inerente all’essere. Se è così, allora Anassimandro vuole dire che il “dove e colà” dell’apparire è lo stesso, poiché questo stesso apparire altro non è che il concedere accordo e corrispondenza nel rispetto del dis-accordo. Perché l’apparire e lo scomparire sono lo stesso? Perché questo stesso apparire, dice, non è che il concedere accordo e corrispondenza nel rispetto del dis-accordo, cioè, qualche cosa appare ma in una corrispondenza; qui, certo, con le parole occorre andarci cauti, una corrispondenza che rispetta il disaccordo, rispetta, la dico così, anche se Heidegger non sarebbe d’accordo, rispetta la differenza. È questa una fondazione? Da una fondazione esigiamo che renda perspicuo ciò che c’è da fondare, il che presuppone a sua volta che la fondazione stessa sia perspicua, e per la precisione in modo tale che con essa ci sentiamo “rassicurati”. Ma questa fondazione è perspicua? Direi che non lo è per nulla, dato che essa, ponendovi attenzione, si richiama al fatto che il concedere accadrebbe nel rispetto del disaccordo. Ma quale disaccordo? Non uno qualsiasi, ma il dis-accordo – quel dis-accordo che evidentemente riguarda l’ente nel suo insieme, poiché soltanto di questo si tratta. Una differenza, che è l’ente stesso. L’ente nel suo insieme – il dis-accordo? Ci troviamo di nuovo nella medesima situazione, un tentativo di delimitare l’ente in ciò che esso è, cioè nel suo essere, ci conduce al limite del nulla e al fondo abissale. Non è infatti un abisso quello che si spalanca quando cerchiamo di penetrare a fondo con il pensiero ciò che Anassimandro ci dice? L’ente nel suo insieme, più precisamente: il suo essere – il dis-accordo? A questo punto appare, dice Heidegger, che l’essere dell’ente sia il disaccordo, ma come può il disaccordo essere l’essere dell’ente, cioè, questa differenza, essere ciò che l’ente è? Con questo sguardo gettato sul nulla e sull’oscuro giungiamo ora all’ultima parte dell’intera frase. /.../ κατά τήν του χρόνου τάξιν, “secondo la misura del tempo”. Quest’ultima parte dell’intera frase rientra anch’essa nella fondazione; vi si dice:*

*il concedersi l'un l'altro accordo e corrispondenza, che caratterizza appunto l'apparire... Questo è interessante: l'apparire non è altro che il concedersi l'un l'altro la corrispondenza. È in questo gioco, che Hegel chiamerà poi dialettica, questo movimento, che qualcosa appare, perché c'è questa corrispondenza di un elemento con il suo negativo. Se volete dirla con Hegel, l'in sé, cioè che appare, è quello che è per via del suo negativo, del per sé. È perché c'è il per sé che c'è l'in sé: ecco la corrispondenza, nel disaccordo, chiaramente, perché non sono identici, non sono la stessa cosa, ma due momenti dello stesso. Il compito principale è quello di dire come l'ente nel suo insieme è in quanto ente, che cos'è l'essere dell'ente. Con ciò emerge ora da ultimo il tempo, sicché si parla di τάξις τού χρόνου. L'essere dell'ente è una questione antica. Anche se apparentemente è una questione astratta è ciò di cui ne va, è ciò che è in gioco ciascuna volta che diciamo che una certa cosa è quella: questo è bello, questo è brutto, questo è sano, ecc. Ogni volta che facciamo questa operazione, ogni volta ne va dell'essere dell'ente. Se non si coglie questo, se non lo si intende, si continua a ripetere all'infinito una cosa che è assolutamente priva di senso, resta solo un modo di dire, una chiacchiera. A pag. 46. È superfluo osservare nuovamente che anche nel caso delle parole fondamentali che ci apprestiamo a discutere adesso – χρόνος (tempo) e τάξις (disposizione) – vale quanto si è detto in precedenza. Oppure qui non sussiste alcun pericolo di fraintendimento? Sembrerebbe essere così, giacché il fatto che le cose e tutti i processi si svolgano nel tempo, e che quindi il tempo sia l'ordine (la τάξις) generale della successione dei punti in cui ogni avvenimento di volta in volta appartiene, appare evidente. Ed è certamente così, per noi uomini d'oggi si tratta di un'idea corrente. Siamo subito pronti a chiamare in causa la testimonianza della filosofia, secondo la quale Kant concepisce senza indugi il tempo come una forma in cui la molteplicità della successione dei fenomeni viene ordinata, sicché esso altro non sarebbe che una forma generale di ordinamento del susseguirsi delle cose in quanto fenomeni. Il tempo come successione di stati. Tuttavia, questa caratterizzazione dell'essenza del tempo non è affatto scontata: essa si limita infatti a concepire il tempo come si offre, nell'indagine calcolante della natura, anzitutto nella fisica, cioè compreso esclusivamente in riferimento al decorso dei processi naturali nel senso della loro successione secondo ciò che precede e ciò che segue, la causa e l'effetto. Vediamo però che Anassimandro 1) non si interroga affatto su un determinato ambito dell'ente, come la natura, ma si occupa dell'ente nel suo insieme;... La differenza tra il pensiero di Anassimandro, ma anche di altri, e la fisica è che questa si occupa di volta in volta di un ente; invece Anassimandro si pone la questione intorno all'ente, all'essere dell'ente, al che cos'è l'ente. ...2) non intende per nulla l'ente in primo luogo come sviluppo in successione, cioè come sorgere e decadere secondo la causalità, bensì in quanto pro-venienza e scomparsa, ovvero, come abbiamo detto, in quanto apparire. Per i greci è fondamentale l'apparire, per loro l'essere è prevalentemente l'apparire di ciò che appare, così come appare. Se Anassimandro parla del tempo, lo fa certamente ritenendo che esso sia in stretta relazione con tale apparire. Ma che cosa significa allora, in questo caso, “tempo” e “τάξις del tempo”? In genere non ci si è ancora mai posti tale domanda proprio perché queste parole di Anassimandro appaiono del tutto evidenti – e per chi non pensa ovviamente lo sono. Per chi non pensa è sempre tutto evidente, è così e basta. Non è forse vero, si dirà, che nel detto si parla di γένεσις e φθορά, nascere e perire, e, per l'appunto, in relazione a ciò, del tempo? Non è forse vero che le cose nascono e periscono nel tempo? Il tempo non è forse il fugace, l'effimero, il temporale che si distingue dall'eterno? Che cosa c'è quindi di più ovvio del fatto che Anassimandro, quando parla di γένεσις e φθορά, nascere e perire, debba pensare anche al tempo? Ma γένεσις non significa “nascita”, bensì giungere, apparire, e φθορά non significa “morte”, bensì scomparire, ritrarsi dall'apparire, sicché allora il tempo, forse, non è affatto quel nastro che si srotola a cui ogni cosa è attaccata con il posto che occupa, cioè non è per nulla solo la cornice dell'ordine della successione. Ma nel detto non si tratta assolutamente di una cosa del genere, bensì dell'ente nel suo insieme, nonché del fatto che gli enti si concedono accordo e corrispondenza nel rispetto del disaccordo. È con ciò che il tempo viene messo in rapporto: il tempo e il disaccordo. Eppure non sappiamo ancora che cosa voglia dire “il disaccordo dell'ente nel suo insieme”... Infatti, non l'ha ancora detto. Vedete*

che quando dice qualche cosa si chiede che cosa sta dicendo: è questo l'aspetto straordinario in Heidegger, cosa che raramente accade. A pag.48. *come dobbiamo intendere il χρόνος? Ci si offre qui una semplice via d'uscita: basta chiedere non a Kant, ma agli stessi filosofi greci che cosa pensano dell'essenza del tempo. Aristotele ha scritto in proposito un ponderoso trattato. Proprio esso però non ci può aiutare, poiché vi è delineata appunto quella concezione del tempo al cui interno, a partire da allora, si muove il pensiero occidentale sia nella filosofia che nelle scienze che negli affari quotidiani.* Ciò che Aristotele ha detto del tempo è già ciò di cui ne diciamo oggi, non era già più il pensiero antico, si era già allontanato. *Platone stesso ci dice assai poco; ma se anche fosse molto, da Anassimandro lo separano due secoli, e non secoli qualsiasi, bensì quei due secoli in cui la filosofia greca si è già trasformata in modo essenziale. Da Anassimandro a Platone è cambiato tutto. Andiamo quindi molto più sul sicuro se, per sapere se e come l'esistenza greca si è espressa in merito al tempo, ci poniamo al di fuori della filosofia. Non potendo tuttavia occuparci qui nel dettaglio di tale aspetto, ci limitiamo a una testimonianza, ovviamente non trovata e raccolta a caso, ma scelta con ponderazione. Sta in Sofocle, Aiace, vv. 647-647. Perché citiamo qui proprio questo passo, ce lo dirà subito esso stesso: "Il tempo possente e imprevedibile fa sorgere tutto ciò che non è manifesto e vela tutto ciò che sta nell'apparire". Il tempo ha tutto in suo potere, (infatti) fa sorgere ciò che non è manifesto e vela (fa scomparire) ciò che sta nell'apparire. In base a queste parole il tempo sta in uno stretto rapporto con tutto ciò che appare, cioè che, in quanto apparso, è venuto fuori ed è lì presente. C'è sempre questa idea nel greco antico, di qualcosa che appare, che esce fuori dall'oscurità, ἀλήθεια. Tuttavia, come sappiamo, all'apparire appartiene, come sua propria caratteristica, lo scomparire; ciò che compare si ritrae, diventa non-manifesto, il che significa che tutto il non-manifesto è o qualcosa che rimane ancora scomparso, oppure qualcosa che è di nuovo scomparso. Inteso in questo senso così ampio, l'apparire acquista però proprio quel carattere che Anassimandro attribuisce all'ente in quanto ente: ne contrassegna l'essere. L'essere dell'ente: ciò che appare e scompare, ciò che dicendosi dilegua, se volete dirla in altri termini. Ora, in Sofocle viene detto che il tempo sta in rapporto con questo essere dell'ente, e si tratta per la precisione di un rapporto essenziale, nella misura in cui è proprio mediante il tempo che accadono l'apparire e lo scomparire. Il che ovviamente non significa solo che, per esempio, un tale apparire si svolge "nel tempo" – non si parla affatto di questo –, bensì che è il tempo a far accadere lo scomparire. È del tempo che si dice che κρύπτεται, "vela" ciò che prima era manifesto nella sua manifestatività. Ugualmente, è il tempo che porta all'apparire il non-manifesto, il velato. A questo proposito Sofocle utilizza un'espressione estremamente significativa: χρόνος – φύει. Φύειν significa far crescere; φύσις significa crescita, ciò che è cresciuto e cresce: "natura".*

2 novembre 2022

Rileggiamo il detto di Anassimandro, perché è quello di cui si tratta, è bene averlo sempre presente. Lo leggiamo nella traduzione di Nietzsche. *"Dove le cose hanno la loro nascita, colà devono altresì perire, secondo la necessità: esse infatti devono pagare il fio ed essere condannate per le loro ingiustizie, conformemente all'ordine del tempo"*. Appare un detto piuttosto complesso, ma ciò che abbiamo detto nella fase iniziale dovrebbe già darci qualche indicazione. Tra l'altro, leggevo in questi giorni un altro testo di Heidegger, *Tempo ed essere*, scritto nel '62, esattamente trent'anni dopo questo, e lì riprende le stesse questioni, anche senza citare Anassimandro o il suo detto. Magari lo riprenderemo. Ma, dicevo, abbiamo forse il modo per intendere qualcosa di più. *Donde le cose hanno la loro nascita, colà devono altresì perire,...* Dove nascono lì scompaiono, si dileguano. *...secondo la necessità...* Non possono non farlo, le cose che dico non possono non dileguare dicendosi. *...esse infatti devono pagare il fio ed essere condannate per le loro ingiustizie...* Quali ingiustizie? Il disaccordo. C'è l'accordo, l'ἁπείρων, dove ogni cosa è in accordo con l'altra, perché non è distinta. Per potere apparire devono distinguersi, devono avere un contorno, una forma, quindi, essere in disaccordo tra loro. Questo aggeggio è in disaccordo con quest'altro, perché li



distinguo; se ci fosse pieno accordo, non li distinguerei. ...conformemente all'ordine del tempo. Qui la questione del tempo è importante. Anassimandro pone il tempo non come lo intendiamo oggi, e cioè come una successione di punti temporali ben disposti e ordinati, no, il tempo di cui parlava Anassimandro è il tempo di cui parla anche Sofocle e, infatti, dice qui a pag. 49: ...in Sofocle viene detto che il tempo sta in rapporto con questo essere dell'ente, e si tratta per la precisione di un rapporto essenziale, nella misura in cui è proprio mediante il tempo che accadono l'apparire e lo scomparire. Il che ovviamente non significa solo che, per esempio, un tale apparire si svolge "nel tempo, – non si parla affatto di questo –, bensì che è il tempo a far accadere lo scomparire. Il che ovviamente non significa solo che, per esempio, un tale apparire si svolge "nel tempo" – non si parla affatto di questo –, bensì che è il tempo a far accadere lo scomparire. È del tempo che si dice che κρύπτεσται, "vela" ciò che prima era manifesto nella sua manifestatività. Ugualmente, è il tempo che porta all'apparire il non-manifesto, il velato. A questo proposito Sofocle utilizza un'espressione estremamente significativa: χρόνος – φύει. Φύειν significa far crescere; φύσις significa crescita, ciò che è cresciuto e cresce: "natura". Quindi, il tempo, come è inteso da Sofocle, e probabilmente anche da Anassimandro, ha a che fare con la presente, non di un presente come tempo, ma di un presente come di ciò che si mostra, di ciò che appare. Dice ...conformemente all'ordine del tempo,... È il tempo che fa apparire e scomparire le cose, in quanto il tempo è presenza, e, a seconda di come interviene il tempo, interviene la presenza, che a questo punto sono la stessa cosa. La presenza prevede un'assenza, un nascondimento. Oggi e da lungo tempo utilizziamo la parola "natura" in un duplice significato: 1) natura in quanto distinta dalla storia o dall'arte, intendendo con ciò un determinato ambito dell'ente che le scienze della natura eleggono a soggetto della loro indagine; 2) natura in senso essenzialmente più ampio: parliamo e domandiamo della natura di un processo storico, della natura dell'opera d'arte, e in genere della natura di una cosa; la natura di una cosa è equiparabile alla sua essenza, a ciò che un ente è, al suo "che cos'è" e "com'è". Ora, la parola greca φύσις, all'alba della filosofia greca, non significa né l'una né l'altra cosa, ma del tutto in generale il muoversi e imporsi dell'ente – il suo essere. Questo significa φύσις. Quando all'inizio della filosofia greca i filosofi domandano della physis, non domandano della "natura", come se fossero scienziati, ma dell'ente – il cui essere è φύσις – φύειν (ciò che appare, che sorge). In effetti, Heidegger ci sta mostrando una cosa interessante, della quale lui non parla ma che ugualmente ci mostra: come è sorta la volontà di potenza, da quale domanda? Più che "sorta", potremmo dire che ha preso forma, si è configurata con la domanda sull'essere dell'ente, vale a dire, il domandare antico che domanda che cos'è l'ente. Conoscendo l'ente, io lo domino, lo controllo, me ne approprio. A un certo punto dice che questo domandare dell'essere dell'ente appartiene chiaramente all'uomo, all'esserci, come dice lui. Sì, certo, appartiene all'uomo in quanto parlante, è colui che esercita parlando la volontà di potenza. È la volontà di potenza che fa prendere forma a questa domanda "che cos'è l'essere dell'ente?". A pag. 50. χρόνος – φύει: il tempo fa sorgere ciò che è velato. Fa apparire, φύει è il concetto opposto di κρύπτεσται, "velare". (In base a ciò comprendiamo il detto di Eraclito φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, "l'ente reca in sé l'aspirazione a velarsi". È certamente corretta la traduzione, ma io ero indotto a pensare che, forse, sarebbe più appropriato leggere questo celebre frammento di Eraclito come "ciò che sorge, sorgendo, dilegua"; che è esattamente ciò che accade parlando. Ciò è possibile solo se l'ente in quanto ente è nel contempo apparire, poiché solo ciò che appare e può apparire, mostrarsi, può anche velarsi. Che cosa possiamo dedurre quindi dal passo di Sofocle circa il carattere dell'ente? Il tempo sta in rapporto con tutto l'ente, e precisamente con il suo essere: il suo compito e la sua essenza sono quelli di far apparire e scomparire l'ente. (Cfr. il nesso tra tempo e sole, luce e oscurità). Era questo che vedevano gli antichi rispetto al tempo, il sole e l'oscurità: nel sole le cose appaiono, con la notte scompaiono. Ma tutto ciò non faceva pensare il tempo così come lo pensiamo oggi, come un fluire, uno scorrere in successione di punti temporali, ma come un evento che riguarda il tutto, il concreto. È il tempo che, di volta in volta, dà all'ente la misura del suo essere, apparire e scomparire; è il tempo che pone di fronte (presente), riprende indietro (passato) e trattiene in sé (futuro)... /.../ È

*il tempo – qui inteso come ciò che dà la misura all’essere – ad assegnare di volta in volta all’essere la sua “sistemazione”... Infatti, nel detto compare il termine τάξις: ...conformemente all’ordine del tempo, chiude il detto nella traduzione di Nietzsche, κατά τήν του χρόνου τάξιν, dove τάξις è la disposizione. Ma ciò non ha nulla a che fare né con l’ordine e la sequenza della successione né con la sua definizione e computazione in termini numerici. È per questo che Sofocle chiama il tempo anche ἀναρίθμητος, termine che, in base al contesto complessivo, non significa soltanto “non numerabile”, come se si volesse dire che contandolo o misurandolo non si giunge mai a una fine. Qui infatti non si tratta per nulla di contare e misurare, ma del fatto del tempo è incalcolabile in quanto imprevedibile. Questo è il modo di pensare il tempo degli antichi: la sua imprevedibilità. Al suo cospetto – come di fronte e ciò che, appunto, apporta l’ente e se lo riprende – ogni calcolare e pianificare umano fallisce. Il tempo è μακρός (più importante), non tanto nel senso di una mera durata infinita, ma in quello del suo essere più che mai ampiamente inclusivo, possente nella misura in cui esercita un potere assoluto su tutto l’ente nel suo essere. Quindi, il tempo come il tutto, che tutto ingloba, mostra e fa sparire l’ente. Il giorno e la notte non sono eventi in successione ma costituiscono un tutto. È questa anche la difficoltà per noi oggi di pensare il tempo come lo pensava Sofocle. Il tempo costituisce un tutto, non separabile. È con la separabilità che inizia la possibilità di numerare, di contare. È per questo che è imprevedibile, non perché bizzarro, ma nel senso che non è calcolabile, perché i due elementi non sono separabili, esattamente come il finito e l’infinito. A pag. 51. In tal modo abbiamo discusso il detto di Anassimandro in tutte le sue parti, delucidandone le singole parole e i singoli elementi proposizionali. A questo punto, propone una nuova traduzione. Ripetiamo quindi: “Ma donde per l’ente è la provenienza, colà si dà (accade) anche la scomparsa, secondo la costrizione (coercizione); poiché (gli enti) – mantenendo la corrispondenza reciproca e connettendosi nella corrispondenza reciproca – si concedono accordo per restituirlo (nel rispetto di esso) al disaccordo, secondo l’assegnazione del tempo. Heidegger qui ci sta dicendo che da dove provengono gli enti là scompaiono, da dove arrivano le parole lì dicendosi dileguano; ...secondo la costrizione; poiché (γὰρ), mantenendo la corrispondenza reciproca e connettendosi nella corrispondenza reciproca – si concedono accordo, cioè, mantenersi nella corrispondenza significa mantenersi nell’ἄπειρον, nell’indelimitato, perché non c’è disaccordo, non essendoci disaccordo non c’è possibilità di determinare; ...si concedono accordo per restituirlo (nel rispetto di esso) al disaccordo, secondo l’assegnazione del tempo: c’è sempre questo movimento, che Hegel chiamerebbe dialettico, accordo e disaccordo, ἄπειρον e determinatezza – per Anassimandro è dall’ἄπειρον che le cose sorgono; in effetti, anche lui manca la questione, che non mancherà Eraclito, quella della simultaneità –; ...secondo l’assegnazione del tempo: potremmo dire secondo l’assegnazione del tutto, in cui tutto ciò agisce. Qui finisce la trattazione del detto di Anassimandro. Si passa poi a La seconda fase, dove ci sono delle considerazioni di Heidegger a partire naturalmente dal detto di Anassimandro. La terza parte sarà invece su Parmenide. A pag. 53. Prima di accantonare come incomprensibile la frase di Anassimandro dobbiamo in ogni caso almeno tentare di dipanarne l’oscurità. Abbandonarla sarebbe altrettanto arbitrario che ridurla – in modo ancora più fatale – a un primitivo sfogo poetico-morale. Lasciandoci alle spalle la delucidazione dei singoli elementi, ci apprestiamo quindi ora a cogliere il contenuto unitario del detto a partire dal suo centro interno. A tale scopo riassumiamo nuovamente quanto abbiamo chiarito finora. Il detto parla dell’ente nel suo insieme, ci dice come esso è, come l’ente è (essere), come stanno le cose riguardo all’essere (com’è essenzialmente l’essere), dunque parla dell’essere dell’ente. Per la precisione, nella prima parte si ha un’indicazione preliminare circa i caratteri dell’essere: l’apparire, i cui donde e colà sono lo stesso; nella seconda parte si dice perché l’essere ha questo carattere, perché il colà dello scomparire è lo stesso del donde della provenienza, e perché gli enti devono concedersi l’un l’altro accordo e corrispondenza, e ciò nel rispetto del disaccordo;... La corrispondenza e l’accordo. L’accordo, l’ἄπειρον, l’infinito, dal quale si determinano le cose: queste cose, per potere determinarsi, devono essere in disaccordo tra loro, essere l’una diversa dall’altra. ...nella terza si indica che ciò che impartisce l’assegnazione per tale concedere, cioè per tale*

*rispetto del dis-accordo, è il tempo. È il tempo che fa apparire le cose. Potremmo porre il tempo come il tutto o come la simultaneità. È cioè il tempo che dà di volta in volta all'ente la misura dell'essere. Rispetto del dis-accordo conformemente alla potenza del tempo – potenza essenziale dell'essere. La struttura della frase risulta così più chiara – eppure essa ci rimane in fondo inaccessibile, estranea. Se necessario possiamo spiegarcela così: l'ente implica uno scambievolmente alternarsi di venire e andare. È ciò che per Hegel era la dialettica. Tuttavia, il fatto che questo reciproco cedere il passo debba avere il carattere di un concedere accordo e corrispondenza, ma che proprio ciò implichi il rispetto del dis-accordo – ecco, questo fatto ci urta. Perché questo accordo necessita del disaccordo? Quindi, il punto che propriamente ci scandalizza è che l'ente sussiste nel dis-accordo, che l'ente in quanto ente è, nel suo essere, dis-accordo. Ma esattamente questo punto costituisce il centro del tutto, giacché è a partire da qui che si determina senz'altro l'intero carattere dell'essere dell'ente. In questo dis-accordo si fonda il modo in cui l'ente è. Se vogliamo penetrare nel contenuto del detto dobbiamo quindi fare chiarezza su questo aspetto. Il suo carattere principale è il disaccordo, perché il disaccordo è quello che ci consente di determinare l'ente, cioè, l'ente può apparire soltanto nel disaccordo, non nell'accordo, nell'ἄπειρον non appare niente. L'ἄπειρον è l'infinito in cui ciascun elemento non è determinabile; così come il significato non è determinabile se non all'infinito. Heidegger insiste giustamente sul disaccordo. Sono parole, accordo e disaccordo, che oggi non usiamo più, però possiamo intenderle: il disaccordo, cioè il fatto che l'una cosa sia in disaccordo con un'altra, è la condizione della determinabilità di qualche cosa, quindi, è la condizione dell'apparire. Ma sopra diceva: il fatto che questo reciproco cedere il passo debba avere il carattere di un concedere accordo e corrispondenza, ma che proprio ciò implichi il rispetto del dis-accordo – ecco, questo fatto ci urta. Vale a dire, le cose sono, sì, in accordo tra loro nell'ἄπειρον, cioè non sono distinguibili, ma non sono distinguibili perché sono distinguibili; solo per questo possiamo dire che non sono distinguibili. Qui Heidegger avrebbe potuto rendere le cose più semplici, dicendo che l'accordo e il disaccordo, l'ἄπειρον e la determinatezza, sono simultanei, non separabili. La difficoltà di comprensione sorge sempre quando si vuole tenere separati i due momenti; è allora che non si trova l'accordo tra due momenti, come si combinano, perché si connettono, e si connettono perché sono due momenti dello stesso, è questo che sfugge per lo più. A pag. 54. In che cosa consiste il dis-accordo? In che senso esso sussiste? Le due domande fanno tutt'uno, l'affermazione più intima del detto dice: l'essere dell'ente sussiste nel dis-accordo. Quindi, l'essenza dell'ente sussiste nel disaccordo e questo, ovviamente, perché è solo nel disaccordo che mi appare l'ente, così come mi appare. A pag. 55. Per i greci infatti giorno e notte non sono due fenomeni qualsiasi tra gli altri, poiché in essi (giorno e notte) si manifesta piuttosto l'apparire originario, e ciò non solo perché giorno e notte abbracciano tutto, ma perché sono il fenomeno fondamentale in senso proprio, nella misura in cui costituiscono il fondamento di ogni altro apparire. Giorno e notte fanno scaturire tutto l'apparire, dato che mostrandosi il giorno appare la luce – la luminosità – ed è appunto questa luce apparente che fa anzitutto apparire tutti gli altri enti, il mare e la terra, il bosco e la montagna, l'uomo e l'animale, la casa e la fattoria. Con il suo scomparire, poi, con il suo cedere il passo alla notte, il giorno porta in un certo senso via con sé tutto ciò che appare, lasciando la sovranità alla notte che tutto vela. Nel chiarore del giorno e della luce l'ente appare. Ma la luce, il sole che fa apparire – ciò che fa essere-presente l'ente nel suo essere – è il tempo. Tempo che a questo punto possiamo cogliere come la simultaneità dei due momenti del giorno e della notte. Noi oggi non siamo avanzati di un solo passo, al contrario: la luce artificiale non è riuscita nell'essenziale a superare e a lasciarsi alle spalle la potenza della luce; tutt'al più è accaduto che a causa della luce artificiale abbiamo completamente disconosciuto la luce stessa, dimenticando il nostro legame originario con essa. Ma che cosa significa tutto ciò? Ogni ente si installa e si produce, si stacca e si staglia per contrapposizione a qualcos'altro. È il disaccordo. L'apparire non è solo un pro-venire, poiché il provenire è piuttosto un entrare nella delimitazione e nei suoi limiti. Solo in quanto pro-dotto e in-stallato nella sua delimitatezza l'ente è, viene alla luce. La delimitazione non è una cornice*

*indifferente, ma la forza connettente-raccogliente e il baricentro delle cose. Il tal modo, tramite la chiarificazione dell'apparente in quanto apparente, ci si è fatto incontro un nuovo carattere essenziale dell'essere dell'ente. In termini più precisi, l'apparire in quanto comparire ci si è definito in modo più specifico come un entrare nella delimitatezza. "Apparire alla luce": il sorgente entrare nella delimitatezza. Esperire l'ente come ciò che appare in questo essere costituisce l'esperienza originaria dei greci. Ciò che sorge entra nella delimitatezza: i contorni, la forma, il colore, tutto ciò che consente di delimitare un ente qualunque. Ma a che cosa ci serve questa formulazione più completa e precisa dell'essenza dell'apparenza? Ci deve portare più vicini alla comprensione dell'essere dell'ente. Tenete conto che tutto il libro ha questo obiettivo: cogliere l'essere dell'ente. Lui non vuole partire, come sempre si è fatto, dall'ente per poi cogliere l'essere di questo ente; come poi riprenderà in *Tempo e essere*, vuole muovere dall'essere, sospendendo la questione dell'ente. E come si mostra l'essere? Si mostra come apparire, come ciò che appare. Qui ci potrebbe essere l'obiezione che l'essere che appare è già qualcosa, è un ente. L'essere, dunque, è ciò che appare, appare come presenza. Da qui la questione del tempo, che riprende anche in *Tempo e essere*, specificando che il tempo non è da intendere come sequenza (passato, presente e futuro); lì non lo dice in modo esplicito, però ci va molto vicino dicendo che questi momenti sono simultanei, sono lo stesso, non c'è l'uno senza l'altro, cioè, costituiscono il tutto. Il tempo possiamo proprio pensarlo come il tutto: è perché c'è il tutto che c'è la possibilità di enti, degli astratti. Se il dis-accordo non sta incollato esteriormente all'ente addirittura come una cattiva qualità o come un fenomeno derivato e successivo, se cioè esso – come dice in sostanza Anassimandro – appartiene all'essenza dell'ente in quanto ente, allora una chiarificazione sufficientemente profonda dell'essenza dell'essere dovrebbe appunto spiegare in che senso qui, nell'ente, nella misura in cui esso è, domina il dis-accordo. L'essere dell'ente non è nient'altro che ciò che appare del dis-accordo. Ciò che appare, ciò che sta nella manifestatività, si pone in quanto tale fuori dell'accordo. Che cosa può voler dire questo, adesso, in base alla chiarificazione maggiormente approfondita dell'apparire? Tentiamo di spiegarcelo considerando il contesto complessivo del detto, per così dire con una libera costruzione. Apparire significa "sorgente entrare nella delimitazione": l'entrare-in implica l'uscire-fuori-da l'accordo. Entrare nella delimitatezza significa uscire fuori dall'ἄπειρον, dall'indelimitato, dall'indeterminato, dall'infinito. Ma da dove esce fuori ciò che entra nella delimitazione? Esce fuori dall'assenza di delimitazione. Appunto dall'ἄπειρον. Ciò che si trattiene nella manifestatività sussiste nella delimitazione di contro all'assenza di delimitazione. Il disaccordo consisterebbe quindi ne sussistere nella delimitatezza. Perché io distinguo una cosa da un'altra? Perché questa cosa continua a sussistere nella delimitatezza, quindi, nel disaccordo, sennò non la distinguerei. Se questo aggeggio non avesse né forma né colore non lo distinguerei da nulla. Ma allora, visto così, che cos'è lo scomparire? Manteniamoci di nuovo all'interno dell'esperienza greca fondamentale. Quando il giorno cede il passo alla notte e l'oscurità cala sulle cose, allora scompaiono i contorni netti e colori stagliati... È per questo che non vediamo più niente. ...i limiti delle cose sfumano, si perdono, le cose perdono il loro peso, sicché ogni singolo ente, insomma tutto si vela nel vuoto enorme che si spalanca (χάος) dell'oscurità. Lo scomparire è quindi il ritrarsi, uscendo fuori dalla delimitatezza, per entrare nell'assenza di delimitazione. Quando pronunciamo una parola, un significante, questo è delimitato, ha una sua forma – quella che de Saussure chiamava immagine acustica, che come immagine ha una forma – quindi, è nella delimitatezza, perché questo significante, per essere un significante deve avere un significato, deve cioè riferirsi a un significato, il quale è indeterminato, è indelimitato. Quindi, questo significante che diciamo, che appare delimitato, nel momento in cui si dice scompare come ciò che è delimitato per diventare ἄπειρον, indelimitato. Il che è un altro modo per dire che qualunque cosa può essere determinata soltanto attraverso l'indeterminato. A pag. 57. Il dis-accordo sarebbe allora il sussistere nella delimitatezza di contro all'assenza di delimitazione – l'accordo sarebbe il ritrarsi nell'assenza di delimitazione. L'accordo, l'ἄπειρον, l'assenza di delimitazione: non c'è forma, non c'è colore, non c'è niente. A pag. 58.*

Capitolo III. a) ἀρχή τῶν ὄντων (l'origine, il sorgere degli enti). *Ma il dis-accordo... Il disaccordo è ciò che consente agli enti di essere visti, compresi. ... (il sussistere nella delimitazione, di contro all'assenza di delimitazione) non può chiamarsi così solo per caso, né l'accordo può chiamarsi così solo per caso, poiché, al contrario, nel detto di Anassimandro, ἀδικία e δίκη (ingiustizia e giustizia, disaccordo e accordo nella traduzione di Heidegger), devono avere necessariamente quello specifico significato, sempre ammesso che a disporre di loro sia, come indicato, l'assenza di delimitazione e di limiti. Infatti, le cose stanno esattamente così, dato che Anassimandro dice “ἀρχή τῶν ὄντων τό ἄπειρον” (l'origine dell'ente risiede nell'ἄπειρον) (ed è questa la seconda frase che di lui ci è stata tramandata): “Avvio per l'ente – e precisamente in quanto è un tale ente, cioè in riferimento al suo essere – è il senza-limiti”. L'avvio è il senza limiti, è da lì che qualcosa muove, cioè, dall'accordo. Teniamo però sempre conto che lui ha posto in prima istanza il disaccordo, perché è questo che fa apparire la cosa: nell'ἄπειρον c'è l'ἀρχή, quindi, l'accordo, è da lì che viene fuori, è dal significato che il significante trae il suo essere significante, è dall'essere che l'ente trae la sua enticità. Poi, considera τὰ ὄντα, gli enti, anche con questo intende l'ente in senso universale. τὰ ὄντα; anzitutto balza di nuovo subito agli occhi che anche qui si parla dell'ente nel suo insieme; non quindi di questo o quell'ente, non di un qualche ambito dell'ente privilegiato rispetto agli altri, bensì dell'ente in quanto tale, poiché si parla di ἀρχή – ἀρχεῖν, “precedere”. L'ἀρχή: ciò che precede tutto, ciò da cui prende avvio tutto il resto. Si tratta dell'inizio dell'essere, dell'apparire, dell'entrare nella delimitazione, di ciò che, in tal caso, apparendo precede, viene in luce in precedenza. Ma questo è appunto il senza-delimitazione che nell'apparire entra nella delimitazione, vi si mantiene (benché vincolato), quindi costringe a fare ritorno nel senza-delimitazione, abbandonando così la delimitatezza). Sparire, dileguare: dileguando si impone un altro ente, il quale a sua volta, appare dileguando. Non sta dicendo nient'altro che questo: ciò che appare, appare dileguando. Ecco perché traducevo il frammento di Eraclito, φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, in questo modo: ciò che sorge, sorgendo dilegua. Qui ἀρχή non è affatto un “termine tecnico”. Anche in Aristotele, tuttavia, in cui tale parola si è definitivamente fissata dal punto di vista terminologico, risuona ancora il significato fondamentale di ciò che ha carattere signorile, sovrano. L'intera trattazione dell'ἀρχή τῆς οὐσίας si conclude con un verso di Omero tratto dall'Iliade: “Non è buona la sovranità di molti, uno solo sia il signore, il sovrano”. Dice uno solo sia il signore, il sovrano, cioè, c'è un qualche cosa da cui sorge tutto quanto. È chiaro, è il linguaggio ovviamente, ma per loro non era così ovvio. Dopo tutto ciò che si è detto, è appena il caso di sottolineare che il successivo significato di “causa originaria” va tenuto lontano, non solo perché, appunto, si forma solo più tardi, ma anche perché non ha assolutamente alcun senso in relazione alla domanda di Anassimandro. In quanto avvio sovrano, dunque, l'ἀρχή rimane immediatamente presente in ogni cosa, e viene in luce in primo e ultimo luogo in tutto l'apparire e scomparire. Cioè: è sempre presente. A pag. 61. Questa ἀρχή τῶν ὄντων (τῶν ὄντων: si tratta quindi indubbiamente dell'ente in quanto tale, cioè in riferimento al suo essere – concernente, tra l'altro, il “che cos'è” e il “che è” è τό ἄπειρον. L'origine dell'ente è ἄπειρον. Πέρασ significa limite, però non tanto nel senso solo negativo di ciò con cui e in cui qualcosa finisce e non può proseguire, fallisce, bensì nel senso di ciò che delimita qualcosa costituendone la delimitazione e il profilo interno, ovvero ciò che di volta in volta attribuisce a ogni apparente – cioè a ogni ente – la sua conchiusa peculiarità e sicurezza, la sua quiete e stabilità. Cioè, che consente di coglierlo in quanto ente. Πέραίνω – pro-durre, portare-fuori, condurre qualcosa nel suo limite, cioè nella sua delimitazione: farlo apparire. In base πέρασ si è sviluppato il significato concettuale di τέλος, la fine concepita nel senso or ora illustrato. Cioè, in quanto finito, delimitato, conchiuso in sé. Sarebbe, per evocare Aristotele, l'atto rispetto alla potenza: l'atto è la delimitazione, la compiutezza. In seguito questo concetto fondamentale della filosofia greca, per una serie di ragioni, è stato frainteso e falsamente interpretato con il significato di scopo e meta. Τέλος, infatti, viene generalmente tradotto così, come scopo, come meta. Heidegger dice: non è così per il greco antico, τέλος è il compiuto, è la meta in quanto qualcosa è compiuto, delimitato, definito, e non l'obiettivo da raggiungere. In greco parlare di teleologia, di tensione alla*

meta, del fatto che ogni ente ha il suo τέλος, significa che ogni ente, in quanto ente, sta nella delimitatezza. In seguito la medesima espressione significa: ogni cosa il suo scopo, la sua meta e il suo velato senso riposto. Questa concezione si adatta forse alla genesi biblica e alla dogmatica cristiana, ma non alle asserzioni fondamentali della filosofia antica in merito all'ente. Che cosa significa quindi τό ἄπειρον, il senza-limiti-essenza-delimitazione? Dal punto di vista grammaticale si tratta di un'espressione privativa: α- esprime il "senza" qualcosa che non ha limiti. Il non avere indica solitamente una mancanza, ma in questo caso avere indica solitamente una mancanza, ma in questo caso non significa affatto il non avere inteso come l'essere privo a causa di una mancanza, bensì, al contrario, il non avere nel senso del rifiutare e del respingere da sé per sovra-abbondanza, sovra-potenza nei confronti di ogni fatto conchiuso e rinchiuso nella delimitazione. τό ἄπειρον è ciò che dispone dell'ente in quanto tale, e che in quanto disposizione disponente costituisce l'essere, ovvero è ciò che trasforma in dis-accordo ogni ente apparente nella misura in cui entra nella delimitazione -,... /.../ "Che" l'ente è, e "in quanto" esso è. In ciò consiste il dis-accordo, poiché ciò che appare deve abbandonare l'assenza di limiti e sussistere nella delimitazione. Deve abbandonare la sua ἀρχή, il suo "da dove": solo così entra nella delimitatezza, cioè nel disaccordo. A pag. 61. L'ente, in quanto è, sta sotto la costrizione dell'essere; τό χρεών: il dis-accordo dispone dell'ente a partire dall'ἀρχή, cioè dalla disposizione disponente. Sta facendo una complessa elaborazione, ma gli sfugge che sta parlando del significante e del significato. Tutto ciò che sta dicendo dell'ἄπειρον è attribuibile al significato: è il significato che è infinito, che non è delimitabile. Quando finisco di attribuire un significato alle cose? Mai. Invece, ciò che si mostra, il significante, l'aspetto immanente, ciò che percepisco è il significante, la sua immagine acustica. Tutta questa elaborazione di Heidegger è naturalmente interessantissima, anche per i continui riferimenti alle parole greche, riportandole al loro senso più originario, citando anche poeti antichi, così come ha fatto rispetto al tempo, citando Sofocle, per cogliere il tempo non come una sequenza di punti temporali ma come un tutto, cioè, come la simultaneità di giorno e notte, che non sono separabili; solo separandoli, allora, li posso misurare: il giorno arriva fino a qui, la notte fino a qui. Per i greci non era così, il tempo è un tutto. Scomparendo, l'apparente restituisce (l') accordo al disaccordo. Questa restituzione accade in modo tale che i singoli enti si corrispondano l'un l'altro accordandosi alla corrispondenza reciproca che è presupposta dalla delimitatezza, cioè dal profilo dei rapporti in cui ciascun apparente sta con l'altro apparente. La restituzione. La notte restituisce il disaccordo con l'accordo, dove tutto è non delimitato né delimitabile. Ma questa corrispondenza è presupposta dalla delimitatezza, cioè, questo accordo è presupposto dal disaccordo. Poi, più avanti, parlerà di coappartenenza, ma è la stessa cosa della simultaneità. Anassimandro non parla di simultaneità, anzi, per lui è l'ἄπειρον il punto di partenza da cui si origina tutto. Il fatto è che non possiamo stabilire un punto di partenza. Come già diceva Peirce: non c'è il primo segno, da cui si dipartono tutti i segni, tutta la catena segnica, non esiste, se fosse non sarebbe un segno. A pag. 62. Non è che – come erroneamente si traduce, cioè erroneamente si comprende, le cose paghino l'una all'altra un fio (nessun singolo ente può esigere accordo da un altro ente); piuttosto, ammesso che qualcosa vada pagato, allora l'accordo va dimostrato nei confronti dell'ultra-potenza dell'ἄπειρον – però in modo tale che tale contrastante cedere reciprocamente il passo si accordi alla corrispondenza in cui gli enti – a seconda della loro natura – si trovano gli uni con gli altri. /.../ Ormai abbiamo portato a intima unità i due detti: l'uno illumina l'altro. Il secondo spiega il disaccordo e l'accordo; il primo ci consente di gettare uno sguardo sul carattere di ἀρχή dell'ἄπειρον. Entrambi, nella loro unità, testimoniano che ciò di cui si tratta è dire che cos'è l'ente in quanto è l'ente che è. L'essere non è più solo "apparire". L'essenza dell'essere è τό ἄπειρον inteso come la potenza che autorizza l'apparire e lo scomparire, cioè come il disporre che dispone il disaccordo. Dice bene, l'essere non è più solo "apparire", l'essere è anche lo scomparire, perché l'essere non c'è senza l'ente, e l'essere scompare nell'ente e l'ente scompare nell'essere. È un continuo apparire e scomparire. Cosa che lui aveva intravista, parlando dell'essere e della differenza ontologica, della *Lichtung*, che arriva e illumina, e si vede che cosa?

