



Martin Heidegger
Saggi e discorsi

Mursia, Milano 1976
Pag. 196

8 giugno 2022

Moira (in *Saggi e discorsi*) di M. Heidegger

Questa sera leggeremo un breve saggio di Heidegger del 1950, *Moira*, inserito in *Saggi e discorsi*, Mursia, 1976. A pag. 158. *Il rapporto di pensiero ed essere muove tutta la riflessione dell'Occidente. Esso rimane l'invisibile pietra di paragone in riferimento alla quale si può vedere fino a che punto e in che modo sono accordati il favore e la facoltà di pervenire nella vicinanza di ciò che si annuncia all'uomo storico come il da-pensare. Parmenide parla di questo rapporto nella sua sentenza (frammento III): τό γάρ αὐτό νοεῖν ἐστίν τε καί εἶναι, "Poiché lo stesso è pensiero e essere". Parmenide spiega la sentenza in un altro punto nel frammento VIII, 34-41. Il passo suona: "Lo stesso sono il pensare e il pensiero che è; poiché non senza l'essente in cui esso è come l'espresso puoi tu trovare il pensiero. Certo nulla è e nulla altro sarà al di fuori dell'essente, poiché la Moira gli ha imposto di essere un tutto e immobile. Perciò sarà un puro nome tutto ciò che i mortali, convinti che sia vero, hanno fissato: "divenire" così come "perire", "essere" così come "non-essere" e "mutare di luogo" così come "cambiare dei colori che risplendono" (trad. di W. Kranz). Parmenide dice che pensare e essere sono la stessa cosa. ... poiché non senza l'essente in cui esso è come l'espresso..., il detto, ... puoi tu trovare il pensiero, cioè, il pensiero lo trovi nel detto, nel dire, il pensiero si dice, si esprime: se non si dice non è pensiero. Heidegger inizia qui con tre interpretazioni rispetto a questa sentenza di Parmenide, ne leggiamo solo il riepilogo. A pag. 162. *La prima delle tre prospettive che determinano tutta l'interpretazione della sentenza di Parmenide vede il pensiero come qualcosa di fattualmente esistente e lo annovera tra il resto degli essenti. Essere è pensare, quindi, anche il pensiero è qualche cosa, quindi, anche il pensiero è. Questa sarebbe la prima banalissima interpretazione. La seconda prospettiva concepisce l'essere, conformemente alla mentalità moderna, nel senso della rappresentatezza di oggetti come oggettività per l'io della soggettività. Per questa seconda interpretazione l'essere è pensare, nel senso che l'essere non può darsi che per il soggetto che pensa l'essere. La terza prospettiva segue un tratto fondamentale della filosofia antica quale fu determinata da Platone. Secondo la dottrina socratico-platonica le idee costituiscono, in ogni essente, ciò che è essente. Le idee però non appartengono all'ambito degli αἰσθητά (percepiti), cioè di quello che può essere percepito**

sensibilmente. Le idee sono visibili in modo puro solo nel νοεῖν (pensiero), nella percezione non sensibile. Questo ci interessa poco perché la cosa importante è nel capitolo primo, a pag. 163, dove dice: *In discussione è il rapporto tra pensiero ed essere. È di questo che si tratta. In fondo, tutta il pensiero ha giocato intorno a questi due termini: l'essere e il pensiero, l'immanente e il trascendente e tutte le varie dicotomie. Prima di tutto dobbiamo fare attenzione che il testo (VIII, 34 ss.) che considera più a fondo il rapporto parla di εἶναι (essente) e non, come il frammento III, di εἶναι (essere). Subito, e con una certa ragione, viene da pensare che nel frammento VIII ciò di cui si parla non sia l'essere, ma l'essente. Tuttavia, Parmenide, sotto il nome di εἶναι, non pensa affatto l'essente in sé, al quale, in quanto tutto, anche il pensiero appartiene perché è qualcosa di essente. Parimenti, εἶναι non significa l'εἶναι nel senso dell'essere per sé, come se al pensatore stesse a cuore di mettere in rilievo il carattere non sensibile dell'essere di contro all'essente inteso come ciò che è sensibile. L'εἶναι, l'essente, è invece pensato nel di-spiego (Zwiefalt)... Questa traduzione è stata fatta da Vattimo, non da Volpi. Lui traduce Zwiefalt con di-spiego. Di-spiego non è altro che la relazione, come dice subito dopo, di essere ed essente. Se noi intendiamo il di-spiego come relazione, allora diventa più chiaro ciò che sta per dire. L'essente è ciò che è, l'essere è ciò che gli dà la sua enticità: significante e significato. L'essente è ciò che è, è l'immanente; l'essere è il trascendente, che non si vede, mentre l'essente posso vederlo, toccarlo, ecc. A pag. 164. L'“essere stesso”, di cui tanto si parla, resta in verità, fino a che è esperito come essere, sempre (solo) essere nel senso di essere dell'essente. È l'essere di qualche cosa. Pensate a cosa dicevamo l'altra volta: il mio dire e ciò che il mio dire dice; il mio dire è l'essente, è ciò che è, l'immanente, ma ciò che fa del mio dire un dire è ciò che il mio dire dice, cioè, l'essere. Tuttavia il compito che il pensiero occidentale si trova ad adempiere ai suoi inizi è quello di cogliere ciò che è detto nella parola εἶναι, essere, con uno sguardo adeguato, intendendolo come Φύσις (Natura), Λόγος (Linguaggio), Ἐν (Uno). Poiché il riunire che vige nell'essere unifica ogni essente, il pesare a questo riunire produce l'apparenza inevitabile e sempre più ostinata che l'essere (dell'essente) non solo sia identico con l'essente nella sua totalità, ma anche che, in quanto identico e insieme però unificante, esso sia anche il più essente. Tutto per il rappresentare diventa essente. Noi abbiamo a che fare con gli essenti, gli enti. Non abbiamo a che fare con l'essere, ma con l'ente; l'ente è ciò che è, qualunque cosa sia, mentre l'essere è ciò che fornisce all'ente la sua enticità. Il mio dire lo ascoltate, sono articolazioni di suoni che si compongono in frasi, in proposizioni, ecc., ma il significato, ciò che il mio dire dice, non lo sentite, non lo vedete, ma senza questo non ci sarebbe neppure il mio dire. Qui lo spiega bene: l'essente e l'essere non sono separabili e il di-spiego è questa relazione fra i due inseparabili. Il di-spiego di essere ed essente sembra come tale dileguare nel niente, benché il pensiero, a partire dai suoi inizi in Grecia, si muova sempre all'interno del suo dispiegare, senza tuttavia riflettere su questa collocazione, e ancor meno ricordandosi del dispiegarsi del di-spiego. Nell'inizio del pensiero occidentale accade l'inosservata sparizione del di-spiego. Ma essa non è un nulla. La sparizione garantisce anzi al pensiero greco il modo di essere dell'inizio: cioè il fatto che l'illuminazione-apertura (Lichtung) dell'essere dell'essente si nasconde in quanto tale. Abbiamo a che fare con l'essente, l'essere si nasconde: nel momento in cui c'è l'essente non c'è l'essere. Questa è una delle tesi più importanti, presente anche in *Essere e tempo*, e cioè che l'essere si manifesta come ente o, per dirla con Severino, il concreto si manifesta negli astratti, il concreto non si vede. Se prendete l'esempio che fa Severino, “Questa lampada che è sul tavolo” è il concreto, è il tutto, ma ciò che vedete è questa lampada, ma potete vederla solo perché c'è il concreto, perché c'è un mondo in cui questa lampada esiste e in cui ciascuno di noi esiste, sennò la lampada non sarebbe mai esistita. Di fatto, però, ciò con cui abbiamo a che fare è questa lampada, cioè con l'astratto. Capitolo II, pag. 164. In tutta brevità, il frammento III dice che il pensiero appartiene all'essere. Come dobbiamo caratterizzare questa appartenenza? La domanda giunge troppo tardi. Nella sua concisione, la sentenza ha già dato la risposta con le sue prime parole: τό γάρ αὐτό, invero il Medesimo. Γάρ si traduce con “poiché”, quindi “poiché lo stesso. Con la stessa parola comincia la redazione della sentenza nel frammento*