Quando compare l'ente scompare l'essere. Ma non è che propriamente scompaia, l'essere è ciò che dà all'ente la sua enticità, vale a dire, il suo significato: se un significante non ha un significato, non significa niente; se non c'è l'essere a dare una enticità all'ente, l'ente è nulla. A pag. 64. *E se noi, per quanto ovviamente in modo inadeguato, domandiamo quale sia dunque, in senso proprio, il risultato contenuto nei due detti, allora esso è il seguente: che l'ente è in base all'essere, ma che l'essere stesso non è un ente. Essere ed ente sono differenti – e questa differenza è la più originaria che in assoluto possa darsi. La differenza ontologica. Questo dunque il risultato: l'essere non è l'ente. Un ragguaglio sconcertante. Sconcertante, forse sì, ma ci chiediamo: i due detti che ci parlano dell'essere sono forse chiamati a darci un conforto? E se non ci danno conforto, ci offrono per lo meno una cognizione chiara e fondata? Che ne è di esso? L'essere e l'ente sono differenti, certo, ma simultanei. Questo è ciò che Heidegger ha mancato.*

9 novembre 2022

Proseguiamo, dunque, con la seconda parte. Dopo Anassimandro, nella seconda parte ci sono le considerazioni di Heidegger. La terza parte sarà poi dedicata a Parmenide, Heidegger ne fa una lettura straordinaria, di un'acutezza e di una precisione notevolissime. Direi che questo è uno degli scritti dove dà il meglio di sé. A pag. 67. Qui comincia a fare delle considerazioni sul detto di Anassimandro che, detto ventisei secoli fa, pare non ci riguardi più, è una cosa antica, per cui non serve più a niente. ...è evidente che ciò che il detto esprime ci è inaccessibile, anzi estraneo: tutto ciò non ci riguarda più. Se a ciò aggiungiamo quanto fin dal principio abbiamo dovuto ammettere, cioè che assai poco ci è stato tramandato, e quel poco è incompleto, l'intero nostro progetto di andare alla ricerca dell'inizio della filosofia occidentale non diventa forse estremamente problematico? È quindi il momento di formulare senza remore le perplessità suscitate da tale progetto, che riassumiamo in quattro punti: 1) Tra noi e l'inizio della filosofia occidentale c'è uno spazio di duemilacinquecento anni. /.../ 2) ...anche se ci fosse possibile, sulla base di nuove fonti... /.../ Solo per costatare, alla fine, che la filosofia nel frattempo è progredita moltissimo? /.../ 3) E se anche si arrivasse ad ammettere che questo antiquato sopravvive pur sempre in ciò che è venuto in seguito... allora ...un tale significato svanirebbe ugualmente non appena prestassimo attenzione a quanto grossolano e fin troppo misero sia il modo in cui questi detti e questi insegnamenti ci si presentano... /.../ 4) Infine, anche qualora ci si dovesse concedere che la semplicità e la rozzezza di questi detti non ci deve impedire di pensarne a fondo il contenuto... /.../ In maniera tale che non ci imbattiamo in nulla che potrebbe smuovere, se non addirittura sconvolgere in modo durevole e definitivo noi "uomini d'oggi"... A pag. 69. Chi parla da queste perplessità? In verità – noi stessi. E con ciò abbiamo già senz'altro il dato più importante ed evidente. Noi, quindi. Noi, come ci comportiamo noi quando diciamo "spazio di tempo insuperabile", "antiquato", "grossolano e misero", "irreale (fantasmatico)"? Nel sollevare queste perplessità ci comportiamo come se fossimo senz'altro pronti a prestare ascolto all'inizio della filosofia occidentale; anzi, non solo pronti ma naturalmente anche preparati a lasciarci dire qualcosa; ci comportiamo come se fossimo assolutamente in grado di decidere se tale inizio abbia qualcosa da dirci oppure no, e pensiamo addirittura che si tratti di uno sforzo genuino, andando fieri per la cautela critica con cui ci apprestiamo a un progetto come quello di indagare l'inizio. Ci comportiamo così. Ma se proprio nel fare ciò fossimo prigionieri di un'illusione? Un'illusione che addirittura trarrebbe alimento dal prendere a pretesto quelle perplessità? Forse lo si fa in buona fede, ma non si tratterebbe ugualmente di una grande illusione, che, per l'appunto, prende a pretesto quelle perplessità? /.../ In che cosa consiste l'illusione di cui siamo da molto tempo prigionieri? Consiste nel fatto che l'uomo si è convinto che l'antico sia antiquato, che l'antiquato sia il passato, e che il passato sia ciò che non è più – che non è più essente – e che, in quanto non-essente, è il nulla. /.../ Ma questo auto-inganno è forse casuale? E se non lo è, per quale ragione si è diffuso in modo così ampio? Esso scaturisce da un pregiudizio profondamente radicato riguardo all'uomo e al suo rapporto con la storia, il pregiudizio che tale

*rapporto consista di conoscenze storiografiche e si basi su di esse. Questa era una considerazione intorno alla difficoltà che si incontra nell'approcciare testi come quello di Anassimandro. Difficoltà che è fatta dei nostri pregiudizi: noi supponiamo di sapere oggi molto di più di quanto sapessero allora e, quindi, ci comportiamo come un adulto di fronte alle parole di un bambino. A pag. 73. Ma che cos'altro potrebbe ancora riservarci questo indubitabile abisso temporale tra noi uomini d'oggi e l'inizio della filosofia? Quale possibilità nascosta potrebbe essere ancora in attesa all'interno di questo nudo dato di fatto? Proviamo ad accennare a tale possibilità servendoci di una metafora. Nel suo cammino attraverso un'arida contrada, un viandante deve allontanarsi sempre più dalla fonte alla quale aveva attinto una prima e ultima volta. In tal modo – in termini obiettivi – la sua distanza dalla fonte aumenta sempre più: egli se la lascia alle spalle e, via via che la distanza cresce, perde l'orientamento, sicché alla fine la fonte rimane lontanissima e inaccessibile. Posto che il viandante muoia di sete, perché muore? Il perché non può che essere l'eccessiva distanza dalla fonte, con cui egli non ha più alcun rapporto. Ma perché mai la distanza eccessiva dalla fonte non sarebbe più un rapporto con essa? Anche qualora la distanza fosse sufficientemente grande, il rapporto con la fonte cesserebbe forse di essere un rapporto? Oppure la distanza eccessivamente grande dalla fonte è pur sempre ancora un rapporto con essa, un non-rapporto, ma comunque, appunto, un rapporto, e addirittura per nulla indifferente? Forse che il viandante, man mano che aumenta la lontananza dalla fonte, si libera di essa? Esce forse dal rapporto con essa? È vero il contrario. Infatti, non accade piuttosto che la fonte lo incalzi in modo tanto più assillante quanto più egli è prossimo a morire di sete? Non è proprio là – in termini obiettivi – lontanissima fonte a determinare la sua rovina? Non è forse questo il dato di fatto: che la rovina cui il viandante va incontro proseguendo sempre in avanti nel suo cammino non è determinata da nient'altro che da quella fonte? Una metafora. Ora, se fossimo proprio noi, nel nostro rapporto con l'inizio della filosofia occidentale, questi viandanti progredienti e progrediti? E se non solo oggi, ma da lungo tempo il progresso della filosofia occidentale altro non fosse che un costante, crescente andare in rovina in relazione al suo inizio? Qui c'è tutto Heidegger, naturalmente. L'idea è che è in quell'inizio che c'è qualcosa degno di essere pensato. E se nella storia di questo andare in rovina – e proprio in essa – fosse appunto l'inizio a incalzare e a pressare colui che progredisce nel cammino? E se, in questo suo incalzare e pressare, l'inizio fosse costantemente presente nella sua estrema vicinanza – vicino in modo ancora del tutto diverso da come si è potuto indicare con la metafora della fonte e del viandante? E se questa estrema vicinanza dell'inizio dovesse rimanere velata proprio a causa del progresso? Qual è la questione del detto di Anassimandro, in fondo dell'inizio della filosofia: è la domanda “qual è l'essere dell'ente?”, cioè, “che cosa dà all'ente la sua enticità?”, “perché l'ente è quello che è?”. Qui c'è una domanda e lui insisterà sul fatto che tutto procede da una domanda. A pag. 75. Dobbiamo tenere conto della possibilità che ciò che è antico, quindi antiquato, non sia l'inizio, ma che siamo noi a essere talmente invecchiati da non potere nemmeno più comprendere un inizio, e che non lo possiamo comprendere proprio perché ci richiamiamo a ciò che è oggi moderno e progredito. Dobbiamo quindi concepire anche la possibilità che l'iniziale dell'inizio non sia un che di primordiale e primitivo, poiché ciò che spacciamo per primitività altro non è che la semplicità che caratterizza tutto ciò che è grande – una semplicità che però noi non capiamo, giacché non vediamo la grandezza, essendo da lungo tempo diventati troppo piccoli. Solo ciò che esso steso è grande, o per lo meno conosce la grandezza in un senso essenziale, infatti, può incontrare nuovamente ciò che è grande. Qui è come se dicesse che solo un grande può avvicinarsi alla grandezza degli antichi. Glielo concediamo, dopotutto è Heidegger... A pag. 76. In breve: noi, gli ottusi prigionieri, gli invecchiati, i rimpiccioliti, gli inetti, dobbiamo fare i conti con la possibilità che non siano l'inizio e la sua peculiarità a impedirci di avvicinarci a esso, ma che siamo noi stessi, e precisamente senza saperlo, a impedirci di andare alla ricerca dell'inizio. Questo ostacolo consiste dunque in niente di meno che nella nostra incapacità di avere a che fare inizialmente con l'inizio. Solo chi può avere a che fare inizialmente con l'inizio dispone della preparazione interna necessaria al progetto di andare alla ricerca dell'inizio. La questione che sta ponendo va al di là della semplice ricerca dell'inizio della filosofia. In effetti,*



si può adattare a chiunque. In fondo, la domanda dell'essere dell'ente, che appare come una domanda astratta, astrusa, ecc., non è forse ciò che ciascuno si pone quotidianamente, ininterrottamente, ogni volta che deve prendere una decisione, ogni volta che afferma qualche cosa, sta ponendo una domanda dell'essere dell'ente: le cose stanno così? ho ragione o torto? è bello o brutto, buono o cattivo? Ecco, queste sono tutte domande dell'essere dell'ente, che chiedono se le cose stanno così oppure no; quindi, è tutt'altro che una domanda astratta per filosofi strampalati. Si tratta poi di accorgersi che l'inizio, anche di un percorso di vita, non è scomparso: ciascuno è tutto ciò che ha vissuto, ché non scompare; posso rinnegarlo, posso fare di tutto per farlo sparire, ma io sono il risultato di tutte queste cose. Da qui la celebre frase di Nietzsche: "ciò che fu, io volli che fosse!". Tutto ciò che mi è accaduto di bello, di brutto, ecc., io ho voluto che accadesse, ho fatto in modo che accadesse. Posso accorgermene oppure no, posso accoglierlo oppure no, ma rimango il risultato di tutte queste cose. Da qui l'altra famosa frase, sempre di Nietzsche: "diventa ciò che sei!", cioè, accogli ciò che è la tua storia, il tuo percorso, ciò che ti ha condotto a essere ciò che sei, quello che sei qui e adesso. A pag. 77. *Noi siamo i discendenti pre-cursori di quella storia che è iniziata con l'inizio della filosofia occidentale, ovvero di quella storia che accade costantemente di nascosto mentre "noi" andiamo in rovina in relazione all'inizio. Dice siamo i discendenti pre-cursori*, nel senso che discendiamo da ciò che siamo stati, dalla nostra storia, dal nostro vissuto, dal nostro percorso, da tutto quanto. Siamo, quindi, i precursori di tutto ciò che questo ha prodotto e che produrrà. Abbandonare l'inizio significa la rovina, in che senso? Abbandonare l'inizio significa non avere più il riferimento di ciò che si è e, quindi, ricorrere all'idea che sono in un certo modo, per esempio, per cause biologiche, neurologiche, accidentali, ecc. No, io sono il risultato di una serie infinita di scelte che ho fatte e che continuano a persistere, nelle mie decisioni. *Se non ci riuscirà più di giungere nella vicinanza della grandezza dell'inizio, allora tutto ci sarà negato, persino la possibilità di andare in rovina con grandezza e dignità.* Se perdo questo inizio, sia nella storia del pensiero, sia nella storia personale... Ora, la grandezza dell'inizio, riferito alla filosofia, è facile da intendere, si pensa subito a Parmenide, a Zenone, ecc., ma riguardo a sé, la grandezza dell'inizio, anche in quel caso sono le domande che ciascuno si pone sin dall'inizio. Da quando incomincia a parlare, da quando è nel linguaggio, si pone delle domande, che poi scompariranno, esattamente come è accaduto per la storia del pensiero. I famosi "perché" dei bambini, certo, appaiono ingenui, e sono ingenui perché non hanno ancora molti strumenti, ma potremmo dire che c'è comunque una grandezza dell'inizio, perché quando ci si affaccia al linguaggio ci si pone, senza volere, senza sapere, senza avere alcun elemento, ci si pone la domanda intorno al linguaggio, vale a dire, intorno all'essere dell'ente. Un bambino si pone la domanda intorno all'essere dell'ente: perché le cose sono così, mamma? Ovviamente, immagina che la mamma possa rispondere. La storia del pensiero, in fondo, è la storia di ciascuno. E come nel pensiero le domande fondamentali sono quelle che meritano di essere pensate, così nella storia di ciascuno, anche le domande del bambino in fondo sono domande che meritano di essere pensate, sono quelle domande che il filosofo prenderà sul serio: perché le cose sono così anziché essere in un altro modo? È una bella domanda, provate a rispondere. Eppure, sono le domande che un bimetto si pone, che poi scompaiono, esattamente come sono scomparse le domande del pensiero filosofico, per lo stesso motivo. Heidegger sa qual è il motivo: è l'essere travolti dagli enti, l'essere sempre alla rincorsa degli enti, sempre a correre dietro a qualche ente, sempre nuovo e, quindi, da dominare. Per mostrare al mondo quanto io sono forte ho continuamente bisogno di enti da dominare; se non ci sono enti, è finita: come posso dimostrare di essere il più forte se non ho nessuno da battere, nessun duello da compiere? Questo per dire che la domanda che lui si pone, la domanda filosofica per eccellenza, sull'essere dell'ente, non è poi così astratta e squinternata, è la domanda che riguarda il vivente, ζοον λογον εχων, il vivente provvisto di linguaggio, e soltanto lui può porsi questa domanda, il bruco non ha di questi problemi. Ma noi sì, e questo Heidegger

lo sa bene. E, infatti, da dove viene questa domanda? Dall'uomo, naturalmente, è l'uomo che si pone questa domanda e nel domandare fa esistere queste cose.

*Intervento: quando lei diceva che gli umani oggi sono travolti dagli enti, mi fa pensare che, rispetto alla domanda, a questo punto sia l'ente a dover rispondere.*

Sì. Questo è l'aspetto religioso, perché avviene subito questa separazione tra me e l'ente, come direbbe Fichte, tra l'Io e il non-Io, tra l'Io e tutto ciò che si oppone all'Io. Quindi, l'ente è, certo, l'opponente, il negativo, il negativo che deve essere domato. Come si doma l'ente? Sapendo che cos'è; ecco che allora arriva la risposta dall'ente, perché io so che cos'è l'ente, cioè, ho risposto alla domanda che cos'è l'essere dell'ente.

*Intervento: Credo che Heidegger non abbia colto il problema della separazione...*

È una questione che, in fondo, è sempre stata presente. Nella migliore delle ipotesi si è giunti a considerare il fatto che le cose sono nella parola, ma manca quel passaggio fondamentale che cambia tutto: non è che le cose sono nella parola, ma le cose sono parole. Non devo cercare una cosa nella parola, no, tutto ciò che c'è è parola. E quando cerco l'essere dell'ente, per esempio scientificamente, lo interrogo, lo matematizzo, gli faccio tutto quello che mi pare, trovando di volta in volta sempre altre parole, altri enti. Ma gli enti sono parole e, quindi, nella cosiddetta ricerca scientifica, di fatto, si trovano sempre altre parole, si va avanti e si trovano sempre parole, si va avanti ancora e si trovano altre parole ancora, poi altre parole, altri racconti, altre storie, vorrei quasi dire, altri miti. Questo fino al punto in cui... Aristotele ci era arrivato, quando parla della materia. La materia: come la definiamo? Se la definiamo, la definiamo sempre come *materia signata*, come forma, ma la materia sfugge sempre: vogliamo parlare della materia ma, in realtà, parliamo della forma, cioè, stiamo parlando di parole, continuiamo a parlare di altre parole, per cui dov'è la materia, dov'è la cosa in sé? È una costruzione, non è che non la possiamo raggiungere, non c'è, non c'è mai stata. Quindi, l'impossibilità di raggiungerla non dipende dalla incapacità, dalla scarsità di mezzi, di strumenti, ecc., ma dipende dal fatto che questa cosa che io voglio raggiungere si sposta mano a mano che ne parlo, perché questa cosa che voglio raggiungere è anche lei un'altra parola, questa "cosa in sé", che io immagino, fantastico, è un'altra parola. È sempre la stessa questione di Aristotele: voglio cercare la materia e trovo sempre la forma, cioè una parola. E da lì non posso uscire, per via del fatto che è così che funziona il linguaggio: dicendo una cosa, immediatamente questa cosa si sottrae dileguando in un'altra; quindi, non è più quella, quella è scomparsa. A pag. 78. *Questo smodato, fatuo rovistare nella propria generazione e, in misura più ampia, nella cosiddetta "situazione attuale", a poco a poco dà la nausea. Per fortuna in caso di necessità si può prendere la dovuta distanza da tutto ciò. Davvero funesto è però il fatto seguente: la frenetica premura per la situazione attuale si trasforma in un'intima rovina, poiché alimenta un inganno di fondo, ovvero l'opinione secondo cui meditando sulla situazione attuale si darebbe inizio al domandare serio:...* Partiamo dai fatti, partiamo da ciò che conosciamo. ...starebbe qui la ben nota e mai attuata "decisione". Tuttavia questo modo di considerare e valutare la situazione è solo un'arbitraria e per di più errata trasposizione dell'atteggiamento di autoriflessione morale al rapporto con la storia e alla storia stessa. In altri termini, con il volere partire dalla situazione attuale chiaramente si sconfessa l'inizio. Parto da come sono io oggi certo, ma io oggi sono così perché sono il risultato di tutto ciò che mi è accaduto, che ho fatto, che ho pensato, ecc., io non sono nient'altro che questo, non esisto se non in questo modo. A pag. 79. *Una descrizione della situazione storica condotta con la profondità e l'ampiezza di Nietzsche è qualcosa che ha luogo una sola volta, nella misura in cui scaturisce da una necessità straordinaria, ed è irripetibile. Il compimento di una simile opera è stato ottenuto al prezzo dell'immane destino di questo grande uomo. Un compito di tal genere non può essere sbrigato così, incidentalmente, come parergo, e infatti ha logorato l'intera storia interiore ed esteriore di una personalità del rango di Nietzsche.* Potremmo dire che lui si è interrogato sulla situazione attuale, certo, ma nella situazione attuale che cosa ha colto? Che la situazione attuale non è altro che volontà di potenza, cioè, nell'attuale io sono la volontà di dominare le cose, non

sono nient'altro che questo. *La totale illusione in cui sguazzano allegramente gli uomini d'oggi nella loro attualità emerge forse nel modo più chiaro dal fatto che Nietzsche, nonostante la sconfinata letteratura che lo riguarda – anzi proprio a causa di essa – non viene capito. Solo pochi iniziano oggi a presagire qualcosa del compito e dell'impegno di comprendere, cioè di far agire il destino di Nietzsche come accadimento fondamentale della nostra storia più intima. Il che ovviamente non significa affatto “professare” la filosofia di Nietzsche. Nessuna vera filosofia, se intesa nella sua verità, si lascia professare.* Non è un atto di fede. Adesso qui incomincia a porre la questione in termini più precisi, e cioè l'inizio, la domanda fondamentale: che cos'è l'essere dell'ente. A pag. 81. *Prendiamo quindi in considerazione soltanto ciò che in esso è incontestabile e “ci sta davanti” per così dire in modo evidente. Che cos'è? Risposta: il detto parla di τὰ ὄντα, l'ente, dice qualcosa dell'essere dell'ente e cerca in qualche modo di fondare ciò che ha detto dell'ente, indicando in che senso l'ente dev'essere così com'è. In breve: il detto è un fondante dire dell'essere passando per l'ente. Ciò contrassegna indubbiamente la più antica testimonianza della filosofia occidentale, e quindi l'inizio, per quanto lo conosciamo. Dire dell'essere dell'ente, che muove dall'ente. Trent'anni dopo, siamo nel '62, Heidegger in *Tempo e essere* vuole invece cogliere l'essere senza passare dall'ente. Come fa? Semplicemente tenendo conto, come fa qui in buona parte, dell'essere così come lo ponevano gli antichi, come presenza, come ciò che è presente adesso. Ecco il tempo, ciò che si temporalizza, ciò che è presente in questo momento, ma questo tempo presente non può scartare né il tempo passato né il futuro; quindi, questo tempo, anche se Heidegger non lo dice così, è la simultaneità di queste tre figure del tempo. Muove, quindi, questa domanda intorno all'essere aggirando la questione dell'ente; poi, l'aggira fino a un certo punto perché rimangono i problemi, che lui non risolve alla fine, e cioè che in ogni caso parlando dell'essere sta parlando dell'ente, sta parlando di qualcosa, e il qualcosa è un ente. E da lì non ne è uscito, perché ha tenuto separati l'essere e l'ente, fino alla fine, non si è mai accorto della cosa più semplice, più banale, più ovvia: l'ente e l'essere sono due momenti dello stesso, non c'è l'uno senza l'altro, non posso pensare l'essere senza l'ente e l'ente senza l'essere. Cosa che avverte senza accorgersene ma che avrebbe risolto tutti i suoi problemi, mentre tenendo separate le due cose, ecco che allora come si connette con l'essere, come si connette l'uno con i molti, come si connette l'infinito con il finito, che cosa consente di parlare di queste due cose? Sono due facce della stessa cosa, due momenti dello stesso, e l'essere e l'ente sono due momenti della stessa cosa, di ciò che appare. A pag. 82. *Il detto non è semplicemente un'asserzione, ma è risposta. Qui introduce la questione della domanda. Il detto non viene così, dal niente, ma è la risposta a un domandare. Per quanto possa essere controverso in sé, e anche per l'interpretazione, non v'è dubbio che il contenuto del detto, nel suo essere risposta, si radichi essenzialmente in un domandare. L'inizio non può quindi essere contenuto nel detto in quanto tale, bensì nel domandare a cui il detto risponde. Il dire fondante, in quanto dire che risponde con il fondamento, contiene in sé il domandare. Che cos'è il domandare? È un rinvio, un porre una relazione, un cogliere, uno stare nella relazione. Se questo domandare viene accantonato non si coglie minimamente l'intero contenuto del detto. Un tale domandare infatti non è per nulla solo il modo in cui esso giunge alla risposta, cioè il modo in cui il detto nasce, e che potrebbe essere tralasciato una volta che esso è nato; al contrario, il detto non parla affatto come il detto che è se non parla rispondendo, cioè se non viene pronunciato al tempo stesso, e ancor prima, come domanda. Ciò che sta dicendo qui Heidegger, e che sembra una banalità, in realtà è molto importante, perché dice che la domanda continua, persiste, nonostante qualunque risposta. La risposta non toglie la domanda, anzi, la risposta rinvia continuamente la domanda, la fa sussistere e permanere. La domanda non si toglie, è la domanda ciò da cui sorge ogni cosa. Poi, spesso la risposta serve ad accantonare la domanda, cioè ad accantonare l'inizio; ma questo inizio, come dice giustamente Heidegger, occorre che continui a domandare. Tutto ciò che produce sono risposte a questa domanda, ma ciascuna risposta si porta appresso questo inizio e lo mantiene, lo conserva in sé, non lo cancella.**

*Intervento: La domanda viene posta, ragionando nei termini di Anassimandro, dove c'è disaccordo.*

Sì, dove qualcosa appare per quello che è, determinato. Perché è determinato? Posso domandarmi solo se lo pongo come determinato. Nell'accordo non c'è domanda, in quanto ogni cosa è indeterminata, è ἄπειρον, l'indeterminato, l'infinito. A pag. 83. *L'inizio è dunque un iniziare nella modalità di un domandare. Andando alla ricerca di un contrassegno dell'inizio l'essenza dell'inizio ha assunto per noi una determinazione più chiara.* Il domandare: è questo l'inizio. Il domandare, cioè un essere in relazione con. *L'inizio in quanto iniziare; l'iniziare in quanto domandare; il domandare in quanto apprensione dell'essere tramite il domandare; il domandare in quanto domanda dell'essere.* Dice bene, *l'iniziare in quanto domandare, il domandare in quanto apprensione dell'essere tramite il domandare, cioè, è tramite il domandare che io apprendo l'essere, perché ciascuna domanda, potremmo anche dire così, è una domanda dell'essere dell'ente, la domanda domanda questo: che cos'è l'essere dell'ente o, che cos'è l'ente.*

*Intervento: Verrebbe da pensare che sarebbe necessario imparare a parlare in questi termini. C'è il disaccordo, la differenza, ecc., quindi c'è una domanda, viene fornita una risposta, che non può chiudere il domandare, e da lì si va avanti.*

Sì, ed è anche il motivo per cui si continua a parlare, perché sennò uno pone una domanda, gli viene fornita una risposta e finisce lì, e non parla più. A pag. 84. *L'ente è ciò che viene interrogato. A proposito di che cosa lo si interroga? A proposito di ciò che determina l'ente in quanto ente, cioè l'essere. È dell'essere che si domanda. Ogni domanda è una domanda dell'essere dell'ente. L'essere è ciò di cui si domanda. Sappiamo però che il dire è il fondante dire dell'essere. È nel dire che si fonda l'essere, che appare l'essere. Non ci si limita ad annunciare che cos'è l'essere, ma si dice perché esso ha questo carattere. Il domandare del "che cosa" si sviluppa nel domandare del fondamento del che cosa. Il domandare è un andare alla ricerca del fondamento essenziale dell'essere, un sondare l'essere. Questo sondante domandare dell'essere dell'ente lo chiamiamo l'apprensione dell'essere tramite il domandare.* Io apprendo l'essere tramite il domandare. Anassimandro avrebbe detto attraverso la discordia, potremmo anche dire il πόλεμος. L'ultima frase, *Questo sondante domandare dell'essere dell'ente lo chiamiamo l'apprensione dell'essere tramite il domandare, è importante. C'è la necessità della domanda, ma la domanda presuppone l'esistenza del linguaggio, sennò come faccio a domandare? Il linguaggio è un continuo domandare dell'essere dell'ente? Parrebbe di sì, anche sulla scorta di Anassimandro. Sembrerebbe, in effetti, che il linguaggio sia un domandare continuo. Dicevamo forse tempo fa che il linguaggio non è altro che affermare cose, ma affermo cose in seguito a un domandare. Dico "è così", ma è così cosa? C'è una domanda alle spalle, che qualcuno mi stava ponendo, alla quale rispondo "sì, è così". Però, qui ci sarebbe una questione interessante. Heidegger non è che la coglie moltissimo, ma è perché non coglie la questione del linguaggio, quindi, non si accorge che perché ci sia domanda occorre che ci sia linguaggio. E, allora, solo a questo punto è possibile pensare che il linguaggio, di fatto, è il domandare stesso, il domandare è il linguaggio. Si potrebbe anche andare oltre, naturalmente, e porre un'altra questione: perché si domanda continuamente? Qui risponde Nietzsche: per dominare l'ente. Ma, come potete facilmente intuire, è una sorta di circolo vizioso, il vizio sta nel fatto che non c'è uscita. È il linguaggio che dicendo pone qualche cosa che non è quella cosa – la dico in modo molto rozzo – che io voglio che sia, perché ne volevo dire un'altra, per cui devo aggiungerne un'altra per poterla dominare, e quindi ogni volta che parlo sorge una domanda: è quella la cosa che volevo dire? La risposta è sempre no, non è mai adeguata, sufficiente, conclusiva. Perché? Lui lo dice, ma naturalmente non se ne accorge parlando di Anassimandro e dell'ἄπειρον: perché il significato dell'ente è ἄπειρον, l'essere in quanto ἄπειρον. Tutte le questioni che pone Heidegger appaiono complesse, e lo sono; possono però apparire molto più chiare se si tiene sempre conto del fatto che quando di parla di ente e di essere, possiamo tranquillamente parlare di significante e di significato. Essere come significato: è il significato che dà la significatività al significante. A pag. 91. ...ci portiamo e poniamo dinanzi ciò a cui (l'ente) la domanda va rivolta. Lo abbiamo chiamato "ciò che viene interrogato". Quest'ultimo, prima ancora di essere investito da un domandare, e mentre*

*lo è, dev'esserci noto, quindi risultare in un primo momento affatto scontato e non degno di domanda. Ciò che viene interrogato è ciò che è anzitutto noto e non problematico. Ma appunto questo noto, se deve poter essere interrogato, deve nel contempo essere in qualche modo ignoto, oppure poter diventare ignoto. Il non-problematico deve diventare problematico in riferimento a ciò in vista di cui viene interrogato, cioè in riferimento a ciò di cui si domanda. La formulazione problematica non si limita a porci genericamente dinanzi ciò che viene interrogato, bensì distingue in esso ciò che è problematico e ciò che non lo è, in modo tale che proprio il non-problematico emerga nella sua problematicità. Sta ponendo una questione in realtà molto semplice. Noi ci interroghiamo sull'essere come se non sapessimo dell'essere, ma lo utilizziamo ininterrottamente, per cui come facciamo a non saperlo, come facciamo a non conoscerlo? Eppure, non lo conosciamo, ma lo utilizziamo ininterrottamente; quindi, facciamo come se in realtà lo conoscessimo, e in un certo senso lo conosciamo perché lo usiamo a proposito. E, allora, è problematico questo essere, cioè è degno di essere interrogato o non è problematico, una banalità? Ovviamente, lui opta per la problematicità dell'essere – diversamente non avrebbe scritto questo libro –, e cioè sul fatto che l'essere dell'ente è ciò che prioritariamente si interroga e si vuole sapere. Si crede di sapere. Infatti, a un certo punto cita il  $\delta\omicron\chi\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$ , il credere di sapere dell'essere, ma in realtà non si sa nulla dell'essere. D'altra parte, ogni parola che utilizziamo, ogni significante ha un suo significato, ne conosciamo il significato? Cosa diciamo quando diciamo che conosciamo il significato? Sì, certo, possiamo dire di conoscere il significato, ma che cosa conosciamo? Quelle tre o quattro parole che gli attribuiamo, ma ciascuna di queste tre o quattro parole a loro volta sono significanti provvisti di significato, e così via all'infinito. Quindi, che cosa sappiamo del significato? Qui interviene una questione, che potrebbe essere interessante, Heidegger non ne parla: la distinzione tra un sapere teoretico e un sapere utilizzare, cioè l'utilizzare il significato come se fosse un utilizzabile, uno strumento, come un cacciavite. A pag. 92. *Conosciamo l'ente in ciò che esso, di volta in volta, è. Perché mai allora ci ostiniamo a porre di nuovo la domanda: che cos'è l'ente? Conosciamo questo ente in quanto lavagna, libro, scala, porta – sappiamo che cosa esso, di volta in volta, è, ne conosciamo il “che cos'è”, l'essenza; eppure ci troviamo subito in imbarazzo non appena dobbiamo dire in modo chiaro e definitivo in che cosa consiste l'essenza di un libro o di una scala. Emerge così che abbiamo senz'altro una certa cognizione del “che cos'è” (dell'essenza) dell'ente, ma non una vera e propria conoscenza di esso. Per distinguerla da quest'ultima, chiamiamo la prima la “precognizione” dell'ente nel suo “che cosa” e “così” contingente. Tale precognizione dell'essenza rientra in quella familiarità con l'ente in cui ci immedesimiamo, e che, senza entrare troppo nel dettaglio, reclamiamo senz'altro come nostra. Precognizione dell'essenza: possiamo porla come l'aver imparato a utilizzare qualche cosa, come qualche cosa che ha a che fare con l'utilizzabile. Io utilizzo un cacciavite, ma se dovessi dire dell'essenza del cacciavite mi troverei in imbarazzo, non saprei bene come definirla, so usare questi strumenti ma non so che cosa sono. Questo vi rende conto immediatamente di ciò che lui intende con “precognizione” e la conoscenza, il sapere. La precognizione dice che io lo uso, quindi, ne so già qualcosa. A pag. 93. *Che cos'è che, in generale, fa dell'essente un essente, del tutto a prescindere dalla sua specie e dal suo ambito di appartenenza? Rispondiamo: l'essere. È l'essere che fa dell'ente quello che è. Con questa risposta però non risolviamo la domanda dell'essere, all'opposto non facciamo che riconoscere anzitutto il carattere problematico: l'ente è il noto, il suo essere è l'ignoto. È una situazione piuttosto bizzarra: posso dire che l'ente è noto, ma l'essere, cioè ciò che fa dell'ente quello che è, non è noto. Come è possibile una cosa del genere? Dovrebbe a maggior ragione essere noto l'essere, se è quello che dà all'ente la sua enticità. L'ente è il non-problematico. L'essere è il problematico. Quando domandiamo “che cos'è l'ente?”, domandiamo dell'essere. Ci portiamo dinanzi il non-problematico nella sua problematicità.***

La volta scorsa ci siamo soffermati su una domanda, che era rimasta senza risposta. A pag. 93. *...non ci chiediamo proprio per nulla che cosa sia questo o quell'ente, e nemmeno se questo o quell'ente sia, bensì poniamo la domanda: che cos'è l'ente, l'ente in quanto tale, nella misura in cui è, in generale, un alcunché di essente? Che cos'è che, in generale, fa dell'essente un essente, del tutto a prescindere dalla sua specie e dal suo ambito di appartenenza? Rispondiamo: l'essere. Con questa risposta però non risolviamo la domanda dell'essere, all'opposto non facciamo che riconoscerne anzitutto il carattere problematico: l'ente è il noto, il suo essere è l'ignoto. L'ente è il non-problematico. L'essere è il problematico. Quando domandiamo "che cos'è l'ente?", domandiamo dell'essere. Ci portiamo dinanzi il non-problematico nella sua problematicità. Ma com'è possibile? Come possiamo conoscere l'"essente" e al tempo stesso non conoscere l'essere? Non è forse vero che siamo in grado di indicare e porci dinanzi qualcosa come l'"essente" proprio nella misura in cui, per esempio, non lo confondiamo con il non-essente, il nulla? Tuttavia dal pericolo di confonderci e di prendere un abbaglio siamo preservati solo nella misura in cui disponiamo di un contrassegno caratteristico in base al quale possiamo distinguere l'ente dal non-ente. Ma in virtù di cosa l'ente si distingue da ciò che non è l'ente? In virtù dell'essere, cioè in virtù di ciò che, indubbiamente, manca comunque al non-ente. Quindi, nella misura in cui indichiamo l'ente, ce lo poniamo dinanzi, e abbiamo in genere familiarità con esso, allora lo conosciamo – l'ente – in quanto tale. È dunque per questo che sappiamo che cosa significa "essere". L'essere ci è noto. Ma non abbiamo detto che l'"essere" è quell'alcunché di cui domandiamo nella domanda dell'essere? L'ente è il non-problematico – l'essere è il problematico. Ora però vediamo che il problematico, l'essere, ci è anch'esso noto; anzi deve per forza esserci noto, poiché in mancanza di ciò il non-problematico, l'ente, non potrebbe rimanere per noi nemmeno un non-problematico. Per di più, l'essere dev'esserci noto anche perché solo in tal modo può diventare un che di problematico: come potrebbe mai infatti l'essere essere posto in questione se ne avessimo in assoluto nessuna conoscenza preliminare? Insomma: l'ente ci è noto, ma anche l'essere. Eppure finora, per tutta la vita, di questa nostra conoscenza con l'essere non abbiamo mai saputo nulla. È ben vero che l'ente ci viene incontro, ci si stringe attorno, ci condiziona profondamente e ci cattura ed è vero che all'ente andiamo incontro, oppure ci sottraiamo ad esso; così com'è vero che ci lasciamo scacciare da esso, oppure vi sprofondiamo – ma l'essere, e addirittura la nostra familiarità con l'essere sono cose a cui finora non abbiamo mai prestato attenzione, anzi ancora adesso potremmo credere che a imperversare qui è solo una distinzione meramente verbale: "ente" ed "essere", una qualunque sofisticheria verbale dietro la quale non c'è nulla, e che in ogni caso non ci riguarda per nulla! Eppure, rimane la questione. In effetti, ha ragione Heidegger, ogni domanda che domanda dell'ente, in realtà, domanda dell'essere dell'ente oppure non domanda affatto. Dell'ente che cosa so? So che è, che è qualcosa, cioè, il sapere che è riguarda l'essere, devo sapere che qualche cosa è per potere poi sapere dell'ente. Portiamo la cosa nei termini di significante e significato, che forse è più semplice, visto che parlare di ente e di essere sembra di parlare di cose astratte. Il significante come lo conosco, come so che è qualche cosa? Perché ha un significato, perché significa qualcosa, ed è solo per questo so del significante. E, infatti, de Saussure, nel suo schemino, pone il significato, la barra, che indica la non sovrapposibilità, la distinzione dei due, e sotto il significato. Fu Lacan a capovolgere, a mettere sopra il significante e sotto il significato. Per lui aveva assunto la priorità il significante, immaginando che fossero le cose che si dicono a essere rilevanti, non tanto il che cosa significassero; ma si è ingannato profondamente, mentre de Saussure aveva inteso bene la questione: è il significato che è prioritario, perché senza significato – senza l'essere, per usare i termini di Heidegger – non c'è nessun significante. Quindi, è il significato che avvia tutto il processo, il fatto cioè che il significante sia innanzitutto qualcosa, perché il significato del significante dice prioritariamente che il significante è qualcosa anziché essere nulla. A pag. 98. *Insomma, la nostra familiarità con l'essere implica anche che non gli prestiamo la minima attenzione. L'essere ci rimane indifferente, anzi, più ancora, non ci è nemmeno indifferente, poiché se così fosse bisognerebbe che, prima di metterlo immediatamente e per sempre da parte, vi avessimo comunque**

*prestato attenzione. Quindi, nemmeno indifferente, ma del tutto dimenticato, l'essere non "c'è" affatto, poiché c'è solo l'ente. Questa è una questione interessante, la dimenticanza dell'essere, su cui tra l'altro Heidegger ha insistito per tutta la vita, della quale cosa accusa la filosofia, di avere dimenticato l'essere, tenendo conto solo dell'ente. Ma questa dimenticanza non è casuale. L'essere, come sappiamo dalle pagine precedenti, quando parlava di Anassimandro, è l'ἄπειρον, quindi, l'essere dell'ente, ciò che dà all'ente la sua enticità è l'ἄπειρον, l'indefinito, l'indeterminato, l'indelimitato. Questo naturalmente crea un problema, nel senso che ciò che dà all'ente la sua enticità è qualcosa che non può essere determinato; di conseguenza, non posso sapere con che cosa ho a che fare quando ho a che fare con l'ente. Posso naturalmente credere di sapere, e così accade, il famoso δοξάζειν, di cui parlava Platone, ma non so né posso sapere, se intendiamo con sapere l'epistème, un sapere certo, sicuro, affermato e consolidato, indubitabile. Riflettere sulla domanda dell'essere dell'ente porta a delle conseguenze, e cioè al considerare che non sappiamo né possiamo sapere di che cosa esattamente stiamo parlando. Ma è anche proprio questo "non sapere" che ci consente di procedere. Questo "non sapere" è ciò che avvia la volontà di potenza: io voglio sapere, io voglio dominare l'ente, ma come lo domino se ciò che lo fa essere quello che è, è l'ἄπειρον? Non posso. Dunque, è necessario che io creda che l'ente sia quello che è non in virtù dell'essere, che di fatto lo fa essere quello che è, ma lo sia per causa sui, per virtù propria. Da qui l'idea della realtà, che è quella che è. Quale sia nessuno lo sa, però è quella che è, perché se si comincia a pensare, come ha fatto Heidegger e come hanno fatto alcuni presocratici, allora questo essere, che è il fondamento di tutto, della stessa conoscenza, è ἄπειρον. E, quindi, si butta via tutto? No, perché non possiamo smettere di parlare, quindi, dobbiamo continuare a parlare e, continuando a parlare, devo fare come se ciascun ente fosse quello che è per virtù propria, e non in virtù dell'essere, perché dell'essere, dell'ἄπειρον, non posso saperne niente, ed è per questo che non lo devo interrogare. Da qui alcune indicazioni di Platone e di Aristotele: non interrogate oltre. Questa interrogazione, in fondo, è la domanda dell'essere dell'ente, che non deve porsi; ponendola, ci si ritrova smarriti. A pag. 101. *Ma come può l'essere diventare per noi degno di domanda se non lo conosciamo a sufficienza per decidere se esso possieda, o meriti, una simile dignità? E pur tuttavia lo conosciamo! Anche perché ne parliamo ininterrottamente. Ci è anzi fin troppo noto! Non è per l'appunto al suo essere fin troppo noto che ci si richiama quando si assicura che nel caso dell'"essere" e dell'"è" non pensiamo né possiamo pensare niente di più? Forse però proprio in questa constatazione e supposizione consiste quell'assenza di pensiero che certo non diverrebbe né migliore né più legittima qualora giungesse addirittura alla conclusione seguente: proprio perché di solito nel caso dell'"essere" e dell'"è" non sono "niente altro" che una mera espressione verbale e una forma grammaticale che si prendono gioco di noi. Come se in tal modo si fosse deciso qualcosa che sposta il problema nell'ambito del "mero" uso linguistico; come se così facendo sapessimo comunque che cos'è una parola, e tanto più che cosa sono il linguaggio e l'uso linguistico. Ma quanto poco ne sappiamo noi dell'essenza del linguaggio? Tanto quanto ne sappiamo dell'essenza dell'essere. Dell'essenza del linguaggio qualche cosa ne siamo venuti a sapere, lui no. Però, permane questo fastidio che interviene quando si domanda dell'essere dell'ente, e cioè che cosa significa dire che una cosa è quella che è, perché non si sa rispondere, non si sa andare oltre, è così e basta. A pag. 105. *In termini quindi provvisori, ci limitiamo a dire qui che ciò di cui tale contenuto semantico si tratta è la "presenza", non intesa però come l'universale formale – ovvero come rimasuglio ancora più vuoto – ma come la raccolta. Qui pone una questione interessante. Teniamo sempre conto che "raccolta" in greco suona λέγειν, da cui λόγος, è un raccogliere insieme. Ed è appunto nel senso di questo significato di essere che intendiamo l'ente come ciò che rimane, perdura, è disponibile, è presente sottomano, è reale. Per essere intendiamo quindi qualcosa di assolutamente determinato. Ed è proprio questa determinatezza della comprensione dell'essere a garantire l'immediata sicurezza e familiarità con cui guardiamo alle distinzioni sopra elencate. Cosa vuol dire tutto ciò? Questo richiamo, che fa Heidegger, al raccogliere insieme, al λέγειν, quindi al λόγος, ci sta dicendo che noi conosciamo l'essere perché parliamo, perché***

ciascuno non è altro che ζοον λογον εχων, un vivente provvisto di linguaggio. È a partire da questo, lo dirà infatti più avanti, l'importanza della domanda, è dalla domanda che scaturisce l'essere, dalla domanda, quindi, dal linguaggio; senza linguaggio non c'è nessuna domanda, non c'è nemmeno l'essere, non c'è nulla. Quindi, ci sta dicendo che è in questo λόγος, in questo raccogliere – il λόγος è questo: mettere insieme cose – che è possibile la scaturigine della domanda dell'essere dell'ente. Perché l'essere? Perché parliamo: è questa l'unica possibile risposta. *Non abbiamo forse affermato che la domanda dell'essere è la più ampia e profonda di tutte le domande? E che l'essere è talmente onnicomprensivo da trovare il suo limite solo nel nulla? Adesso però vediamo che dall'essere cadono fuori il divenire, il dovere, il pensare e la parvenza: nell'ambito del divenire rientrano sia la natura con i suoi processi e i suoi sviluppi, sia la storia con i suoi eventi e le sue manifestazioni; nel dovere ricade ogni agire morale dell'uomo, anzi qualsiasi fare che si sottoponga a pretese e compiti; il pensare, la coscienza e l'esperienza vissuta rientrano nell'intero ambito del soggetto e della soggettività; la parvenza è tutto ciò che si contrappone alla verità.* Qui non tiene ancora conto del fatto che tutte queste cose non esisterebbero né sarebbero mai esistite senza il linguaggio, cioè, anche tutte queste cose che lui elenca sono domande, e la domanda non può porsi in assenza del linguaggio. È il problema che consideravamo l'altra volta leggendo Colli e il suo fortissimo limite, cioè il porre qualcosa di immediato senza tenere conto che lo stesso immediato sorge per una domanda intorno all'immediato in questo caso, quindi, sorge da una relazione, dal linguaggio che è relazione. Quindi, potremmo dire che la comprensione dell'essere, di cui parlerà tra poco, non è altro che la comprensione di essere nient'altro che ζοον λογον εχων, un vivente provvisto di linguaggio. A pag. 114. *Qual è dunque il nostro atteggiamento fondamentale nei confronti di quella comprensione dell'essere di cui è ora in gioco l'essere degna di domanda? Abbiamo che essa è per noi qualcosa di indifferente, anzi addirittura di completamente dimenticato. La comprensione dell'essere e l'essere in essa compreso non ci preoccupano minimamente. La sola cosa che in ogni momento ci importa è l'ente, il fatto di cavarcela con l'ente, di venire a capo dell'ente, di soddisfare l'ente e di sistemare l'ente, il fatto che sia l'ente a sorreggerci, a spronarci, a stimolarci, e viceversa che questo stesso ente non giunga a sopraffarci e a opprimerci, il fatto che possiamo contribuire a plasmarlo e a dargli spazio. Tutto il nostro comportamento non solo si rapporta in genere sempre e solo all'ente, ma si è in qualche modo preventivamente votato all'ente. In termini più precisi: innanzitutto e per lo più il nostro comportamento è tale da consentire in sé nello sprofondarsi nell'ente fondamentalmente accessibile, anzi in tutto ciò che è abituale e quotidiano, per perdersi totalmente in esso. Questo carattere del comportamento umano... /.../ lo chiamiamo insistenza.* A pag. 115. *L'insistenza...* Cioè, essere nell'ente senza preoccuparsi minimamente dell'essere, e cioè del fatto che l'ente è quello che è per via dell'ἄπειρον, dell'indeterminato, dell'indimitato, dell'infinito. *L'insistenza implica una caratteristica mancanza di preoccupazione sia per la comprensione dell'essere sia per l'essere in essa compreso. Tuttavia questo irrigidimento dell'insistenza del comportamento può essere allentato. Noi abbiamo già compiuto un allentamento siffatto nella misura in cui ci siamo in genere prestati a interrompere l'abituale sprofondarsi nell'ente nel suo predominio assoluto, anche se in un primo momento solo nel senso che abbiamo in linea di massima imparato a vedere che c'è qualcosa come la comprensione dell'essere e l'essere in essa compreso. Ciò che c'è non è esaurito da quell'ente in cui siamo soliti irrigidirci in modo esclusivo. Al di là, al di fuori e prima dell'ente c'è l'essere – quell'essere che per l'appunto ci si dà nella comprensione dell'essere.* Prima dell'ente, dice Heidegger, c'è l'essere, più propriamente la comprensione dell'essere. Possiamo dirla così la comprensione dell'essere: siamo linguaggio, questo ente che mi si fa incontro è linguaggio anche lui, in quanto ente è un elemento del linguaggio. E la comprensione dell'essere, dice, non può essere altrimenti, perché senza questo essere, cioè senza linguaggio, l'ente non esiste, non esiste per conto suo, come invece vuole qualunque ideologia, il pensare comune. A pag. 115. *Il rapporto con l'ente non è allentato, ma lo è solo il comportamento in sé, nella misura in cui adesso emerge qualcosa che vi è già presupposto.* Heidegger ci sta dicendo che mano a mano che ci interroghiamo su queste questioni si allenta



l'irrigidimento sull'ente perché incominciamo a vedere qualche cos'altro. *Infatti, nel nostro comportamento nei confronti dell'ente affiora ogni volta anche la comprensione dell'essere, appunto nella modalità precedentemente descritta. Parliamo quindi di uno stato di fatto la cui chiarificazione ci mostra che l'effettività del comportamento è più ricca di ciò che di esso siamo soliti sapere e considerare. È un altro modo per dire che in ciò che vedo, che esperisco, c'è molto di più di quello che vedo, che esperisco: c'è il linguaggio. Naturalmente, non vedo il linguaggio, però è la condizione per cui io posso, più che vedere, dire di vedere le cose. A pag. 117. Il completo disconoscimento della dignità dell'essere lo realizziamo soltanto se priviamo l'essere di qualsiasi sovranità in assoluto. Il che accade nel modo più drastico quando supponiamo che qualcosa come l'essere e la comprensione dell'essere non abbiano nulla a che fare con il nostro comportamento. Che cosa ne consegue per quest'ultimo? Ne consegue che dobbiamo comportarci cercando di cavarcela senza comprensione dell'essere e senza essere. Sta qui la radice di quel peculiare interrogarsi sulle "condizioni di possibilità di qualcosa", da intendersi come un livello e una formula della domanda riguardante l'essenza! Dice quel peculiare interrogarsi sulle "condizioni di possibilità di qualcosa": è esattamente ciò che mancava in Colli, rispetto alla sua idea dell'immediato; ciò che mancava era proprio questa interrogazione sulle condizioni di possibilità di affermare quello che stava affermando. È per questo che parlavo di teoresi e non di teoria: la teoria descrive come stanno le cose secondo lui. Posto quindi che non comprendessimo che cosa significano "essere" ed "è"; posto che non comprendessimo né il "che cos'è" nella sua differenza dal "che è", né l'"esser-così" e l'"esser-vero"; posto che non comprendessimo nemmeno l'essere nel suo significato singolare e nel suo distinguersi da divenire, dovere, pensare e parvenza; posto che non solo non comprendessimo queste espressioni linguistiche, ma soprattutto ciò che vogliono dire – che cosa accadrebbe allora? Accadrebbe che assolutamente nessun ente potrebbe venirci incontro, nessun ente potrebbe, in quanto tale, né opprimerci né rallegrarci, né obbligarci né intrattenerci né occuparci... Non ci sarebbe niente se non ci fosse l'essere, se cioè non ci fosse linguaggio. Naturalmente, il linguaggio non è solo l'essere, il linguaggio è la relazione simultanea di essere ed ente. Cosa che sfugge anche ad Heidegger, che invece tende a mantenerli separati. Infatti, la sua differenza ontologica consiste proprio in questo. Ma l'essere, così come lo sta ponendo, anche se non se ne accorge sempre, comunque ha a che fare con il linguaggio, con quello che poi Severino chiamerà il concreto, l'ἄπειρον, l'indelimitato, concreto che è la condizione di esistenza di tutti gli astratti, cioè di tutti gli enti. A pag. 118. In definitiva, non potremmo nemmeno chiederci se l'ente dunque sia, e che cosa sia, poiché anche in questo caso dovremmo indubbiamente già comprendere l'essere. Se io mi chiedo che cos'è l'ente, sto chiedendo che cosa "è", dando per acquisito che sia, quindi, do già per acquisito l'essere. Heidegger poneva prima l'essere come presenza, come facevano gli antichi greci, per i quali l'essere è ciò che appare così come appare. Ma che cos'è che appare? Appare ciò che dico, in prima istanza, e questo ha una ragione precisa, perché qualcuno potrebbe obiettare che prima appaiono le cose che vedo così come sono. Invece no...*

*Intervento: La percezione...*

Sì, la percezione, quella che Hegel chiamava l'aspetto intellettuale, poi c'erano quello dialettico e quello speculativo a formare la triade. Io non percepisco Cesare se non so che cosa è Cesare, non percepisco niente. Per percepire, così come lo intendiamo, devo sapere già che cos'è; così per un significante, perché sia un significante io devo conoscerne il significato, sennò non è un significante. Devo sapere che cos'è Cesare, sennò non è Cesare, sennò non percepisco nulla, perché non so nemmeno che cosa c'è da percepire. Si percepisce a partire da che? Dai sensi? Saremmo come un bruco. Potremmo anche dirlo, ma lo diciamo comunque noi che un bruco percepisce un ostacolo e lo aggira, ma non sappiamo niente di quello che "pensa" il bruco, perché non abbiamo modo di chiacchierare con lui.

*Intervento: La telecamera vede ma non può dire di vedere.*

Il dire è l'essere. Dicendo che l'essere è ciò che appare così come appare, può apparirmi così come mi appare perché io lo significo, perché per me è qualche cosa, e già questo è un significato, lo percepisco come qualcosa, che non sono io, per esempio. Poi Heidegger insiste sul che cosa accadrebbe se non ci fosse la comprensione dell'essere. A pag. 118. *La nostra esistenza sarebbe fundamentalmente impossibile. La comprensione dell'essere è il fondamento della possibilità della nostra esistenza.* Non ci sarebbe neanche il concetto stesso di esistenza. *Bisogna dirlo con più precisione. Tanto più che queste espressioni vengono usate con significati differenti e sono diventate oggi parole alla moda.* C'è poi un capitoletto dove parla di Kierkegaard e di Jaspers, a proposito delle parole "esistere" ed "esistenza". A pag. 119. *"Esistere" ed "esistenza" derivano da existentia; da molto tempo questa parola viene usata come termine tecnico distinto da essentia. Ciò che si intende con questi due termini lo sappiamo già: l'essentia è il "che cosa" (l'essere di un ente che intendiamo quando domandiamo della essenza, del suo "che cosa"); invece, l'exsistentia è quell'essere dell'ente che intendiamo quando domandiamo se un ente avente una determinata essenza è oppure non è – cioè domandiamo del suo "che è", del suo essere lì presente nel senso più ampio. In base a questo logoro significato ciò vuol dire semplicemente la realtà effettiva di un che di reale di qualche genere. È con questo significato che anche Kant utilizza ancora la parola esistenza, che nel suo caso equivale tout court a "realtà" e a "esserci"...* C'è poi una critica a Jaspers. A pag. 120. *Al centro del filosofare di Jaspers sta soltanto l'esistenza, l'esistente, vale a dire l'uomo che si rapporta a se stesso e, in ciò, al fondamento del mondo. Da questo punto di vista la definizione di tale filosofia – che Jaspers stesso utilizza – come "filosofia dell'esistenza" è del tutto appropriata. È però al tempo stesso insensato e superficiale definire (cioè concepire) così le mie opere – del tutto a prescindere dal fatto che io non utilizzo assolutamente la parola esistenza nel senso di Kierkegaard e di Jaspers, cioè, per l'appunto, determino oggettivamente in modo diverso l'essenza dell'uomo.* Qual è la questione? Per Jaspers l'esistenza è l'esistenza dell'uomo che si rapporta a sé; per Heidegger l'esistenza è, prendendo lo spunto dall'etimo, ex-sistere, stare fuori. Mentre l'esistenza in Jaspers è il riflettere su di sé, per Heidegger è l'uscire fuori di sé, cioè il trovarsi nella relazione. Lui parla del progetto-gettato che caratterizza l'esserci, il *Dasein*, l'uomo, è l'essere sempre gettato fuori di sé. Quindi, questa esistenza, che per Jaspers è una riflessione su sé, per Heidegger è esattamente il contrario, cioè è un estroflettersi da sé, un uscire fuori da sé e, quindi, trovarsi continuamente in relazione con altro. Ve l'ho riassunta in tre parole. A pag. 121. Qui Heidegger lo precisa. *Noi (Heidegger) infatti usiamo questa parola in un senso che ne fa emergere al tempo stesso il significato radicale: ex-sistere – del tutto a prescindere se in precedenza sia mai già stata usata in questo modo (e in effetti non è mai accaduto): ex-sistere significa "uscire fuori", "ex-por-si". Questo ex-sistere deve cogliere linguisticamente il modo di essere di quell'uomo all'interno della cui storia, noi stessi stiamo e siamo. L'esistenza è il modo di essere di quell'uomo che noi stessi siamo. Chiamo "esistenziali" i caratteri di questo modo di essere, e "analisi (analitica) esistenziale" l'interrogare, indagare e analizzare l'uomo in riferimento al suo essere, nonché all'articolazione e al carattere articolato di tale essere. Così in Essere e tempo I. Nondimeno, in questo trattato il concetto di esistenza non viene impiegato con la necessaria univocità e determinatezza, e rimane indietro riguardo alla chiarezza del problema dominante.* A pag. 123. Qui lo precisa forse meglio. *Per noi ciò che è caratteristico dell'esistenza non è il comportamento in quanto rapporto a se stessi... Questo è ciò che intendeva Jaspers. ... né nel senso del sé in quanto persona, né altrimenti del sé in quanto proprio corpo o propria anima – ma il comportamento in quanto rapporto tout court, cioè in quanto quell'essere-in-relazione con l'ente, nel cui caso l'ente, in qualche modo, si rivela in quanto tale.* L'essere è sempre essere in relazione con l'ente. Il significante è sempre in relazione con il significato, non c'è senza questa relazione. Questa relazione è ciò che poi Peirce chiamerà segno, così come de Saussure. Hegel, dopo avere individuato il momento dell'intellettività, cioè della percezione, dell'in sé, indica poi la dialettica, il ritorno del per sé sull'in sé, dopodiché c'è la consapevolezza della relazione. A pag. 124. *Ma che cosa significa allora esistenza? L'ha già indirizzata la risposta: l'esistenza è relazione. La determinazione della sua*

essenza non può esaurirsi nell'essere un comportamento nel senso sopra illustrato. Oppure sì? La questione è che dimentichiamo lo stato di fatto a cui tutta la nostra riflessione è alla fine pervenuta: la comprensione dell'essere. La comprensione, cioè, del fatto che siamo ζοον λογον εχων. Se il comportarsi è un essere-in-relazione con l'ente, allora facendone la prova risulta evidente che proprio il comportarsi in quanto tale può essere ciò che è solo in base alla relativa comprensione dell'essere e alla sua priorità. Il comportarsi è un essere in relazione con l'ente. Può intendersi in due modi, cioè, come l'essere che è in relazione con l'ente, ma anche il trovarsi continuamente in relazione con l'ente, noi siamo in relazione con l'ente. È questo che intendeva Heidegger quando parlava di essere-nel-mondo: essere in continua relazione con gli enti, perché l'essere è essere in relazione con l'ente. *All'essenza del sé appartiene l'uscire-fuori da, l'esser-fuori da sé, l'ex-sistere. Solo ciò che si comporta, cioè è ex-sistente, può essere un sé.* Soltanto ciò che è in relazione con altro è se stesso. È questo che sta dicendo: la condizione perché sia se stesso è che sia in relazione con altro; in altri termini, che non sia se stesso se non a condizione di essere se stesso. A pag. 125. *Il comportarsi in rapporto a se stessi non costituisce l'essenza dell'esistenza, ma la presuppone, solo ciò che esiste, ovvero solo ciò che comprende l'essere, può comportarsi in rapporto se stesso.* Se non si comprende l'essere non si comprende nemmeno se stessi – ne parlerà a breve a proposito della libertà –, cioè, se non so di essere nel linguaggio non ho nessuna possibilità di essere quello che sono, perché non so che cosa sono; se, invece, lo so, so che sono in relazione con infinite altre cose, ininterrottamente. È anche questo, in parte, che fece pensare ad alcuni a una sorta di “comunismo” di Heidegger – oltre al fatto che è sempre stato accusato di nazismo –, cioè il fatto che l'uomo, l'esserci, è tale perché è in relazione con altri; è in questa continua relazione, in questo continuo discutere, parlare con altri, che è quello che è; quindi, in questa comunanza continua con gli altri. È l'opposto del solipsismo, di cui alcuni, non avendolo ben inteso, hanno accusato Heidegger; no, è proprio il contrario, l'esserci è esserci nel mondo, cioè, in una continua relazione con tutti gli altri, perché l'essere è essere in relazione. A pag. 126. *La comprensione dell'essere ha il predominio su ogni comportamento, nella misura in cui soltanto la comprensione preliminare dell'essere rende accessibile, per un comportarsi, qualcosa in quanto ente. È questo lo stato di fatto, che ci appare ora come il fondamento essenziale dell'esistenza, cioè, di volta in volta, di noi stessi.* Dice che la comprensione dell'essere ha il predominio su tutto il mio comportamento, che cambia naturalmente dal fatto che io sappia di essere linguaggio oppure no; se non so di essere linguaggio, cioè, se non ho nessuna conoscenza dell'essere, sono in balia dell'ente che credo che sia quello che è per virtù propria. Se, invece, c'è la comprensione dell'essere, allora mi rendo conto che l'ente non è altro che ciò che è in relazione con l'essere, si relaziona continuamente all'essere, dipende dall'essere, cioè, l'ente è quello che è per via del fatto che il suo essere, il suo significato, è ἄπειρον, è l'infinito: è questo che caratterizza la comprensione dell'essere e che rende impossibile il continuare a pensare all'ente come a qualcosa che è in quanto tale. L'ente non è nulla senza l'essere, ma l'essere è l'infinito. A pag. 127. *Da questo punto di vista anche il vecchio problema platonico di sapere come si possa superare l'abisso – il χωρισμός (separazione) – che si spalanca tra il singolare e l'universale, è una domanda impossibile, poiché se non sussistesse ciò tra cui si spalanca l'abisso, allora non sussisterebbe nemmeno l'abisso stesso.* Se non ci fosse la parola, l'atto di parola, il linguaggio, non ci sarebbe neanche l'abisso che si spalanca nell'atto di parola. Riportiamo la cosa all'uno e ai molti: se non ci fosse la parola che parla dell'uno e dei molti non ci sarebbe questo χωρισμός, questa divisione, questo abisso tra i due, abisso che non è colmabile. *Non è che per comprendere l'essere abbiamo anzitutto bisogno di attendere l'ente e l'incontro con l'ente, poiché, al contrario, siamo sempre già al di là e al di fuori dell'ente in quanto tale, oltre esso e via da esso, lo abbiamo già sempre anticipato d'un balzo nella comprensione, e solo in seguito a ciò abbiamo la possibilità che ciò che si fa incontro venga da noi lasciato-essere come un ente e in quanto quell'ente che esso è, e come esso è. Il fatto cioè che essa, oltrepassando l'ente, anticipatamente salga al di là di esso, lo chiamiamo la trascendenza. La trascendenza è ciò che in un certo senso determina l'essere stesso, cioè l'essere sempre in relazione:*

è questo la trascendenza, è l'essere sempre fuori. Quella cosa che prima chiamava *existentia*, cioè, l'essere, come essere in relazione a, è sempre un essere fuori, è sempre un essere verso l'ente. È per questo che parla di una sorta di pre-comprensione dell'ente: io conosco già l'ente perché "so" che l'essere è essere in relazione all'ente, necessariamente. Quindi, l'ente è già compreso nel suo essere, non posso non comprenderlo, sennò non c'è neanche l'ente, non c'è niente. *Ogni comportamento può dirsi tale solo sul fondamento della trascendenza della comprensione dell'essere. Esistenza è, nel suo fondamento essenziale, trascendenza.* Esistere significa questo: essere in relazione a, e il non potere non essere in relazione a, perché è questo l'essere: essere è essere in relazione. *L'essenza dell'uomo consiste nella sua esistenza. E questa sua essenza è possibile sul fondamento della trascendenza. La trascendenza accade come comprensione dell'essere.* Quando comprendo l'essere mi accorgo della trascendenza, mi accorgo di essere in relazione, di esistere in quanto in relazione a, e che quindi ciascun ente esiste in relazione a. Non c'è l'ente in quanto tale per virtù propria, ma quell'ente appare perché è in relazione, in una relazione con l'essere, cioè, con l'*ἄπειρον* da cui sorge, ma in relazione continua con altri enti. Qui appropria la questione della domanda. A pag. 129. *Ciò che ha in se stesso rango e dignità non dovremmo piuttosto riconoscerlo e lasciarlo valere senz'altro, cioè senza domanda? Non è forse vero che il domandare appare qui solo come un volersi immischiare, un invadente voler metter mano, a discapito di ogni distanza? Non è evidente che, interrogando, non possiamo che attirare l'interrogato entro la nostra cerchia, abbassandolo al nostro livello? Ne deriva quanto segue: 1) in quanto tali, il domandare e l'interrogare non costituiscono per nulla senz'altro un riconoscimento della dignità; 2) non è deciso se e come la comprensione dell'essere, benché abbia in sé un rango e una dignità, richieda in effetti, come modalità di adeguato riconoscimento della sua dignità, uno specifico domandare.* Tuttavia, dobbiamo dire che richiede un domandare, cioè, non può darsi senza linguaggio. Il linguaggio è domandare continuamente dell'essere dell'ente; ogni domanda, dalla più banale alla più elaborata, è sempre una domanda che domanda dell'essere dell'ente, cioè, domanda che cos'è; il chiedersi che cos'è è il domandare dell'essere dell'ente. A pag. 131. *Posto che l'essere dell'uomo sia giunto all'esistenza, allora è accaduta una trasformazione dell'uomo. Nel passaggio all'esistenza egli viene determinato a partire da essa.* Quando giunge all'esistenza, quando se ne accorge, naturalmente. *In quanto comprensione dell'essere, l'esistenza è lasciar-essere: libertà. Il passaggio alla libertà conduce alla svelatezza, dunque a una liberazione da... per.... Ciò accade solo nel contegno e nel "comportarsi in rapporto a se stessi". Contegno e ipseità. Da intendersi non in termini morali... /.../ C'è libertà solo in base alla liberazione e in quanto liberazione. La liberazione per la libertà può, secondo la sua essenza, essere guidata solo da ciò in vista di cui essa propriamente si libera, quindi dall'esistenza e da ciò che in essa ha la priorità, cioè dalla comprensione dell'essere e da ciò che in essa si manifesta.* Mette in stretta connessione la libertà e la comprensione dell'essere. La questione qui è che ciascuno incontra la libertà nel momento in cui – la dico in un modo che Heidegger non dice, ma lo dico io – libera l'ente da quella fissità, di cui parlava prima, dall'insistenza per condurlo nell'*existentia*. L'ente non è quello che io credo che sia, non lo è mai stato né lo sarà mai, ma l'ente è quello che è in quanto sempre in relazione; solo che è in relazione a ciò che è indeterminato. *Ma perché e a quale scopo ne deve andare dell'essere e della comprensione dell'essere? Che ce ne facciamo di questa cosa? Che cosa accade, dunque, qualora ne vada di queste cose? Accade niente di meno che quell'ente nel suo insieme che, prima, rimaneva ancora velato nella manifestazione, trova per la prima volta – e per il futuro –, in un modo o nell'altro, il luogo e il margine in cui può uscire fuori dalla sua velatezza per essere, in assoluto, l'ente che è. Solo così gli viene procurata anzitutto la velatezza stessa, giacché prima non aveva nemmeno questa.* La comprensione dell'essere ci mostra l'ente per quello che è, cioè il fatto di essere in relazione necessariamente con l'essere, che è *ἄπειρον*. Ora, questo ci libera dall'insistenza nell'ente e libera l'ente a svelarsi per quell'ente che è, cioè, relazione. Tutte le cose che vediamo, tocchiamo, pensiamo, ecc., non sono altro che relazioni, relazioni continue. Potrà apparire bizzarro, ma toccare qualcosa è toccare una relazione, ogni cosa che tocco, mangio, ecc., è relazione, sennò non

esisterebbe, non esisterebbe neanche il mangiare, perché il mangiare è comunque un concetto. Quello che noi chiamiamo mangiare non è quello che, per esempio, fa l'animale, lui non mangia, così come non vive e non muore, non ha né il concetto di vita né di morte, quindi, non ci sono queste cose, che sono appunto concetti, quindi, relazioni e non enti di natura. La vita e la morte non sono enti di natura, non esistono fuori dal linguaggio, perché non sarebbero neanche pensabili. A pag. 132. *L'essere insomma non è mai e in nessun luogo rinvenibile tout court, quindi va cercato – ovvero appreso tramite la domanda – originariamente e assolutamente per se stesso.* Tramite la domanda, soltanto nella domanda, quindi nel linguaggio, noi troviamo l'essere, troviamo l'infinito. *È l'uomo a doversi fare carico di questo domandare. E la forma più immediata in cui tale domandare in genere inizia consiste nella domanda: che cos'è l'ente? Una domanda che ne implica già un'altra: che ne è dell'essere?* Se mi chiedo che cos'è l'ente, do per acquisito che l'ente sia: “che cos'è l'ente?” e, quindi, “qual è l'essere dell'ente?”. *In questo modo l'essere viene posto anticipatamente in questione, il cercato viene formato in quanto tale, e per la precisione come ciò di cui ne va quando a essere in gioco è l'ente in quanto ente. Solo ed esclusivamente in virtù di questo domandare originario l'essere diviene ciò di cui ne va prima di ogni ente e per ogni ente.* Cioè, nella domanda, il fatto di pormi la domanda: se io mi domando qualche cosa è perché, appunto, c'è un qualche cosa a cui domando. C'è qualche cosa, qualche cosa è (la parola), quindi, ho già stabilito l'essere. In questo caso è la mia domanda che impone l'essere. *Solo nella misura in cui perviene a una comprensione siffatta l'ente in quanto tale si trova autorizzato a essere ciò che è. D'ora in poi esso può venire alla luce come quell'ente che è. C'è una Nota: Chiarire meglio – l'essenza del cercare – il cercare originario – cercare di nuovo – è in questo cercare che esso scaturisce – riceve una forma.* A pag. 133. *Viceversa, solo ora può anche farsi avanti come quell'ente che esso non è, quindi venire contraffatto e occultato.* Soltanto se è qualcosa posso negarlo, posso contraffarlo, posso fare tutto quello che voglio, ma occorre che sia, occorre cioè l'essere.