VIII, 34: ταύτον. Questa parola fornisce una risposta alla domanda circa il modo in cui il pensiero appartiene all'essere, per il fatto di dire che essi sono la medesima cosa? La parola non dà alcuna risposta. Anzitutto, perché la definizione "il Medesimo" fa tacere ogni domanda su una possibile connessione, in quanto questa può sussistere solo fra cose distinte. In secondo luogo, perché la parola "il Medesimo" non dice assolutamente nulla circa l'aspetto e il fondamento rispetto a cui le due cose diverse coincidono nel Medesimo. Perciò in entrambi i frammenti, se non addirittura in tutto il pensiero di Parmenide, τό αὐτό, "il Medesimo", rimane la parola-enigma. È anche la parola chiave, perché questo τό αὐτό, lo stesso, indica la simultaneità di essere e pensare, anzi, nell'ordine parmenideo, di pensare e essere. A pag. 165. Parmenide ci offre un aiuto. Nel frammento VIII egli dice più chiaramente come debba essere pensato quell'"essere" a cui il νοεῖν appartiene. Invece di εἶναι, Parmenide dice ora εἶόν, l'"essente", che nel suo duplice senso designa il di-spiego. Ma il νοεῖν si chiama qui νόημα: ciò a cui è prestata attenzione da parte di un percepire attento. Sarebbe il pensato. L'εἶόν viene propriamente designato come quello οὐνεκεν ἔστι νόημα, ciò per cui è presente pensiero. Il pensiero è presente a motivo del di-spiego (relazione) che rimane non detto. La relazione non viene detta. La relazione tra il mio dire e ciò che il mio dire dice non viene detta, ma c'è imprescindibilmente. Siamo ancora molto lontani dal cogliere in maniera adeguata alla sua essenza il di-spiego stesso e cioè, insieme, il di-spiego in quanto esso esige il pensiero. È la relazione che esige il pensiero. Adesso vediamo come. Solo una cosa è chiara dal dire di Parmenide: il pensiero non è presente né a cagione degli εἶόντα, dell'"essente in sé", né al servizio dell'εἶναι nel senso dell'"essere per sé". Con questo si vuol dire: non è l'"essente in sé" che esige un pensare, né è l'"essere per sé" che lo rende necessario. Né l'uno né l'altro, presi ciascuno per sé, ci faranno mai conoscere in che misura "essere" esige il pensiero. Ma a cagione del di-spiego dei due, a cagione dell'εἶόν, il pensiero è. Il pensiero è questa relazione. È volgendosi verso il di-spiego che il prestare-attenzione è presente come avvicinarsi all'essere. In tale esser-presente-avvicinandosi il pensiero appartiene all'essere. Capitolo III, pag. 166. Parmenide dice che il νοεῖν è πεφρατισμένον ἐν τῷ εἶόντι. Si usa tradurre: il pensiero, che come l'espresso è nell'essente. Πεφρατισμένον è l'espresso, il detto, non è molto lontano dal λεγόμενον. Il pensiero, in quanto detto, è nell'essente. L'essente è ciò che si manifesta, ciò che è qui, è il pensiero in quanto detto. C'è un pensiero che possa non dirsi? Non sto dicendo dirsi ad alta voce, ma che possa dirsi anche fra sé e sé. Tuttavia, come potremmo essere capaci di cogliere e capire questo essere-espresso, fino a che non ci preoccupiamo affatto di sapere che cosa significhino qui "detto", "parlare", "linguaggio", fino a che intendiamo frettolosamente l'εἶόν come l'essente e lasciamo indefinito il senso di essere? Come possiamo conoscere il rapporto del νοεῖν al πεφρατισμένον... Il pensiero e l'espresso sono due momenti dello stesso. Un pensiero che non è espresso non è pensiero: il pensiero si esprime, c'è, nel momento in cui si pensa. Il νοεῖν, di cui vogliamo considerare l'appartenenza all'εἶόν, si fonda e dispiega il suo essere a partire dal λέγειν (discorso). In questo accade il lasciar-stare-dinnanzi il presente nella sua presenza. Per Heidegger qui λέγειν è il lasciar-stare-dinnanzi il presente nella sua presenza. Di conseguenza il νόημα come νοούμενον del νοεῖν è già sempre un λεγόμενον del λέγειν. Come dicevo prima, il νόημα, il pensato del pensiero, è già sempre un detto, un λεγόμενον. La parola greca πεφρατισμένον indica proprio questo: l'espresso, ciò che si esprime. Ma nel λέγειν riposa l'essenza del dire così come era esperita dai greci. I greci la esperivano così: il λέγειν come ciò che si presenta, come ciò che dice il presentarsi di qualche cosa. Il νοεῖν perciò è per sua stessa essenza, e non ma solo secondariamente o accidentalmente, qualcosa di detto. Il pensiero è necessariamente qualcosa di detto. In che consiste la differenza tra il detto e il pronunciato? Perché Parmenide caratterizza il νοούμενον (pensato) e il νοεῖν (pensare) come πεφρατισμένον (espresso)? La parola è tradotta esattamente, dal punto di vista lessicale, come "pronunciato, parlato". Ma in che maniera viene vissuto un parlare che è designato con termini come φάσκειν e φάναι? Sono tutti termini che vengono da phao, parlare, da cui infante, colui che non parla. Parlare sta qui solamente a indicare la manifestazione sonora (φωνή) di ciò che una parola o

una frase significano (σημαίνειν)? Il parlare è qui inteso come espressione di un interno (dell'anima) e in tal modo diviso nei due aspetti fonetico e semantico? Niente di tutto questo si trova nella esperienza del parlare come φάσαι, del linguaggio come φάσις. In φάσκειν si trovano il chiamare, il nominare laudativo, il chiamarsi nel senso di aver nome; tutto questo, però, solo in quanto φάσκειν dispiega il suo essere come asciar-apparire. Qui lui gioca con gli etimi, cosa che gli piaceva e che gli riusciva anche bene. Φάσμα è l'apparire delle stelle, della luna, il loro manifestarsi e il loro nascondersi. Φάσεις designa le fasi. I vari modi dell'apparire della luna sono le fasi lunari. Φάσις è la parola che dice, la saga; dire significa "fare apparire". Φημί, io dico, ha la stessa essenza, benché non uguale di λέγω: portare la cosa presente, nella sua presenza, all'apparire e allo stare. A pag. 167. In che senso il νοεῖν può, il pensiero deve necessariamente, apparire nel di-spiego? Nella misura in cui il dispiegarsi in cui si produce il di-spiego di presenza e cosa presente, e-voca il λέγειν, il lasciar-stare-dinnanzi, e nel darsi così liberato di ciò che sta-dinnanzi dà al νοεῖν ciò a cui esso può prestare attenzione, al fine di preservarlo in questa. Sembra complicato ma non lo è. Si chiede: in che modo il pensare appartiene alla relazione? Come la relazione di presenza e di cosa presente... La presenza è l'immediato, l'immanente, il significante; la cosa presente è la sua essenza, il suo significato. C'è una presenza di qualcosa, ma la cosa presente è il significato di questa presenza. È ancora la questione del dire e di ciò che il dire dice. Tutto questo evoca il λέγειν, naturalmente: il lasciar-stare-dinnanzi, e nel darsi così liberato di ciò che sta-dinnanzi dà al νοεῖν ciò a cui esso può prestare attenzione, al fine di preservarlo in questa. Sta dicendo una cosa straordinaria se ascoltata, e cioè che è soltanto in questa relazione di presenza e cosa presente accade che la cosa presente produca la presenza. E lo dice così: dà al νοεῖν, a questo movimento, ciò a cui esso può prestare attenzione, al fine di preservarlo in questa, cioè, dà a questo movimento tra la presenza e la cosa presente, dà al pensiero qualcosa da pensare. Che cos'è che è da pensare? La presenza, naturalmente. Poi dirà che cosa è accaduto al pensiero per cui la cosa presente è stata cancellata a vantaggio dell'unica presenza: è la Moira che impone questo. Ma questo lo vedremo dopo. Sta dicendo come si crea il linguaggio, come si producono le cose: c'è la semplice presenza, ciò che vedo, l'apparire, e la cosa presente, che è ciò che, uso un termine un po' rozzo, sta sotto alla presenza, come la trascendenza rispetto all'immanenza, come il significato rispetto al significante. C'è il significante che è presente, ma senza il che cosa della presenza, senza il suo significato, il significante è nulla. Quindi, ci sta dicendo che questo movimento, questa relazione, è esattamente ciò che produce quella cosa che noi volgarmente chiamiamo realtà. Come facciamo a sapere della presenza, che qualcosa ci è presente, come lo sappiamo, se non attraverso il che cosa della presenza? Questo aggeggio posso dire che è presente ma lo posso dire perché so che cosa? Che è qualcosa, in questo caso un accendino. Solo allora diventa presente. Il discorso che sta facendo, che di primo acchito potrebbe apparire complesso, è in realtà quello che fa Hegel rispetto all'in sé e al per sé. Il per sé offre all'in sé la sua inseità, lo fa esistere in quanto tale, e da quel momento esiste: non esisterebbe senza il per sé, senza il suo significato. Significato che sappiamo essere l'indeterminato, mentre la presenza appare come il determinato, perché la vedo, è quella. Ma come posso definire qualcosa se non attraverso dei significati, cioè, attraverso l'indeterminato? E torniamo alla questione del finito e dell'infinito. La questione è la stessa che interviene in infiniti modi, ma è sempre questa. Solo che Parmenide non pensa ancora il di-spiego come tale; egli non pensa affatto il dispiegarsi del di-spiego. Non coglie ancora la questione della relazione in atto, e cioè che questi due momenti che lui individua, pensare e essere, sono simultanei. Ma cosa vuole dire che sono simultanei? Non che avvengono nello stesso momento, non è questo il punto, ma che non possono separarsi in nessun modo, per cui se io tolgo l'uno tolgo anche l'altro. ...non infatti separato dal di-spiego tu puoi trovare il pensiero. /.../il pensiero, insieme con l'έόν e appellato da questo, appartiene al riunire;... Ricordate l'Aufhebung di Hegel. ...perché il pensiero stesso, riposando nel λέγειν, compie il riunire appellato e così corrisponde alla propria appartenenza all'έόν come appartenenza che da questo stesso è adoperata e salvaguardata. Giacché il νοεῖν non percepisce una cosa qualunque, ma solo quell'unica cosa che