23 novembre 2022

La domanda dell'essere dell'ente è la domanda. Qualunque domanda, dalla più banale alla più astrusa alla più sofisticata, è domanda dell'essere dell'ente. È la domanda che ciascuno fa ininterrottamente: che cos'è questo? va bene fare questo? questo è bello? questo è buono? si fa o no si fa? ecc., tutto questo domandare comporta necessariamente il domandare dell'essere dell'ente, cioè, se le cose stanno così. È la domanda per eccellenza. Ciascuna domanda, che ciascuno si fa miliardi di volte al giorno, è una domanda dell'essere dell'ente: come stanno le cose? come sono? è così o è cosa? mi vorrà bene o non mi vorrà bene? ecc. Heidegger si accorge dell'importanza dell'essere, vale a dire, dell'apertura – per Heidegger l'essere è un'apertura. L'essere lo si trova facilmente, dopotutto. Nel momento in cui sappiamo che l'essere è ciò che dà all'ente la sua enticità, cioè fa essere l'ente quello che è, quindi il suo significato, ci incamminiamo lungo questa via e, allora, accade quello che dice Anassimandro, e cioè che questo significato, se lo consideriamo attentamente, non è altro che l'ἄπειρον, l'infinito. Dunque, il significato non è determinabile, cosa che si può porre anche in modo molto semplice, basti pensare alla formula banalissima A è B. Quindi, A è B, ma B? Visto che B mi dice che cosa è la A, dovrò pur sapere che cos'è la B, e come lo vengo a sapere? Chiaramente, con la domanda dell'essere dell'ente, dove in questo caso l'ente è B, qual è il suo significato. Vengo a sapere che il significato di B è C, e allora ecco il cattivo infinito che parte, cioè, non saprò mai che cos'è A. Ovviamente, anche se pongo la formula dove anziché B metto un'altra A: (A è A), anche in questo caso è la seconda A che deve determinare la prima, ma se la seconda deve determinare la prima, è chiaro che non sarà la prima, in quanto se fosse la prima non avrebbe avuto bisogno di un'altra per potere determinarsi. E, quindi, di nuovo chiedo conto della A: la A, questa seconda A con cui determino la prima, che cos'è? Sappiamo che non è la prima, ché se lo fosse non avrebbe bisogno di essere determinata.

Questo, riassunto in poche parole, in modo estremamente semplice, almeno così mi appare, il problema del linguaggio: per dire qualche cosa devo dirne un'altra, inesorabilmente. Questo ha dei risvolti, naturalmente, dei corollari, delle implicazioni, il primo è che non saprò mai cosa dico. E qui aveva ragione Platone: si tratta sempre di un credere di sapere, di un δοξάζειν. E come posso credere di sapere? Non c'è niente di più semplice, basta che non interroghi niente e allora posso credere di sapere. Da qui i divieti di Platone e Aristotele di non domandare oltre, se si domanda oltre è la catastrofe. Dopotutto, anche la teoria dei tipi di Russell è la stessa storia, è un divieto. La domanda dell'essere dell'ente, pur essendo la domanda che ciascuno fa ininterrottamente, propriamente non ha risposta. Qual è l'essere dell'ente? Qual è il significato del significante? ἄπειρον, risponderebbe Anassimandro. E, allora, torniamo a dire che la prima cosa che appare immediata è che quando parliamo non sappiamo, né possiamo sapere, di che cosa stiamo parlando. Possiamo credere di sapere ma alla condizione che dicevo prima, di cessare immediatamente di interrogare. Ecco perché per Heidegger è così importante la questione del domandare, della domanda. E, infatti, dice che è nel domandare, è nella domanda che noi troviamo l'essere, con questa domanda noi vogliamo sapere ciò che non potremmo sapere, e lì troviamo l'essere, l'ἄπειρον. Ma occorre la domanda dell'essere dell'ente per accorgersi di questo, altrimenti non ci si accorge di niente. A pag. 132. *L'essere insomma non è mai e in nessun luogo rinvenibile tout court, quindi va cercato – ovvero appreso tramite la domanda –...* L'essere è nella domanda, nel domandare. *E la forma più immediata in cui un tale domandare in genere inizia consiste nella domanda: che cos'è l'ente? Una domanda che ne implica già un'altra: che ne è dell'essere? In questo modo l'essere viene posto anticipatamente in questione, il cercato viene formato in quanto tale, e per la precisione come ciò di cui ne va quando a essere in gioco è l'ente in quanto ente. È questo che è in gioco: la domanda dell'essere dell'ente. Solo ed esclusivamente in virtù di questo domandare originario l'essere diviene ciò di cui ne va prima di ogni e per ogni ente.* Qui c'è una questione alla quale avevamo accennato tempo fa. Heidegger continua a mantenere una separazione tra essere ed ente, una separazione che in alcuni casi non è ben definita, non è così certa; lui parla di differenza ontologica, lì chiaramente c'è una differenza, una distinzione, ma ciò che gli sfugge è che essere ed ente sono due momenti dello stesso, non si possono separare in nessun caso. Mentre, secondo lui, già in *Essere e tempo*, quando compare l'essere, la radura, che rischiarandosi consente di vedere le cose, la loro presenza, queste cose si fanno presenti ma scompaiono, scompare l'essere. Non che propriamente scompaia, l'essere è sempre presente, ma è sempre presente come l'indeterminabilità di ciò che mi appare: è lì che c'è l'essere, sempre ἄπειρον. *Solo nella misura in cui l'essere perviene a una comprensione siffatta l'ente in quanto tale si trova autorizzato a essere ciò che è.* Come dire molto più semplicemente: soltanto quando il significante è provvisto di significato è autorizzato ad essere significante, sennò non significa niente. A pag. 133. *Resta indubbiamente da prestare attenzione al fatto che, affinché l'essere venga trovato, è già sufficiente che anche solo si domandi dell'essere.* Perché è nella domanda che c'è l'essere, non è da qualche altra parte. *Questo apprendere tramite il domandare, in quanto tale, fornisce il reperto essenziale; e l'essere rimane un ritrovamento siffatto solo nella misura in cui e fintanto che la domanda dell'essere permane. (L'essere vien scoperto – poetato – formato). Solo finché le cose stanno così “sì” (l'essere) dà essere! Benché per l'appunto una tale domanda possa “permanere” anche in quanto non domandata (non più espressamente domandata). Apprendere l'essere tramite il domandare significa anzitutto domandare: “Che cos'è l'ente in quanto tale?”.* Questa è la domanda fondamentale: che cosa sono le cose? *In questo domandare l'uomo si trattiene per la prima volta presso di sé, e in tale trattenersi-presso-di-sé va espressamente incontro a ciò che, nell'atteggiamento del domandare, gli si fa incontro.* Perché presso di sé? Perché l'uomo stesso è un ente e, quindi, si chiede che cos'è un ente, che cosa sono io. Sono ente, certo, ma che cos'è un ente? *L'essere-uomo diviene ora l'ex-sistente uscire da sé verso l'ente in quanto tale.* Domandandomi dell'ente, che io sono, devo uscire da me. Il modo più semplice e più appropriato per intendere questo è che ciascuna volta che io domando costruisco una relazione;

la domanda è verso qualcosa, si aspetta qualche cosa da qualche cos'altro. Si potrebbe dire, ma per il momento la poniamo solo come ipotesi, che ogni dire è un domandare. *Il domandare dell'essere è l'atto fondamentale dell'esistenza;...* Sempre nell'accezione di ex-sistentia, cioè, per dirla nei termini che usa in *Essere e tempo*, essere pro-gettato, gettato fuori, sempre. Che è quello che accade quando si parla: ciascuna cosa che si dice viene pro-gettata fuori verso un'altra parola, cui si rivolge. Teniamo sempre conto di ciò che diceva Platone: λέγειν τί, dire qualcosa, κατὰ τίνος, su qualche cos'altro, è sempre un rinviare su qualche cos'altro. *Il domandare dell'essere è l'atto fondamentale dell'esistenza; con questo domandare inizia la storia dell'uomo in quanto uomo esistente. Con questo domandare l'uomo trae dall'essere (e dall'essenza) il fondamento e la misura delle cose, acquistando il coraggio e il potere di se stesso. Questo domandare, in quanto domandare, costituisce il riconoscimento originario della dignità dell'essere.* Che, appunto, ciascuno incontra inevitabilmente in ogni domanda, perché ogni domanda è una domanda sull'essere dell'ente. A pag. 134. *L'esistenza insistente...* L'esistenza insistente è quella che si aggrappa all'ente, è quella che, anziché trovarsi sempre pro-gettati, vuole trattenersi nell'ente, immaginando che l'ente sia quello che lui vuole che sia, mentre ciascun ente è sempre quello che è in quanto non è quello che è.

*Intervento: Nell'esistenza insistente l'uomo è travolto dall'ente. Mi chiedevo se questo implica anche una diversa disposizione verso se stesso da parte dell'uomo, essendo egli stesso un ente.*

Inevitabilmente. Heidegger ha sempre questo in mente: l'uomo, l'esser-ci, il *Dasein*, è l'ente per eccellenza, perché è quell'ente che si pone domande sull'essere; nessun altro ente, all'infuori dell'uomo, si pone domande intorno all'essere dell'ente. *L'esistenza insistente non cancella affatto la comprensione dell'essere, al contrario, non fa che consolidare una sua modalità tramandata in cui essa si tiene nascosta. La comprensione dell'essere non scompare per nulla, ma si nasconde dietro una maschera, precisamente la maschera di ciò che è massimamente non problematico.* Il non problematico è ciò che ci appare come l'ente, mentre problematico è l'essere. Sono comunque entrambi problematici. *Ma non appena abbiamo affinato lo sguardo per l'essenza dell'esistenza...* Cioè, di che cosa è fatta l'esistenza. Ricordate: l'essenza chiede il "come è" qualche cosa, l'esistenza afferma il "che cosa". *...ci accorgiamo che questa comprensione dell'essere e questo essere, così aproblematici, innocui e indifferenti, sono in tutto e per tutto ciò che, per l'esistenza, è massimamente degno di domanda, ma di cui abbiamo disconosciuto la dignità. /.../ Tuttavia, per il solo fatto che la lasciamo non domandata, la domanda dell'essere non viene affatto eliminata, bensì repressa, e tenuta ferma in quanto non domandata. Così repressa, la domanda dell'essere "c'è" – ma dove? Nella nostra esistenza insistente.* Ci aggrappiamo all'ente pensando che l'ente sia quello che è per virtù propria, e dove troviamo l'essere dell'ente? In tutte le domande che noi rivolgiamo all'ente: che cosa sei? chi sei? dove vai? A pag. 135. *La domanda dell'essere, in quanto non-domandata, è massimamente vicina al nostro Esserci in quanto Esserci esistente. Infatti, che cosa può esserci di più essenziale, dunque di più vicino e intimo alla nostra esistenza, del fondamento della sua stessa intrinseca possibilità? Ma questo fondamento è appunto la domanda dell'essere – e la sua capacità di apprendere tramite il domandare. /.../ Riassumendo, ne risulta quanto segue. Essere realmente esistenti significa per noi: diventare quelli che siamo. C'è la famosa frase di Nietzsche, "diventa quello che sei!", che andrebbe letta insieme a quell'altra, sempre di Nietzsche, "ciò che fu, io volli che fosse!". È questo che io devo diventare: devo diventare ciò che sono stato, nel senso di accogliere tutto ciò che sono stato, perché io sono tutto ciò che sono stato e che mi ha condotto ad essere ciò che sono ora. Ma l'accadimento fondamentale di questo divenire consiste nel comprendere concettualmente, sondandolo, il fondamento della possibilità della nostra esistenza.* Vedete come interviene continuamente sulla questione della possibilità di qualche cosa, di ciò che va affermando, che è la modalità del pensare teoretico; Colli, e come lui infiniti altri, non è sì è mai posta una domanda del genere. *Ciò significa: domandare nuovamente la non domandata domanda dell'essere. E questo implica: iniziare nuovamente il non iniziato inizio. Nell'attimo stesso in cui concepiamo il nostro essere-umani in quanto esistenti, il compito di iniziare l'inizio diventa la prima e ultima necessità. Allora però l'inizio non sta più dietro*

di noi, alle nostre spalle, come qualcosa di lasciato indietro e di passato di cui ci si è liberati, e nemmeno si trova semplicemente nella estrema vicinanza come ciò che si nasconde nella maschera del massimamente non-problematico, bensì sta davanti a noi in quanto compito essenziale della nostra più profonda essenza. Come dire che l'inizio è ciò che continua a imporci di domandare dell'essere. A pag. 136. ...la domanda dell'essere non viene domandata forse in modo tanto più immediato, quanto più esclusivamente domandiamo del tutto a partire da noi, oggi? Noi, a partire da noi. Ma chi siamo dunque noi quando comprendiamo il nostro essere in base al fondamento della sua possibilità? Noi esistiamo, il nostro essere si edifica sulla comprensione dell'essere, anzi più ancora sulla domanda dell'essere che è già stata domandata, e su ciò che essa, tramite il domandare, ha appreso in merito all'essere. Finché noi esistiamo, quell'inizio continua ancor sempre ad accadere. Perché l'inizio è questa domanda, domanda che domanda dell'essere dell'ente. Esso è già stato, ma non è passato – e in quanto già stato dispiega la sua essenza mantenendo in tale essenza noi uomini d'oggi. A pag. 138. La domanda dell'essere non è altro che la manifestatività dell'ente, cioè della verità in quanto tale, ciò che intendiamo generalmente con verità. Passiamo alla parte terza, Il “Poema didascalico” di Parmenide di Elea. A pag. 144. Il senso e il contenuto dell'opera, nonché lo spirito di Parmenide ci divengono accessibili solo se li evochiamo, necessariamente servendoci dei mezzi interpretativi a nostra disposizione. Il profano – una categoria in cui io annovero anche una certa classe di “cosiddetti filologi scientifici” – vende in ciò, in tutta fretta, solo un tentativo di modernizzazione; vede gli strumenti attuali, e ciò che di moderno essi contengono, nonché ciò a cui con essi si mira e la meta a cui conducono, ma non vede ciò che in tal modo ci giunge più vicino. Non lo vede perché non lo vuole vedere, e non lo vuole vedere perché in fondo queste vecchie faccende gli sono indifferenti, come se ci fossero solo affinché se ne possa fare uno studio scientifico, come se i libri venissero scritto solo per evitare che i recensori restino disoccupati. È divenuto oggi di moda confutare le mie interpretazioni dei filosofi precedenti affermando “questo è Heidegger, non Hegel – Heidegger, non Kant”, e così via. Non c'è dubbio. Ma ne consegue senz'altro che l'interpretazione è falsa? Questo non si lascia affatto decidere “senz'altro”, in particolare finché si sostiene che esisterebbe in assoluto una interpretazione in sé vera e vincolante per chiunque in ogni momento. La verità di una interpretazione dipende infatti – oltre che da molte altre cose – anzitutto da quale sia il piano della problematica e dell'esigenza di comprensione in cui l'interpretazione stessa viene collocata. Dipende cioè dalla domanda che si sta facendo. Se la domanda è una domanda che apre a delle questioni che danno da pensare, allora l'interpretazione è corretta; corretta nel senso che rilancia la domanda, il domandare. Se prendessimo un qualsiasi concetto o una qualsiasi frase da una dottrina filosofica casualmente considerata – foss'anche quella heideggeriana – per poi verificare, in base a ciò, l'interpretazione, allora le mie interpretazioni sarebbero effettivamente tutte false. Ma la questione decisiva è appunto quella riguardante la necessità e l'originarietà della problematica che fa da guida all'interpretazione e a cui quest'ultima è subordinata. Le cosiddette interpretazioni “corrette” non sono quindi di *x o y*, ma di “nessuno” – tuttavia non per questo valgono di meno. Sta dicendo che non c'è l'interpretazione giusta, ma l'interpretazione può essere interessante se apre vero altre questioni da interpretare. Saltiamo la lettura del poema, che abbiamo già fatta altre volte, e passiamo direttamente a ciò che considera Heidegger. Tentiamo di ripercorrere in modo più chiaro quanto dice il frammento e di configurarlo in un contesto unitario – benché non sia certo che questo tentativo debba riuscire comunque. Nonostante si parli evidentemente facendo uso di determinate metafore, dobbiamo ugualmente guardarci fin da principio dal cadere preda di una smania di simboli, interpretando in modo artificioso, come accade in Sesto Empirico, che nel secondo secolo dopo Cristo ci tramanda questo frammento. Questo periodo tardo dispone di ogni altra cosa, ma non dei presupposti per la comprensione di Parmenide. L'atteggiamento mistagogico (misterico) – di allora e di oggi – non ha nulla che fare con la filosofia. Si tratta quindi in primo luogo di cogliere in modo del tutto obiettivo i dati da fatto, anche quelli riguardanti le metafore. 1) Abbiamo a che fare anzitutto con questo dato: a bordo di un tiro di cavalli, Parmenide giunge alla dimora della dea – Ἀλήθεια –. Egli si lascia alle



spalle la via che porta alla dea. Di questa via non si dice niente di più. È vero peraltro che qualcosa di essenziale viene detto del modo in cui tale via viene percorsa. La via e la sua importanza sono determinate ... desiderio anticipato di Parmenide. È lui stesso a decidere da sé di mettersi in viaggio: a smuoverlo non è un sortilegio né un rapimento mistico-misterico. Questo mettersi-in-cammino accade ripetutamente, sempre di nuovo, (ottativo): determinante è il θυμός (stato d'animo). Ciò che i greci intendono con questa parola è reso nel modo migliore dall'antico termine tedesco Muot, da cui Mut, "animo", come esso appare ancora nei termini Freimut, "franchezza",... Mut è al tempo stesso "disposizione di spirito e stato d'animo"... /.../ ...esigere qualcosa da qualcuno aspettandosi che lo accolga nel suo animo, nella sua mente e nel suo spirito. /.../ Il θυμός greco è al tempo stesso impulso, forza impulsiva, condotta impulsiva e risoluta disposizione di spirito. Θυμός, animus, animo: ciò che spinge Parmenide sulla via che porta alla dea non è una qualche curiosità, ma il pro-tendersi indirizzato-disposto-desiderante del suo intero essere-uomo. Lo stato d'animo di Parmenide è quello del domandare, è lui che decide di domandare, vuole sapere. Questo è importante: non è che sia stato preda di estasi o di qualche delirio, è una decisione lucida, consapevole. 2) La casa della dea ha una porta. Da questa porta si diparte nuovamente una via. È la via della dea, non la via che porta alla dea: è la via che la dea stessa percorre. Durante il viaggio lungo questa via sono le fanciulle figlie del sole a prendere la guida del carro. Prestiamo quindi attenzione fin dall'inizio e con la massima precisione a questo dato: si tratta di vie – ὁδοί. Possiamo intendere la "via" come un tratto di strada percorribile tra due punti di sosta; oppure come quel selciato che rende transitabile un terreno. Ma la via è tale anche in relazione alla visione circospettiva e alla vista che offre, nonché alla contrada attraverso cui conduce. Ogni via ha la sua prospettiva. Questo è il punto: ὁδός πολύφημος. Questa è la via della verità, la via che annuncia molte cose. Capite subito la differenza abissale tra la verità intesa epistemologicamente e la verità di cui parla Parmenide. La verità di Parmenide è una via che annuncia molte cose; la verità intesa in termini epistemologici è esattamente il contrario, chiude. ...non si tratta, come sostiene Diels, della via che è "molto celebrata" – chi mai potrebbe celebrarla, dato che solo adesso viene scoperta, e proprio i molti non la conoscono affatto? Invece, la via "annuncia molte cose"... Questa potrebbe essere una traduzione di ἀλήθεια: ciò che annuncia molte cose. Che cos'è la verità: ciò che annuncia molte cose. ...offre molte prospettive, apre l'accesso per... Per che cosa? Se essa è la via dell'ἀλήθεια, evidentemente si tratta dell'accesso allo svelato in quanto tale. Questa via è quindi eccellente: πάτος è il sentiero battuto, percorso continuamente da chiunque. Via da questo sentiero! Non bisogna seguire il viavai quotidiano della folla, ma rimanere in disparte dalle sue opinioni o dalle sue illusioni, senza lasciarsi condizionare da ciò che si dice, si ode e si pensa. Si tratta di vie, anzi per essere più precisissimi si tratta di intraprendere delle vie, e di mantenere le vie intraprese, per essere in cammino su di esse, seguendo la via e la sua essenza – μετά – μεθοδος – metodo. A pag. 151. Ci troviamo nel mezzo di una meditazione fondamentale sul metodo... Vedete come sta procedendo Heidegger: lui si interroga sulle condizioni di ciascun termine che incontra. È questo che lo rende straordinario, soprattutto in questi testi degli antichi e più ancora nei presocratici. ...inteso ovviamente non come una tecnica formale a sé stante – bensì? La via che Parmenide deve percorrere sotto la guida di 'Αλήθεια è in disparte rispetto al sentiero comunemente battuto dagli uomini. Eppure non si tratta nemmeno di qualcosa di strano nel senso delle pratiche di una dottrina esoterica, o delle tecniche di iniziazione misterica... Era Colli che voleva condurci lungo questa via dei misteri e di altre cose strane. Quando non si hanno argomentazioni, ecco il deus ex machina. ...poiché la via ci fa accedere per la prima volta all'Aperto, se prendiamo questa parola nella sua pienezza. Ciò che è decisivo è la prospettiva. La dea dice: è necessario che tu apprenda tutto – πάντα. Tutto che cosa? Tanto la svelatezza quanto le opinioni degli uomini, che sono dunque differenti dalla verità, e sono quindi in qualche modo delle non-verità. La dea dice che Parmenide deve venire a sapere entrambe le cose, come se fosse necessario sapere entrambe le cose. Non è che deve seguire una e abbandonare l'altra, assolutamente no, deve conoscerle entrambe. Adesso vedremo anche il perché. Ma non abbiamo appunto udito che la via della dea si trova ben lungi dal sentiero battuto

dagli uomini? Eppure Parmenide, adesso, deve apprendere anche queste opinioni, deve quindi percorrere anche questa via. Non è proprio così. Parmenide non deve percorrere il sentiero battuto dagli uomini per conoscere le loro opinioni, ma per apprendere, ovvero per conoscere che cosa questo sentiero ha di importante in quanto tale. Egli non deve prestare orecchio a opinioni mezze vere e mezze false, ma riconoscere l'essenza dell'opinione, della δόξα, quindi la verità sulla δόξα. Ciò che va compreso concettualmente non è quindi solo una molteplicità di verità – ammesso che ne esistano –, bensì l'essenza della verità e la verità essenziale. Tuttavia la verità sulla δόξα può evidentemente essere ottenuta solo percorrendo la via della verità. Vale però anche l'opposto, dato che la visione offerta dalla via della verità può essere abbracciata nella sua interezza solo se anche la verità sulla δόξα è divenuta comprensibile. Non posso conoscere l'una se non conosco anche l'altra. Questa questione, che sta ponendo Heidegger, è straordinaria, non la trovate da nessun'altra parte, in nessun commentatore di Parmenide: nessuno ha rilevato questa cosa, che io invece ho trovato fondamentale. Il πάντα, il tutto, comprende 1) l'essenza della verità; 2) l'essenza della δόξα. Il tutto è entrambi questi due momenti. A questo punto possiamo intenderli come momenti, hegelianamente parlando. Ma questo è davvero tutto? No: ἀλήθεια e δόξα – che cosa intende questa “e”? Si chiede anche che cosa si intende con una congiunzione, perché per lui ha un significato. Ovvero: perché mai porre accanto all'ἀλήθεια un qualche genere di non-verità? Perché e in che modo accanto all'ἀλήθεια assume la sua sovranità anche la δόξα, tanto da attrarre comunemente gli uomini sulla sua via? È un fatto che va chiarito, perché solo allora sapremo che cosa significa ἀλήθεια e δόξα. /.../ ciò nondimeno dovrai imparare a conoscere addirittura anche questo: come la parvenza, a suo modo, conformemente alla sua essenza, assuma la sovranità su ogni cosa. Solo quando si sarà appreso tutto ciò la via della dea sarà colta nella sua interezza. Ci sta dicendo che le vie della dea non sono due ma tre; ne aggiunge una quarta, ma questa la possiamo tralasciare. Quindi, sono tre: una è quella dell'ἀλήθεια, l'altra è quella della δόξα, e poi c'è quella del non-essere, della quale adesso ci dice. L'autentica meditazione sulle vie, sul metodo, corrisponde alla domanda che si interroga sull'essenza della verità... L'ἀλήθεια che cos'è? È la domanda dell'essere, è questa la via regia. ... (ma quest'ultima è la domanda dell'essere! Comprensione dell'essere) e sulla sua possibile relazione essenziale con la non-verità. Chi vuole comprendere concettualmente la verità deve comprendere la non-verità, non può eluderla, bensì accogliere entrambe nel loro più intimo confronto reciproco. Notate qui subito la prossimità tra le parole di Heidegger – non sono le parole di Parmenide, anche se Heidegger cerca di attenersi non tanto al pensiero di Parmenide ma alla domanda che pone – con Eraclito: ἐν πάντα εἶναι, uno è tutte le cose, simultaneamente. Ripetiamo nuovamente: la via di Parmenide non ha più nulla in comune con il mito e i misteri, poiché ciò che caratterizza il rapimento e l'estasi dell'iniziato – che si richiama a fenomeni d'eccezione – è il fatto di essere trasportato via nel suo regno più proprio, trovando riparo al suo interno, riparo e protezione da ogni non-verità. Invece la via di Parmenide conduce fuori all'Aperto, in quel Libero dove si libera anzitutto e per la prima volta l'intera antitetività di verità e non-verità. Si tratta della via che il Libero libera e mantiene libera per se stesso – il metodo per eccellenza. Verrebbe da dire: la dialettica di Hegel. A pag. 153. Se teniamo presente questo sguardo d'insieme rivolto alla via della dea è facile mostrare che i versi 1, 33 sgg., che in Diels seguono immediatamente quelli da noi riportati – e che già Sesto Empirico riporta così – qui non sono al loro posto. In base a Simplicio è possibile mostrare tuttavia che, nel frammento da lui citato, Sesto Empirico ha tralasciato proprio i decisivi versi 31 e 32, nei quali si fa appunto riferimento alla coappartenenza essenziale di ἀλήθεια e δόξα. Avete visto che cosa è andato a scovare? Questi frammenti di Simplicio, che recupera dei versi saltati da Sesto Empirico. In questi frammenti Parmenide dice esattamente questo, e cioè della coappartenenza di ἀλήθεια e δόξα, il che è una cosa fondamentale, è il punto centrale di tutto il poema, di cui Sesto Empirico invece se ne sbarazza. Che egli potesse comprendere questo aspetto sarebbe stato pretendere troppo dal modo dozzinale in cui escogita la simbolica di questa “introduzione”. È per questo che si è limitato a ometterli. Il motivo per cui i versi 1, 33-38 qui non sono al loro posto può essere indicato facendo riferimento alla disposizione effettiva.

*D'altronde, tutti gli interpreti e curatori prima di Diels hanno visto molto meglio di lui. Reinhardt riprende la disposizione precedente. Corrisponde infatti a uno sviluppo del tutto naturale della narrazione il fatto che la dea, adesso, dopo avere offerto a Parmenide la veduta d'insieme di ciò di cui egli dovrà fare esperienza, riprenda in modo più approfondito la meditazione sulle vie. A pag. 154. Siamo al frammento D 5. ...τό γάρ αὐτό νοεῖν ἐστίν τε καί εἶναι (poiché pensare ed essere sono lo stesso), che Heidegger traduce così: ...poiché percepire ed essere sono lo stesso. Parmenide è dunque adesso in cammino sulla via della dea, ben lungi dal sentiero battuto dagli uomini, con l'intenzione di percorrerla fino in fondo. Dove conduce tale via, e quale veduta offre? Abbiamo già sentito che ciò di cui si deve fare esperienza è πάντα. Πάντα, un concetto che non è lontanissimo da quello di Severino, il concreto. Πάντα, il tutto, è la coesistenza di ἀλήθεια e δόξα. Ma non semplicemente così, in genere, solo in modo tale che qualcosa – qualsiasi cosa – sia portato a conoscenza, poiché ciò che importa è piuttosto la via stessa e la capacità di mantenerla. Il domandare della vita non è meno essenziale del domandare la cosa in questione, anzi in futuro le due vie non potranno più essere separate. Qui c'è una Nota. Se e dove troviamo questa coappartenenza. Dunque, come facciamo esperienza dell'ente. Che tipo di esperienza è un'esperienza fondamentale? Esperienza della prima e suprema attestazione – ovvero di ciò che in essa dev'essere manifesto. Entrambe (ἀλήθεια e δόξα) si concedono reciprocamente l'autorizzazione alla necessaria coappartenenza. Essere in “sé” – impossibile – in che senso? Concretamente! Non qualcosa cui bisogna credere! Però un compito / non si tratta quindi del fatto che l'essere sta in relazione con qualcos'altro, di qualsiasi altro si tratti – ma del fatto che l'essenza dell'essere consiste in tale “relazione” con altro – dove questo stesso altro sussiste solo in quanto rapporto con l'essere. Ho trovato questa nota di una precisione straordinaria. Non è che l'essere è in relazione con qualche altra cosa, l'essere “è” relazione. Dice l'essenza dell'essere consiste in tale “relazione” con altro, è relazione, né più né meno, anticipando di ventisei secoli Peirce. Torniamo al testo. Bisogna quindi anzitutto meditare su quali siano le vie che il domandare può in assoluto prendere in considerazione. La via è una via dell'andare alla ricerca, andare alla ricerca e cercare a scopo di conoscenza. Si cerca di ottenere qualcosa nella sua evidenza, quindi a scopo di conoscenza; ma il cercare che indaga e decide altro non è che il domandare. Qui la domanda torna e appare fondamentale. Ciò che ora va innanzitutto chiarito e stabilito è questo: che cosa in assoluto può essere domandato e che cosa no? Anche questa è una domanda legittima. Quale via e direzione deve prendere il domandare, e quale invece non può, ovvero non deve prendere? Qui sta anticipando la questione del non-essere. Questa seconda via dev'essere data in modo altrettanto chiaro ed evidente della prima. Di nuovo si dice due vie, anzitutto. Nondimeno questa suddivisione non va senz'altro paragonata a quella precedentemente considerata nell'introduzione: ἀλήθεια – βρωτών δόξα – ἢ μὲν – ἢ δέ. Qui la prima via. Il sentiero percorrendo il quale possiamo costruire su qualcosa. È questa la via del domandare fondato, che poggia su qualcosa di solido e lo annuncia. La seconda via è invece il sentiero che è in tutto e per tutto assolutamente da sconsigliarsi, dato che è completamente privo di prospettive. Leggiamo, con Proclo, παναπειθής, poiché conserva con la massima precisione la contrastante corrispondenza che in effetti attraversa in modo altrettanto netto la separazione delle due vie. Queste due vie – la prima che dev'essere percorsa, la seconda che è completamente impraticabile – non vengono distinte semplicemente chiamandole così, poiché al tempo stesso ci viene detto che cosa di volta in volta su ciascuna via può essere domandato oppure risulta totalmente precluso. Sulla via del non-essere posso pormi domande? Come? Con che cosa? Sulla prima via si domanda “come è – come l'“È”” – la frase non ha soggetto, o meglio il predicato è esso stesso soggetto e viceversa. Ma il come “è” non è appunto ciò che comprendo quando mi rivolgo all'ente ed esprimo ciò che ho compreso? “È”. Quindi, che ne è dell'essere? È questo che si domanda, così come al tempo stesso ci si chiede come l'essere non possa non-essere, cioè come l'essere scacci assolutamente da sé il “non”. Sulla seconda via si domanda “come non è”, qual è l'essenza del “Non-È”, che ne è di quell' “è” (come stanno le cose riguardo all' “è”, non al cogito!) che ha il carattere del “non”. Il nulla – poiché là dove come in questo caso c'è il “non”, sussiste la necessità che non vi sia nessun essere. L'essere infatti non genera alcun “non”. A sua volta però il “non” scaccia*

*l'essere, quindi sostiene solo il nulla. La via che porta al nulla è però assolutamente da sconsigliarsi, su di essa non si può assolutamente costruire, dato che in essa non è in nessun caso possibile produrre nulla, quindi nessuna possibile conoscenza, né alcuna indicazione in merito. E qui si allaccia immediatamente il frammento 5 (pensare ed essere sono lo stesso), che fornisce la fondazione del genere così nettamente differente delle due vie e delle loro peculiari prospettive: dove c'è essere c'è anche percepire, e viceversa, dove c'è percezione c'è essere. Invece, dove c'è il nulla non c'è nemmeno perceibilità, quindi nessun percepire, nessuna via, e viceversa. Dove nulla può essere ap-preso e percepito, là non c'è nemmeno essere. Se non c'è il linguaggio non c'è domanda. in fondo sta dicendo questo, non possiamo domandare nulla senza linguaggio. Per-cepire rende il greco νοεῖν, che significa: cogliere con lo sguardo, e precisamente: a) guardare e recepire la veduta; b) cogliere con lo sguardo, guardare qualcosa in profondità, pensare a fondo, ap-prendere. La separazione tra le due vie si fonda sull'essenza dell'essere, che qui viene concepita già da un punto di vista decisivo. Questa separazione si fonda sull'essenza dell'essere cioè il fatto di essere νοεῖν, di essere quindi pensiero, linguaggio. Questa caratteristica essenziale possiamo esprimerla in sintesi così: l'essere si dà solo al comprendere, e ogni comprendere è comprendere l'essere. Essere e comprensione dell'essere sono lo stesso, si coappartengono facendo tutt'uno. Questo "coappartengono" possiamo intenderlo come simultaneità, o come due momenti dello stesso.*