viene nominata nel frammento VI: *έόν έμμεναι*: *l'ente presente nella sua presenza*. È questo che percepisce: *l'ente presente nella sua presenza*. Ma come fa a presentificarlo nella sua presenza? Attraverso la cosa presente, attraverso il significato, attraverso il ciò che il mio dire dice. *Capitolo IV*, pag. 168. Qui riprende la questione del *τό άυτό*. *Anche ora, dopo che l'appartenenza del pensiero all'essere è venuta in luce un poco più chiaramente, difficilmente siamo in grado di udire la parola-enigma della sentenza: τό άυτό, "il Medesimo"...* Lo stesso, il Medesimo, indica la simultaneità, cioè il fatto che non può darsi l'uno senza l'altro. È questo che dice *τό άυτό*, è questo che dice Parmenide quando dice *τό γάρ άυτό νοείν έστίν τε και εϊναι*: pensare e essere sono lo stesso, non è possibile separarli. *Pure, se vediamo che il di-spiego dell'έόν...* Cioè, la relazione che l'essente pone in essere, nella quale ovviamente si trova. *...la presenza di ciò che è presente...* Presenza e ciò che è presente sono sempre due elementi, ma simultanei. *...riunisce e orienta verso di sé il pensiero...* Certo, lo riunisce e orienta verso di sé il pensiero, ma anche lo produce. Questa cosa non viene colta bene da Heidegger, perché in quella frase, che gli era parsa così complessa, in realtà lui dice come si crea il pensiero, come si creano le cose, come è possibile per noi parlanti, viventi provvisti di linguaggio, esiste quella cosa che noi chiamiamo realtà, come è potuto accadere. Ecco, lì lo ha spiegato: c'è la presenza, ma è la cosa presente, è questo rinvio, questo rimando, e il linguaggio è rinvio, che fa della presenza una presenza; solo allora la vedo, so che cos'è. È quello che diceva il sofista: lo vedi quell'albero? È la stessa cosa. O Zenone: vedo Achille che supera la tartaruga, certo, ma non significa nulla. Il fatto che veda qualche cosa non comporta che io sia in condizione di poterla concettualizzare, cioè di mostrare ciò che vedo. Poi, sempre rispetto al *τό άυτό*, discute del fatto che Parmenide pone la parola *τό άυτό* all'inizio. *Siamo perciò costretti, senza mai distogliere lo sguardo dalla posizione di primato che occupa τό άυτό, "il Medesimo", ad arrischiarci senza appoggi in un tentativo di pensare-presagendo a partire dal di-spiego dell'έόν (l'esser-presente del presente)...* È quello che diceva prima rispetto alla presenza e alla cosa presente. *...nella direzione del suo dispiegarsi. In questo ci aiuta il fatto di aver capito che nel di-spiego dell'έόν il pensiero è fatto-apparire, è qualcosa che è detto: πεφρατισμένον.* È espresso, è detto, è fatto apparire nel dire. Sembra quasi che parli di quella famosa figura retorica, nota come ipotiposi. Il mio dire fa apparire la cosa: dicendo qualcosa, il mio dire produce il che cosa il mio dire dice. Ha prodotto qualcosa che prima non c'era, ma ciò che ha prodotto non posso separarlo dal dire, è questo secondo momento che fa esistere il mio dire, cioè la presenza. Il mio dire, come naturalmente qualunque altra cosa, anche il mio dire è un ente. *Di conseguenza, nel di-spiego domina la φάσις, il dire in quanto appellante e reclamante far-apparire. Che cos'è ciò che il dire fa apparire? L'esser-presente di ciò che è presente.* Questo fa apparire, perché senza il dire non c'è presenza, senza quel movimento che ha illustrato prima, movimento – che per de Saussure è tra significante e significato – tra il dire e ciò che il mio dire dice. Senza questo movimento non c'è presenza, lo dice chiarissimamente. *Il dire che vige nel di-spiego e che lo fa-avvenire è la riunione dell'esser-presente, nel cui risplendere può apparire ciò che è presente. La φάσις, quale Parmenide la pensa, Eraclito la chiama il Λόγος, il riunente lasciar-stare-dinnanzi.* Questa è un'altra traduzione di Λόγος da parte di Heidegger: *il riunente lasciar-stare-dinnanzi. Può darsi che il dire riunente-appellante...* Perché riunente-appellante? Perché riunisce la presenza con la cosa presente; appellante, perché la chiama, la fa esistere in quanto presente. *Può darsi che il dispiegarsi del di-spiego consista nel fatto dell'avvenire di un risplendere che apre-illumina? Il suo carattere fondamentale è per i greci il disvelare. Di conseguenza, nel dispiegarsi del di-spiego domina il disvelamento. I greci lo chiamano 'Αλήθεια. Parmenide penserebbe dunque, nonostante tutto e a modo suo, nella direzione del dispiegarsi del di-spiego, posto che egli parli dell'"Αλήθεια. Ma ne parla? Certamente, e proprio all'inizio del suo "poema didascalico". Più ancora 'Αλήθεια è una dea. È udendo il suo dire che Parmenide dice il proprio pensiero. Tuttavia, egli lascia non detto in che cosa consista l'essenza dell'"Αλήθεια. Non pensato rimane anche rispetto a quale senso della divinità si dica che l'"Αλήθεια è una dea. Tutto questo, per gli inizi del pensiero greco, rimane fuori dell'ambito di ciò che è degno di esser pensato,*

altrettanto immediatamente quanto una chiarificazione della parola-enigma τὸ αὐτό, il Medesimo. Qui cita dal suo poema, a pag. 170. “E la dea favorevolmente mi ricevette meditando verso l’avvenire,/ con la mano destra mi prese, poi disse la parola e mi cantò:”. Quale parola fosse possiamo immaginarlo. Ciò che si dà qui da pensare al pensatore rimane nello stesso tempo nascosto quanto alla sua origine essenziale. Questo non esclude, anzi implica, che in quel che il pensatore dice viga il disvelamento come ciò a cui egli presta costantemente l’orecchio, nella misura in cui esso gli dà l’orientamento verso ciò che è da-pensare. Che cosa è da pensare sempre e che poi, invece, non si è più pensato? È il che cosa della presenza. Si è cancellato il che cosa della presenza. Per dirla con Heidegger, nei termini del suo *Essere e tempo*, si è cancellato il mondo in cui ciascuno esiste e di cui ciascuno è fatto; si è cancellata, per dirla alla Severino, il concreto a vantaggio dell’astratto, e la tecnica è stata abilissima in questo. Ha cancellato il concreto, cioè, il linguaggio, il tutto, che consente all’astratto di esistere, al che cosa della presenza di esistere, a vantaggio di una presenza immaginata fuori da ogni contesto, da ogni mondo, cioè, fuori dal linguaggio. Per questo è legittimo almeno domandare se nell’αὐτό, nel “Medesimo”, non sia proprio taciuto il dispiegarsi del di-spiego, e precisamente nel senso del disvelamento della presenza di ciò che è presente. Sì, certo, in questo αὐτό, in questa simultaneità si svela ciò che è presente; ma è presente non la presenza e la cosa presente, è presente la loro simultaneità, la loro relazione, il loro essere due momenti dello stesso, per usare i termini di Hegel: due elementi non possono esistere né sussistere l’uno senza l’altro. La discussione della sentenza sul rapporto di pensiero ed essere prende allora l’inevitabile apparenza di una forzatura arbitraria. Ora la costruzione, considerata grammaticalmente, della sentenza: τὸ γὰρ αὐτό νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι, si mostra in un’altra luce. La parola-enigma τὸ αὐτό, il Medesimo, con cui la sentenza comincia, non è più il predicato spostato in prima posizione, ma il soggetto, quello che sta alla base, ciò che regge e sostiene. /.../ quello che svelando dispiega il di-spiego concede al prestare-attenzione di porsi sul suo cammino verso il riunente percepire la presenza di ciò che è presente. Questo movimento della relazione tra i due momenti, distinti ma non separabili, che cos’è tutto questo insieme? È la verità, in quanto questo disvelamento del di-spiego, quella che, a partire dal di-spiego, fa appartenere il pensiero all’essere. La verità è solo questo, è l’essere di questi elementi nella relazione. Il mio dire e ciò che il mio dire dice: la verità è che questi due elementi sono inseparabili, sono distinti ma non li posso scindere. Nella parola-enigma τὸ αὐτό, il Medesimo, tace il disvelante concedere della coappartenenza del di-spiego con il pensiero che in esso appare. In questa parola-enigma, τὸ αὐτό, lo stesso, che cosa appare? Appare la relazione che fa esistere il pensiero. A pag. 171. Giacché λέγειν e νοεῖν lasciano star-dinnanzi il presente nella luce della presenza. Fanno in modo in questa relazione, in questo movimento, che la presenza sia, che io possa accorgermi, che possa dire che qualcosa è presente. Altrimenti, non esisterebbe nulla. Di conseguenza, essi stanno di fronte alla presenza, certo mai di fronte ad essa come due oggetti esistenti in maniera indipendente. La commettitura (connessione) di λέγειν e νοεῖν (secondo il Frammento VI) libera la presenza nel suo apparire, per la percezione e così in un certo senso si mantiene al di fuori dell’έόν. Questa connessione tra linguaggio e pensiero che cosa fa? Libera l’essente nel suo apparire, per la percezione e così in un certo senso si mantiene al di fuori dell’έόν. Questa connessione tra i due libera la presenza nel suo apparire per la percezione, cioè, libera ciò che mi appare perché io possa percepirlo. La percezione è questo: io posso percepire la presenza perché c’è questa connessione tra presenza e cosa presente. È a questo punto che io posso percepire la presenza. Tuttavia, il disvelamento concede l’apertura-illuminazione della presenza in quanto esso, nello stesso tempo, perché qualcosa di presente possa apparire, adopera e salvaguarda un lasciar-stare-dinnanzi e un percepire, e così adoperandolo, trattiene il pensiero nell’appartenenza al di-spiego. Per questo, non è assolutamente possibile che si dia, in alcun luogo e in alcuna maniera, qualcosa di presente e al di fuori del di-spiego. Al di fuori della relazione. E la relazione è quella cosa che Parmenide per primo ha scritta: τὸ γὰρ αὐτό νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι. Quindi, in nessun modo c’è la possibilità di pensare anche soltanto a un pensiero che non appartenga alla relazione, perché è la relazione che lo produce, che lo crea,

che me lo fa vedere, che me lo mostra. A pag. 172. *La proposizione secondaria di Parmenide, che in verità è la proposizione di tutte le sue proposizioni, è questa (VIII, 37 s.): "...poiché la Moira gli ha imposto (all'essente) / di essere un tutto e immobile" (W. Kranz). Parmenide parla dell'έόν, della presenza (di ciò che è presente), del di-spiego, e mai dello "essente". Egli nomina la Moira (destino), l'assegnazione che concedendo ripartisce e così dispiega il di-spiego. /.../ Moira è il destino dell'"essere" nel senso dell'έόν. Essa ha liberato l'έόν aprendogli il di-spiego, e così appunto lo ha legato nella totalità e nella quiete dalle quali e nelle quali avviene la presenza di ciò che è presente. Questa Moira che cosa ha fatto? Nel destino del di-spiego, tuttavia, accade solo che la presenza giunga a risplendere e che il presente venga ad apparire. Presenza, l'immanente; il presente, il trascendente, il suo significato, la cosa presente. Il destino trattiene nel nascondimento il di-spiego come tale e ancor più il suo dispiegarsi. L'essenza dell'"Αλήθεια rimane nascosta. Qual è l'essenza dell'"Αλήθεια? È questo movimento. La visibilità da essa concessa fa emergere la presenza della cosa presente come "aspetto" (εἶδος) e come "visione" (ιδέα). Di conseguenza, il rapporto in cui si percepisce la presenza di ciò che è presente si determina come un vedere (εἰδέναι). Il sapere improntato alla visio e l'evidenza che gli è propria non possono negare la loro provenienza essenziale dal disvelamento illuminante nemmeno a dove la verità si è trasformata assumendo la forma della certezza dell'autocoscienza. Il lumen naturale, la luce naturale, cioè, qui, l'illuminazione della ragione, presuppone già il disvelamento del di-spiego. Il cogliere la relazione in atto. Lo stesso vale della teoria della luce agostiniana e di quella medioevale le quali, per tacere della loro origine platonica, possono accamparsi soltanto nell'ambito dell'"Αλήθεια già vigente nel destino del di-spiego. Che cosa vediamo noi? Vediamo la forma, l'immagine. Che cosa ci rimane nascosto? Che cosa mi rimane nascosto quando vedo l'immagine di Cesare di fronte a me? Rimane nascosto il mondo di cui questa immagine è fatta e che senza il quale questa immagine non esisterebbe. Vale a dire, c'è la presenza di Cesare e c'è il che cosa della sua presenza, cioè, il suo significato, i suoi infiniti rimandi, rinvii, determinazioni. Capitolo VII, pag. 173. Ma ciò che la Moira inviando ripartisce non è tuttavia ancora spiegato in modo esauriente. Perciò anche un carattere essenziale del suo modo di vigere rimane non pensato. Che cosa accade per il fatto che il destino libera la presenza di ciò che è presente aprendogli la via del di-spiego e così lo lega nella sua totalità e nella sua quiete? Che cosa accade alla presenza di qualcosa per cui compare ciò che è presente, che consente alla presenza di essere tale, di esistere? Per valutare la portata di ciò che Parmenide dice su questo tema nel seguito immediato della citata proposizione secondaria (VIII, 39 ss.) è necessario richiamarsi a qualcosa che si è esposto in precedenza (sez. III). Il dispiegarsi del di-spiego vige come la φάσις, il dire in quanto far apparire. È il dire che fa apparire. Il mio dire fa apparire il ciò che il mio dire dice: ecco che cosa fa apparire. È questo che appare e che prima non c'era; prima del mio dire ciò che il mio dire dice non può esistere, ma esiste con il mio dire. Il di-spiego alberga in sé il νοεῖν e insieme ciò che esso pensa (νόημα) in quanto detto. Ci sono entrambi, così come ci sono entrambi necessariamente il pensiero pensante e il pensiero pensato (Gentile). Ma che cosa ne è della φάσις (la saga, la parola dicente), quando il destino abbandona ciò che è dispiegato nel di-spiego al percepire quotidiano da parte dei mortali? Che succede quando non ci si accorge che per vedere Cesare occorre che ci sia il mondo di cui sono fatto per potere vedere Cesare, per potere vedere, cioè, questa presenza? Devo vedere ciò che è presente e ciò che è presente è Cesare in tutte le sue determinazioni. Essi prendono ciò che immediatamente di primo acchito e a prima vista, si offre loro. Non si preparano anzitutto a mettersi su un cammino di pensiero. I mortali non fanno questo, non pensano niente. Essi si fermano a ciò che in questo è dispiegato, e in specie a ciò che richiama immediatamente l'attenzione dei mortali: cioè la cosa presente, senza riferimento all'esser-presente. Si fermano alla presenza di qualche cosa senza sapere nulla di ciò che la rende presente, di ciò che la fa esistere come presente. Di tutto ciò non sanno nulla, né d'altra parte vogliono saperne nulla. Se volessero saperlo potrebbero anche farlo, non è proibito. In ogni loro comportamento essi vanno dietro vanamente a ciò che percepiscono abitualmente, τά δοκούντα (Framm. I, 31). Viene dal verbo δοκέο, sembrare. Percepiscono le cose che sembrano, che*

appaiono. Questo essi considerano come il disvelato, ἀληθῆ (VII, 39). /.../ Ma che cosa ne è del loro dire quando non riesce ad essere il λέγειν, il lasciar-stare-dinnanzi? Il dire abituale dei mortali, nella misura in cui essi non fanno attenzione all'esser presente, cioè nella misura in cui non pensano, diventa un puro dire di nomi nei quali ciò che prende il sopravvento è il suono e la forma immediatamente afferrabile della parola, nel senso dei vocaboli pronunciati e scritti. Lo smembramento del dire (del lasciar-stare-dinnanzi) nei vocaboli intesi come segni distrugge l'unità del raccogliente prestare-attenzione. /.../diventa uno "stabilire" che nei singoli casi fissa questo o quello per l'opinione frettolosa. È così che qualcosa può fissarsi: io vedo l'immagine di Cesare, ignaro di tutto ciò che consente a questa immagine di esistere, e la prendo per quella che è, come se fosse qualcosa che è così per virtù propria. Ogni cosa così stabilita rimane ὄνομα. Parmenide non dice che ciò che è percepito nel modo dell'abitudine diventa un "semplice" nome. Ma tuttavia rimane abbandonato a un dire che si lascia dirigere unicamente dalle parole correnti le quali, pronunciate in modo frettoloso, dicono tutto di tutto e vagano nel campo del "tanto... quanto". È l'analogia. "Tanto... quanto" è il τέ-καί, che delle volte è posto come congiunzione, altre volte è il "tanto... quanto", cioè, "così come", un'analogia. Anche la percezione di ciò che è presente (degli ἔόντα) nomina l'εἶναι, conosce la presenza, ma conosce in modo altrettanto frettoloso la non-presenza; certo non come il pensiero, che a suo modo fa attenzione al ritrarsi del di-spiego (il μή ὄν). L'opinione comune conosce solo l'εἶναι τέ καί οὐχί (VIII, 40), tanto la presenza quanto la non-presenza. /.../ Come accade questo abbandono da parte del destino? Già soltanto per il fatto che il di-spiego come tale, e quindi il suo dispiegarsi, rimangono nascosti. Sicché nel disvelamento domina il loro nascondersi? Un pensiero ardito. Eraclito lo ha pensato. Parmenide lo ha esperito senza pensarlo, nella misura in cui, udendo la chiamata dell'Ἀλήθεια, pensa la Moira dell'ἔόν, il destino del di-spiego tanto in riferimento all'esser-presente quanto in riferimento alla cosa presente. C'è sempre questo movimento tra presenza e cosa presente. A pag. 175. In essa è nascosto quel "degno di essere pensato", che ci si dà da pensare come il rapporto del pensiero all'essere, come la verità dell'essere nel senso del disvelamento del di-spiego, come ritrarsi del di-spiego nel momento del predominio delle cose presenti. Quando qualcosa appare – questo lo diceva anche Heidegger in *Essere e tempo* – quando l'ente appare, l'essere scompare: o c'è l'ente o c'è l'essere. Anche se sono simultanei, non può darsi l'uno senza l'altro; però, nel momento in cui c'è l'ente, è come se questo cancellasse l'essere, perché l'essere è ciò che consente all'ente di mostrarsi. Lo stesso vale per il concreto e l'astratto: nel momento in cui penso il concreto, lo posso pensare solo come astratto e il concreto svanisce; ma il concreto è la condizione perché possa pensarlo, anche se svanisce, perché posso pensare solo con gli astratti.

22 giugno 2022

Questa sera leggiamo il secondo saggio di Heidegger su Eraclito. Incomincia così. È chiamato l'oscuro, ὁ σκοτεινός. Questa fama, Eraclito l'aveva già quando la sua opera era ancora conservata interamente. Oggi noi ne conosciamo solo dei frammenti. Pensatori meno antichi, Platone e Aristotele, scrittori posteriori e cultori eruditi di filosofia, come Teofrasto, Sesto Empirico, Diogene Laerzio e Plutarco, ma anche Padri della Chiesa, Ippolito, Clemente Alessandrino e Origene, nelle loro opere citano qua e là passi dell'opera di Eraclito. Queste citazioni sono riunite sotto il titolo di Frammenti, e questa raccolta la dobbiamo al lavoro di ricerca dei filologi e degli storici della filosofia. I frammenti consistono talvolta di più frasi, talvolta di una frase sola, e altre volte ancora sono soltanto brandelli di frase o parole singole. È lo svolgimento di pensiero dei singoli pensatori e scrittori successivi che determina la scelta e il tipo di citazioni che essi fanno delle parole di Eraclito. In tal modo viene stabilito di volta in volta l'ambito della loro interpretazione. Perciò una considerazione più approfondita dei luoghi in cui tali parole si trovano negli scritti degli autori più tardi ci può permettere sempre di ricostruire soltanto il contesto entro cui questi autori hanno inserito la citazione, ma non quella di Eraclito da cui la citazione è stata tratta. Le citazioni insieme con i contesti in cui si trovano non ci