30 novembre 2022

Stiamo procedendo bene, e in questo debbo dire che Heidegger ci sta dando una mano, in quanto sta ponendo delle questioni molto importanti, alcune incominciamo a vederle ma il meglio deve ancora arrivare. Ci sta mostrando, in effetti, come procedere. Ciò che stiamo da tempo facendo ha tenuto e continua a tenere conto di molte discipline, anche se propriamente ciò che facciamo non è filosofia, non è linguistica, non è psicoanalisi, non è logica, non è retorica, meno che mai è filosofia del linguaggio, però ha tenuto e tiene conto di tutti questi aspetti. In effetti, siamo passati da una posizione teorica a quella teoretica. Da tempo ormai non ci interessa più costruire una teoria, non abbiamo più quella velleità né allo stesso tempo l'ingenuità di pensare di potere dire come stanno le cose, che è quello che fa una qualunque teoria. L'approccio teoretico, come sappiamo, non dice come stanno le cose ma si chiede quali siano le condizioni per potere affermare come stanno le cose. E in questo Heidegger è stato importante. Con queste ultime letture che abbiamo fatte qualcosa si è modificato nel modo in cui stiamo procedendo; modificando il modo di pensare si modifica indubbiamente anche la persona, perché la persona è quello che pensa, quello che dice, non è altro che questo. La volta scorsa avevamo posto l'accento su una questione importante che Heidegger ha rilevato, e cioè che ἀλήθεια e δόξα sono due momenti della stessa cosa. Naturalmente, questa cosa non va senza implicazioni. Adesso riprenderà la questione in termini sempre più interessanti, ma già questo fatto, questa affermazione di Heidegger ci mostra in fondo che l'essere e l'ente sono due momenti dello stesso, cosa della quale lui stesso non si accorge pienamente, non riesce a trarne le conseguenze più evidenti, e cioè che non c'è propriamente nessuna differenza ontologica, nell'accezione che intende lui, perché l'essere e l'ente si "coappartengono". Che si "coappartengono" significa che se c'è una c'è necessariamente l'altra e che se non c'è l'una non c'è necessariamente l'altra. La volta scorsa stavamo leggendo dell'essere e del non-essere. A pag. 156. *L'essere infatti non genera alcun "non". Se c'è l'essere non c'è alcun "non", niente che lo neghi, niente che manchi. A sua volta però il "non" scaccia l'essere, quindi sostiene solo il nulla. La via che porta al nulla è però assolutamente da sconsigliarsi, su di essa non si può assolutamente costruire nulla, dato che in essa non è in nessun caso possibile produrre nulla, quindi nessuna possibile conoscenza, né alcuna indicazione in merito.* Abbiamo visto che la via del non-essere sarebbe la via del fuori-linguaggio. *E qui si allaccia immediatamente il frammento 5 (pensare ed essere sono lo stesso), che fornisce la fondazione del genere così nettamente differente delle*

due vie e delle loro peculiari prospettive: dove c'è essere c'è anche percepire, e viceversa, dove c'è percezione c'è essere. Invece, dove c'è il nulla non c'è nemmeno perceibilità, quindi nessun percepire, nessuna via, e viceversa. Dove nulla può essere ap-preso e percepito, là non c'è nemmeno essere. Si potrebbe dire: dove nulla è pensato o anche detto. Parmenide lo dice: il non-essere è inesprimibile, con cosa lo esprimo? Per-cepire rende il greco νοεῖν, che significa: cogliere con lo sguardo, e precisamente: a) guardare e recepire la veduta; b) cogliere con lo sguardo, guardare qualcosa in profondità, pensare a fondo, ap-prendere. La separazione tra le due vie si fonda sull'essenza dell'essere, che qui viene concepita già da un punto di vista decisivo. Questa caratteristica essenziale possiamo esprimerla in sintesi così: l'essere si dà solo al comprendere, e ogni comprendere è comprendere l'essere. Infatti, lui parla dell'essere dell'ente come comprensione dell'essere, ma cosa vuol dire comprensione dell'essere? Comprendere che esiste solo il linguaggio, è questa la comprensione dell'essere. Essere e comprensione dell'essere sono lo stesso, si coappartengono facendo tutt'uno. A pag. 157. La tesi dell'ultima coappartenenza di essere e percepire... Intendete percepire come pensare, dire. ...contiene una asserzione fondamentale sull'essere. (Da molto tempo si è soliti considerare tale tesi come la asserzione fondamentale di Parmenide, vedendo in essa il suo peculiare "punto di vista", per di più interpretandola in un senso che non e si addice affatto, cioè in termini idealistici: l'ente sarebbe posto solo nel pensiero, sicché non vi sarebbe nessun ente in sé). Ciò sia detto solo tra parentesi, dato che nelle riflessioni di Parmenide il significato di quella tesi punta in tutt'altra direzione: ne risulta chiarito anzitutto questo nesso essenziale tra l'accesso a qualcosa e questo stesso qualcosa, cioè la cosa stessa. Sta dicendo che, in effetti, non è che l'ente proceda dal pensiero, sì anche, ma lui sta ponendo la questione dell'essere e non dell'ente; infatti, dice, pensiero e essere sono lo stesso, e non pensiero ed ente. 1) la via del domandare fondato. Che cosa si domanda in questo caso? ὅπως ἔστιν – "come è" = come l'ἔστιν, come l' "è"; che ne è dell'"È". È questo "è" che interessa a Parmenide, non l'ente. Ci si chiede che cosa intendo quando, rivolgendomi all'ente e putando l'attenzione su di esso, dico: esso, l'ente, è. Come la si pensa in merito all'"è"? ἔστιν (è)... /.../ Non si tratta però solo di questo, cioè di come stanno le cose riguardo all'essere, ma anche di quest'altro, di come l'essere non possa non-essere; il "non" non si addice all'essere, l'essere scaccia da sé qualsiasi "non". Il linguaggio scaccia da sé qualunque cosa che non è linguaggio. 2) Dove conduce l'altra via? Che ne è del "Non-È"... Una è la via dell'essere, certo, l'altra la via del non-essere, poi ci sarà la terza, quella della δόξα, ma per adesso considera le prime due. ...cioè che ne è di ciò che assolutamente non è "è", non è "essere", il nulla. E come qui domina la necessità, dove domina il "non", l'essere μή, l'essere non ci deve essere. Il non scaccia ogni essere. Il "non" sostiene solo il nulla. Potremmo dire che fuori del linguaggio c'è il nulla, il nihil absolutum. Nondimeno questa seconda via non è affatto una via, poiché già all'inizio è alla fine essa conduce letteralmente a "nulla". Su questa via quindi nulla si produce. Dove non è possibile alcuna conoscenza non è possibile asserire nulla. Questo è il punto centrale: non è possibile nessuna conoscenza, perché non c'è linguaggio, non c'è pensiero, non c'è nulla, quindi, non posso affermare assolutamente niente, né che questa cosa c'è né che non c'è. Ma perché le due vie sono separate in modo così radicale? L'una ricca di prospettive su tutto (la via dell'essere), l'altra completamente priva di prospettive! La fondazione di ciò ci è offerta dal frammento D 5: "Dove c'è essere, là c'è anche percepire, e viceversa". Invece dove c'è il nulla, là non c'è percepire, e viceversa. νοεῖν, "percepire"; cogliere in assoluto con lo sguardo, e precisamente a) guardare – accogliere, recepire con lo sguardo... /.../ La fondazione del carattere differente delle due vie fa riferimento a εἶναι = νοεῖν (essere = pensare), quindi all'essere, e precisamente in modo tale che si dice qualcosa su di esso. Che cosa? Che l'essere e il percepire sono lo stesso. L'essere è esso stesso ciò che è in quanto percepire, e viceversa (asserzione fondamentale sull'essere). Entrambi si coappartengono, ma si badi bene: non viene detto che l'essere ha, tra le altre cose, anche una relazione con il νοεῖν, bensì che l'essere in quanto tale esplica le sue potenzialità solo nel percepire e viceversa. "In quanto tale" l'essere esplicare alcuna potenzialità, non è affatto in gradi di dispiegare la sua essenza in quanto essere. Non è che all'essere si aggiunge la relazione, ma l'essere è relazione, l'essere è essere in relazione. A pag. 159. Da un

lato, l'interpretazione idealistica: tutto l'ente è posto dal pensiero, sicché l'ente non è "in sé", ma è solo per grazia del pensiero. Dal lato opposto, il richiamo al fatto che le cose "sono" anche quando non le pensiamo. Questa constatazione è giusta, eppure in tal modo la tesi di Parmenide non viene confutata: egli infatti non dice per nulla che l'ente è pensiero, bensì che essere e percepire si coappartengono. Qui c'è una considerazione da fare: sì, è vero, Parmenide non dice che l'ente appartiene al pensiero, ma dice che essere e pensare sono lo stesso; tuttavia, l'ente non c'è senza l'essere, dunque anche l'ente appartiene al pensiero. A pag. 161. Si parla delle vie: 1) dell'unica ricca di prospettive (la via dell'essere); 2) di quella assolutamente priva di prospettive (via del non-essere)... Dunque bisogna tenersene lontani. Nondimeno, questo tenersi-lontano non chiude la questione, al contrario: la dea afferma espressamente *αὐτὰρ ἐπειτα!* Esiste quindi una seconda via da non percorrere, sicché – incusa quella praticabile e percorribile – abbiamo a che fare con tre vie. Qual è la terza via, cioè la seconda non percorribile? L'unica percorribile per adesso è la prima, quella dell'*ἀλήθεια*, della verità, dell'essere. Ci accorgiamo immediatamente che questa terza via viene descritta nel dettaglio e in modo assai più convincente di quanto finora non sia stato fatto per le due vie precedentemente nominate. Per la precisione, tale caratterizzazione giunge a compimento dopo che, dapprima, è stata insistentemente ribadita la già menzionata asserzione fondamentale, la tesi-originaria. È necessario illustrare brevemente il concetto fondamentale che emerge qui: bisogna che *τό λέγειν* permanga in quanto *λέγειν* (legare) "dell'essere", *τό εἶναι* (l'essente) è il participio di *εἶναι*. Evidentemente non si tratta di un participio qualsiasi (ma *τό εἶναι* costituisce un passo nuovo e peculiare. Il participio riguarda un aspetto essenziale e del tutto determinato). Cita Omero rispetto a questo uso del participio. Per esempio, "splendente", "volante", ecc. Ma a noi invece interessa quest'altro. A pag. 162. Questa terza via è quella che si plasmano gli uomini, e per la precisione gli *εἰδότες οὐδέν* (coloro che non sanno), in evidente contrasto con lo *εἰδός φώς* (coloro che sanno), l'uomo che possiede il sapere, l'uomo singolare, il singolo che sa ciò che ha importanza e sta nell'essenziale (esser-ci con *νοῦς* e *λόγος*!). quindi non è la via degli uomini in generale, dato che anche la prima e unica via ricca di prospettive è una via dell'uomo; solo che adesso vengono nominati gli uomini come essi sono comunemente, e come quindi comunemente si plasmano la loro via attraverso il tutto: "gli uomini", appunto! Non l'uomo, che deve seguire la via dell'*ἀλήθεια*, ma qui parla degli uomini, di quello che pensano, che fanno. Ciò che importa qui è che costoro si plasmano la via badando solo a se stessi, ovvero senza preoccuparsi a sufficienza verso dove e attraverso dove essa debba condurre. La terza via, la via degli uomini comuni, contrapposta alla prima, mentre la seconda via d'ora in poi non viene più in nessun caso nemmeno menzionata: assolutamente priva di prospettive. Una volta detto che la via del non-essere non è praticabile, perché non ha nessuna possibilità nemmeno di essere compresa, viene abbandonata e si dedica alla terza. A pag. 164. Manca loro quella conoscenza della via che deve anticipare e precedere ogni giusto modo di intraprendere e percorrere una via; si mettono in cammino senza conoscere la via, lasciandosi guidare dalla loro ignoranza, sicché il loro recepire e apprendere, l'insieme del loro percepire è un "ora così-ora colà", "ora qui-ora là", un procedere errante, senza una direzione precisa, poiché apprendono e percepiscono errando! Guidati dall'ignoranza della via vagabondano nell'erranza... ..sono costantemente nell'errore, senza mai uscirne. Così è il loro destino, vengono trascinati e gettati di qua e di là, come si dice del vento e delle onde che gettano a caso qualcosa di qua e di là. /.../ ...vedono eppure al tempo stesso non vedono, odono eppure al tempo stesso non odono, parlano eppure al tempo stesso non dicono nulla. Il percepire in quanto re-cepire ed essere-assorbiti-e-coinvolti – non il giusto *νοῦς* – per-cepire – essere! Comprensione dell'essere. Manca loro la comprensione dell'essere, manca il rendersi conto che sono nel linguaggio. Tutto ciò accade appunto perché a questi uomini manca fin da principio la giusta indicazione della via del percepire, ma questo percepire, come già sappiamo, è originariamente *νοεῖν* dell'*εἶναι*, comprensione dell'essere. A pag. 165. Questi uomini vedono l'ente, odono di esso e ne parlano, ma tutto ciò rimane ottuso, restando privo di quell'acume che consente di penetrare nell'essenza; il loro intero comportamento si limita per così dire a passare barcollando accanto all'ente sfiorandolo solo dall'esterno. Che cosa manca, dunque? Dice penetrare nell'essenza dell'ente,

cioè, intendere che l'ente non è altro che linguaggio, che l'ente non esiste senza l'essere, che l'essere è linguaggio, che è questo tutto. A pag. 166. Cita il *δοξάζειν*. ...*ne hanno fatto fin da principio la loro legge, dove però emerge che questa statuizione non è per nulla fondata nella cosa stessa, ma viene ritenuta solo tale – una legge puramente nominata – come δοξάζειν*. A pag. 167. Citando un verso, dice ...*questa caratteristica congrega si attiene al farsi-avanti e farsi-indietro delle cose, al mutamento e al cambiamento. Che cosa indica infatti ciò che muta? Ad esempio una mutevole colorazione del mare o di una catena montuosa... Ciò che muta è entrambe le cose: essere-così e non-essere-così sono lo stesso*. Badate bene, qui dice una cosa come se fosse una banalità: *essere-così e non-essere-così sono lo stesso*. Di fronte a un'affermazione del genere viene da domandarsi a questo punto come possiamo proseguire a parlare se ogni cosa è così e simultaneamente non è così? È un'affermazione piuttosto forte. *Ma il mutamento e il cambiamento contengono sempre al tempo stesso il divenire-altro, ed è per questo che del cambiamento – in cui essere-così e non-essere-così sono lo stesso – diciamo anche, con il medesimo diritto: l'attuale essere-così è un altro da quello precedete, essi cioè non sono lo stesso. Gli uomini oscillano quindi tra essere e non-essere, per loro sono lo stesso e nel contempo non lo sono*. A pag. 168 c'è un capitolo importante da titolo *Le tre vie nel loro riferimento reciproco. Con la prima via (quella della verità, dell'ἀλήθεια) – l'unica ricca di prospettive e propriamente da percorrere – la terza via (quella della δόξα) ha in comune il fatto che, a differenza della seconda - che è in assoluto priva di prospettive e non porta a nulla – conduce pur sempre a qualcosa. Dunque essa non è in ogni caso senza prospettiva, poiché procura comunque una qualche vista, la vista in ciò che muta e cambia. È la visione della δόξα in quanto opinione. Al tempo stesso però la terza via ha in comune con la seconda il fatto che la dea dissuade anche da essa, anzi nel caso della terza via il suo dissuadere assume i caratteri di una vera e propria diffida. Mentre infatti la seconda via finisce per vietarsi da sé, dato che non porta a nulla – quindi già finisce nell'atto di iniziare –, la terza via offre una certa prospettiva, appunto quella a cui, correndole dietro, senz'altro la congrega degli uomini:...* Gli uomini, come dicevamo, corrono sempre dietro agli enti, sempre alla ricerca di un nuovo ente da dominare, cioè, da conoscere. ...*essa seduce e incanta*. Perché questa via è quella che mostra sempre nuovi enti: è la tecnologia che seduce e incanta, mostrando sempre nuovi enti da dominare, da conoscere, da padroneggiare, e appena padroneggiato uno, direbbe Nietzsche, immediatamente interviene il depotenziamento e, quindi, si deve subito trovare un altro nuovo ente da dominare, e così via all'infinito. La tecnologia fa questo ed è per questo che è affascinante, perché offre su un piatto d'argento ciò che diceva Parmenide, cioè, offre la possibilità di correre dietro continuamente agli enti, di praticare quella via che la dea sconsigliava assolutamente di perseguire: bada di non percorrere questa via di correre dietro agli enti! *A ben vedere però la diffida nei confronti della terza via non va intesa solo come un invito a trattenersi, perché fornisce un chiarimento in merito all'essenza di tale via, ed è questa cognizione dell'essenza della via e della prospettiva da essa offerta ciò che propriamente bisogna conquistare*. Bisogna intendere questa terza via, non basta dire che non devi percorrerla. *Ma non percorrere questa via in quanto via significa riconoscere e capire il motivo per cui essa non è percorribile, acquisire questa cognizione rientra quindi necessariamente nella meditazione sulla via con cui inizia il cammino lungo la via della dea*. Qui si comincia ad intendere il fatto che la δόξα e l'ἀλήθεια sono due momenti dello stesso. Conoscere la δόξα significa conoscerne l'essenza o, detto in modo brutale, conoscerne la verità, non tanto i singoli enti, ai quali gli umani corrono appresso continuamente, ma intendere che cosa sono questi enti, cioè, qual è l'essere dell'ente. *Solo adesso comprendiamo per la prima volta le parole con cui la dea annuncia che Parmenide deve “apprendere tutto”...* Deve apprendere non solo la via dell'essere, no, deve apprendere tutto. ...*tutto, tanto la svelatezza quanto βροτῶν δόξας (ciò che pensano i più), cioè la terza via, che è l'unica, insieme alla prima, a offrire in genere una prospettiva. Al tempo stesso, però, sulle opinioni che si possono ottenere percorrendo la terza via non si può fare alcun affidamento, poiché esse si riferiscono di volta in volta a qualcosa che è così e non è così, è mutevole e oscillante. Nondimeno, Parmenide deve ugualmente fare esperienza di questa terza...* “Deve” fare esperienza della terza via,

non può esimersene, e tra un attimo vedremo perché. ...il che però non significa che egli debba introiettare l'enorme quantità mutevole e frammentaria delle singole opinioni umane. La dea della svelatezza lo guida solo verso quest'ultima, eppure egli – come si è detto sopra – deve fare esperienza anche di quella svelatezza che costituisce l'essenza della terza via: quindi non già le singole mutevoli opinioni degli uomini, ma certo l'essenza di ciò che è in assoluto l'opinione umana. Quindi, non si tratta di una riflessione sull'opinione, nel senso di seguire le opinioni, qual è vera o quale sbagliata, ecc., ma di sapere che cos'è l'opinione.

*Intervento: È un po' come se dicesse che non bisogna fermarsi alle teorie.*

Esattamente. La teoria dice come stanno le cose, la teoria è un'opinione, qualunque teoria è una δόξα, dice come stanno le cose, ma non dice perché devono essere così come dice. Anzi, più ancora, ciò che deve diventare evidente è la necessità della δόξα... Badate bene, parla di necessità, quindi, della necessità della terza via. In genere, viene raccontata così nei manuali che la terza via, la δόξα, l'opinione non c'è per Parmenide. No, invece è necessaria, e qui lo dice chiaramente. La prima via, la sola propriamente ricca di prospettive, giacché offre l'intera ricchezza e la cristallina pienezza dell'essere, non sarebbe compresa né percorribile in quanto tale se non si cogliesse nel contempo l'essenziale appartenenza a essa della terza via. Questo è il punto centrale: non posso cogliere nulla della prima via, quella dell'ἀλήθεια, della verità, dell'essere, se non cogliendo simultaneamente anche la δόξα, perché cogliendo l'ἀλήθεια colgo anche la δόξα. Adesso vediamo perché. Nondimeno, per un chiarimento delle vie manca ancora qualcosa, cioè la via di cui si parla nei primissimi versi, quella che porta alla dea. Non la prima, non la seconda, né la terza via, bensì quella che conduce fuori e lontano dalla congrega – dunque dalla terza via alla prima. Dalla terza via, la δόξα alla prima, l'ἀλήθεια: questo è il percorso. Ora, non è che ci sia una quarta via, Parmenide non ne parla affatto, la pone Heidegger. La quarta via, così come la chiama lui, di fatto è la coappartenenza della prima alla seconda e alla terza, la coappartenenza di ciascuna delle tre vie alle altre: è questa la quarta via. Quindi non v'è nemmeno la prima senza la terza. Cioè, non c'è ἀλήθεια senza la δόξα. Questo può bastare. Abbiamo in sostanza quattro vie: 3) la terza; la via δόξα; 2) la via impossibile da percorrere; 1) la prima via: l'ἀλήθεια... /.../ Ma può procedere (l'esserci) solo se e quando ha abbracciato con lo sguardo tutte le possibili vie secondo la loro essenza; può camminare con passo sicuro tra gli erranti – egli stesso in quanto errante – solo se ha compreso nell'intimo l'essenza dell'erranza e la domina in anticipo in virtù di questa raggiunta chiarezza. È per questo che l'intero sforzo di meditazione si sposta sulla cognizione dell'essenza della terza via: perché mai quest'ultima, nonostante le prospettive sempre nuove che costantemente offre, non va parimenti percorsa, sempre nel presupposto che l'uomo nel suo cammino debba costruire se stesso fondandosi su qualcosa? A pag. 171. Cita le parole di Parmenide. 34) né mai l'abitudine consolidata dall'esperienza ti costringa, lungo questa via, 35) a usare, in ciò che accade, lo sguardo che non vede, l'udito che rimbomba e la lingua che chiacchiera, ma separa e distingui, ponendoti dinanzi l'indicazione della molteplice contesa 37) che da me è stata annunciata. A pag. 172. Siamo posti di fronte qui ancora una volta alla via della congrega di coloro che non distinguono, mentre viene addotto un nuovo elemento essenziale: βιάσθω – una specifica βιά, non uno stato d'animo qualsiasi, ma una violenza e una costrizione attuata lungo la via della δόξα – un genere peculiare di necessità. ἔθος πολύπειρον: quanto più gli uomini si attengono anzitutto alle parvenze e le inseguono, tanto più questo atteggiamento costante si consolida nell'errore: l'atteggiamento sbagliato diventa un'abitudine. Prendere le cose per abitudine significa però avere occhio e orecchio prioritariamente per ciò che è corrente nella quotidianità, che si dà in molteplici forme e ritorna nelle varianti più banali, di modo che l'abitudine può in ogni momento convincere se stessa di molte cose, persuadendo ciascuno ad accettarle. Come dire: è così perché è sempre stato così, e va bene così. Ma la cosa interessante è ciò che ha detto a proposito della quarta via, quella della coappartenenza. Su questo dobbiamo riflettere un momento. Intanto, ci dice che è la terza via che consente alla prima di esistere, lo dice esplicitamente: non c'è la prima senza la terza, non c'è l'ἀλήθεια, non c'è l'essere, senza l'opinione



che ne ho. Qui ci sarebbe da fare una considerazione abbastanza particolare. Non c'è linguaggio se non nel mio dire, cioè nel mio dirne del linguaggio, quindi, nella mia opinione sul linguaggio; non c'è linguaggio senza le cose che io ne dico; il linguaggio in quanto tale non c'è senza il dire, sappiamo bene che ogni λέγειν è un λέγειν τί, un dire qualcosa. Quindi, non c'è accesso all'ἀλήθεια se non tramite la δόξα, se non tramite l'opinione. Il che è un'altra modalità per dire che non c'è accesso a nulla se non come idea, come fantasia, cioè, posso cogliere la verità sempre e soltanto attraverso una relazione, e cioè affermando della verità che è altro, che quindi non è la verità. Quello che sta dicendo è che non ho l'accesso immediato, nel senso proprio di non mediato, all'essere; l'accesso che ne ho è sempre un accesso mediato, è sempre nella relazione, perché essere è essere in relazione, lo aveva detto esplicitamente: non c'è essere che non sia essere in relazione. Quindi, tenendo conto che l'essere si pone come la verità, allora la verità è tale in quanto è non-verità, non posso approcciare la verità se non come non-verità, se non come in relazione ad altro che, essendo altro rispetto alla verità, è non-verità. Parmenide – in effetti è Heidegger che lo legge in questo modo, nessuno prima lo aveva mai letto così – ha posto la questione centrale del linguaggio, ha posto il problema del linguaggio: per dire la verità devo mentire, perché ciò che dirò non sarà la verità, necessariamente, cioè, non sarà l'essere dell'ente.

*Intervento: Quindi per dire la verità devo dire la δόξα.*

Sì, certo. Non posso dire la verità, posso solo dire la δόξα. È attraverso una riflessione sulla δόξα che io posso intendere qualcosa della verità, dell'essere dell'ente, ma non posso partire dall'ἀλήθεια, dalla verità, non la conosco. La conosco nella misura in cui parlandone la altero, cioè, dico la non-verità. A pag. 173. *La percezione dell'essere è la ponente fondante... La percezione dell'essere si pone come fondamento. ...quindi concettualmente afferrante comprensione dell'essere lungo la via che porta al concetto dell'essere.* La comprensione dell'essere qui per Heidegger è centrale. Comprendere l'essere è non potere non tenere conto che si è nel linguaggio. C'è poi il frammento D 8 che non leggiamo, lo abbiamo già fatto. Leggiamo invece le considerazioni che fa Heidegger. A pag. 177. *Ma guarda ora come ciò che dapprima è assente sia, per il percepire, saldamente presente, poiché (nessun percepire) può spezzare la coesione dell'essere con l'essere stesso, né disperdendolo ovunque e totalmente per il secondo, né portandolo a ricomposizione.* È una delle più appropriate definizioni di linguaggio. *Nessun percepire possiamo intendere qui il "percepire" come il linguaggio; può spezzare la coesione dell'essere con l'essere stesso, come posso spezzare il linguaggio, farlo a pezzettini? Il linguaggio è un tutto, non posso isolare, togliere un elemento dal linguaggio per considerarlo – a parte il fatto che se immagino di poterlo togliere dal linguaggio, rimane comunque sempre nel linguaggio. Ma questo è il tentativo, la follia della linguistica, che immagina di potere togliere dal linguaggio un elemento per poterlo analizzare al microscopio. È chiaro che, primo, non lo toglie affatto dal linguaggio, perché per poterlo analizzare al microscopio utilizza il linguaggio; secondo, ciò che sta analizzando non è quella cosa che voleva analizzare, ma è un'altra, perché è inserita in un altro contesto, in un altro racconto e, quindi, non è più quella cosa lì. A pag. 178. È lo stesso il percepire e ciò in vista di cui la percezione è. Di che cosa è in vista la percezione? La percezione, potremmo dire, è in vista dell'ente, ma, in effetti, rimane l'essere dell'ente ciò che deve essere percepito, cioè il significato dell'ente: l'ente, senza l'essere dell'ente, è nulla, è come un significante senza il significato, è nulla. *Poiché senza l'essere, in cui (ciò) è espresso, non troverai il percepire; infatti, null'altro è stato, e è sarà al di fuori dell'essere e accanto a esso.* Non puoi percepire nulla fuori del linguaggio, non c'è niente. ...– *poiché dunque il destino lo ha incatenato nel Tutto e nell'Immobile, non gli resta nient'altro che il nome – quello che gli uomini hanno stabilito, confidando che fosse lo svelato. Sorgere e tramontare, essere (così) e non-essere così, cambiare di luogo e mutare superficie alla luce. Poiché però il limite è il suo estremo, esso (l'essere) è finito, racchiuso tutt'intorno da una fine, simile alla (densa) massa di una ben rotonda sfera, che dal centro preme con ugual forza in tutte le direzioni...* È qualcosa, dunque, da cui non si può uscire, quindi, parrebbe limitato. Eppure, lo ha detto prima, parlando di Anassimandro, l'essere è ὀπειρον,*

indelimitato. Potremmo, quindi, dire oggi che sta parlando dell'infinito attuale, dell'infinito che è presente all'interno del linguaggio: quanti sono gli elementi che compongono il linguaggio? Infiniti. Eppure, il linguaggio è limitato, e qual è il suo limite? Non potere uscirne; quindi, è limitato e al tempo stesso illimitato, è finito e infinito. A pag. 180. *Resta ancora solo la via della verità, poiché dalle altre due vie dobbiamo essere (e siamo) diffidati. Questa sola resta da percorrere. Ma secondo l'accezione principale di ὁδός (cammino), ovvero di θυμός (stato d'animo), percorrere la via significa prendere conoscitivamente visione della prospettiva che essa offre, cioè andare a vedere che cosa, là, diviene evidente. Che cosa diviene evidente? L'apparire. È questa l'unica evidenza: ciò che appare. E, infatti, l'essere per i Greci è ciò che appare, l'apparire di qualcosa così come appare. Prima però ci si dice "non resta che l'annuncio della via". Μύθος in contrapposizione a λόγος? Da un lato il μύθος inteso come la parola annunciata in termini altrettanto veri, di cui ci si limita a prendere atto nella sua datità, dall'altro il λόγος inteso come la parola liberamente detta nel volgersi da sé alle cose stesse? È questa la differenza? Non è forse vero che si è sempre accentuata la priorità del λόγος (sul mito)? Qui però ci si offre solo un annuncio che chiede di essere interpretato. Abbiamo dunque a che fare con il contrario di ogni filosofia? Che da Platone in poi è dialettica, un procedimento dialettico che deve giungere alla verità. Per questo si ha qui θυμός. Sennonché, μύθος non significa necessariamente annunciazione, ad esempio nel senso della rivelazione divina – che sarebbe solo da accogliere come tale, incompresa e incomprensibile –, ma può significare anche semplicemente annuncio, che in questo caso vorrebbe dire solo che la dea rende-nota la via, cioè indica le prospettive che essa offre (mostra). Il mito per Heidegger fa questo, nell'accezione di Parmenide: indica le prospettive che una via mostra, nient'altro che questo – quindi, nulla a che fare né con la logica né con la ricerca della verità, propriamente detta come la intendiamo oggi –, ma mostrare delle possibilità, delle vie da percorrere. A pag. 182. Parla dei σήματα dell'essere. Σήματα viene da σημεῖον, segno, ma qui Heidegger lo intende come aspetto. ...a questo punto (del poema di Parmenide) vengono finalmente elencati i σήματα, le prospettive sull'essere (έόν), gli aspetti in base ai quali si comincia a comprendere espressamente, cioè ad afferrare concettualmente che ne è dell'essere, che cosa se ne deve pensare. A pag. 183. Consideriamo anzitutto che cosa in questo caso viene negato, come sia da intendersi la negazione stessa, e infine perché mai compaiano qui espressioni negative. L'essere rimane senza nascita e tramonto. Cfr. sopra Anassimandro: se là si dice che non bisogna pensare a una genesi e a uno sviluppo – ovvero a una decadenza – in senso causale, bensì a un comparire e scomparire, nello stesso modo bisogna intendere qui nascita e tramonto. L'essere rimane senza τρέμειν, senza tremito. Tremito è qui da intendersi nel senso di movimento rapido di andata e ritorno. Queste sono le cose che, dice Parmenide, dobbiamo non pensare dell'essere, perché l'essere non è generato, non nasce e non muore. A pag. 184. Ripercorriamo ancora una volta le negazioni di uno sguardo d'insieme: senza sorgimento, scomparsa, tremito, produzione, mutamento temporale; in breve: senza qua e là, da-a, senza qualsiasi passare dall'uno all'altro, senza passaggio, cioè senza divenire. Queste sono le questioni da cui prese le mosse Severino. Queste negazioni escludono dall'essere qualsiasi divenire; l'essere viene concepito qui nella più pura e netta contrapposizione nei confronti del divenire. Con ciò abbiamo chiarito che cosa viene negato, ma rimane da chiedere come vada intesa tale negazione. In quanto asserzione, la negazione costituisce un disconoscimento, e in particolare un disconoscimento di predicati e qualità. Si sta chiedendo: negando qualcosa, cosa stiamo facendo? Noi abbiamo intenzionalmente e motivatamente evitato di assumere le espressioni elencate come predicato o addirittura qualità dell'essere. Di ciò infatti non si parla mai, bensì solo di σήματα, cioè di ciò che si mostra come prospettiva sull'essere: aspetti. Ma che cosa può mai significare un aspetto negativo? Ci si chiede di non guardare lì dinanzi, dunque il volgere altrove lo sguardo. Ma in che modo? Non ci si chiede di privarci in assoluto della prospettiva sull'essere, al contrario: dobbiamo guardare lì dinanzi, fissare lo sguardo sugli aspetti del comparire, dello scomparire, ecc., però in modo tale che nel fare ciò ci accorgiamo che, attenendoci a questi aspetti, veniamo scacciati via dall'essere, nel senso che l'essere stesso non ci permette di avvicinarci a esso tramite aspetti siffatti. Proprio in tal*

*modo tuttavia esso ci fa capire come stanno le cose riguardo all'essere. Noi ci avviciniamo all'essere, cerchiamo di determinarlo attraverso i suoi σήματα, i suoi aspetti, ma questi aspetti, dice Parmenide, sono appunto il fatto di non essere generato, ecc., e questi aspetti sono quelli che l'essere scaccia via da sé. Qualunque determinazione si faccia dell'essere non è essere. In fondo, non fa che ripetere sempre la stessa cosa: qualunque determinazione di qualunque cosa è un'altra cosa rispetto alla cosa che voglio determinare. Se io voglio determinare l'essere o il linguaggio, come lo determino? Dicendo una serie di cose, più o meno lunga, più o meno interessante, più o meno appropriata, ma tutte queste cose che dico non sono il linguaggio. Il linguaggio scaccia via tutte queste determinazioni, perché non sono lui, e così l'essere, e qualunque altra cosa. È lo stesso discorso che facevamo rispetto ad Aristotele, quando si illude di potere determinare la materia: sì, la determina, ma come? Aggiungendo parole su parole, e alla fine mi troverò di fronte sempre ad altre parole che mi rinviano ad altre parole, perché è questa la struttura del linguaggio, perché l'essere è essere in relazione, e quindi non potrò mai coglierlo se non in relazione a qualche cos'altro. A pag. 185. Dunque, le negazioni con "senza" non vogliono dire che all'essere manchi qualcosa, che soffra di qualche mancanza, bensì che ciò che viene negato non è degno dell'essere e non gli è conforme. La sua misura è un'altra. Quale? Lo possiamo capire in un certo modo in base agli aspetti che ci si fanno incontro in primo piano quando distogliamo lo sguardo e guardiamo altrove. Non appena infatti prendiamo in esame il secondo gruppo, ci viene detto subito qualcosa di senz'altro positivo. Heidegger sta ponendo qui delle questioni veramente essenziali. Come dicevo all'inizio, nessuno ha mai posto delle questioni del genere, rispetto a Parmenide sicuramente, ma anche in ambito più generale nessuno ha mai posto cose del genere. Il non-essere, posto in questi termini, come un qualche cosa che viene scacciato dall'essere, perché qualunque determinazione io voglia attribuire all'essere non è l'essere ma è un'altra cosa, questo è straordinario.*

7 dicembre 2022

Tante cose invita a pensare Heidegger in questo libro. Tra queste potremmo considerarne una, come immediata conseguenza di ciò che diceva nelle pagine precedenti, e cioè che, in definitiva, la verità è una fede. Dicendo che l'essere, il non-essere e l'opinione (δόξα) si coappartengono, sta rimarcando una cosa, che poi avrebbe ripreso Zenone ma in un modo forse meno forte di quanto sta facendo Parmenide, e cioè che la conoscenza, la verità epistemica, cioè la verità come la *veritas*, qualcosa di certo, di certificato, di dimostrato, non è possibile. Dunque, la verità è una fede, si ha fede nella verità, si ha fede che le cose stiano così come io penso, credo, voglio che siano, niente più di questo. Poi, la verità è anche ciò che viene utilizzato, ma viene utilizzato al solo scopo di proseguire a parlare. Ed ecco la logica. La logica invita a concludere con un'affermazione considerata vera, ma al solo scopo di potere proseguire, cioè di poterla utilizzare per fare il passo successivo. La cosa interessante qui, in ciò che sta dicendo Heidegger, è che in queste pagine che adesso leggeremo, ma anche in quelle precedenti, sta parlando del linguaggio, senza mezzi termini e anche, occorre dire, senza accorgersene. Avrebbe anche potuto porsi la questione, ma non lo fa perché si attiene alla questione dell'essere, a lui interessa l'essere. Poi, non si avvede che parlando dell'essere, cercando di definirlo, di descriverlo, non fa altro che mostrarci il funzionamento del linguaggio. A pag. 184. Parla delle negazioni e dice che l'essere rigetta tutte le negazioni perché è "tutto" e, quindi, non ci sono negazioni all'interno dell'essere. *Queste negazioni escludono dall'essere qualsiasi divenire; l'essere viene concepito qui nella più pura e netta contrapposizione nei confronti del divenire. Con ciò abbiamo chiarito che cosa viene negato, ma rimane da chiedere come vada intesa tale negazione.* Questa negazione non indica qualche cosa che manca all'essere, ma è ciò che l'essere rigetta, caccia fuori di sé. L'unica cosa che risponde perfettamente a ciò che lui descrive è il linguaggio. Che cosa il linguaggio rigetta, caccia via da sé? Il non-linguaggio, perché non può prenderlo in considerazione, perché se lo prende in considerazione diventa linguaggio. *Dunque, le*

negazioni con “senza” non vogliono dire che all’essere manchi qualcosa, che soffra di qualche mancanza, bensì che ciò che viene negato non è degno dell’essere e non gli è conforme. La sua misura è un’altra. Cioè, sono cose che non appartengono all’essere. Se non appartengono all’essere, cioè al linguaggio, vuol dire che non è linguaggio e, se non è linguaggio, il linguaggio non può fare niente, perché se se ne occupa diventa linguaggio e, quindi, non sono più linguaggio. È in questo senso che occorre intendere ciò che dice Heidegger, che l’essere respinge, caccia via da sé il non-essere, pur essendo coappartenente. Adesso vediamo come. A pag. 185. *Il secondo gruppo di σήματα positivi*. Generalmente, σήματα è tradotto con segni, ma Heidegger preferisce la parola “aspetti”. *L’aspetto positivo è quello in base al quale e nella cui prospettiva l’essere stesso può essere scorto, οὔλον (epico-ionico) anziché ὄλον – “tutto”*. Ciò però non vuol dire solo “completo”, nel senso di non mancante di alcun pezzo, cioè di “tutti i pezzi l’uno accanto all’altro”, poiché non vi sono in nessun caso “pezzi” con cui possa essere assemblato, né ve ne sono che possa essere staccati. È “tutto” o non è affatto. Questo è il linguaggio: o è tutto o non è, non può mancare un pezzo del linguaggio, deve essere tutto qui e adesso. *Totalità: il primo aspetto filosofico esige un guardare nella direzione di una “unità” eccellente*. E, allora, ecco i vari aspetti, i vari σήματα. A pag. 186. *μουνογενές (μουνο, uno, solo, γενές viene da γενέσις, sorgere): nato da solo, generato da solo, benché in precedenza si fosse detto: assolutamente non generabile*. Se è tutto deve essere ingenerato, se è generato vuol dire che c’è qualcosa al di fuori che lo ha prodotto. *Non v’è dubbio che γένος significhi “provenienza, stirpe, generazione”, ma nel termine qui in questione l’accento cade evidentemente sul μούνος, “singolo”, “solo”: quindi non due, non l’uno e l’altro, non due sessi. Poi però in 12,5 si dice che nel regno della parvenza ogni nascita deriva dall’έναντίον (separazione) di maschio e femmina. Ma nell’essere non c’è l’“opposto”, bensì il “solo”. L’essere, il tutto, il linguaggio. Quando lui parla di essere cominciate a pensare al linguaggio, è tutto chiarissimo. Nel linguaggio non c’è l’opposto del linguaggio, che sarebbe appunto non-linguaggio. L’essere nasce solo, da solo, da se stesso, genera se stesso: il μουνογενές non è in contraddizione con l’άγένετον, ma costituisce solo la versione positiva di ciò che in precedenza era stato formulato solo in termini negativi. νῦν ὁμοῦ πᾶν – (nel) presente, tutto in una volta, insieme – il tutto. Il νῦν (presente) si oppone anzitutto al ποτέ (quando); l’essere non è stato “in passato”, ma è “ora”, dove però l’“ora” non intende quell’ora che un attimo fa non era ancora ora, e appena detto già non lo è più, ovvero l’ora fuggevole, mutevole e transitorio. Non è in ogni caso l’“ora” come lo si conosce abitualmente. Si tratta piuttosto dell’ora che dà tutto in una volta insieme il tutto... È come dire che ogni volta che si parla, che si dice, che il linguaggio agisce, il linguaggio è tutto, qui e adesso. ...che è in grado di cogliere la totalità, e precisamente in modo tale che non sia necessaria né possibile alcuna successione di uno sviluppo composto di elementi separati, ma prevalga l’όμοῦ. Insieme con il νῦν si dà il πᾶν. Cioè: con il presente si dà il tutto. Dice che non sia necessaria né possibile alcuna successione di uno sviluppo, cioè, esclude il tempo come successione di stati, di punti temporali. Questo tutto esclude questa successione, perché è tutto qui, il passato, il presente, il futuro, è tutto qui, adesso. A pag. 187. L’altro carattere importante di questo tutto è l’uno, l’έν. έν è il neutro di εἷς, μία. L’“uno”: un’espressione così pallida e generica che difficilmente se ne può ricavare qualcosa, anzi manifestamente non se ne ricava nulla, dato che l’uno si contrappone a tutto ciò che è vario e molteplice. Eppure si tratta di un’espressione che dice assai più di quanto non sembri. Infatti, già il fatto che all’essere vengano attribuiti πολλά μάλα σήματα, “moltissimi aspetti”, indica che l’unità di quest’uno va caratterizzata in modo nuovo. Dice: sì, è uno, ma ha tanti aspetti. Essa contiene per così dire tutto l’essenziale che appartiene all’uno in quanto uno, cioè costituisce l’unità. Per questo abbiamo tradotto έν con “unitario”, in quanto essenza dell’uno, cioè in quanto unità accogliente in sé tutto ciò che ha il carattere dell’unitarietà. È ben vero che Parmenide non ci fornisce in merito alcun chiarimento specifico, ma il suo uno è sicuramente più del vuoto uno. In primo luogo, lo έν significa l’“uno”, e non due, tre, e così via – il primo, ciò che sta dapprima e prima di tutto (unità in quanto primarietà). In secondo luogo, lo έν significa l’uno distinto dall’altro, cioè da qualsiasi cosa che in genere ammetta e rechi in sé l’alterità, la diversità, il cambiamento: l’uno, e quindi lo stesso*

(unità in quanto stessità). In terzo luogo, lo  $\epsilon\acute{\nu}$  significa il semplice, ciò che anche al proprio stesso interno esclude ogni molteplicità, in maniera tale che il molteplice debba essere altro dal semplice stesso (unità in quanto semplicità, elementarità). Inoltre, lo  $\epsilon\acute{\nu}$  significa il singolo... /.../ infine, lo  $\epsilon\acute{\nu}$  significa l'uno in quanto tutto, οὔλον (unità in quanto totalità). Primarietà – stessità – semplicità – singolarità – totalità. In che senso dunque lo  $\epsilon\acute{\nu}$  è unitario? Lo è perché accoglie in sé tutte queste unità: primarietà, stessità, semplicità, singolarità, totalità. Ma allora è ancora l'uno, se torna comunque ad accogliere in sé una molteplicità? Parmenide non si contraddice forse nel modo più grossolano quando chiama l'essere “ $\epsilon\acute{\nu}$ ” e al tempo stesso dice “πολλά μάλα σήματα”? Noi però – ed è questo ciò che ci mostra, appunto, proprio l'inizio della filosofia – dobbiamo essere estremamente cauti con lo zelo, così diffuso nell'ambito dell'interrogazione filosofica, che ci spinge ad andare sempre subito a caccia di contraddizioni, cullandoci nell'idea apparentemente sicura che le contraddizioni sarebbero senz'altro obiezioni. Ma facciamo attenzione! Quel molteplice che si addice all' $\epsilon\acute{\nu}$  è solo una molteplicità di unità, che si dispiegano dall'uno in quanto unità. Questa molteplicità non distrugge le unità, ma le plasma nella loro piena essenza. Non è quindi un caso che nella scuola di Parmenide (Melisso e Zenone) proprio questo aspetto dell'essere in quanto  $\epsilon\acute{\nu}$  sia stato reclamato come il suo predicato più eccellente. E da allora le cose sono rimaste così fino a Hegel – ovviamente senza che ci si facesse un'idea chiara della piena essenza dell'unità... Questi elementi sono raccolti nell'uno, e chi li raccoglie? Il λέγειν, che letteralmente è “raccogliere insieme”. È esattamente ciò che accade con il linguaggio: anche il linguaggio, potremmo dire, è un tutto. È uno? Sì e no. Il linguaggio si determina in infiniti modi, dice infinite cose, ma tutte queste rimangono all'interno del linguaggio, non possono uscire dal linguaggio, in questo senso sono uno. A pag. 190. ...l'essere si dà solo al νοεῖν e al λέγειν – alla comprensione concettuale. Qui riprende il famoso frammento 5, “essere e pensare sono lo stesso”, che rimane sempre la questione centrale, non solo in Parmenide, ma anche nelle discussioni che ne fa Heidegger. Ed è questa la modalità del vedere della prospettiva offerta dalla prima via. Mantenere questa via significa però non condividere in nessun momento la via delle comuni opinioni umane. Al tempo stesso quest'ultima via rimane costantemente vicina, dato che indubbiamente anche chi intraprende la prima via resta pur sempre un uomo. Mantenere la prima via significa quindi in sé già non allontanarsi per la terza via, non condividere ciò che essa consiglia, non accettare la prospettiva che essa offre, distogliere lo sguardo dagli aspetti che ha pronti. E quali sono? Essi si determinano in base alla comprensione dell'essere che domina la terza via, secondo la quale essere significa, appunto, mutamento, essere ora così ora altrimenti, essere in quanto divenire... Capite che lui ha già detto questo perché, parlando di coappartenenza di essere e non-essere e δόξα, l'essere non può darsi senza la δόξα e senza il non-essere, così come la δόξα non può darsi senza l'essere e il non-essere, ecc. Ciascuno dei tre necessita degli altri due per potere esistere. A pag. 192. L'essere in quanto ἀγένητον (ingenerato). L'essere è senza provenienza, poiché dove mai la si potrebbe cercare? Heidegger riprende questo perché su questo Parmenide insiste molto, sul fatto che non ci sia provenienza dell'essere, cioè, sul fatto che non ci sia nulla al di fuori dell'essere, che non ci sia qualche cosa al di fuori del linguaggio. Qualunque cosa poniamo la poniamo ponendola nel linguaggio; quindi, il non-linguaggio è ciò che in nessun modo può essere percepito, recepito, descritto, definito. Parmenide lo dice chiaramente: il non-essere è irrappresentabile, è assolutamente nulla. Supposto infatti che l'essere abbia una provenienza, allora con ciò verrebbe posto un “dove”. Ma quale “dove”? E come può mai l'essere venire “di là”? Appare chiaro che inizia qui la giustificazione dell'ἀγένητον in quanto aspetto predominante nella prospettiva sull'essere. Cioè: sul linguaggio. Il linguaggio è ingenerato, non c'è qualcosa prima del linguaggio che lo produca. Nel momento in cui il linguaggio, potremmo dire, accade, è già tutto, nel senso che c'è già tutta la possibilità di ogni costruzione. Non è che alcune cose che oggi esistono, non potessero esistere ventisei secoli fa; non possiamo in nessun modo ammettere che ci sia qualcosa fuori dell'essere, che l'essere si generi poco per volta, come apparirebbe in questo caso, che il linguaggio si generi poco per volta; no, si genera tutto assieme, o è tutto o non c'è. Questo lo diceva chiarissimamente

a proposito dell'essere, ma abbiamo visto che parla dell'essere ma, di fatto, sta parlando del linguaggio. E, quindi, possiamo dire che anche le invenzioni più recenti erano già presenti ventisei secoli fa, non viste, non colte, ma erano necessariamente presenti, così come tutto ciò che si sarà potuto inventare fra diecimila anni è già presente qui e adesso; non le cogliamo, non le vediamo, ma...

*Intervento: C'è una differenza tra il dire che erano già presenti e il dire che, visto che il linguaggio aveva tutte le condizioni per poterle produrre, erano possibili?*

Sì e no. La possibilità c'è in quanto c'è l'atto, sono in potenza ma non in atto, non ancora. Ma anche qui, forse, ci sarebbe da precisare. Cosa vuol dire che non sono in atto? Per esempio, che non le vediamo, che non sono colte, ma non possiamo escludere la loro presenza. Se la escludessimo cominceremmo a pensare che il linguaggio non è tutto e, quindi, attende di essere completato.

*Intervento: La domanda posta da Sandro riguarda la nostra idea del tempo come successione...*

Il tempo come simultaneità. È questa questione temporale di cui parla Heidegger rispetto a Parmenide: è la presenza, è ciò che è presente è tutto, lo diceva prima: l'essere è la presenza, è ciò che è presente qui, non che è presente perché prima non c'era o dopo non ci sarà o sarà diverso; no, perché non tollera mutamento, non c'è la possibilità di variare; sarebbe come dire che adesso non è ancora tutto, dopo lo sarà. Come Severino: in trepidante attesa che finalmente anche l'ultimo astratto diventi il concreto, e allora finalmente la gloria sarà con noi. *Tale giustificazione avviene sulla scorta della dimostrazione che la γένεσις è necessariamente non conforme all'essere.* Il linguaggio non sorge, non è che prima non c'era e adesso c'è e poi non ci sarà o sarà diverso, no, se c'è è tutto, o c'è o non c'è, non ci sono vie di mezzo. È questa la potenza del pensiero di Parmenide: l'essere, il non-essere, o c'è uno o c'è l'altro; se c'è è tutto, se non c'è è niente. A pag. 193. Sorge un dubbio ad Heidegger. *Ci sarebbe quindi sufficiente, per così dire, osservare con attenzione l'essere e constatare che nel suo caso qualcosa come la γένεσις non si dà. Ma si tratterebbe di una indicazione puramente negativa. Dobbiamo quindi sapere già in precedenza in termini positivi qual è l'aspetto di esso, che ne è di esso.* Se noi diciamo che la generazione non appartiene all'essere, diamo a intendere di sapere che cosa sia l'essere. *Ma lo sappiamo? Quell'essenza dell'essere, così come Parmenide ritiene di averla compresa, ce l'abbiamo davvero così chiara dinanzi al nostro sguardo interno da poterne dedurre con altrettanta sicurezza che, nel suo caso, la γένεσις non si dà, cioè che essa non appartiene all'ἔόν?* Evidentemente no. Non lo sappiamo ancora, dobbiamo pensarci ancora. Questo è il grande messaggio di Heidegger: tutte queste questioni di cui parla sono tutte cose che vanno continuamente pensate, e ciascuna volta pensate di nuovo, come se fosse sempre l'inizio, ogni volta. *È ben vero che nell'elenco ricorrono aspetti "in positivo", ma ciò non significa affatto che siano provati e dimostrati. La dimostrazione di Parmenide non inizia per l'appunto con gli aspetti negativi? Ma se pure l'essenza dell'essere ci stesse chiaramente dinanzi agli occhi, e potessimo constatare che qualcosa come la γένεσις non vi si dà, anche in tal caso la prova richiesta non sarebbe ancora addotta, poiché non si deve mostrare solo che nell'essere non troviamo noi la γένεσις, e nemmeno che essa, di fatto, non vi si dà, ma che essa non vi si può dare in termini assoluti...* È questa la questione, che è così come la pone Parmenide, e qui Heidegger è molto preciso. ...– cioè non è in nessun caso conforme all'essenza dell'essere. Non è possibile pensare una generazione dell'essere, cioè del linguaggio. *Bisogna quindi mostrare che la γένεσις non può assolutamente appartenere all'essere – impossibilità dell'appartenenza –, un'impossibilità di appartenenza che non può mai essere addotta in base al suo semplice non essere lì presente. Ma per una dimostrazione siffatta dobbiamo a nostra volta dimostrare a noi e poter dimostrare l'essere.* Ora, questa dimostrazione potrebbe apparire semplice. Se la cosa la riportiamo al linguaggio, ciò che non è linguaggio viene escluso necessariamente dal linguaggio: qualunque cosa il linguaggio consideri come non-linguaggio lo considera come linguaggio, per forza, perché ne sta trattando, perché ne sta parlando. Parlare del non-linguaggio significa mettere questo non-linguaggio in relazione a..., ma se è in relazione a... è linguaggio. Lo abbiamo visto tante volte e Heidegger insiste su questo: essere è essere in relazione

e il linguaggio è essere in relazione, è relazione, nient'altro che questo. A pag. 194. *Ora, come procede Parmenide nella sua giustificazione dell'ἀγένητον? Egli pone una domanda. "Poiché quale provenienza mai si può cercare per l'essere?". Questo "poiché" implica: ammesso e concesso che l'essere abbia una γένεσις, di quale γένεσις mai si tratta? La discussione e la dimostrazione ruotano dunque intorno al che e al come l'essere abbia una γένεσις; ma questo è esattamente il contrario della tesi che dev'essere giustificata. Nel contempo in questa assunzione del contrario è accaduto che l'essere è stato posto in termini positivi, sicché ora bisogna cercare di mostrare di nuovo in modo diretto ciò che è già stato assunto. Bisogna cercare la γένεσις, cioè anzitutto il donde posto che l'essere in quanto tale giunga e debba giungere da qualche parte – donde mai uò giungere? Questa è esattamente la domanda che si pone Parmenide, Heidegger la articola un po', ma è questa la domanda. Quali possibilità del donde sussistono? Vediamo in che senso Parmenide, subito dopo aver posto la domanda, inizia a discutere le possibilità di un donde della provenienza dell'essere: οὔτε, "né"; dall'intero stato del problema risulta che a questo "né" deve sempre seguire un altro "né", ma nella versione corrente del testo così come ci è stato tramandato esso non compare. Dobbiamo quindi verificare dove un tale secondo "né" avrebbe potuto (anzi dovuto) trovarsi – cosa che anche in questo caso può essere decisa solo in base alla comprensione del contenuto testuale. Qual è la prima possibilità di un donde per la provenienza dell'essere? Evidentemente non può che essere ciò che non è essere, cioè il nulla. Ecco perché – né dal nulla potrebbe provenire l'essere, né... – quali altre possibilità vi sono oltre al nulla? L'essere, ma questa ovviamente non potrebbe essere una provenienza, per la quale – è chiaro – il donde è sempre un alcunché di diverso da ciò che per l'appunto ne proviene. Ciò che è diverso dall'essere, oltre al nulla è ciò che si dice parvenza (δόξα), il cui carattere peculiare è di sembrare come l'ente, cioè di essere "in qualche modo" eppure non essere. Si affaccia ora il problema della dimostrazione indiretta. Deve dimostrare che l'essere è ingenerato, ἀγένητον. A pag. 195. Riassumiamo in breve il contesto oggettivo (il testo di Parmenide): nell'elenco degli aspetti dell'essere ricorre, in primo luogo, che esso è senza provenienza. È questa la tesi che va adesso dimostrata. In quanto asserzione negativa essa offre un detto che non può essere detto immediatamente, ma solo mediatamente, cioè chiamando in supporto il positivo corrispettivo, l'essere. In contrasto con la tesi, si assume che l'essere abbia una provenienza. È questa provenienza che ora bisogna indicare. Si va quindi alla ricerca del "donde". Quali sono possibili? 1) il nulla; 2) l'essere che è "in qualche modo". Con ciò sono esaurite tutte le possibilità del donde. Quindi, a questo punto a Parmenide non resta altro che considerare queste due possibilità: provenire dal nulla o provenire dalla δόξα. Chiaramente, non proviene da nessuna delle due, però rimane la questione centrale, e cioè che tutti questi tre elementi si coappartengono: uno non proviene dall'altro, non è la sua γένεσις, ma è la condizione della sua esistenza. Se però di entrambe si dice che non vanno nemmeno prese in considerazione, allora non si dà in assoluto alcun donde per una γένεσις dell'essere: tale γένεσις è impossibile. Ne consegue che l'essere è necessariamente, secondo la sua essenza, senza γένεσις, ἀ-γένητον. Questa dimostrazione può anche essere definita "dimostrazione indiretta". Noi diciamo: "mostrare immediato". /.../ ...giacché in questo caso non si tratta di dimostrare una qualche tesi nel senso corrente – cioè una tesi che asserisce qualcosa (e precisamente ex negativo) su questo o quell'ente –, bensì del dire (e del dire negativo) che dice dell'essere. Stabilire i generi della dimostrazione è tra l'altro il compito della "logica", la quale però presta attenzione solo a quel dire e "pensare" che si conosce soltanto anzitutto e perlopiù, cioè il pensare e dire l'ente nella forma già menzionata dell'asserzione /.../ ma non il dire dell'essere in quanto domandare dell'essere, ovvero il filosofare. Qui distingue il domandare, così come lo pone la logica, cioè un domandare nel senso del trovare una risposta, e il domandare dell'essere, che è un domandare che lascia che l'essere domandi. Quest'ultimo ha la sua logica peculiare, di cui non sappiamo praticamente nulla. Ma sarebbe un errore anche ritenere che questa logica potrebbe essere ricavata semplicemente rovistando nei procedimenti della filosofia invalsa finora. Chi ci garantisce infatti che capiremo in modo corretto tali procedimenti, senza rimanere attaccati agli aspetti esteriori, finché non avremo compreso concettualmente qual è, fin dal principio, la sua meta, e quale l'oggetto della sua interrogazione? In*

*ogni caso, ciò che dice la logica del pensiero esatto non vale già di per sé per la logica della filosofia. Quindi, ciò che nella logica, in modo abbastanza superficiale e schematico, si racconta della “dimostrazione indiretta”, non coglie ciò che noi – provvisoriamente – chiamiamo il “mostrare immediato” del filosofare. Non è quindi armati di un manuale di logica che possiamo cimentarci e fare addirittura i pedanti con Parmenide, oppure – cosa altrettanto stupida – elogiare il fatto che egli avrebbe seguito o persino conosciuto il principio di identità e contraddizione; piuttosto, a partire dalla concreta questione che egli pone, dobbiamo contribuire a sviluppare le sue domande, il suo modo di mostrare e di dimostrare, per venire guidati verso ciò che questo mostrare anticipatamente ci presenta. Questo, in fondo, è il progetto di Heidegger: lasciare che siano queste stesse domande a guidarci, non precipitarci a rispondere o, come diceva prima, a trovare delle contraddizioni, non significa niente una cosa del genere; no, dobbiamo lasciarci guidare da queste domande.*

*Intervento: ...*

Occorre fare una precisazione, perché, in effetti, qui la logica può essere intesa sia come il modo in cui si argomenta, il modo con cui si costruiscono proposizioni consequenziali. La migliore descrizione, potremmo dire, il miglior racconto è quello che fa Aristotele negli *Analitici*: racconta come si costruiscono le proposizioni, perché siano proposizioni che possano proseguire. E, allora, se pensiamo la logica in questi termini, certo, la logica è indispensabile, perché ci mostra come costruire proposizioni per potere da lì costruirne altre. Altro, invece, è porre la logica in questi termini, e cioè come lo strumento – che poi è quello che voleva Platone e anche Aristotele, la dialettica – che giunge a cogliere l'ente così com'è. Ecco che, allora, il discorso cambia completamente, allora è un inganno, una menzogna. La logica non può fare una cosa del genere, glielo si può chiedere, ma... A pag. 197. *La comprensione dell'essere nel senso della δόξα, secondo cui l'essere avrebbe una sua provenienza. Abbiamo escluso la provenienza dell'essere dal nulla; adesso consideriamo la δόξα. Per dimostrare l'εὐόν in quanto ἀγένητον si suppone che l'essere avrebbe una provenienza, e non si tratta di una supposizione escogitata arbitrariamente, giacché si limita all'assumere espressamente ciò che è già implicitamente inteso nella comprensione dell'essere della comune opinione umana. Tutti pensano che le cose arrivino da qualche parte. In genere si pensa così: se qualcosa c'è è perché a un certo punto qualcos'altro lo ha prodotto. Supporre che l'essere avrebbe una provenienza significa quindi condividere l'opinione comune. Noi però non la condividiamo per farla nostra, ma per chiedere ragione di essa, cioè per interrogarci su ciò che essa propriamente intende. Non vogliamo sapere dell'opinione per farla nostra, non ce ne importa niente, ma ci chiediamo teoreticamente quali sono le condizioni di queste opinioni, che cosa le supporta. Infatti, quando ci si chiede perché l'essere debba avere una provenienza si suppone al tempo stesso che abbia un donde, il quale donde deve in ogni caso essere e contenere un altro dall'essere stesso. Qui è la questione del linguaggio. Il linguaggio non può provenire da qualche cosa, ché questo qualche sarebbe fuori del linguaggio, ma se è fuori del linguaggio non c'è nessuna possibilità che produca linguaggio, perché sarebbe nulla. Anzi, abbiamo visto che il non-linguaggio viene scacciato dal linguaggio, perché non può fare niente con il non-linguaggio, e se lo pensa lo pensa come linguaggio, non c'è via d'uscita. Il donde sarebbe ciò che l'essere dapprima e anzitutto non è – e la cosa più ovvia ed evidente che l'essere semplicemente non è, il non-essere, è il nulla. Ecco dunque la domanda: è forse il nulla il possibile donde dell'essere? Parmenide risponde: no. E motiva la sua risposta in due modi: 1) questo donde non è né φατόν né νοητόν, non lo si può dire né percepire. Il nulla non può in nessun caso essere interrogato né compreso,... È il fuori del linguaggio. ...quindi non si può neanche dire né intendere che il nulla sia il donde dell'essere:... Non si può dire nulla. Come faccio a dire che questo nulla è ciò da cui proviene il linguaggio, cioè, che il linguaggio proviene dal non-linguaggio? Non posso neanche dirlo, propriamente. ...l'essere in quanto proveniente dal nulla è incomprendibile e indicibile. Ma che cosa vuole dimostrare Parmenide con questa prova? Vuole forse affermare che il nulla non è da prendere in considerazione in quanto donde perché noi non ne possiamo sapere nulla? Si tratterebbe quindi di un ripiegamento nell'asylum*



*ignorantiae? Di una semplice fuga nel non sapere? Una simile interpretazione della prova dimostrativa di Parmenide non coglie l'essenziale. Egli infatti dice di più, dice che il nulla non può in nessun caso essere il donde perché c'è essere in assoluto sempre solo dove c'è dire e percepire. Dove c'è linguaggio, perché l'essere e il linguaggio sono la stessa cosa. Quindi, il linguaggio, l'essere, può esserci solo se c'è linguaggio, è questo che sta dicendo. Vediamo quindi che per il rifiuto del nulla in quanto possibile "dove" per l'essere ci si appella manifestamente alla tesi originaria secondo cui dove c'è essere c'è percepire – dove non c'è percepire non c'è essere. Potete tranquillamente sostituire essere con linguaggio, e vedete che funziona perfettamente. Percepire è il linguaggio, naturalmente, senza linguaggio non percepisco proprio niente. Il richiamo alla tesi originaria (fr. 5: essere e pensare sono lo stesso) esige questa interpretazione, eppure nel momento in cui la ammettiamo come legittima ci troviamo a sollevare subito una pesante perplessità oggettiva contro un simile procedimento. Che cosa può mai significare il fatto di addurre quella tesi originaria sull'essere, laddove essa stessa non è comunque ancora per nulla dimostrata? Sta dicendo: sì, va bene, essere e pensare sono lo stesso, ma... dimostralo! Anzi, laddove non può essere affatto dimostrata, almeno fintanto che, per l'appunto, non viene dapprima mostrata l'essenza dell'essere? Prima devo mostrare l'essenza dell'essere, solo a questo punto posso dimostrare che essere e pensare sono lo stesso. Ma posso dimostrare l'essenza dell'essere proprio perché l'essere, come diceva qui da qualche parte, è φατόν e νοητόν, cioè riguarda il dire e il pensare. Quindi, è qualcosa che necessita di se stessa per potere dimostrarsi. Sarebbe quella cosa che in logica non è ammessa, detta petizione di principio, cioè per dimostrare qualcosa si utilizza ciò stesso che deve essere dimostrato. Ma non è proprio a quest'ultimo compito che serve la dimostrazione dell'ἔόν ἀγέννητον (essere ingenerato)? Tuttavia per la fondazione di questa dimostrazione non si può certo, assolutamente e in nessun caso, fare appello a ciò che è innanzitutto e in primo luogo da dimostrare. Si tratterebbe della più banale violazione delle più elementari regole della logica...*

*Intervento: E se il pensare, come lo intende Parmenide, sia la δόξα di cui parla Heidegger? Continua a dirlo: essere è percepire, percepire è essere, come dire che c'è sempre un pensante che agisce e, quindi, parla. Di conseguenza, la δόξα diventa il pensare.*

*Sì, è una cosa che dice fra le righe, quando dice che comunque si tratta sempre di qualcuno che fa questo, cioè dell'uomo comune, e l'uomo comune è quello che pensa la δόξα. A pag. 199. Posto che il nulla sia il possibile donde per la provenienza dell'essere, allora l'essere deve sorgere dal nulla – apparire scaturendo da esso. Nel nulla dovrebbe trovarsi quindi un motivo del fatto che l'essere, in un qualche dato momento, ne è sorto fuori. Ma quando, precisamente? Non lo si può dire. /.../ Facciamo bene attenzione all'argomentazione di Parmenide: egli non dice che poiché l'essere non può provenire dal nulla, allora esso è ἀγέννητον, bensì che poiché l'essere non può provenire dal nulla, allora esso o c'è in modo assolutamente permanente, oppure non c'è affatto. Egli insomma afferma: se c'è essere, allora esso c'è in modo assolutamente permanente. Se c'è linguaggio c'è in modo permanente, cioè, non c'è uscita dal linguaggio. La parvenza in quanto possibile "dove" dell'essere. La parvenza è la δόξα, l'opinione. Sennonché nemmeno questa tesi è fondata in termini compiuti, nel senso che la possibilità di una provenienza dell'essere non è ancora esclusa in modo assoluto. Rimane infatti pur sempre una seconda possibilità per un donde. Anche se non si tratta del nulla, è pur sempre qualcosa che può comunque corrispondere al "dove", sempre supposto che quest'ultimo non possa essere l'essere stesso; e questo qualcosa è il πη ἔόν, l'ente che è "in qualche modo", ovvero il sembante, ciò che ha la parvenza dell'essere eppure non è essere. Come stanno dunque le cose con questa seconda possibilità di un donde per l'essere? Ovvero con la sua origine dalla parvenza? Essa va parimenti rifiutata. Per quale via? Richiamandosi alla "forza dell'affidamento". Affidamento si fa però soltanto sulla svelatezza, e quest'ultima è la svelatezza dell'essere. Uno fa affidamento, si fida di qualche cosa. Per questo all'inizio parlavo della verità come fede. Abbiamo quindi di nuovo a che fare – come nella prima prova dimostrativa – con un appello alla percezione dell'essere, ci si richiama cioè alla tesi originaria, sicché ci ritroviamo di nuovo in un circolo. In forza della comprensione dell'essere non si potrà mai*

*ammettere che accanto alla parvenza e provenendo da essa si faccia avanti qualcos'altro che, appunto, non sia parvenza. Se qualcosa viene dalla parvenza è parvenza, non è essere. Una provenienza dell'essere a partire da lì non è possibile. La parvenza infatti, così come ogni mutamento, è in sé dominata dal "non", e il "non" (tutto ciò che ha carattere di "non") non può mai provenire dal nulla (ciò significa, qui, da ciò che è dominato dal "non"). La parvenza in quanto donde non basta per una provenienza dell'essere. Oltre a questa seconda possibilità di un donde non ce n'è in nessun caso un'altra. Se quindi l'essere non può trovare un donde da nessun punto di vista, allora esso è necessariamente senza-provenienza – ἀ-γέννητον –, sempre posto che vi sia, in genere, essere.*

14 dicembre 2022

C'è una questione che emerge dalla lettura di questo testo, uno dei testi più belli che abbia mai letto. Qui Parmenide, come ci racconta Heidegger, si trova di fronte a una questione notevole, si chiede dell'essere e del non-essere, e dice del non-essere che non è conoscibile, non è esprimibile, non è dicibile, ecc., ma ciò nondimeno ne sta parlando. Di questo Parmenide non tiene conto, non lo avverte neppure Heidegger, e cioè di questa sorta di "contraddizione", per cui continua a dire che non si può parlare di qualcosa di cui, invece, sta parlando. È come dire che per potere affrontare la questione del non-essere Parmenide è costretto a porlo come essere, come qualcosa che è; infatti, ne sta parlando e se sta parlando parla di qualcosa – λέγειν τί, il dire è dire qualcosa – quindi è, quindi è essere; dunque, è costretto a porre il non-essere come essere. E dell'essere che cosa ci dice? Abbiamo visto i vari σήματα, gli aspetti dell'essere, ma gli aspetti principali dell'essere sono che l'essere non ha origine, quindi, non c'è un prima e un dopo l'essere, ma il tempo dell'essere è il presente, è sempre un ora, mai un prima o un dopo; l'essere è un tutto, un tutto che non ha parti, perché se avesse parti sarebbe scomponibile, sarebbe fatto di altre cose, mentre non è scomponibile e non si può aggiungere o togliere qualcosa all'essere, perché è tutto. Ma se non ha parti, se è un tutto, non posso definirlo, delimitarlo, determinarlo, quindi, non posso conoscerlo, e se non posso conoscere l'essere è un problema, perché a questo punto, sì, certo, ne sto parlando ovviamente, ma parlandone dico qualche cosa che non può essere l'essere, non lo è e non può esserlo, perché lo sto determinando, sto cogliendone degli aspetti, che non sono l'essere, sono altro che io dico rispetto all'essere. E che cos'è l'altro rispetto all'essere? Il non-essere. Dunque, parlando dell'essere io parlo del non-essere; mentre prima dicevamo che parlando del non-essere parlo dell'essere, qui stiamo dicendo che parlando dell'essere parliamo del non-essere. Non potremmo, dunque, né parlare di una cosa né dell'altra, però ne parliamo. Cos'è che ci consente di farlo? Ecco le tre vie: l'essere, il non-essere e ciò che credo che sia, il δοξάζειν. È la δόξα che mi consente di parlare, il credere che le cose siano. Il fatto è che non sono, o meglio, sono in quanto non sono, e viceversa. Ma ciò che mi consente di parlare è la δόξα, è l'opinione, è il credere che sia o il credere di sapere. Si potrebbe porre qui una questione rispetto a Parmenide. Lui parla della prima via, quella che la dea Ἀλήθεια suggerisce fortemente e caldamente di seguire, mentre sconsiglia di seguire le altre due, ma naturalmente dopo aver detto a Parmenide che deve conoscerle bene tutte e tre, non solo la prima. Verrebbe però da pensare che, in effetti, non è né l'essere né il non-essere ma che sia la δόξα l'avvio: ciò da cui si parte è la chiacchiera. All'essere e al non-essere ci arriviamo, ma partiamo dalla δόξα, da ciò che crediamo, che pensiamo, supponiamo, immaginiamo, crediamo che sia. Da lì partiamo, non abbiamo altro.

*Intervento: Come dire che il fondamento è retorico.*

Sì, esattamente. D'altra parte, sappiamo che la logica è fondata sull'analogia, che è una figura retorica. Ora, il non-essere potremmo dire in questo senso che co-appartiene all'essere, perché non può darsi non-essere senza essere, perché io ponendolo, parlandone, pensandolo, lo pongo necessariamente come essere. Anche dicendo che il non-essere non è, sto dicendo del non-essere che è qualcosa, in questo caso che non è, ma se è qualcosa, è. Quindi, essere e non-essere si

compenetrano, sono due momenti dello stesso, direbbe Hegel. Ma il parlarne è *δόξα*, è opinione, è chiacchiera, è il credere che le cose stiano in un certo modo, un credere di sapere. In fondo, si potrebbe quasi dire che la *δόξα* è tutto ciò di cui possiamo disporre, perché, sì, l'essere e il non-essere sono questioni, sono riflessioni che noi facciamo a partire dalla *δόξα*, da lì partiamo. Partendo dalla *δόξα* possiamo considerare come funzioni il linguaggio e, allora, lì ci interroghiamo sull'essere e il non-essere, cioè sul linguaggio e il non-linguaggio. Il non-linguaggio non c'è? Sì e no. Non c'è perché non posso uscire dal linguaggio, ma anche questo già mi dice che il non-linguaggio c'è, perché ne sto parlando; quindi, dicendo del non-linguaggio, dico il linguaggio. Ma dicendo del linguaggio, non potendo determinarlo, definirlo, fermarlo, bloccarlo, dico anche il non-linguaggio, perché questo linguaggio rimane comunque non determinabile, non definibile, non delimitabile. Ecco perché linguaggio e non-linguaggio, o essere e non-essere, per usare i termini di Parmenide, si coappartengono; e il dirne è la *δόξα*, attraverso la quale io parlo, conosco, ecc. Ed è a partire dalla *δόξα* che io posso considerare che per dire qualche cosa, per conoscere qualche cosa, o questa cosa si fa conoscere da sé, attraverso il procedimento immanente, mi si offre da sé; ma anche in questo caso, anche se si offrisse da sé, per potere coglierla, per potere vederla, per poterla prendere in considerazione, devo essere nel linguaggio, senno non mi si offre niente. E, quindi, vengo a sapere che per dire che qualche cosa è devo dire ciò che non è, non ho altro modo, e questa è la *δόξα*, il parlare comune. Ma la cosa importante è che questa cosa non dice da sé che cos'è, devo dirlo io: io dico che cos'è quella cosa, la cosa non dice niente. Ma cosa comporta questo? Comporta che è il mio dire che fa dire che cos'è quella cosa, senza questo mio dire non c'è nessuna cosa. È interessante quello che dicevano già i pitagorici, quando parlavano dei numeri: l'uno è l'*εἶδος*, l'immagine; il due è tutto ciò che quell'immagine non è, quindi, tutto ciò che mi consente di distinguere quell'immagine rispetto a tutto il resto, che se non potessi distinguere quell'immagine, non si stagliasse rispetto alle altre, o, come direbbe Anassimandro, non fosse in disaccordo con tutte le altre, io non la vedrei nemmeno. C'è poi il tre, che è la co-appartenenza di questi due elementi, dell'immagine e di ciò che l'immagine non è, essere e non-essere, uno e molti. Quindi, c'è il quattro, che sono io che penso quelle cose, perché senza me che le penso, che le dico, non ci sono. Ecco, quindi, l'importanza di ciò che Heidegger chiama l'esserci, e cioè l'uomo, che non è altro che il mondo di cui è fatto, ma senza di lui, senza il dire, non c'è nessun mondo, non c'è niente. Queste considerazioni, che sorgono naturalmente dalla lettura di Heidegger, ci mostrano che Parmenide era andato molto avanti nel pensiero, anche se lui immaginava questa verità, che lui definisce come "una ben rotonda sfera", ben delineata, tutta uguale a se stessa. Da dove viene questa necessità di definirla, di pensarla in quel modo? Dalla *δόξα*. È la *δόξα* che impone di determinare le cose, ma a questo punto si potrebbe però fare una sorta di equazione: *δόξα* = volontà di potenza. La *δόξα* è ciò da cui si parte, ma si parte per fare cosa? Per dire, certo, e dire non è altro che determinare gli enti. Ecco perché dico che *δόξα* è uguale a volontà di potenza. Si chiacchiera, si parla per questo, lo abbiamo detto varie volte: per determinare gli enti, per dominarli. E, allora, la questione si fa ancora più interessante, perché a questo punto sorge in modo evidente quanto si parta sempre e necessariamente dalla volontà di potenza, cioè dal volere dominare l'ente, e volere dominare l'ente è volere dire come stanno le cose. Si parla sempre per dire come stanno le cose; nessuno ci fa caso, nessuno lo nota, ma si parla sempre per questo, per dire come stanno le cose, cioè per dominare l'ente. Uno potrebbe dire "ma una volta che l'hai dominato, cosa te ne fai?". Niente, certo, se non fosse che subito dopo c'è un altro ente da dominare, e quell'ente stesso, che credo di aver dominato, può mostrare che invece non l'ho dominato affatto, e allora ecco che mi do da fare per trovare altri sistemi per dominarlo. Siccome è questo ciò di cui gli umani si occupano e che a loro importa davvero, questo fa intendere anche l'enorme successo della tecnologia. La tecnologia fa questo: continua a offrire enti da dominare, producendone una quantità smisurata, ma sottopone sempre un altro ente da dominare, in una successione che non finisce mai.