trasmettono per l'appunto ciò che è essenziale: l'unità della struttura interna dello scritto di Eraclito che fa da base e da criterio di organizzazione delle parti. Questo, giusto per incominciare. Noi leggiamo Eraclito, ma lo leggiamo sempre attraverso delle interpretazioni: anche se le parole sono quelle, sono però inserite in un contesto tale per cui acquistano un significato che non è necessariamente quello che voleva dare Eraclito. *Eraclito si chiama "l'Oscuro". Ma egli è il Chiaro. Giacché dice ciò che apre-illumina, in quanto cerca di chiamare il suo rispendere nel linguaggio del pensiero. L'aprente-illuminante dura in quanto apre-illumina. Questo suo aprire-illuminare noi lo chiamiamo lo "slargo" (die Lichtung).* A pag. 177. *...noi sappiamo troppo e crediamo troppo affrettatamente per poter prendere dimestichezza con un domandare vissuto in modo autentico. Per questo occorre la capacità di meravigliarsi di fronte a ciò che è semplice e di prendere dimora in questa meraviglia.* La parola θαῦμα, meraviglia, è usata anche da Aristotele nella *Metafisica*. L'invito di Heidegger è sempre quello di cercare, anche se non vi si riuscirà mai, di pensare come l'antico, cioè, di trovarsi di fronte a una certa questione come se fosse sempre la prima volta. C'è poi una citazione da un frammento, tradotto da Diels-Kranz. *"Come può uno nascondersi davanti a quello che mai tramonta?"*. In greco suona così: τό μή δύνόν ποτέ πῶς ἄν τις λάθοι. La prima parte, τό μή δύνόν ποτέ, sarebbe ciò che non tramonta mai: il μή è il non, δύνόν è il tramontare. *La sentenza viene indicata come frammento 16. Forse, per noi che badiamo alla sua dignità interna e alla portata di ciò che indica, dovrebbe essere il primo frammento.* C'è poi tutto un lungo discorso sui Padri della Chiesa e altri che lo citano, ma questo ci interessa poco. Invece, andiamo direttamente a pag. 181. *I greci hanno sentito l'obliatezza, λήθη...* Da cui ἀλήθεια, il non nascosto. *...come un destino del nascondimento. Λανθάνομαι dice: io rimango a me stesso ... nascosto. In tal modo il non nascosto è dal canto suo anch'esso nascosto, come lo sono io a me stesso nel mio rapporto con esso. Ciò che è presente sprofonda via nell'oblio in tal modo che in questo nascondimento io resto nascosto a me stesso come colui a ciò che è presente si sottrae.* Che cosa ci sta dicendo Heidegger? Una cosa importante, semplice anche per alcuni versi, ma detta come la dice lui può apparire non immediatamente evidente. Dice: *ciò che è presente sprofonda via nell'oblio.* Utilizziamo sempre i due termini di de Saussure, che sono semplici da comprendere: significante e significato. Ciò che è presente è il significante; questo significante sprofonda nell'oblio, scompare. Dove? Nel significato, naturalmente. Si oblia nel significato, ma nel significato ritorna in quanto significante, obliando quindi il significato, e ritorna questa volta come significante che significa effettivamente qualcosa. Vale a dire, questo movimento continuo in cui qualcosa si sottrae. Potremmo anche dirla così: il λέγειν si sottrae, dilegua nel τί, nel ciò che io dico. Ma questo τί, questo ciò che io dico, dilegua di nuovo per fare del λέγειν il mio dire effettivamente, che non c'è prima che ci sia il τί. *Sia nel modo in cui la lingua greca usa λανθάνειν, restar nascosto come verbo reggente e predominante, sia anche nell'esperienza del dimenticare vissuta a partire dal restare nascosto, appare abbastanza chiaramente che λανθάνω, resta nascosto, non indica un comportamento qualunque dell'uomo fra molti altri, ma designa il carattere fondamentale di ogni atteggiarsi rispetto a ciò che è presente e a ciò che è assente, se non addirittura il carattere fondamentale della presenza e assenza stesse. Se, ora, la parola λήθω, resto nascosto, ci parla nella sentenza di un pensatore, e se anzi questa parola sta alla conclusione di una interrogazione pensante...* È l'interrogazione di prima: come può uno nascondersi davanti a quello che mai tramonta? Πῶς ἄν τις: il non è il τί, il qualcosa, ma è il qualcuno. Infatti, qui lo dice. A pag. 183. *Se poi, inoltre, rovesciamo la forma negativa della frase in quella affermativa corrispondente, udiamo allora finalmente ciò che la sentenza designa come "quello che mai tramonta", e cioè: quello che costantemente sorge, emerge, τό ἀεί φῶν. Il pensatore parla però della φύσις. In questa parola udiamo un termine fondamentale del pensiero greco. Così ci siamo imbattuti in modo inaspettato in una risposta alla nostra domanda, che chiedeva che cosa sia ciò di cui Eraclito dice che mai tramonta. Questo richiamo alla φύσις, però, può valere per noi come una risposta, fino a che rimane oscuro in che senso la φύσις vada pensata. E a che cosa possono servirci etichette altisonanti come "termine fondamentale", se dei fondamenti e degli abissi del pensiero greco ci curiamo*

così poco da coprirli con nomi scelti a casaccio, che, in modo sempre abbastanza sconsiderato, prendiamo dagli ambiti di rappresentazioni familiari a noi? Se pure τό μήποτε δῶνόν... Qui ha spostato il μή: non il τό μή δῶνόν ποτέ ma τό μήποτε δῶνόν, spostando il μή insieme al ποτέ, cioè, non nascosto. ...sta a indicare la φύσις, il riferimento alla φύσις non ci spiega tuttavia che cosa sia τό μή δῶνόν ποτέ, anzi al contrario: “quello che mai tramonta” ci indirizza a considerare come e in che senso la φύσις venga esperita come quello che costantemente sorge. Ma questo che altro è se non quello che continuamente si disvela? Di conseguenza il dire della sentenza si muove nell’ambito del disvelare e non in quello del nascondere. Ciò che sempre si disvela è ciò che si dice, né più né meno. Questo si disvela continuamente ma, disvelandosi, si vela. Come dicevo prima: si svela nel senso che il significante mostra ciò che è attraverso il significato, ma è soltanto attraverso questo suo significato che il significante diventa quello che è. Vedete che qui c’è già questo movimento continuo di svelamento e velatezza. Era Eraclito che diceva πάντα ῥεῖ, tradotto con “tutto scorre”, ma sarebbe forse più interessante tradurlo con “tutto in movimento”. ῥεῖ è scorrere, certo; tra l’altro ῥέω è la radice della parola “retorica”. A pag. 184. Abbiamo spostato τό μή δῶνόν ποτέ trasformandolo nell’espressione τό μήποτε δῶνόν, e poi abbiamo tradotto μήποτε con “mai” e τό δῶνόν con “quello che tramonta”. Non abbiamo considerato né il μή detto separatamente davanti al δῶνόν, né il ποτέ messo dopo. Per questo non abbiamo anche potuto fare attenzione a un’indicazione che la negazione μή e l’avverbio ποτέ tengono in serbo per noi in vista di una più cauta spiegazione del δῶνόν. Il μή è un termine di negazione. Come οὐκ, esso significa un “non”, però in un altro senso. L’ οὐκ nega direttamente qualcosa di ciò che è oggetto della negazione. Invece, il μή attribuisce qualcosa a ciò che entra nell’ambito della sua negazione: un respingere, un tener lontano, un impedire. Μή ... ποτέ vuol dire: che... giammai. Giammai che cosa? Che qualcosa sia altrimenti da come è. Nella sentenza di Eraclito tra μή e ποτέ è posto il δῶνόν. /.../ Se ci arrischiamo ancora una volta per un momento a trasformare l’espressione negativa in una affermativa, appare che Eraclito pensa il continuo sorgere, non un qualcosa a cui il sorgere si applichi come una proprietà, e neppure il tutto che il sorgere concerne. Eraclito pensa invece il sorgere e solo questo. Il sempre perdurante sorgere è designato nella parola pensante φύσις. Heidegger è con “il sempre perdurante sorgere” che traduce φύσις, che generalmente è tradotta con natura. Natura è un termine latino che significa proprio ciò che sorge; è il participio futuro di nascor (nascor, nasceris, natuus sum, nasci) per cui natura può tradursi con ciò che continuamente sorge, che è lì per sorgere. La sentenza ha di mira, nello stesso tempo e in modo diretto, il continuo sorgere, il sempre perdurante disvelamento. L’espressione: τό μή δῶνόν ποτέ, il pur tuttavia mai tramontare, significa entrambe le cose: disvelamento e nascondimento, non come due avvenimenti distinti e semplicemente giustapposti, ma come una sola e medesima cosa. Se badiamo a questo, non ci sarà permesso di porre alla leggera τήν φύσις (letteralmente: la natura) al posto di τό μή δῶνόν ποτέ. O invece questo è pur sempre possibile, se non addirittura inevitabile? In quest’ultimo caso, non potremo però più pensare la φύσις solo come sorgere. Del resto, questo essa non lo è, fondamentalmente, mai. Proprio Eraclito stesso lo dice, in un modo che è insieme chiaro e misterioso. Il frammento 123 suona: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ. Che è banalmente tradotto con “la natura ama nascondersi”. Non ci soffermeremo qui a esaminare in dettaglio se la traduzione “l’essenza delle cose ama nascondersi”... Qui traduce φύσις con “l’essenza delle cose” e non con natura che, giustamente, non significa niente. Probabilmente non è lecito attribuire a Eraclito un simile luogo comune, a prescindere dal fatto che una “essenza delle cose” comincia a pensarsi solo a partire da Platone. Non era presente nel pensiero presocratico. Altro è ciò a cui dobbiamo fare attenzione: φύσις e κρύπτεσθαι, sorgere (disvelarsi) e nascondersi... Vedete come anche in questo caso, questi due momenti, come direbbe Hegel, sono due momenti dello stesso: il sorgere e il nascondersi. Ciascuna cosa sorge nel momento stesso in cui si nasconde; il significante sorge come significante nel momento in cui si nasconde, diletta nel significato; solo a questo punto il significante significa qualcosa, cioè è un significante. Ma questi momenti devono necessariamente

essere simultanei. ...se c'è qualcosa a cui la φύσις come sorgere volge le spalle e anzi contro cui si rivolge, questo è proprio il κρύπτεσθαι, il nascondersi. Eppure Eraclito pensa i termini nella vicinanza più stretta. La loro vicinanza è anzi espressamente nominata. Essa viene definita dal φιλεῖ. Il disvelare ama il nascondersi. Che cosa vuol dire? Il sorgere cerca forse l'essere nascosto? E questo esser nascosto dov'è, e come, in che senso di "essere"? Oppure la φύσις ha soltanto una certa predilezione, che si fa sentire solo talvolta, e che la spinge ad essere, per cambiare, un nascondersi invece che un sorgere? La sentenza dice forse che il sorgere ami qualche volta trasformarsi in un nascondersi, di modo che vengano ora l'uno ora l'altro. Niente affatto. Questa interpretazione si lascia sfuggire il senso del φιλεῖ con cui viene designato il rapporto tra φύσις e κρύπτεσθαι. Essa soprattutto dimentica la cosa decisiva che la sentenza dà da pensare: il modo in cui il sorgere dispiega il proprio essere come disvelarsi. Questo è importante. L'essere, ciò che appare – come sappiamo, per i greci, l'essere è ciò che appare così come appare – è sempre un disvelarsi, è qualcosa che si sta disvelando, mi si disvela: questo è il fenomeno, l'apparire delle cose. Se pure è consentito, qui, in riferimento alla φύσις, parlare di "essenza", è certo che φύσις non significa l'ὄ τι, il "che cosa" delle cose. L'ὄ è articolo determinativo quando è maschile; quando è neutro è τό. Di questo Eraclito non parla né qui né nei frammenti 1 e 112, dove usa l'espressione κατά φύσιν. Non è la φύσις come essenzialità delle cose ciò che la sentenza pensa, bensì il dispiegarsi dell'essere della φύσις. Quindi, non è l'essenza della φύσις, ma il dispiegarsi, e cioè, come diceva prima, il venirmi incontro, l'apparirmi di qualche cosa. Ricordate bene, lo ha detto prima, che l'essenza, è un concetto che arriverà con Platone: l'essenza come un qualche cosa di fissato, di stabilito. Questo naturalmente è venuto con Platone perché a Platone serviva che ci fosse un'essenza dell'ente in modo da poterlo fissare, stabilire, determinare. Per i presocratici non era così, non si occupavano dell'essenza delle cose, ma si interrogavano su come le cose uscissero dal nascondimento e apparissero. In tal modo, dunque, φύσις e κρύπτεσθαι non sono separati l'una dall'altro, ma hanno una reciproca inclinazione. È così che traduce il φιλεῖ, con inclinazione. Essi sono lo stesso. Φύσις e κρύπτεσθαι sono lo stesso, il disvelarsi e il nascondimento sono lo stesso. Proprio in tale inclinazione (φιλεῖ) ognuno dei due concede all'altro la sua propria essenza. Come dire che non c'è l'uno senza l'altro: non c'è la φύσις senza il κρύπτεσθαι, il nascondimento non esiste senza la φύσις, senza l'apparire delle cose. La traduzione del frammento 123 φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ potrebbe perciò suonare: "Il sorgere (dal nascondersi) concede il suo favore al nascondersi". Il sorgere, la φύσις, concede, φιλεῖ, il suo favore al nascondersi, al κρύπτεσθαι. Noi pensiamo la natura ancora solo nel suo aspetto più superficiale quando la pensiamo soltanto come sorgere e far sorgere, attribuendole poi inoltre qualche altra proprietà, e però tralasciamo il fatto decisivo che il disvelarsi non solo non elimina mai il nascondere, ma ne ha bisogno, per potere essere come è, cioè come disvelare. Solo se pensiamo la φύσις in questo senso possiamo anche dire τὴν φύσιν al posto di τό μή δῶνόν ποτε. Al posto di ciò che non tramonta mai. Entrambi i nomi designano l'ambito che è fondato e governato dalla mobile intimità di svelare e nascondere. In questa intimità si ripara l'unicità e uni-tà dell' "Εν, di quell'uno che i pensatori delle origini probabilmente hanno pensato in una ricchezza della sua semplicità la quale resta impenetrabile per i posteri. Questa cosa appare sempre in Heidegger, questa constatazione del fatto che il modo con cui il greco antico presocratico pensava certe parole, come Uno, "Εν, non è più pensabile per noi, non riusciamo più a sapere come suonava per loro, che cosa echeggiava alle loro orecchie quando ascoltavano questa parola. Τό μή δῶνόν ποτε, il "mai entrare nel nascondimento", non cade mai in preda del nascondimento per estinguersi, ma rimane affezionato al nascondersi, giacché, in quanto mai entrare in..., esso è sempre un sorgere dal nascondimento. Per il pensiero greco, in τό μή δῶνόν ποτε è detto, in modo non pronunciato, il κρύπτεσθαι, e così è nominata la φύσις nella sua prima essenza governata dalla φιλία (inclinazione) tra svelare e nascondersi. Ciascuno ha un'inclinazione verso l'altro. Ma la cosa importante è che ciascuno dei due esiste in quanto esiste l'altro. Vi facevo l'esempio, un po' banale ma giusto per intendere la questione, del significante e

del significato. In effetti, il significante, finché non c'è il significato, non esiste, non significa niente; è significante, proprio nell'accezione grammaticale di participio presente di significato. Quindi, questa cosa che è significante, che è immanente, perché il significante lo sento, lo ascolto, esiste nel momento in cui significa e solo allora io posso dire, in effetti, di ascoltarlo, senno non ascolto niente, è un rumore, un suono, un nulla. Occorre, quindi, che questa cosa che io sento diletgui in quanto tale, perché è nulla, nel significato; solo allora il significato fornisce al significante il suo essere significante, ma nel momento in cui il significante diventa effettivamente significante, il significato diletgua, non c'è più, perché io ho davanti solo il significante. "Davanti" nel senso che ascolto il significante, mentre il significato non lo sento, non è immanente; potremmo dire, filosoficamente, che è trascendente. A pag. 186. *Il richiamo a φύσις, φιλία, ἀρμονία ha ridotto un po' l'indeterminatezza in cui da principio ci è apparso τό μή δῶνόν ποτε, il pur tuttavia mai tramontare. Con tutto ciò, difficilmente possiamo ulteriormente reprimere il desiderio che al posto dei discorsi, privi di riferimenti intuitivi e di una precisa collocazione, fatti finora su svelare e nascondersi possa subentrare una precisazione che ci permetta di vedere dove ciò di cui si parla trovi il suo posto. Con questa domanda, invero, noi arriviamo troppo tardi. Perché τό μή δῶνόν ποτε, per il pensiero delle origini, designa l'ambito di tutti gli ambiti. Ciò che non scompare mai, ma che è sempre presente. Si può intendere che sta parlando del linguaggio: ciò che è sempre presente, che non scompare mai, ma che nella sua presenza è un continuo scomparire. il linguaggio è fatto di questo: di una presenza che è tale perché diletgua, ma diletguandosi ritorna e dà alla presenza la sua presenzialità. Bisognerà aspettare fino a Hegel perché qualcuno si accorgesse di questo movimento, che lui chiamava dialettica. Esso è ciò in cui, nel senso di una contrada, risiede ogni possibile "dove" in quanto "avere un posto". Come dire che non c'è un "posto" che sia fuori del linguaggio. Di conseguenza, l'ambito nel senso del μή δῶνόν ποτε, da punto di vista della sua vastità raccogliente, è unico. In esso vien su a cresce insieme tutto ciò che trova posto nell'evento del disvelare esperito in modo giusto. Esso è il concreto puro e semplice. Il concreto, vale a dire, il tutto. È il linguaggio, dove tutto accade. Questo nascondimento questo disvelarsi che si nasconde, è il modo in cui il linguaggio agisce. Non ne ha altri. Sulla base della nostra spiegazione, due sono le condizioni che ci permettono di sostituire τό αἰεί φύον (ciò che sempre sorge) e τό μή δῶνόν ποτε. Bisogna che pensiamo φύσις in base al nascondersi e che pensiamo a φύον in senso verbale. Invano cercheremo in Eraclito la parola αἰείφύον; il luogo di essa, troviamo però nel frammento 30 αἰείζωον, "continuamente vivente". Il verbo "vivere" parla nel senso più ampio, più profondo ed estremo a partire da un significato che ancora Nietzsche pensa, in un appunto del 1885-86, là dove dice: "l'essere – non abbiamo altra rappresentazione di esso che "vivere". Come può qualcosa di morto "essere"?"* Come dobbiamo intendere la nostra parola "vivere" se la vogliamo assumere come traduzione fedele del greco ζῆν? In ζῆν, ζάω parla la radice ζα. Certo non possiamo pretendere di scoprire come per magia, in questo suono, che cosa significhi "vivere" nel senso greco. Osserviamo tuttavia che la lingua greca, soprattutto nel linguaggio di Omero e di Pindaro, usa parole come ζάθεος, ζαμενής, ζάπυρος. La linguistica spiega che ζα- significa un rafforzamento; ζάθεος vuol dire perciò "molto divino", "molto sacro"; ζαμενής "veemente" (che preme molto); ζάπυρος "molto ardente". Ma questo "rafforzamento" non è un accrescimento meccanico né dinamico. Pindaro chiama ζάθεος luoghi e montagne, prati e rive di un fiume, e ciò quando vuol dire che gli dei, i risplendenti che guardano verso di noi, in quei luoghi si sono lasciati spesso e veramente vedere, vi sono stati presenti manifestandosi. Qui c'è un richiamo al mito. Questi luoghi sono particolarmente sacri perché sorgono esclusivamente nel lasciar apparire il risplendente. A pag. 188. Pure, ζωή e φύσις dicono lo stesso: αἰείζωον significa: αἰείφύον, significa: τό μή δῶνόν ποτε. Tutte queste cose significano lo stesso, cioè, ciò che permane sempre, ciò che non tramonta mai. La parola αἰείζωον nel frammento 30 segue a πῦρ, fuoco, non tanto come un aggettivo qualificativo quanto piuttosto come un nome nuovo che si introduce, per indicare come il fuoco debba essere pensato, e cioè come continuo sorgere. Ecco la questione del fuoco in Eraclito: l'idea del fuoco come un sorgere continuo, per indicare – tenete conto che stiamo parlando di ventisei