*Intervento: La tecnologia fornisce l'illusione di aumentare la propria potenza.*

Certo, un superpotenziamento continuo. Ha detto bene, è un'illusione, perché l'unico compito, potremmo dire, del superpotenziamento è continuare a superpotenziarsi, senza arrivare mai da nessuna parte, non c'è il punto di arrivo. Il punto di arresto, lo aveva inteso bene Nietzsche, è immediatamente il depotenziamento, per cui deve esserci un superpotenziamento continuo, ininterrotto. La δόξα, il credere di sapere, il δοξάζειν. Il credere di sapere è il credere di sapere l'ente, quindi, di poterlo dominare. Siamo a pag. 200. Qui continua su questa questione del "dónde", del da dove viene l'essere. È importante perché deve mostrare che non può venire da nessuna parte, e qualunque parte io mostri come il "dónde" dell'essere non è sostenibile. Perché non è sostenibile? Con il funzionamento del linguaggio si intende molto bene e rapidamente, perché qualunque "dónde" rispetto al linguaggio sarebbe un fuori del linguaggio, che, come sappiamo, non c'è e quindi non ha origine, nel senso che non è possibile un fuori del linguaggio, sarebbe come stabilire un luogo del non-essere. ... *se c'è essere, allora esso c'è in modo assolutamente permanente. Sennonché nemmeno questa tesi è fondata in termini compiuti, nel senso che la possibilità di una provenienza dell'essere non è ancora esclusa in modo assoluto. Rimane infatti pur sempre una seconda possibilità per un donde. Anche se non si tratta del nulla, è pur sempre qualcosa che può comunque corrispondere al "dónde", sempre supposto che quest'ultimo non possa essere l'essere stesso; e questo qualcosa è il πη έόν, l'ente che è "in qualche modo", ovvero il semblante, ciò che ha la parvenza dell'essere eppure non è essere. Che sappiamo bene essere la δόξα, il credere che sia. Come stanno dunque le cose con questa seconda possibilità di un donde per l'essere? Ovvero con la sua origine dalla parvenza? Essa va parimenti rifiutata. Per quale via? Richiamandosi alla "forza dell'affidamento". Affidamento si fa però soltanto sulla svelatezza, e quest'ultima è la svelatezza dell'essere. La svelatezza in greco è l'άλήθεια. Abbiamo quindi di nuovo a che fare – come nella prima prova dimostrativa – con un appello alla percezione dell'essere, ci si richiama cioè alla tesi originaria, sicché ci ritroviamo di nuovo in un circolo. Cioè, per dire ciò che non è l'essere devo sapere che cos'è l'essere. Quindi, esclude anche la parvenza, perché dalla parvenza non può che sorgere un'altra parvenza, non può sorgere qualcosa che sia l'essere. Una provenienza dell'essere a partire da lì non è possibile. La parvenza infatti, così come ogni mutamento, è in sé dominata dal "non", e il "non" (tutto ciò che ha carattere di "non") non può mai provenire dal nulla (ciò significa, qui, da ciò che è dominato dal "non"). La parvenza in quanto donde non basta per una provenienza dell'essere. Oltre a questa seconda possibilità di un donde non ce n'è in nessun caso un'altra. Se quindi l'essere non può trovare un donde da nessun punto di vista, allora esso è necessariamente senza-provenienza – ά-γέννητον –, sempre posto che vi sia, in genere, essere. A pag. 204. La cognizione ci dice: l'essere è senza un "non". Per l'essere non v'è nessun venire a patti con il non e il nulla, come se ad esempio la parvenza – che pur tuttavia non è semplicemente nulla – potesse comunque esser ammessa in quanto essere. In tutta la sua durezza e unicità l'essere si chiude a tutto ciò che ha carattere di "non". La questione interessante, cui accennavo prima, è che escludendo il "non", l'essere esclude anche la possibilità di conoscenza, di essere conosciuto lui stesso; quindi, di che cosa stiamo parlando? Se ne parliamo, vuol dire che questo "non" non solo non è escluso ma è implicito, perché parliamo di essere e non parliamo di altro, ma per definirlo dobbiamo definirlo in quanto altro rispetto all'essere, cioè, rispetto a ciò che essere non è, e ciò che l'essere non è, appunto, il non-essere. A pag. 205. Ricordiamo il frammento 4, versi 3 e 5, in cui si dice: la prima via è quella dell'essere, la seconda è quella del nulla. Adesso si dice: o l'"essere" oppure il "non", ovvero: o l'una via o l'altra. All'apparenza non abbiamo fatto alcun passo avanti. Eppure non dobbiamo trascurare il fatto che accogliendo le dimostrazioni dei σήματα abbiamo ottenuto un'esplicita spiegazione dell'essenza dell'essere, benché solo negativa e basata sulla determinazione essenziale positiva già pre-supposta. È quello che vi dicevo prima: per parlare dell'essere mi trovo a parlare di ciò che l'essere non è, perché se ne parlo dico delle cose, ad esempio i σήματα, gli aspetti, che non sono l'essere, per cui se non sono l'essere sono non-essere. Adesso introduce la questione della temporalità in Parmenide, che è solo il presente, non può esserci né*

passato né futuro, è tutto qui presente. Se ci pensiamo bene, questa è una prerogativa del linguaggio: il linguaggio è ciò che è sempre presente, non è mai passato e non è mai futuro. Posso dire che è passato? Sì, certo, ma quando lo dico? Nel presente. Posso parlare di futuro, ma in che modo ne parlo? Nel presente. Quindi, il linguaggio è presente, è la presenza. A pag. 206. *Posto che l'essere sia soltanto in passato, dunque che l'essenza dell'essere consista nell' "essere-stato", allora non c'è alcun "è", e lo stesso avviene se l'essenza dell'essere consiste nel "sarà", poiché anche in tal caso non c'è un "è". L'essere non perviene quindi mai all' "è". Esso manterrebbe un "non" e assumerebbe in sé anche già un "non". Perché se sarà vuol dire che non è, se fu vuol dire ancora che non è. Noi però diciamo "è" dove c'è ente, poiché questo "è" dice l'essere. Solo là dove c'è "è" c'è essere. Nel presente. Se quindi l'essere ci fosse stato anzitutto al solo scopo che l'essere un giorno divenisse tale, allora l'"è" non sarebbe in assoluto mai ciò che dice – dunque ci sarebbe solo non-essere. Se l'essere è in attesa di diventare qualcosa, non è in questo momento essere, non è presente. Se, invece, l'essere è essere, allora esso è necessariamente senza passato e senza futuro, senza relazione con il passato e con il futuro. Questo ci richiama a ciò che dicevo prima: l'essere è senza passato e senza futuro, cioè, non ha relazione con nulla. È qui che c'è il non-essere, perché se è in relazione con nulla, nonostante abbia detto prima che essere è essere in relazione, ma se fosse in relazione con nulla allora non sarebbe conoscibile, non potrei dirne nulla, perché qualunque cosa ne dica è già messo in relazione con ciò che ne sto dicendo. Se l'"è" intende l'essere, allora l'essere deve avere necessariamente una relazione con il presente e solo con esso. Questo è quanto si dice infatti senza possibilità di equivoco in 8,5. Se mai l'essere deve avere una relazione con il tempo, allora solo con il presente. A pag. 207. Infatti, essere senza-passato e senza-futuro non significa ancora essere senza-tempo; anzi il presente è talmente tempo che solo e anzitutto a partire da esso il passato e il futuro sono soliti essere intesi: il primo è il "non più ora", il secondo il "non ancora ora". È in questo modo che il tempo viene concepito a partire dal  $\nu\bar{\nu}$  (presente) – fino al giorno d'oggi; qui il  $\nu\bar{\nu}$  vale appunto come il fenomeno fondamentale del tempo. Questa è la temporalità per Parmenide: il tempo è solo il presente. E proprio nella relazione con il  $\nu\bar{\nu}$  (presente) l'essere è  $\acute{o}\mu\omicron\upsilon\ \pi\alpha\nu$  (continuo, che non ha soluzione di continuità): tutto ciò che costituisce l'essere e che gli appartiene sta comunque in relazione con il  $\nu\bar{\nu}$ . L'essere è sempre e in ogni caso presente. Parlare qui di atemporalità o di eternità dell'essere è tanto puramente arbitrario quanto superficiale. In effetti, non è dell'eternità che parla Parmenide, non è questa la questione, esclude semplicemente il passato e il futuro, c'è solo il presente. Il presente in senso greco antico è ciò che si mostra, è il fenomeno, è ciò che appare. Lo abbiamo detto altre volte che per il greco antico l'essere è ciò che appare così come appare. La discussione dell'essere in riferimento al tempo non ha fornito solo aspetti negativi – senza-passato, senza-futuro – ma anche qualcosa di positivo: l'essere sta in relazione con il presente, e solo con esso. Chiamiamo questa constatazione la tesi temporale di Parmenide sull'essere. Ma è dimostrata? Così domandiamo di nuovo. O è semplicemente ipotizzata? Infatti, se si dice che l'essere non può avere alcuna relazione con il passato e con il futuro, altrimenti non sarebbe essere, allora si è già per l'appunto presupposto che "essere" significhi "presente". Ma stiamo pur certi che non si tratta affatto di una mera, tacita presupposizione, dato che al contrario è proprio tale presupposizione che la dimostrazione deve far emergere. Parmenide non ha nulla da nascondere. A pag. 208. ...la tesi originaria afferma che l'essere sta in una relazione necessaria con il percepire... Ricordate il famoso frammento 5: essere e pensare sono lo stesso. ...la tesi temporale afferma che l'essere sta in una relazione necessaria con il presente. Queste due tesi dicono lo stesso o qualcosa di diverso? Se dicono lo stesso, allora il percepire e il presente sono lo stesso – ma come dobbiamo intendere questo fatto? Se dicono qualcosa di diverso, allora il percepire e il presente si coappartengono comunque in qualche modo – ma in che modo? Inoltre, la tesi essenziale afferma: l'essere è assolutamente senza "non". La tesi temporale afferma: l'essere è solo con il presente. Resta quindi da domandare: l'essere è senza-non perché è con il presente, oppure è con il presente perché è senza-non? Oppure entrambe le domande sono mal poste? Come va concepita – o addirittura fondata – la connessione interna tra la non-nullità e il presente, anzi come vanno in genere concettualmente*

*comprese o addirittura fondate la tesi originaria, la tesi essenziale e la tesi temporale?* Questa questione dell'essere come presenza, che qui viene articolata da Parmenide e ancor di più da Heidegger, a noi dice qualcosa di molto interessante, perché ci dice di nuovo ciò che dicevamo già prima, e cioè se l'essere, o il linguaggio, non è altro che presenza, di questa presenza che cosa ne so? È lo stesso problema che poi si presenterà con Gentile rispetto al pensiero pensante e al pensiero pensato: il pensiero pensante non lo posso cogliere come pensiero pensante, posso coglierlo solo come pensiero pensato.

*Intervento: Quindi, anche l'essere non posso coglierlo...*

Sì, esattamente. È proprio lì che volevo arrivare. L'essere, così come il linguaggio, se è presenza, di fatto, non è mai in atto, non posso mai dire che è in atto, posso sempre soltanto dire che è agito ma non in atto. Che sia in atto è un'idea, ma, di fatto, non lo posso né mostrare né meno ancora dimostrare. Qui interviene nuovamente la questione della *δόξα*, più propriamente, del *δοξάζειν*, del credere di sapere. Credo di avere delimitato l'atto, ma, di fatto, non ho delimitato l'atto, ho delimitato l'agito, ciò che ho fatto, non posso fare diversamente. A pag. 209. *Sappiamo che nascita significa sorgere, apparire – tramonto significa scomparire; “sorgere”, cioè anzitutto entrare nel presente, “scompare”, cioè uscire fuori da esso. Entrambe le cose sono, ciascuna in modo diverso, non-presente. Quindi, non c'è sorgere e non c'è scomparire. Tutto ciò viene espresso da Parmenide con il termine γένεσις. Per lui è questo sorgere, questo apparire. La priorità oggettiva sta però nel tempo, nel senso che l'essere è senza nascita e senza tramonto – senza provenienza e senza futuro: solo presente. Solo quest'ultimo è la condizione per la possibilità del “senza” γένεσις e ὄλεθρος (scompare) – non viceversa. La tesi temporale ha la priorità. Questo è interessante, però ci pone il problema di cui dicevamo prima, il problema del presente. Per dirla così in termini molto banali, molto semplici: del presente che cosa ne so? Se pongo il presente in questo modo, cioè come esclusione di passato e di futuro, quindi come l'atto, del presente che cosa ne so? Quindi, dell'essere, che cosa ne so? Niente. Quindi, penso all'essere, alla realtà, penso al non-essere, perché penso ciò che l'essere non è già più. L'essere, il presente, il linguaggio: a questo punto questi tre termini si intrecciano tra loro. Penso a qualcosa che non è già più quello, quindi, non penso quello: se quello è essere, ciò che sto pensando è non-essere rispetto a quello. È un altro modo per dire come essere e non-essere, linguaggio e non-linguaggio, si compenetrino continuamente, incessantemente e inesorabilmente, non c'è l'uno senza l'altro. A pag. 209 c'è l'ultima parte: *L'impossibilità dell'assenza nell'essere. L'essere non può mancare di nulla, è tutto. È quello che per Severino è il concreto, il tutto: il tutto è tutto quando tutti gli astratti partecipano del concreto e, quando quel giorno arriverà, allora il tutto sarà Tutto. Con i versi 22-25 la discussione passa alla dimostrazione del primo e dell'ultimo σήμα positivo: οὔλον (tutto) e συνεχές (il continuo, ciò che non ha parti). Dal punto di vista formale tale dimostrazione si presenta nuovamente come un rinvio ad aspetti distintivi già indagati: διαίρεσις significa precisamente separare, dividere, scomporre in pezzi. Difatti, se nell'essere vi fosse un divergere e separarsi l'uno dall'altro, ovvero – il che è lo stesso – un differenziarsi l'uno dall'altro in rapporto all'altro, cioè allontanandosi l'uno dall'altro, esso assumerebbe completamente il carattere del “non”, il che non si addice all'essere;... Non sarebbe essere se ci fossero parti delimitabili, determinabili, scomponibili: non sono più il tutto, non sono più l'essere. Potremmo dirla con Anassimandro: se c'è la discordia non c'è essere, perché c'è delimitazione, scomposizione in parti. Per delimitare questo io devo separarlo da altre cose, che non sono questo, mentre l'essere è il tutto, non può essere scomposto in parti. ...se infatti si desse una simile scomposizione, allora anche le parti scomposte sarebbero ancora essere, però la parte non è il tutto, e la totalità appartiene solo all'essere. Se infatti l'essere fosse composto di pezzi sarebbe in linea di principio sempre possibile aggiungere un nuovo pezzo; allora però sarebbe impossibile quella conchiusa coesione che caratterizza l'essere nella sua essenza, verrebbe cioè escluso il συνεχές. Capite che qui si pone la questione del linguaggio in modo interessante. Il linguaggio è scomponibile in pezzi o è un tutto non scomponibile? La risposta a questa domanda dovrebbe sorgervi**

immediatamente: ovviamente non è scomponibile, non posso separare un pezzo dal linguaggio. Lo aveva inteso bene de Saussure: un significante è quello che è per via di una relazione differenziale con tutti gli altri; se non ci sono tutti gli altri, non c'è nemmeno lui. Quindi, non posso isolare un termine dal linguaggio, come fa la linguistica, per sezionarlo, esaminarlo al microscopio, non lo posso fare, perché non è più quello ma un'altra cosa, inserita in un altro gioco. L'essere, posto in questi termini, è esattamente come il linguaggio, non può essere scomposto in pezzi, perché se un pezzo è fuori dall'essere allora non è più essere, è non-essere. Ciascun elemento, preso per quello che è, sarebbe creduto essere fuori dal linguaggio, cosa che non può accadere, perché se lo tolgo dal linguaggio tolgo anche lui. A pag. 210 c'è un brano che vi leggerò due volte e capirete perché. *In ciò che è c'è solo assolutamente essere, all'essere non può avvicinarsi nient'altro che essere, e solo in quanto essere esso riempie ogni vicinanza e lontananza. Il fatto di distogliere o sguardo da ciò che ha il carattere del "non" nel senso della separatezza – in base a uno sguardo gettato sull'essere – viene fondato qui sulla visione dell'essere in quanto pura pienezza e del puro dominio dell'essere su qualsiasi vicinanza e lontananza. Che cosa ci offre in definitiva la prospettiva di questa visione positiva? Tutto è puramente riempito, non v'è nessun vuoto, nessun "via", cioè nessuna assenza nell'essere in quanto tale: v'è solo presenza. Nella vicinanza dell'essere non v'è nient'altro che l'essere stesso, nessuna lontananza è possibile per sé, poiché al di là e via da ogni vicinanza e lontananza l'essere è tanto più lì, totalmente presente. Esso è quindi per l'appunto coesione elementare nel presente.* Adesso lo rileggo sostituendo la parola "essere" con la parola "linguaggio". *In ciò che è c'è solo assolutamente linguaggio, al linguaggio non può avvicinarsi nient'altro che linguaggio, e solo in quanto linguaggio esso riempie ogni vicinanza e lontananza. Il fatto di distogliere o sguardo da ciò che ha il carattere del "non" nel senso della separatezza – in base a uno sguardo gettato sull'essere – viene fondato qui sulla visione del linguaggio in quanto pura pienezza e del puro dominio del linguaggio su qualsiasi vicinanza e lontananza. Che cosa ci offre in definitiva la prospettiva di questa visione positiva? Tutto è puramente riempito, non v'è nessun vuoto, nessun "via", cioè nessuna assenza nel linguaggio in quanto tale: v'è solo presenza. Nella vicinanza del linguaggio non v'è nient'altro che il linguaggio stesso, nessuna lontananza è possibile per sé, poiché al di là e via da ogni vicinanza e lontananza il linguaggio è tanto più lì, totalmente presente.* Io posso pensare di uscire dal linguaggio, di allontanarmi, ma sono sempre lì, perché ovviamente lo faccio parlando. *Esso è quindi per l'appunto coesione elementare nel presente.* Ovviamente, la questione non è che si tratta semplicemente di sostituire la parola essere con la parola linguaggio, ma ho fatto questo giusto per farvi intendere come Parmenide era giunto in modo straordinariamente vicino alla questione del linguaggio, perché se, come abbiamo appena fatto, sostituiamo la parola essere con la parola linguaggio, ne dà una descrizione perfetta. Ciò che Parmenide sta dicendo qui è che non c'è uscita dal linguaggio, perché non posso staccare un pezzo dal linguaggio e metterlo fuori del linguaggio, sarebbe comunque sempre linguaggio, perché continuerà a considerare questo pezzo staccato, a pensarlo, quindi, a dirne. A pag. 211. *"Senza inizio e senza fine" non significa che l'essere perdura, ma che si pone al di fuori della durata, giacché quest'ultima va sempre "da-a". All'essere invece manca in assoluto ogni "da", "da prima", "a dopo". Ciò nondimeno, se l'essere è al tempo stesso, per l'appunto, presente e presenza, allora ciò deve significare qualcosa di diverso da un accadere continuativo che noi, per così dire, misuriamo con l'orologio. Ogni "da-a" significa "da prima a dopo", nel senso che il prima è un non-più-ora e il dopo è il non-ancora-ora. Ogni "da-a" ... si muove nell'ambito dell'ora passeggero, che in sé, cioè in ogni istante, è necessariamente un altro, e in sé non si arresta mai a un limite, ma è per essenza il senza-limiti del mero sempre-avanti e via-così: il senza-fine.* La questione temporale in Parmenide è la questione della presenza, lui muove da questa idea che non c'è un prima e un dopo rispetto all'essere. Possiamo pensare la stessa cosa anche rispetto al linguaggio. Se noi pensiamo a un prima o a un dopo del linguaggio, non facciamo nient'altro che mettere in atto il linguaggio, quindi, siamo sempre nel presente. A pag. 212. *Di nuovo si dice: l'essenza dell'essere non viene trovata e raccattata qua e là in un qualsiasi ente, ma scaturisce da una disposizione originaria che è*

*legge a se stessa: legame, lega. Legame, lega, ma qui è il λέγειν, il λόγος. Quindi, non viene raccattata qua e là negli enti, è nel λόγος, è nel linguaggio, è lì che c'è l'essenza dell'essere, cioè ciò che l'essere necessariamente è. Ora, affronta L'essere come l'Uno che esclude ogni Altro. L'essere è l'Uno, con l'esclusione di ogni Altro. Ciò significa che l'essere non è solo contrapposto all'altro, ma si pone al di fuori e al di là di ogni diversità e alterità. Difatti non si dice semplicemente "l'essere è ταύτον, stesso", bensì "rimanente esso stesso nello stesso". Rimane in se stesso, l'essere permane e si trattiene in tale stessità. In quanto in sé tenentesi presente a partire da se stesso, l'essere è unità unificante. Unità unificante: è esattamente ciò che attribuiamo al linguaggio. Potremmo dire che il linguaggio è Uno, è Uno in quanto unifica tutto, non c'è qualcosa che rimanga fuori, non c'è, e se lo pensassi sarebbe già dentro il linguaggio; in qualunque modo lo pensi, lo immagini, lo congetturi, è già all'interno del linguaggio. È in questo senso che non c'è il fuori-linguaggio. A pag. 214. Capitolo β, L'incompibilità dell'essere rettamente intesa. L'essere non può venire compiuto perché è già compiuto. Chi lo compirebbe e come? A questo punto Parmenide accenna nuovamente alla specificità delle unità menzionate: esse vengono mantenute unite dalla forza possente secondo il decreto dello οὐκ ἀτελεύτητον, che, provenendo dall'essenza dell'essere, erige la barriera intorno a tale essenza, disponendo così la connessione. Perciò l'essere è οὐκ ἀτελεύτητον, non-incompibile. Viene così fondato l'ultimo σήμα: l'ἀτελεστον (senza fine, senza finalit ). L'essere   senza compimento. Ma com'  possibile? Sopra, nell'elenco, si dice: l'essere   ἀτελεστον. Adesso invece facendo riferimento all'unitariet  dell'essere si dice: esso   οὐκ ἀτελεύτητον, cio  esattamente l'opposto, ovvero non-incompibile. Ma ci  significa: compibile. Delucidando l'ἀτελεστον ci siamo richiamati al verso 8,32 (che va ora analizzato), ma l'abbiamo fatto – cos  almeno adesso sembra – a torto. Si deve dire, all'opposto: qui all'essere viene attribuita una compibilit , dunque nell'elenco dei σήματα non ci poteva stare "l'essere   incompatibile". In base al passo ora considerato l'essere   "compibile". Che cosa dobbiamo pensare? Che esso pu  essere prima o poi portato a compimento, ma   dapprima incompiuto? In base a tutto ci  che si   detto finora risulta subito chiaro che all'essere non si pu  attribuire una compibilit , ma altrettanto poco una in-compibilit . Tuttavia nel testo vengono enunciate entrambe le cose. Come risolve il problema? Lo vedremo mercoled  prossimo.*

21 dicembre 2022

L'ultima volta ci siamo fermati su una domanda di Heidegger relativa al fatto che l'essere non sia n  qualcosa di compiuto n  qualcosa di incompiuto. Si chiedeva Heidegger: come   possibile? Dovrebbe essere almeno una delle due. Invece no. A pag. 214. ...*ma   anche vero che ci  non costituisce affatto una contraddizione, purch  comprendiamo di che cosa qui si tratta: non si sta parlando di un ente, che sarebbe nel contempo compibile e incompatibile, bens  dell'essere, di cui si dice che il compiere, il portare a compimento, non gli appartengono in assoluto, poich  esso non ha assolutamente alcuna relazione possibile con tutto ci . Secondo Heidegger, Parmenide   stato frainteso nel senso che questa contraddizione potrebbe darsi se si trattasse dell'ente, ma qui non si tratta dell'ente, si tratta dell'essere. L'essere non   quindi n  mai incompiuto per diventare compiuto, n  mai compiuto, poich  in tal caso dovrebbe un tempo essere stato incompiuto. Allo stesso modo, "incompatibile" non significa che l'essere rimane costantemente incompiuto, bens  che non ha assolutamente e in nessun caso bisogno di compimento, poich  – conformemente alla sua unit  – trae da s  la compiutezza;...   chiaro che se intendiamo qui ci  che Heidegger dice relativamente all'essere come qualcosa che possiamo riferire al linguaggio, diventa tutto molto pi  comprensibile. Il linguaggio non   compibile n  incompatibile, il linguaggio   il tutto, non manca di niente, non c'  qualcosa che manchi in attesa di essere compiuto. A pag. 215. In che modo Diels, in base alla sua traduzione, abbia potuto cavarsela in questa faccenda – sempre ammesso che volesse prendersi la briga di affrontarla –, mi   incomprendibile. Far dire a Parmenide che l'essere   "senza fine", e "non pu  essere senza conclusione",   senz'altro una contraddizione – soprattutto se (come*



*Diels) glielo si fa dire dell'“ente”. Secondo Heidegger, Diels non ha inteso che Parmenide non parla dell'ente ma parla dell'essere. Potremmo dirla così: sta parlando del linguaggio, non di ciò che il linguaggio costruisce, cioè, le singole proposizioni. Se volete dirla con Severino: non parla degli astratti ma del concreto. Ma è proprio così che non si coglie assolutamente la questione. La contraddizione c'è solo nell'interprete e traduttore – ma non in Parmenide. Ciò viene peraltro chiaramente enunciato e fondato nel verso 33: “Infatti non è manchevole”; ma appunto mancante e carente dovrebbe essere l'essere per poter essere compabile nel senso usuale del poter giungere a compimento. Tuttavia se fosse in qualche modo carente, allora in esso vi sarebbe un “non”. Così però l'intera essenza dell'essere sarebbe distrutta. Ora approcciamo una questione importante. A pag. 216. Se ripercorriamo in uno sguardo d'insieme l'elenco dei σήματα e il procedimento dimostrativo per ciascuno di essi, constatiamo un duplice esito: 1) nel corso del procedimento dimostrativo scompaiono il mero accostamento e la mera successione degli aspetti. Heidegger coglie l'aspetto fondamentale del tutto, non si tratta di una sequenza di elementi più o meno giustapposti. Essi si intrecciano piuttosto unitariamente in una visione complessiva, cioè nell'unica prospettiva sull'essere. L'unità di questa prospettiva sull'essere si dimostra in quanto presente, presenza: da ogni punto di vista ciascun aspetto ci induce a scorgere qualcosa del genere. Presente e presenza dominano l'intera prospettiva sull'essere. A pag. 217. L'essere è presente e presenza. Ne consegue quindi – adesso, dopo aver concluso la fondazione dei singoli σήματα – un rinnovato richiamo alla tesi originaria (essere e pensare sono lo stesso), e precisamente nel senso che solo adesso essa viene anzitutto e propriamente dispiegata nel suo contenuto. A pag. 218. Nondimeno emerge qui proprio ora qualcosa di nuovo, ovvero ἀπεόντα, l'ente-assente, dunque l'antitesi dell'ente-presente. Ma nella nostra interpretazione, costretti dalla cosa stessa, non abbiamo forse detto che l'ἐν, in quanto presente, respinge essenzialmente da sé ogni non-presente, quindi ogni non-presenza (assenza)? Qualcosa come il non-presente (l'assenza) è rigettato ben lontano dall'essere, totalmente scacciato da esso. Adesso però non ci si limita a nominare ciò che è presente, ma si dice espressamente che per il percepire ciò che è assente – benché sia tale – rimane purtuttavia presente, e per la precisione saldamente ciò che è presente include in sé l'assente. Il non-presente, ovvero ciò che ha carattere di “non”... Che sappiamo essere escluso dal presente. Lo ha detto moltissime volte: non può pensarsi l'essere come sprovvisto di qualcosa. L'essere, benché sia essenzialmente in quanto presente, è ora in sé nullo. Una tesi, questa, che contrasta nel modo più stridente con tutto ciò che abbiamo detto finora. Come possiamo raccapezzarci in questa situazione? Ecco la questione importante: l'essere come presenza, ma una presenza che include in sé l'assenza. A pag. 219. Che cosa intendiamo con presente e assente? Παρεόντα – παρά: “lì-accanto, lì-vicino”; ἀπό: “via”; “lì” e “via”! Dove lì? Lì davanti ai nostri occhi; lì dove basta allungare la mano; lì a portata di mano – tutto ciò che si trova in tal modo immediatamente alla nostra portata. È questo che consideriamo presente. Il mio cappello, per esempio, non è qui a portata di mano, è via – forse nel mio studio? Analogamente in molti altri modi, per esempio nel caso di qualcuno che è via, lontano, ma è pur sempre “lì” al telefono o alla radio. Evidentemente non c'è un limite rigido tra “lì” e “via”, ogni cosa è sia l'uno che l'altro, però relativamente; a seconda – a seconda di che? Ciò che per la percezione sensibile non è immediatamente raggiungibile – è via –, per l'immediato richiamare alla mente è invece pur sempre lì, per esempio la Foresta nera, il Mare del Nord, Berlino. In tal caso non abbiamo nemmeno bisogno anzitutto di ricordare che un tempo siamo stati lì e li abbiamo visti, poiché del tutto a prescindere dal nostro ricordo ciò che abbiamo nominato ci è lì-davanti nella mente, per di più in un presente. Ma allora c'è in assoluto qualcosa di assente, se concepiamo in modo così ampio la cerchia di ciò che è presente, anzi la estendiamo a tal punto che tutto finisce per essere simultaneamente a portata di mano? Posto che vi sia alcunché di assente – e qualcosa di simile relativamente c'è –, allora anche questo assente può essere assente solo entro una cerchia di presenza. Ed è assente solo entro la cerchia della presenza nella misura in cui esso “è”, ed esso “è” solo in quanto presente – benché non abbia bisogno di essere sensibilmente percepito. Ed è proprio questo ciò che Parmenide vuole dire. Egli non intende stabilire un limite utile a distinguere tra determinate cose presenti e assenti, ma vuole dire*

*qualcosa sull'assenza e la presenza – cioè che l'assenza è sempre inclusa nella presenza. Qui si pone una questione interessante, perché potremmo dire che il linguaggio è il sempre presente. Ora, l'accostamento di questi due termini, “sempre” e “presente”, potrebbe apparire singolare, dal momento che questi due termini sono linguisticamente considerati antonimi, retoricamente un ossimoro. Eppure, lui ci sta dicendo che ciò che è presente è sempre, questa presenza è sempre. Se ci pensiamo, il linguaggio è esattamente sempre presente, non c'è un momento in cui non c'è. Il sempre presente comporta che è un presente che tuttavia non è un presente, perché è sempre, quindi, è un'altra cosa. Come sappiamo, il presente non può essere sempre, il presente è qui e adesso e non sempre; quindi, questi due termini sono in disaccordo tra loro. Ma, se ci riflettiamo meglio, ci accorgiamo che in questo c'è qualcosa di notevole. Intanto, il linguaggio è solo presenza, non c'è altro che presenza, è sempre e soltanto presenza. Ma pensate alle implicazioni di una cosa del genere, non sono irrilevanti: non c'è né passato né futuro se non come costruzione, come fantasia, tutto è sempre presente, come dire che tutto non è mai presente, perché non lo è. Il fatto di esserlo “sempre” comporta il fatto che non lo sia mai. Quindi, questo presente non è mai e, in quanto non essere mai, è sempre. Il fatto che il linguaggio, ciò che diciamo, ciò che pensiamo, è sempre il presente, come lo determino? Non lo determino mai. Quindi, è “sempre” in quanto indeterminato e indeterminabile. Sono due facce dello stesso. A pag. 220. *Ne possiamo dedurre che la presenza e il presente debbono essere concepiti nell'ampiezza più estesa possibile. Ma quanto estesa? Parmenide dice: κατά κόσμον, per il mondo intero in ogni direzione. Il termine κόσμος non significa qui la natura in senso stretto – nel senso della “cosmologia” –, bensì ciò che noi abbiamo chiamato l'ente nel suo insieme. L'unità della totalità di questo insieme è il mondo. Quest'Uno della presenza, che per primo apre lo spazio-di-azione per tutto ciò che è relativamente pre-ente e abs-ente, quest'unica presenza in cui ogni ente è presente, non è quindi più una presenza relativa, una presenza “a seconda” delle circostanze. Questa presenza è costante, è sempre, solo che questa presenza non la delimito, non la determino. In un certo qual modo non potrei neppure parlarne, perché, se non è delimitabile, determinabile, di che cosa parlo esattamente quando parlo di presenza? Questa è una grossa questione: di che cosa parliamo esattamente quando parliamo? Adesso stiamo parlando della presenza, certo, ma di qualunque cosa io parli, esattamente di che cosa sto parlando? Qui stiamo tornando alla questione del problematico e del non problematico, di cui Heidegger parlava nelle prime pagine: l'ente sarebbe il non problematico, l'essere, il problematico, ciò che questiona, che interroga, sarebbe l'indelimitato, l'indeterminato. Certo, se io approccio dei termini come questo, il presente, sicuramente non è facile da determinare, ma se parlo del tavolo? Cosa c'è di più semplice da determinare? Un piano supportato da uno o più supporti, su cui si appoggiano cose. Sì, certo, questa è una definizione corrente, quindi, non problematica. Quando diventa problematica? Quando la metto a tema, cioè, la interrogo e continuo a interrogarla, e allora anche il tavolo diventa come la presenza, svanisce. Come approccia Parmenide questa presenza? A pag. 221. *Di tutto ciò Parmenide non parla. Al contrario, egli dice che questa presenza è tale per il νοῦς, dunque pur sempre in relazione a qualcosa. Ma il νοεῖν è il percepire l'essere – sicché si dice: ogni ente è relativo all'essere. Questo essere non può venire spezzato e frantumato, per poi perdersi nella dispersione, o viceversa venire da ciò ricomposto, poiché, al contrario, in quanto presenza esso precede comunque qualsiasi distinzione tra ente e non-ente. Il νοεῖν non spezza, né disperde, né ricompone i pezzi, ma riunisce in unità originaria la presenza, in termini assoluti. Quest'ultima non è lì presente dispersa da qualche parte, poiché viene anzitutto e in primo luogo messa in forma e posta dinanzi dal νοεῖν in quanto tale, come qualcosa che è essenzialmente lì di fronte. È presente, è la presenza. Ecco che la sua famosa citazione, ciò da cui è partito tutto – essere e pensare sono lo stesso –: sì, l'essere e il pensiero è ciò che è presente, il linguaggio è ciò che è presente, qualunque cosa sia non importa, ma se è presente è linguaggio. Il νοεῖν è questo at-tendere-incontro alla presenza prendendosene cura – in breve è il presente. Il per-cepire è l'unità raccolta originariamente raccogliente. A pag. 221. Adesso però assumiamo il presente come il prendere forma, lì di fronte, di una presenza. Presenza: il carattere***

dell'essere dell'ente. Cioè, l'essere dell'ente è la sua presenza. *Il presente diviene allora il modo della percezione formativa della presenza. Ciò che intendiamo dire ci diventa in un primo momento più chiaro se consideriamo il significato del termine "il richiamare alla memoria" (il "fare presente a noi stessi"). Se adesso richiamiamo alla mente (ci facciamo presente), per esempio, Berlino, allora ampliamo la cerchia della presenza – e ciò che ne risulta è che tale ampliamento è possibile solo perché attorno a noi c'è già sempre essenzialmente una cerchia di presenza. Non sto parlando del singolo ente presente, ma della presenza in quanto tale. La cerchia della presenza non diventa più ampia per il fatto che vi "includiamo" qualcosa in più che finora era assente, bensì all'opposto: questo ente ulteriore, altro, rimanente, lo possiamo "includere" solo se si è prima ampliata la cerchia (lo spazio-di-azione) della presenza in quanto tale. Che è un altro modo per dire che questa cosa è possibile richiamarla perché è presente nel linguaggio, è sempre stata lì, così come tutte le cose sono sempre state lì e sono sempre lì, quelle passate, presenti e future. Come abbiamo detto tante volte, possiamo non vederle, non coglierle, possiamo non cogliere ciò che sarà tra duemila anni, ma è già qui, in un certo qual modo è presente, vale a dire, non è fuori del linguaggio. Non è che ciò che sarà tra duemila anni farà diventare più ampio il linguaggio, no, il linguaggio è sempre quello, quindi, necessariamente è già qui in quanto relazione. A pag. 222. Questa presenza però ci circonda già sempre: la presenza in quanto tale è cioè la prospettiva in cui guardiamo, non nel senso del guardare una singola cosa presente lì davanti, ma del guardare in quanto tale. Cioè, possiamo guardare perché siamo nel linguaggio, sennò non guardiamo niente, perché non c'è niente da vedere. Il guardare si forma in anticipo la prospettiva ponendosela di fronte. In termini più precisi: la possibilità dell'ampiezza più estrema sussiste nell'essenza, e solo nel concreto viene sempre già limitata. Severino direbbe che ci vuole il concreto perché ci siano gli astratti. Proprio per questo però non possiamo assumerla come criterio di misura, bensì all'opposto. Ciò che di solito propriamente facciamo è porre dei limiti, ottenere una delimitatezza della cerchia della presenza. Questo guardare formativo e ponentesi-di-fronte costituisce il carattere del  $\nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}\nu$ . È il  $\nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}\nu$  che dà forma alle cose, è il mio pensiero che dà forma alla presenza. Una presenza che comunque è presente da sempre, è un "sempre presente". Il mio pensiero dà forma, delimitando, chiaramente, delimita le cose; se non le delimitasse o, come diceva Anassimandro, se c'è la concordia, non si distingue niente perché non c'è nulla di delimitato. Noi lo chiamiamo l'at-tendere-incontro, o fare-presente, in quanto preformazione della presenza. Il termine "presente" definisce adesso il comportamento fondamentale del  $\nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}\nu$ . Tale comportamento, in quanto guardare in sé formativo... È un guardare che forma. Sta dicendo alla lettera ciò che fa il  $\nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}\nu$ : dà forma. ...consiste nel progettare la presenza. Scorgere con lo sguardo significa sia preformare nel guardare sia distogliere lo sguardo rivolgendolo altrove. Viceversa, la presenza così concepita dispiega la sua essenza solo in quanto è ciò che (nel progetto del guardare formativo) viene progettato. Qui dobbiamo riflettere un momento sulla questione. Dice la presenza così concepita dispiega la sua essenza solo in quanto è ciò che viene progettato. Cos'è che viene progettato? Nel pensiero di Heidegger il progetto è ciò che determina il *Dasein*, l'esserci, cioè, l'uomo. Ma un progetto verso che cosa? Cosa si progetta? Se volessimo prestare ascolto alle parole di Nietzsche diremmo che è l'onnipotenza. È questo che si progetta, ed è questo che ciascuna fantasia rincorre: l'onnipotenza. Ed è alla volontà di potenza che il  $\nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}\nu$ , il pensiero, dà forma, ciò a cui attribuisce una forma; di volta in volta gli dà la forma di un utilizzabile per la volontà di potenza. In questo modo però abbiamo solo stabilito in termini più precisi ciò che Parmenide intende quando nella tesi-originaria dice: "percepire ed essere si coappartengono". Se volessimo dirla in un altro modo, potremmo dirla così: posso percepire solo nel linguaggio; fuori del linguaggio non percepisco niente, perché non c'è niente da percepire. Essere infatti significa sempre presenza; e tale presenza dispiega la sua essenza solo nel presente del  $\nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}\nu$ . Qui insiste su questa cosa che è importante, perché tutto il linguaggio non è che presenza. E, in effetti, riflettendoci potremmo chiederci: potrebbe essere altrimenti? Sappiamo bene che quando pensiamo il passato – questo poi lo riprenderà Gentile – lo pensiamo adesso, e se io voglio prefigurarmi il futuro, me lo sto*

prefigurando adesso, non posso essere nel futuro, non posso essere nel passato. Ecco perché l'essere è sempre un continuo e incessante presente. Si tratterebbe di coglierne tutte le implicazioni, ma lo faremo man mano. Questa a mio parere è una direzione di grande interesse. A pag. 223. *La presenza è essenzialmente nel presente. Non è nient'altro che il tempo – quel tempo che noi stessi temporalizziamo. La tesi-originaria e la tesi-temporale dicono “lo stesso”. Essere e pensare, essere e tempo, sono lo stesso. Le difficoltà che in un primo momento il frammento 2 sembrava far emergere – come se vi si sostenesse comunque l'appartenenza del “non” e del “via” all'essere – non sussistono più. Parmenide non dice affatto che l'assenza appartiene all'essenza dell'essere in quanto presenza, bensì che la presenza è in modo talmente originario il Tutto uno, unitario, semplice, singolo, che senza di esso l'ente-assente, l'abs-ente, non sarebbe nemmeno possibile. Se il linguaggio non fosse la presenza, anche l'assenza non sarebbe pensabile. È una questione complessa, certo, però la pensabilità dell'assenza deriva dalla presenza dell'essere, dall'essere in quanto presenza. Solo così posso pensare l'assenza. Quindi, a questo punto l'assenza e la presenza appaiono ovviamente come due momenti dello stesso, inscindibili e inseparabili, sono la stessa cosa. Lo dicevamo prima con altre parole: dire che la presenza è sempre è come dire che appartiene alla presenza qualcosa che alla presenza non appartiene affatto, anzi, che la nega, è la sua negazione, perché l'assenza nega il presente. Quindi, nel presente è presente la sua negazione. Da dove provengano poi l'“ab”, il “via” e il “non” – se come sostiene Parmenide non possono provenire dall'essere –, è una questione ulteriore, che però Parmenide non pone e a cui non dà risposta. Non ne aveva bisogno. Non è che viene da qualche cosa, viene da ciò che ha già detto: viene dall'essere, l'assenza viene dalla presenza, si coappartiene con la presenza, non è che viene da chissà dove. Non è come per Platone che si è dovuto inventare l'Iperurano, è già lì, è già nella presenza, non deve arrivare da chissà dove. Al tempo stesso tuttavia con la sua determinazione essenziale dell'essere egli compie il decisivo lavoro preliminare per affrontarla, nella misura in cui in assoluto e per la prima volta semplicemente mostra che v'è qualcosa come il non-essere nella forma della parvenza. Questo va naturalmente contro l'idea che ebbe Platone del parricidio nei confronti di Parmenide. Parmenide aveva già posto il terzo elemento, cioè la parvenza; Platone non ha compiuto nessun parricidio. Ovviamente, in base al suo concetto di essere egli deve dire: la parvenza non è. Nondimeno la parvenza non può essere equiparata al puro nulla. Ci si chiede quindi che cosa e come essa sia, e la risposta suona: il suo come è il sembrare. Prima ancora però ci si deve domandare: che cos'è la parvenza? Che aspetto ha? A pag. 227 riprende la questione dell'opinione; con la parvenza siamo chiaramente nella δόξα, nell'opinione, in ciò che sembra. Come dicevamo l'altra volta: c'è l'essere, il non-essere e ciò che credo che sia. I primi due non li possono conoscere, non posso conoscere l'essere perché è non-essere, non posso conoscere il non-essere perché è essere; quindi, è come se si sbarrasse il passo alla conoscenza di questi termini. Ciò, invece, di cui posso dire è la δόξα. Qui è Parmenide che parla, nella traduzione di Heidegger. 51) *A partire da qui (da ciò con cui ho concluso) impara a conoscere l'opinione degli uomini, ascoltando il mio discorso come un parlare totalmente colmo d'inganni (in quanto parla di inganno e parvenza). Per ogni discussione relativa alle opinioni essi stabilirono infatti esservi due vedute, di cui è inammissibile (dire) che una sola di esse “sia”. E in tutto questo (stabilire) essi sono gli erranti.* Qui la dea Ἀλήθεια dice una cosa complicata, perché dice che le opinioni stabiliscono due vedute, di cui una è inammissibile. È il principio di non contraddizione. 55) *Essi hanno prodotto i contrapposti in base alla figura,...* Qui è come se la dea ci stesse dicendo che gli umani si sono creati il principio di non contraddizione. Vediamo se ci dice anche a che scopo. *Essi hanno prodotto i contrapposti in base alla figura, fissandone separatamente l'uno dall'altro (ciascuno per sé) gli aspetti (per la visione).* Ecco perché: per potere gestire, controllare, vedere. La dea sta dicendo che gli umani si sono costruiti, inventati, il principio di non contraddizione per potere dominare l'ente. *Intervento: La visione delimita...**