secoli fa – ciò che sorge sempre. Lui vedeva la fiamma: ecco, la fiamma è ciò che sorge ininterrottamente. Tutto sommato, non è neanche una brutta metafora. *Eraclito designa “ciò che né qualcuno degli dei né degli uomini ha pro-dotto”, ciò che invece già sempre, prima degli dei e degli uomini e per essi riposa in se stesso come φύσις, in sé permane e così preserva ogni venire. Questo però è il κόσμος. Noi diciamo “il mondo”, e lo pensiamo in maniera inadeguata fino a che ce lo rappresentiamo esclusivamente o anche solo in via principale secondo prospettive cosmologiche o di filosofia della natura. Κόσμος è il mondo, ma nell’accezione in cui lo pensa Heidegger, e cioè, quello che per Severino è il concreto, il tutto; il tutto entro il quale esistono, risplendono gli enti, cioè gli astratti. Perché gli enti, gli astratti risplendano occorre che ci sia il tutto. Il mondo è fuoco perdurante, perdurante sorgere secondo il senso più pieno di φύσις. Se si parla qui di un eterno bruciare del mondo non ci si dovrà immaginare che ci sia anzitutto un mondo per sé che inoltre sia in preda a un continuo incendio che imperversa in esso. Invece, il mondeggiare del mondo... Mondeggiare è uno dei neologismi di Heidegger. Il mondeggiare è nel senso dell’essere del mondo così com’è. ...τό πῦρ, τό ἀείζωνον (il sempre vivente), τό μή δῶνόν ποτε (ciò che non si nasconde mai) sono la stessa cosa. Di conseguenza, l’essenza del fuoco che Eraclito pensa non è così immediatamente evidente come potrebbe farci credere l’immagine di una fiamma che divampa. Occorre solo che facciamo attenzione all’uso della lingua che adopera la parola fuoco sotto rispetti molteplici e fornisce così una indicazione circa la pienezza essenziale di ciò che si dà per via di allusione nel dire pensante della parola. /.../ Secondo un frammento scoperto da Karl Reinhardt in Ippolito, e abbastanza certamente autentico, τό πῦρ è per Eraclito nello stesso tempo τό φρόνιμον, il pensoso. A ognuno esso mostra la direzione, a ognuno presenta il luogo in cui questi ha il suo posto. Il pensoso presentante fuoco raccoglie tutto e lo alberga nella sua essenza. /.../ Τό πῦρ è ὁ Λόγος. È il linguaggio; è il linguaggio che sorge continuamente, non c’è altro che sorga continuamente. La sua pensosità è il cuore, cioè l’illuminante-aprente e albergante estensione del mondo. Nella molteplicità di nomi diversi, φύσις, πῦρ, λόγος, ἀρμονίη, πόλεμος (contesa), ἔρις (discordia), φιλία, ἓν (Uno), Eraclito pensa la pienezza essenziale del Medesimo. A pag. 189. Il Lichten, l’illuminare-aprire, così, è più che il semplice rischiarare, e anche più che dare libero spazio a qualcosa. L’illuminare-aprire è il pensoso-riunente pro-durre nella libertà dell’aperto, è concedere la presenza. Concedere la presenza non è altro che ciò che fa il linguaggio, è il linguaggio che “concede” la presenza, è il linguaggio che mi fa vedere le cose, che le fa esistere, è il linguaggio che mi mostra le cose. Ciò che vedo sono parole, sono discorsi, non sono cose. E anche le cose sono sempre parole, perché dietro a queste parole non c’è la cosa, dietro alle parole ci sono altre parole, né potrebbe essere altrimenti. L’evento dello “slargo” (Lichtung) è il mondo. /.../ “Come potrebbe dunque rimanere qualcuno nascosto?”, domanda la sentenza in riferimento al τό μή δῶνόν ποτε menzionato prima, che sta all’accusativo. Traducendo, noi lo mettiamo al dativo: “Come potrebbe qualcuno ad esso, cioè allo “slargo”, rimanere nascosto?”. Come potrebbe qualcuno rimanere nascosto al linguaggio? Come potrebbe essere fuori dal linguaggio? Il modo del porre la domanda respinge una tale possibilità senza una giustificazione. Questa dovrebbe dunque trovarsi già in ciò stesso che viene domandato. E siamo anche subito pronti ad addurla. Siccome il non mai tramontare, l’illuminare-aprire, vede e osserva tutto, nulla può nasconderglisi. Come fa qualcosa a nascondersi dal linguaggio se è il linguaggio che la produce? Solo che la sentenza non fa parola alcuna di un vedere e osservare. Ma soprattutto essa non dice πῶς ἂν τι “come potrebbe qualcosa...”, ma πῶς ἂν τις “come potrebbe qualcuno...?”. Lo “slargo”, secondo la sentenza, non è in rapporto con un essere presente qualunque. Chi è designato nel τις? Sembra naturale pensare all’uomo, tanto più che la domanda è posta da un mortale ed è rivolta a uomini. A pag. 191. Non è possibile giudicare fino a che punto e a quale livello di chiarezza il pensiero di Eraclito sia riuscito a intravedere, in modo anticipante, l’ambito di tutti gli ambiti. È il linguaggio che è l’ambito di tutti gli ambiti, che è l’ambito entro il quale qualunque cosa può accadere. Senza linguaggio non può accadere nulla. Che però la sentenza si muova nell’ambito dello “slargo” è cosa che non lascia adito a dubbi, solo che si consideri sempre più chiaramente quest’unico fatto: il principio*

e la fine della sentenza designano il disvelare e il nascondersi, e li designano nel loro rapporto. Nella loro relazione, che è inscindibile. Non occorre dunque nemmeno un richiamo specifico al frammento 50, in cui è nominato il disvelante-albergante riunire il quale si volge ai mortali in tal modo, che la loro essenza si dispiega proprio in questo, nel fatto di corrispondere o non al Λόγος. Il nascondimento e il disvelamento corrispondono al Λόγος, rispondono al Λόγος, nel senso che è nel Λόγος che tutto questo può accadere, che qualcosa si nasconde e si mostri. Fuori dal linguaggio nulla né si nasconde né si mostra. Noi crediamo troppo facilmente che il segreto del da-pensare sia ogni volta qualcosa di remoto, e giaccia profondamente celato sotto strati di occultamento difficilmente penetrabili. Eppure esso ha il suo luogo essenziale nella vicinanza che avvicina ogni essere presente che av-viene e che custodisce ciò che è avvicinato. Ciò che costituisce l'essere della vicinanza, per il nostro modo di rappresentazione abituale che si immerge tutto in ciò che è presente e nel suo impiego, è troppo vicino perché noi siamo in grado, senza una preparazione, di esperire e pensare in modo adeguato il vigere della vicinanza. Siamo troppo presi dalla volontà di dominare gli enti perché ci si possa accorgere della distanza che impone il linguaggio tra il λέγειν e il τί, tra il dire e ciò che il dire dice, tra il disvelarsi di qualcosa e il nascondersi, cioè, accorgersi che qualcosa si svela nel momento in cui si nasconde; perché se il significante si nasconde nel significato, proprio per questo motivo e in quel momento il significante si svela come significante. Probabilmente, il segreto che nel da-pensare ci chiama non è null'altro che quel che costituisce l'essere di ciò noi cerchiamo di suggerire con il termine "lo slargo". Per questo, anche, il modo di pensare quotidiano passa sicuro e ottuso accanto al segreto senza notarlo. Eraclito lo sapeva. Il frammento 72 dice: "Quello verso cui, da esso continuamente portati, sono per lo più rivolti, il Λόγος, da quello essi si separano; e così appare dunque che ciò in cui quotidianamente si imbattono, questo rimane per essi (nella sua presenza) estraneo". Gli umani non si accorgono del linguaggio. Chi mai si accorge del linguaggio? Che pure è la cosa più vicina, della quale sta vivendo. I mortali sono ininterrottamente rivolti verso il disvelante-celante riunire, che apre-illumina ogni presente nella sua presenza. In questo, però, essi si volgono via dallo "slargo" e si rivolgono soltanto alle cose presenti, nelle quali si imbattono immediatamente nel loro quotidiano commercio con tutte e ciascuna. Sta dicendo che gli umani si occupano dell'astratto, dell'ente, ma non si avvedono del concreto, non si avvedono del tutto, del linguaggio, che è invece la condizione perché l'ente si mostri; perdono, quindi, di vista completamente la condizione di ciò che incontrano e immaginano che l'ente sia quello che è per virtù propria, cioè, indipendente dal concreto, indipendente dal mondo, indipendente dal linguaggio. Quanto più diventa loro noto tutto il conoscibile, tanto più esso rimane loro estraneo, senza che possano saperlo. Essi diventerebbero attenti a tutto ciò solo se potessero domandare: come potrebbe mai qualcuno la cui essenza appartiene allo "slargo" sottrarsi all'accoglimento e alla custodia dello "slargo"? Come potrebbe egli fare una cosa simile, senza accorgersi immediatamente che le cose quotidiane possono essere per lui le più familiari soltanto perché questa familiarità dipende dall'oblio di ciò che, solo, porta nella luce di una cosa presente anche quello che sembra di per sé noto e conosciuto? Le cose note e conosciute mi appaiono perché sono nel linguaggio, perché c'è il tutto, c'è l'intero: è per questo motivo che possono apparirmi. Come diceva prima, è il tutto, è il concreto che illumina di volta in volta gli enti, che consente all'ente di essere illuminato, di essere portato alla presenza. L'opinare quotidiano cerca il vero nella molteplicità del sempre-nuovo che gli si dissemina davanti. Non vede lo splendore quieto (l'oro) del segreto che continuamente risplende nella semplicità dello "slargo". /.../ Eraclito è chiamato ó σκοτεινός. Anche per il futuro egli conserverà questo nome. Egli è l'Oscuro, perché pensa interrogando verso lo "slargo". Cioè: pensa tenendo conto del linguaggio, anche se non lo cita parla però del Λόγος. Qui, naturalmente, si apre una questione importante rispetto alla volontà di potenza. È solo la volontà di potenza che ha la necessità di separare lo svelamento dal nascondimento. Lo svelamento, lo svelarsi, l'apparire della cosa, l'Uno, il bene. Il nascondimento è ciò che è condizione dell'Uno, ma diventa il male in questa separazione tra i due. La volontà di potenza ha bisogno di tenerli separati; solo così può affermare che le cose stanno in un certo modo; solo a

questa condizione può pensare di avere determinato l'ente e, quindi, dominarlo. Hegel diceva di aver accolte tutte quante le proposizioni di Eraclito nella sua *Logica*. Perché? Perché Eraclito tiene costantemente presenti i due momenti, si accorge che questi due momenti sono simultanei, che non possono essere separati in nessun modo. Pensate a quello che diceva Platone un po' di anni dopo: l'Uno è il bene, i molti sono il male, sono separati. Cos'è successo nel frattempo? È successo che gli eleati hanno mostrato l'impossibilità della volontà di potenza, cioè, il suo fallimento, per cui occorre correre ai ripari, sennò non si domina e, quindi, non si governa, non si persuade. La retorica, dicevamo l'altra volta, è fondata su queste cose, cioè sulla possibilità di credere, ma per credere, l'ente deve essere riconosciuto per quello che è, sennò come faccio a farlo credere? Gli eleati hanno mostrato l'impossibilità radicale della volontà di potenza, il suo fallimento in atto, il suo fallire continuo e inevitabile. Da Platone in poi si è cominciato a pensare che questo fallimento sia in qualche modo arginabile, e cioè che sia possibile dire come stanno le cose; per esempio, come nell'*Eutidemo*, dire che cos'è la virtù. Che cos'è? E di nuovo torniamo al problema dell'ente: o lo determino, e allora dico che l'ente è ciò che di fatto non è, perché le determinazioni che io ci metto non sono l'ente; oppure, non lo determino, e allora l'ente non è.