In effetti, soltanto se delimito posso parlare; se non delimito non parlo. È come la questione del tavolo di prima. Certo, ne posso parlare finché voglio, perché io arbitrariamente lo delimito

all'interno della definizione che ho posta, ma se continuassi a interrogarlo? Come dire che, dicendo una cosa, escludo che sia un'altra, cioè, dico che è un piano e, quindi, escludo che sia qualcos'altro. Pertanto, procedo per esclusioni, così come anche nel principio di non contraddizione si procede per esclusioni: questo sì, questo no. Questa è una cosa che può avere degli effetti: cominciare a comprendere ciò che la dea *Ἀλήθεια* sta dicendo, e cioè che il principio di non contraddizione è stato costruito, inventato dagli umani per potere dominare le cose, quindi, per potere parlare. Perché è questa la questione: dominare le cose è la condizione per potere parlare; se non le domino, cioè se non le delimito, non posso parlare, il mio parlare si infinitizza, è come se ci trovassimo sempre in ciò che Anassimandro chiamava *ἄπειρον*. Ci vuole la discordia, dice Anassimandro, e la discordia è il delimitare. Occorre che due elementi siano posti come discordanti, non è che siano discordanti, li pongo io: è questo che sta dicendo la dea. *Essi hanno prodotto i contrapposti*, non è che li hanno visti, o li hanno notati, scoperti, no, *hanno prodotto*. È la traduzione di Heidegger, ma credo che sia affidabile. A pag. 228. *Soffermiamoci brevemente sul significato del termine δόξα e su come la questione viene intesa dai greci. La δόξα è "visione"*. Heidegger traduce così ciò che solitamente viene tradotto con opinione. Dunque, la visione è un'opinione, ciò che io vedo è ciò che io opino: è il *δοξάζειν*, il credere di sapere, di vedere. 1) *la stima di cui qualcuno gode e che si dà in maniera in qualche modo vincolante (essere persona stimata)*; ... Sono tutte traduzioni di Heidegger del termine *δόξα*. ... *in genere la veduta che qualcosa offre, la veduta di un paesaggio, una città*; 2) *visione come parere, opinione: "sono del parere che", "sono dell'opinione che", qualsiasi fissazione, imposizione applicata – secondo l'opinione – alle apparenze!* Dunque, *in primo luogo: δόξα in quanto carattere di ciò che appare in quanto tale...* Questa è un'altra questione notevole. Heidegger concentra tutto in poche righe, ma dire che *in primo luogo: δόξα è ciò che appare in quanto tale* vuol dire che ciò che mi appare non è altro che opinione; è questo che io vedo: la mia opinione, ciò che io opino. ... *veduta che si offre: δέμας, "figura" – cfr. quindi in seguito εἶδος, ιδέα*); *in secondo luogo: δόξα in quanto carattere del comportamento nei confronti di ciò che appare, quindi l'opinare, il ritenere, il pronunciarsi in merito a qualcosa: ὀνομάζειν; δοξάζειν*. Siamo arrivati al *δοξάζειν*. Ciò che io vedo è il *δοξάζειν*, ciò che credo di sapere: questo è ciò che vedo, dice Heidegger leggendo Parmenide.

28 dicembre 2022

Con queste ultime considerazioni siamo arrivati a un punto molto importante, che potremmo riassumere così: la dea *Ἀλήθεια* insiste nel dire a Parmenide che ciò che è, ciò che non è e ciò che si crede che sia, sono momenti della stessa cosa e che in nessun modo deve separarli. Separarli sarebbe quello che generalmente fanno gli umani: occuparsi di volta in volta di qualche cosa, immaginando che sia separato da tutto il resto, e in questo modo potere pensare di occuparsi di quella cosa immaginando che sia proprio quella che è, cioè, quella che lui crede che sia, vale a dire, qualcosa fuori del linguaggio. Ciò che la dea *Ἀλήθεια* insiste a dire a Parmenide è esattamente il contrario di quello che dice Platone, che vuole tenere separate le cose e dice in modo perentorio, senza mezzi termini, che l'Uno è il bene e i molti sono il male. Da quel momento si è avviata quella separazione, che per lui era fondamentale perché per delimitare, determinare l'ente, immaginando di poterlo fermare, bloccare così com'è, deve evitare che questo ente sia anche altro da quello che lui suppone che sia. Poi, sappiamo qual è il problema inaggrabile: per poterlo determinare devo dire ciò che non è, ma se non lo determino è niente. Platone, come dicevo, invita, anzi, quasi obbliga a compiere quella operazione, che è esattamente il contrario di ciò che la dea *Ἀλήθεια* vuole che faccia Parmenide, e cioè tenere sempre conto che l'essere, il non-essere e la *δόξα*, l'opinione, sono inseparabili, costituiscono il tutto. Platone, invece, pensa che il tutto possa darsi eliminando il negativo. In meno di due secoli, tra Parmenide e Platone, è cambiato tutto, cioè, la situazione si è letteralmente capovolta. Capovolgendosi, certo, ha dato l'opportunità ad Aristotele

di costruire quella cosa che ha chiamato logica e che ha dato poi l'opportunità di potere illudersi che la logica conduca alla conoscenza della cosa così com'è, cioè separata dal non-essere e dalla *δόξα*, come se la logica potesse mostrare l'essere dell'ente, in assenza appunto del non-essere e della *δόξα*. La dea, invece, diceva il contrario: se tu tieni separate queste cose, cessano di esistere, non esistono più. Riprendo questo perché è una delle questioni più importanti, anche delle più complesse, non solo da intendere ma anche e soprattutto da accogliere. Anche perché, per potere pensare, occorre fare come dice Platone, cioè tenere separate le cose. Se non separo le cose, come faccio a delimitarle, determinarle, quindi, a pensarle? Anassimandro direbbe che occorre la discordia perché le cose siano qualcosa, perché siano appunto determinate, mentre nella concordia tutto è indeterminato, è *ἄπειρον*. Quindi, per pensare, qualunque cosa si pensi, pare che occorra separare, cioè escludere – questo sì, questo no – come fa la logica – vero, falso, 1, 0. D'altra parte, gli stessi computer, che ricalcano grosso modo il modo in cui pensiamo, procedono per esclusione continua, solo così possono calcolare, e calcolare è escludere. La dea, invece, insiste con Parmenide a non volere escludere, quasi a istigarlo, in fondo, a non credere che pensando “logicamente” lui raggiunga degli obiettivi di pensiero migliori di altri. Usando la logica si sta facendo solo un gioco particolare. Certo, la logica è anche ciò che ci consente di pensare, ma proprio per questo motivo, perché la logica, man mano che procede, esclude, è un processo binario. Gli stessi dialoghi di Platone sono costruiti su un sistema binario. Quando lui chiede “è così oppure no?” deve dare una risposta, deve accogliere l'uno e quindi escludere l'altro; procede per divisioni, per separazioni, continuamente. E il pensiero funziona così. Ma, allora, perché la dea *Ἀλήθεια* insiste così tanto con Parmenide? Intanto, deve conoscerli benissimo tutti e tre – essere, non-essere e *δόξα* – e poi tenere conto che non può separarli, perché se li separa svanisce tutto. Com'è questa cosa? Sta qui la complessità della questione. È come se la dea *Ἀλήθεια* volesse da Parmenide che facesse una cosa che non può fare, perché non può pensare se non esclude, se non separa le cose. Ma la dea dice: no, non devi separare. Ma, allora, non penso, ci troviamo nell'*ἄπειρον*. È un po' come se chiedesse: pensa l'infinito. Come lo penso? Certo, lo penso, me lo raffiguro, per esempio con il segno dell'infinito, ma quella è una figurina... È questo il problema, che compare verso la fine del poema: la dea dice a Parmenide di fare una cosa che non può fare, esattamente come se gli dicesse “pensa l'infinito, e devi farlo senza escludere nulla”. Cosa sta succedendo qui, per quanto riguarda il pensiero? Ci troviamo di fronte a una cosa insormontabile, inaggirabile, ineludibile e, soprattutto, irrisolvibile. Ora, la “soluzione” è quella a cui abbiamo in effetti accennato: è la *δόξα*, cioè, il non interrogare, fermarsi al credere di sapere, non andare oltre. La volta scorsa facevamo l'esempio: descrivo questo tavolo, posso certamente descriverlo, ma descrivendolo a un certo punto mi fermo e fermandomi credo di sapere che cos'è il tavolo; ma non lo so affatto, tant'è che se continuo a interrogare si spalanca l'*ἄπειρον*. Heidegger intende ma non problematizza la cosa, quando riporta da Parmenide che, in effetti, ciò che si vede è l'opinione: noi vediamo solo questo, le nostre opinioni, quello che crediamo. Heidegger sfiora la questione ma non la porta alle estreme conseguenze, cioè, non mostra il compito impossibile che la dea chiede a Parmenide. Eppure, la dea *Ἀλήθεια*, essendo dea, sapeva e Parmenide non era certo uno sprovveduto. Tutto questo ci dice che per parlare, per pensare abbiamo bisogno della *δόξα*, possiamo procedere solo così, con il credere di sapere; solo in questo modo andiamo avanti, sennò ci fermiamo, è l'*ἄπειρον* immediatamente. Ma, in fondo, la dea chiede a Parmenide di non dimenticare che ciò che lui sta dicendo può dirlo perché ci sono anche quelle due cose – l'essere e il non-essere – che in nessun modo può conoscere; non le può conoscere perché ciascuno è il negativo dell'altro e sono simultanei: ciascuno è ciò che non è. Non dimenticare che tutto ciò che si dice non può non tenere conto, dicendola in modo rapido, che è nel linguaggio, – Heidegger direbbe nel “mondo” – e che io sono quelle cose lì, simultaneamente; e, allora, o lo dimentico, e qui ci viene immediatamente in soccorso Hegel, ed è il discorso religioso, l'anima bella, oppure, non lo dimentico. Ma cosa comporta il non dimenticarlo? Comporta che ciascun elemento è necessariamente anche il suo

negativo, simultaneamente, e quindi posso utilizzare questa cosa, posso trasformarla in un utilizzabile solo se non la interrogo. Ma non interrogare non significa dimenticare, io so che non devo interrogare, non posso, per esempio, dire a Gabriele “poggia quella cosa sul tavolo” e incominciare a descrivere il tavolo, ma faccio come se... È sempre un “come se”, come se sapessi, quindi, è sempre un *δοξάζειν*, un credere di sapere: questa è la condizione per potere parlare. La questione interessante è che questa opinione possiamo averla perché siamo nel linguaggio, cioè, perché c’è l’essere e il non-essere, simultaneamente. C’è questa relazione continua, il linguaggio non è altro che relazione, quindi, questo spostarsi continuamente da qualcosa su altro, ininterrottamente, per cui non è mai quella che è, possiamo soltanto opinare e credere di sapere. A pag. 229. *L’opinare comune aderisce di volta in volta a un singolo aspetto per sé,...* Per forza, potrebbe opinare l’*ἄπειρον*? No. ...*ed è per questo che ciò è possibile a “seconda” delle circostanze;...* Come dire che di volta in volta c’è, per dirla con Severino, un astratto che ci seduce. ...*invece i σήματα dell’essere convergono tutti in una sola prospettiva, e sono in fondo tutti lo stesso. I σήματα, gli aspetti dell’essere, quelli positivi e quelli negativi, cioè il non avere un’origine, ecc., convergono tutti verso la stessa cosa, e cioè nell’impossibilità di determinarlo. All’opposto, è sui diversi aspetti così concepiti e sul loro “a seconda delle circostanze” che si svolge ogni discussione, da cui si formano visioni ulteriori che diventano subito dominanti.* Lo ha detto prima, bisogna soffermarsi su un singolo aspetto, perché è l’unica cosa che possiamo fare; ingannandoci, naturalmente, perché questo singolo aspetto noi possiamo considerarlo come tale, possiamo vederlo soltanto all’interno della nostra opinione, e la nostra opinione esiste soltanto perché stiamo parlando. *Coloro che in tal modo si fissano sugli aspetti così stabiliti sono gli erranti...* Sono gli umani. ...*quelli cioè che si muovono vacillando di qua e di là, ora in un modo ora nell’altro, nell’erranza. È ben vero che la luce del giorno sembra pur sempre offrire la veduta dell’ente stesso ... C’è la luce, quindi, vedo. Cosa vedo? Vedo la discordia, vedo che una cosa è diversa da un’altra. ...cioè le sue chiare linee e i suoi netti contorni, nonché la distinzione tra la superficie e la colorazione, il primo piano e lo sfondo, così com’è vero che al buio anche ciò che ci è più vicino diviene incerto, si smorza, si confonde e scompare, o comunque ci inganna in un modo o nell’altro come qualcosa di insicuro e mutevole; nondimeno voler preferire una sola delle due vedute “è contro la necessità”...* Di cui parla la dea. Che cos’è necessario? Che questi tre momenti siano simultanei, siano inseparabili. È questo che è necessario, sennò non esiste il linguaggio. ...*poiché il giorno, nel suo sorgere, è posto in mezzo alla notte – viene da essa e in essa fa ritorno –, ovvero in quanto giorno si rapporta ad altro, ed è quindi in sé nullo.* Affermazione fondamentale: in sé è nullo, fuori dalla relazione è nullo. È il problema di Platone con l’ente: se non lo metto in relazione con qualcosa, cioè con ciò che non è, è nullo, è niente. *È il giorno ad avere la priorità? Secondo l’antica dottrina greca esso inizia, incomincia con la notte: il giorno esce dalla notte per rientrare nella notte. La sua luce è un passaggio. Non è la solida chiarezza dell’essere che dispiega (stabilmente) la sua essenza.* Qui concorda con Anassimandro: la notte, la confusione, l’*ἄπειρον*. Per Anassimandro ogni cosa viene dall’*ἄπειρον*. A pag. 231. *Con quanto si è detto dovrebbero essersi chiariti il senso principale e lo scopo dei frammenti che seguono. Nel dettaglio essi pongono difficoltà insormontabili all’interpretazione, soprattutto perché dottrine cosmologiche successive si sono impadronite della δόξα parmenidea, piegandola a sé e fraintendendone completamente il senso. L’esegesi filologica di Parmenide, intrapresa retroattivamente dai dossografi prendendo le mosse da tale fraintendimento, non ha fatto che aumentare la confusione. Il primo e più importante frammento è il nono. Qui è Parmenide che parla. “Ma non appena di tutte le cose si parlò in riferimento alla luce e alla notte, e lo si fece di questo e di quello in conformità alla sua attitudine di volta in volta peculiare, tutto è riempito a un tempo di luce e di notte non apparente, entrambe l’una uguale all’altra, poiché in nessuna delle due (c’è) il nulla. Non c’è perché ciascuna è riferita all’altra. Se sono in relazione allora sono nulla. Soltanto se è fuori della relazione è nulla, perché non lo determino. Soltanto la determinazione mi dice che cos’è qualcosa.* A pag. 233. Qui è Parmenide che parla. *“Poiché (entrambi) gli ambiti più ristretti (giorno e notte) sono riempiti di luce non*

mescolata, mentre gli altri lo sono di notte (oscurità assoluta). Tra i due però (tutto) è attraversato in un baleno da una luminosità parziale, mentre nel mezzo di tali (ambiti) è la dea che tutto guida. E infatti ella è ovunque ciò che determina e domina l'accoppiamento e la nascita tremenda (in quanto gravida di morte), spingendo la femmina a unirsi al maschio, e viceversa il maschio a unirsi alla femmina.». Qui è di nuovo Heidegger che parla. Oltre allo sguardo d'insieme su ciò che appare si coglie qui la sede della dea, situata nel mezzo, là dove la luce e l'oscurità, equamente distribuite, possono essere totalmente dominate, insieme e ovunque nella loro uniformità. Dominare. Cosa può dominare? La δόξα. È perché ci sono luce e ombra che le cose sono distinguibili, cioè sono in disaccordo. In una luce accecante ogni cosa è indistinta, così come nel buio più totale. Nella sua dimora, le porte del giorno e della notte – al di là delle distinzioni tra luce e oscurità – costituiscono adesso, dove si tratta di volta in volta dell'apparire in quanto giungere e scomparire, gli accadimenti fondamentali di tutto il divenire: la nascita, che però viene definita "tremenda". Ogni nascita partorisce la morte. Come dargli torto? Potremmo dire che ciascuna donna mette al mondo un condannato a morte, né più né meno. Nel sorgere alla presenza l'intera assenza simultaneamente si trasforma: entrambe le cose nel medesimo tempo – il presente e l'assente, il terrore e la gioia, l'impotenza e la potenza, il δεινόν, il via e il qua – furiosamente. Dioniso! La sventura di Nietzsche è stata che egli, con tutta la sua perspicacia, non fraintese nessun altro filosofo greco in modo così totale come Parmenide. È per questo che in seguito egli non fu all'altezza del suo stesso compito! Certo, Nietzsche manca la questione rispetto alla sua volontà di potenza, manca la questione che dice la dea. Avrebbe dovuto dire – se, come dice Heidegger, avesse seguito Parmenide – che il superpotenziamento e il depotenziamento sono lo stesso, sono due momenti dello stesso, non c'è l'uno senza l'altro, necessariamente. A pag. 235. In tutta questa storia del venire all'apparenza, narrata conformemente agli aspetti dominanti della luce e dell'oscurità, tutte le cose che risplendono, si spengono, si velano e si oscurano nel loro contesto di apparenza – che si dà nel contempo in quanto movimento, si tratti di movimenti chiaramente fissati, sintonizzati su e con altri fenomeni, oppure erranti come quello della luna, o in genere di ogni fenomeno di sembianza luminosa – sono prive di luce propria, quindi vagano senza specifica appartenenza nella confinata oscurità della notte. Abbiamo visto in precedenza che la δόξα ha un doppio significato. In termini oggettivi ciò vuol dire che ai φαivόμενα corrisponde un δοξάζειν, ovvero un όνομάζειν. Sta dicendo che a un fenomeno corrisponde un credere di sapere. Ciò che si intende con questo l'abbiamo in sostanza già appreso con la prima distinzione e caratterizzazione introduttiva delle vie ...la percezione errata-errante, che non per-cepisce e comprende, in quanto in sé raccolta, quindi consolidata, anzitutto e solo l'Uno nella sua unitarietà, ma si aggrappa fin dall'inizio e solo all'"a seconda dee circostanze", lasciandosene trascinare di qua e di là. Questa percezione, dice Heidegger, errata-errante, che non percepisce che non per-cepisce e comprende, in quanto in sé raccolta, cioè, tenendo conto di ciò che dicevo prima, dimentica la sua origine, e cioè il linguaggio. Non solo non ne tiene conto, come è costretta a fare per proseguire a parlare, ma se ne dimentica, non sa più che tutto ciò che opina è grazie al linguaggio, l'ha dimenticato. Nella misura in cui il νοῦς si deve esprimere in merito a ciò che percepisce, non si rivolge ad esso considerandone l'unità e la singolarità dell'essenza,... Non lo considera come facente parte del tutto, cioè del linguaggio. ...bensì lo nomina e ne parla "a seconda delle circostanze", cioè secondo quello specifico aspetto che il fenomeno offre in quello specifico momento. Così come qualche cosa io "credo" mi stia apparendo. Questa modalità del nominare si consolida e si irrigidisce, formando così un mondo peculiare del sapere linguistico, il quale poi guida ogni conoscenza, imponendo la propria legge a ogni dimostrazione e a ogni esigenza di dimostrazione. Le dimostrazioni sono costruite sul credere di sapere. È la δόξα la condizione perché ci siano dimostrazioni. Lo abbiamo già visto in passato, addirittura con Mendelson, logico matematico, che considera che l'induzione, da cui procede poi la deduzione, a sua volta procede dall'analogia, da una similitudine: due cose si somigliano: una cosa va bene per l'una, quell'altra le assomiglia, quindi, andrà bene anche per l'altra. La nominazione dei fenomeni, quindi la loro fissazione, non deriva mai dalla comprensione concettuale dell'essere,... Noi nominiamo



le cose continuamente, ma questo nominare, ci sta dicendo, non viene dalla nostra comprensione dell'essere, dalla nostra comprensione del linguaggio. Per nulla. *Ponendosi piuttosto di volta in volta nella prospettiva di una specifica visione in cui l'ente si offre, che si fissa appunto "a seconda" di come essa coglie più o meno nel segno. È per questo che il significato e il peso della parola debbono essere sempre preservati e mantenuti tramite la conoscenza dell'essenza, che rende al tempo stesso comprensibile la relativa giustificazione, anzi la necessità della parvenza.* La parvenza è necessaria per proseguire. *L'unico frammento da cui apprendiamo qualcosa in merito al  $\delta\omicron\xi\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$  – e precisamente nella sua necessaria relazione con la parvenza – è il frammento 16. È Parmenide che parla. Infatti, a seconda di come di volta in volta la percezione si mantiene in una mescolanza del corpo molto errante, così essa è a disposizione degli uomini, poiché tale percezione (comune) è lo stesso di ciò che pensa (opina) la manifestazione corporea degli uomini, in tutti e in ognuno. Infatti, il di più (ciò che ha più peso) è ogni volta, il percepire. Sta parlando in un mito. Ci sta dicendo che la percezione si mantiene in una mescolanza del corpo. Noi percepiamo normalmente con il corpo, con i nostri sensi, un corpo molto errante, che va di qua e di là. È così che questa percezione è a disposizione degli uomini, percepiamo ma non sappiamo che cosa. Poiché tale percezione (comune) è lo stesso di ciò che pensa (opina) la manifestazione corporea degli uomini: ciò che io avverto, che percepisco è ciò che mi si manifesta, ma mi si manifesta in base a ciò che io penso. Certo, lo aveva già detto prima, qui lo ridice, è in fondo sempre la stessa questione, e cioè io vedo ciò che opino, ciò che penso, ciò che credo, ciò che ritengo essere. Qui si dice anzitutto chiaramente che la percezione accade nella corporeità. Quest'ultima è qualcosa che si mescola ed è essa stessa mescolata: nella nascita, nella morte, nella procreazione e in ogni altra azione essa appare in qualche modo necessariamente in termini sensibili, col che non ci si riferisce per esempio solo agli organi di senso, ma alla sensibilità come ciò che regge e domina completamente l'intera disposizione dell'uomo, appunto il modo in cui egli di volta in volta si sente. Qui fa un accenno, non lo riprende ma lo riprenderà altrove: la nostra sensibilità è connessa al modo in cui ciascuna volta ci si sente. La parola che in questi casi usa Heidegger è *Stimmung*, che in tedesco significa disposizione d'animo o, come si traduce spesso, tonalità affettiva. Ma la disposizione d'animo di che cosa è fatta? È fatta delle cose che penso, della  $\delta\acute{o}\xi\alpha$ . E Parmenide infatti qui ci dice: come ciò che è inteso nell'opinare, cioè le cose apparenti, è fatto di volta in volta di luce e oscurità, leggerezza e pesantezza, così anche l'opinare è, a seconda delle circostanze, esso stesso o rischiarato, lucido e leggero, oppure confuso, torpido, pesante e gravoso – di volta in volta diverso in tutti e in ognuno. Avrebbe anche potuto dire che ciascuno vede quello che gli pare. Non resta quindi che tenere conto del fatto che il percepire è corporeo, e che quindi anche il percepire puro, nel percorrere la prima via, non è mai di per sé libero di librarsi, ma è ciò che è solo nel contrasto con l'erranza e il dissidio del divagare del corpo. Non per questo però il corpo è, secondo la concezione cristiana, il male; esso rappresenta piuttosto la più necessaria delle potenze, nel senso del  $\delta\epsilon\iota\nu\acute{o}\nu$ : al tempo stesso spaesante e massimamente influente. Siamo alla Conclusione, che merita di essere letta. Per un certo tratto abbiamo condiviso il domandare che pone la domanda iniziale dell'essere. Dalla nostra considerazione intermedia sappiamo che non si tratta di una domanda strana e antiquata. Rammentando tale considerazione, dobbiamo ripensare alla comprensione dell'essere – a ciò che l'“è” dice. Che cosa diciamo quando diciamo che una cosa è qualche cos'altro. Questa “è” cosa ci sta dicendo? Tutto il libro, in fondo, ci ha raccontato questo: che ne è di questo “è”, che diciamo ininterrottamente. Che cosa ne è risultato? Non molto. Nulla. Forse l'unica cosa che abbiamo imparato è questa: non è così che si deve domandare, se vogliamo davvero capire. Abbiamo condiviso e riproposto la domanda dell'essere. L'essere inizia a diventare degno di domanda. Comprendiamo qualcosa di quel loro e consunto “è” – o per lo meno comprendiamo che nel suo caso c'è qualcosa da capire. Si tratta di una comprensione concettuale che ha la sua propria legge e la sua misura peculiare. La legge della filosofia. La filosofia ha la sua propria legge. Come noi ci rapportiamo a questo fatto dipende solo da noi. Possiamo aprirci a esso e soffermarci in esso – ma possiamo anche restarne esclusi. Come sempre, del resto. Ciò che rimane è la tremenda grandezza di quest'opera all'inizio così modesta.*

*Se ne sta lì da due millenni – se ne sta lì per il futuro. Soprattutto, essa si erge contro la massa di chiacchiere e scribacchiature che riempiono volumi su volumi di tutti i dotti del nostro tempo. Su questo non ha torto, questa opera di Parmenide se ne sta lì da millenni e continua a parlare. Ma bisogna ascoltarla, dice Heidegger, se non la si ascolta è muta, non dice niente. C'è poi un *Appendice* dove ci sono *Abbozzi e annotazioni relativi al corso*. Ci sono cose interessanti che meritano di essere prese in considerazione. Sono appunti che Heidegger prendeva nella preparazione del corso a Friburgo. Alcune cose sono quasi a carattere aforistico, molto dense, condensate, però danno da pensare. A pag. 247. *L'ente: non questo singolo, bensì tutto? Secondo il numero – la totalità. No! Non tutto! Perché no? Appunto perché non possiamo mai cogliere tutto, né lo abbiamo mai colto? Per cogliere "tutto" – ovviamente, anche solo una molteplicità di cose secondo il numero – dobbiamo afferrare e riunire il singolo ente. Tuttavia non troviamo mai, in nessun caso, solo un singolo ente, poiché l'afferrare è sempre uno strappare via da altro; iniziare con un singolo ente – e prima – nulla? Certamente no. Quindi: abbiamo sempre già più del singolo ente e del numero – per quanto grande sia –, più di tutto, eppure non abbiamo mai il totale – il numero completo.* Questo è interessante, quando dice strappare via il singolo ente per poterlo analizzare.*

*Intervento: Toglierlo dalla relazione.*

Esattamente. È quello che fa la linguistica, e in definitiva tutte le scienze, e che devono fare, perché sennò non possono fare nulla. Ma ecco l'avvertimento della dea *Ἀλήθεια*: non dimenticare mai che stai strappando qualcosa al tutto. Un tutto che è qui mentre dici l'ente. Non è quel tutto, il concreto, che bisogna aspettare quando tutti gli astratti parteciperanno del tutto (Severino). No, è già qui. Essere e non-essere e *δόξα* è necessario che siano insieme, secondo necessità, dice. A pag. 249. *Per cogliere l'ente non c'è bisogno di artifici e contorsioni – basta solo allentare i vincoli che ci legano a ciò che di volta in volta ci importuna con la sua invadenza e casualità. L'ente fa questo, importuna continuamente, costringe a occuparsi di lui, incessantemente, per via della volontà di potenza. È la volontà di potenza che deve dominare l'ente, tutti gli enti. Se ne rimanesse anche solo uno non dominato, sarebbe un depotenziamento. E, quindi, ecco la ricerca continua, incessante, furiosa, talvolta, di nuovi enti sempre da dominare. Ma per potere pensare di dominare l'ente devo strapparli dal tutto, prima di ogni cosa: pensare di averlo strappato al tutto, cioè alla relazione, al linguaggio. Questo "nel suo insieme" è qualcosa di vago e tuttavia di affatto determinato; sta intorno a noi e prima di noi, sotto di noi e sopra di noi, e noi vi siamo inclusi; tanto nell'angustia più ristretta quanto nell'ampiezza più vasta è sempre in qualche modo unito e compiuto; raccoglie il molteplice sotto di sé e lo accorda con se stesso; è familiare e provato – in un'appartenenza che non necessita di conferma – e ciò che è nuovo ed estraneo – non sopravviene "in aggiunta" dall'esterno – bensì scaturisce dal suo interno.* Questo è preciso rispetto al linguaggio. Non è che qualcosa si aggiunge dall'esterno, ma scaturisce da lui stesso. È il linguaggio che produce le cose. Come dicevamo tempo fa, anche le cose che avverranno tra mille anni sono già qui presenti. A pag. 250. *d) κατά τό χρεών.* *Ciò che ci viene detto dell'ente non è una cosa tra le altre, ma è la necessità. Non è un arbitrio – non è una scelta – non è un mero dato di fatto – e nemmeno una qualche situazione immutabile – poiché l'ente è costretto nella costrizione – con ogni apparire e in ogni apparire viene alla luce la costrizione – la necessità viene alla luce nell'ente. È l'ente, ciò che appare, che ci mostra la costrizione, per il solo fatto che ci appaia. Perché ci appare? A partire da che cosa? In base a che cosa possiamo dire che qualcosa ci appare? *Ciò che è stato enumerato in merito all'ente – come stanno le cose al suo riguardo – al riguardo dell'ente – dell'ente in quanto ente – il modo in cui l'ente è – l'essere. Detto più chiaramente: provenienza e scomparsa (apparire) – stessità (ma che significa? Coappartenenza reciproca) del donde e del colà – il venire alla luce della costrizione. Come costretti dalla stessità. Venire alla luce della costrizione: è la simultaneità dei tre momenti che consente di venire alla luce, cioè l'esistere di qualche cosa, sennò non esisterebbe nulla, non sarebbe mai esistito.* A pag. 253. *Essere e apparire: modalità dell'apparire! Giorno – notte (e simili) come primo riferimento – maggiore perspicuità! Singoli esempi? Casi particolari? Fuorviante! Giorno e notte –**

*l'apparenza originaria – il fenomeno fondamentale. In che senso? Come cornice di fondo – o come fenomeno più frequente? Sono domande che lui si poneva per poterle poi svolgere durante il corso. Fa scaturire tutto l'apparire: mare e terra, bosco e montagna, uomo e animale, casa e fattoria. Sovranità della notte. Nel chiarore della luce appare l'ente! La luce – il sole – il tempo – ciò che fa accedere l'ente all'essere. /.../ Ogni ente appare – si installa e si produce – si stacca e si staglia – per contrapposizione. È la discordia di cui parlava Anassimandro. Apparire: comparire e, in quanto comparire, entrare nella delimitatezza – sorgente entrare nella delimitazione. Esperienza originaria. /.../ Anassimandro: l'ente corrisponde all'accordo, in cui esso fa ritorno nel donde – scompare. A pag. 255. Il venire alla presenza è dis-accordo, e questo necessariamente – intendendo la scomparsa come accordo –... È nell'accordo che le cose scompaiono, non si vedono più perché non c'è delimitazione. ...è dis-accordo in quanto: venire verso la presenza – mentre l'accordo è: andare via dall'essere presente. A pag. 257. C'è una citazione tratta da Eschilo. Non hai dunque proprio alcuna premeditazione in te – non sei affatto quello per cui ti si prende e a cui ci si rivolge nominandoti. Il nome è una nominazione che induce all'errore –esso svia verso qualcosa – che non è per nulla lì presente. Ciò che io nomino non è presente: è questo che ci sta dicendo. Ma cosa non è presente? Tutto ciò che fa sì che una certa cosa sia quella cosa non è presente. In effetti, le cose esistono nel disaccordo, quindi appaiono, ma perché c'è un accordo che non appare. A pag. 263. Riguardo a c) ciò che a noi appare ovvio e abituale – è però solo l'indeterminatezza di un qualcosa di totalmente incomprensibile – quasi soltanto una parola. La superficialità di tutto ciò che è abituale. A pag. 266. Essere in quanto apparire; ma all'apparire appartiene lo scomparire – quindi si ha a che fare anzitutto e in primo luogo con un dispiegare la propria essenza nella contrapposizione reciproca, concedendo l'accordo nel rispetto del dis-accordo;... A pag. 268. ...non v'è alcun dubbio che ogni interpretazione si muova all'interno di un insieme di presupposti. Bisogna chiedersi però se essi si collocino sullo stesso piano della “materia” trattata, e siano quindi altrettanto accessibili e constatabili – e più ancora se la pubblica esibizione di tali presupposti ne costituisca già di per sé la legittimazione, ovvero la renda superflua. Pensarla in questo modo significa tuttavia muoversi all'interno di rozzi pregiudizi riguardo all'essenza dei presupposti di un'interpretazione. A pag. 269. Quante cose in più “abbiamo” di Parmenide e di Eraclito? Forse che per questo la loro interpretazione è anche solo minimamente migliore e meno problematica? E che dire poi di Platone e Aristotele? Che cosa si è capito del loro autentico domandare? L'ampiezza di scritti disponibili offre solo l'occasione per ripiegare su questioni secondarie, per un rapido e superficiale assemblaggio di sovrastrutture sistematiche artificialmente escogitate – dalle quali ogni domandare è fuggito. Alla fine rimane solo il pericolo di svignarsela di fronte all'autentico sforzo del domandare – il pericolo della fuga nell'agiatazza del navigare tranquillamente in acque tanto sconfinite quanto torbide. A pag. 271. 1. L'inizio è ciò che vi è di più grande – quindi non lo si prenderà mai in modo abbastanza grande. 2. Noi siamo, è vero, progrediti, ma ciò significa che siamo stati sempre meno all'altezza dell'inizio. 3. Finora l'inizio c'è stato inutilmente.*