29 giugno 2022

Questa sera leggiamo il saggio di Heidegger, tratto dai *Saggi e discorsi*, dal titolo *Chi è lo Zarathustra di Nietzsche?* A pag. 66. *Sembra una cosa facile rispondere a questa domanda. Nietzsche stesso infatti ci fornisce la risposta, in enunciati chiari, anzi evidenziati dal corsivo. Tali enunciati si trovano nell'opera di Nietzsche che è dedicata espressamente alla figura di Zarathustra. Il libro consiste di quattro parti, è stato scritto negli anni 1883-85 e si intitola: Così parlò Zarathustra. Nietzsche ha voluto accompagnare questo libro con un sottotitolo, che suona: Un libro per tutti e per nessuno. "Per tutti" non vuol dire certo: per chiunque, per il primo venuto. "Per tutti" significa: per ogni uomo in quanto uomo, per ognuno ogni volta e nella misura in cui arriva a considerarsi, nella propria essenza, come degno di pensarsi. Ora, chi è lo Zarathustra? È qualcuno che parla. È un parlatore. Di che tipo? Un oratore popolare o magari un predicatore? No. Il parlatore Zarathustra è un Fürsprecher, un portavoce e un avvocato. In questo termine incontriamo una parola molto antica della lingua tedesca, e invero essa ci si presenta con un senso molteplice. "Für", propriamente, significa "vor", davanti. /.../ Il Fürsprech, l'intercessore, parla dinnanzi agli altri e guida il discorso. Ma "für" significa anche: a favore, in difesa di. Il Fürsprecher è infine colui che interpreta e spiega ciò di cui e per cui parla. Zarathustra è un avvocato in questo triplice senso. Ma che cosa proclama? In favore di chi parla? A pag. 67. Verso la fine della terza parte di *Così parlò Zarathustra* c'è un pezzo intitolato "Il convalescente". Il convalescente è Zarathustra. Ma che cosa significa, qui, convalescente? Il verbo *genesen* (guarire, recuperare la salute), è lo stesso che il verbo greco *νέομαι, νόστος*. Questo verbo significa "tornare a casa"; la nostalgia è la pena della lontananza, il dolore di chi è via da casa. Il "convalescente" è colui che si raccoglie per tornare a casa, cioè per dirigersi alla dimora del suo destino. Il convalescente è in cammino verso se stesso... La questione della sofferenza qui è importante. Poco più avanti dice *Che cosa significhi "sofferenza"*, poi, Nietzsche lo spiega in questi termini: "Tutto ciò che soffre vuol vivere", cioè tutto quello che è nel modo della volontà di potenza. Questo vuol dire: "Le forze formatrici si urtano". Il "circolo" è il segno dell'anello il cui lottare ritorna su se stesso e così ottiene sempre il ritmo dell'uguale. La volontà di potenza, contro che cosa urta? Qui teniamo conto anche di alcune cose che dice Severino a questo riguardo. La volontà di potenza urta, cioè "soffre" nei confronti di ciò che non può modificare. La volontà di potenza è volontà creatrice, deve volere continuamente cose nuove; l'immodificabile è ciò di cui soffre. Che cos'è l'immodificabile? È ciò che fu. Tutte le cose che sono state è come se andassero ad accumularsi aumentando sempre più e a formare un qualche cosa contro cui la volontà di potenza si scontra, perché non può nulla nei confronti di ciò che è stato, non può modificare il passato. Quindi, Nietzsche si è trovato in questa*

condizione: la volontà di potenza non può andare oltre questo punto, si arresta di fronte all'immodificabile. Ora, l'immodificabile è tante cose, è anche Dio per esempio, è l'eterno, o l'essere, nel senso dell'essere dell'essente: gli essenti mutano, ma l'essere di questi essenti rimane lo stesso. *In questa prospettiva Zarathustra si presenta come il portavoce del fatto che ogni essente è volontà di potenza, la quale, come volontà creatrice che urta contro se stessa, soffre, e così vuole se stessa nell'eterno ritorno dell'uguale.* L'unico modo perché questo passato possa di nuovo cadere sotto il dominio della volontà di potenza è che questo passato ritorni, cioè, ritorni ciò che è il voluto, ritorni ad essere voluto di nuovo, e sempre di nuovo. A pag. 68. *La parola decisiva: "Tu sei il maestro dell'eterno ritorno", non è Zarathustra che la dice a se stesso. Gliela dicono i suoi animali. Essi sono subito nominati all'inizio della prefazione dell'opera, e poi più chiaramente alla fine della stessa prefazione. Qui è detto: "...mentre il sole stava nel pieno meriggio... si mise a scrutare il cielo – aveva infatti udito sopra di sé lo stridio acuto di un uccello. Ecco, un'aquila volteggiava in larghi circoli per l'aria, ad essa era appeso un serpente, non come una preda ma come un amico: le stava infatti inanellato al collo". In questo misterioso abbraccio presentiamo già in che modo inespresso nel volo circolare dell'aquila e nelle spire del serpente si intreccino il circolo e l'anello. /.../ L'animale più orgoglioso sotto il sole (l'aquila) e l'animale più intelligente sotto il sole (il serpente) – erano in volo per esplorare il terreno. /.../ Così viene in luce che Zarathustra deve anzitutto divenire quello che è. Davanti a tale divenire, Zarathustra indietreggia spaventato. Lo spavento serpeggia in tutta l'opera che a lui è dedicata. Questo spavento determina lo stile, è il procedere esitante e sempre di nuovo rallentato dell'intera opera. Questo spavento soffoca in Zarathustra ogni sicurezza e ogni arroganza fin dall'inizio del cammino. /.../ Se Zarathustra deve prima diventare il maestro dell'eterno ritorno, non potrà cominciare immediatamente con questo insegnamento. Perciò, all'inizio del suo cammino, si incontra un'altra parola: "Io vi insegno il superuomo". Nella parola "superuomo" dobbiamo anzitutto allontanare tutte le risonanze false e svianti che l'accompagnano nella mentalità comune. Con il termine "superuomo" Nietzsche non indica per nulla un esemplare particolarmente perfetto dell'uomo attuale. Né intende una specie di uomini che metta da parte ciò che è umano ed eriga a legge il puro arbitrio e a regola una sorta di furia titanica. Il superuomo è invece, prendendo il termine esattamente alla lettera, quell'uomo che va oltre l'uomo così com'è stato e com'è, soltanto per portare finalmente l'uomo attuale in quella sua essenza che ancora gli manca e stabilirlo in essa. Una nota postuma relativa allo Zarathustra dice: "Zarathustra non vuole perdere nulla del passato dell'umanità, vuole gettare ogni cosa nel crogiuolo". Non vuole perdere nulla del passato. Da qui la celebre frase di Nietzsche: "ciò che fu, io volli che fosse". La riprenderemo tra poco. Perché l'uomo così com'è e com'è stato non è più sufficiente? Perché Nietzsche riconosce il momento storico in cui l'uomo si accinge ad accedere al dominio della terra nella sua totalità. Nietzsche è il primo pensatore che, nella prospettiva della storia universale quale si configura per la prima volta, pone la domanda decisiva e la pensa fino in fondo in tutta la sua portata metafisica. La domanda suona: l'uomo in quanto tale, nel suo essere quale si è determinato fino ad oggi, è preparato ad assumere il dominio della terra? Se non lo è, quali mutamenti deve subire, in modo che possa "assoggettare" la terra e così adempiere la parola di un antico Testamento? /.../ Una cosa dovremmo subito notare: questo pensiero, che è rivolto a pensare la figura di un maestro che insegna il superuomo, concerne noi, concerne l'Europa e la terra intera, non soltanto ancora oggi, ma soprattutto domani. La cosa sta così, e non importa che si accetti o si respinga questo pensiero, che lo si trascuri o che se ne costruiscano delle erronee imitazioni. Ogni pensiero essenziale fa la sua strada intatto attraverso tutti i suoi partigiani e i suoi oppositori. /.../ Resta da considerare, invero, se il domandare oltre il pensiero di Nietzsche possa essere uno sviluppo e una prosecuzione di tale pensiero, o non debba piuttosto risolversi in un passo indietro. Qui c'è un problema, e cioè il fatto che Heidegger non ha mai problematizzato la questione del linguaggio e, quindi, la volontà di potenza per lui rappresenta, dicendolo, un enigma. L'enigma è qualche cosa che interviene nel momento in cui non si hanno argomentazioni sufficientemente soddisfacenti per proseguire e, allora, interviene l'enigma. Il superuomo va oltre il tipo dell'uomo quale si è determinato fino ad oggi,*

e quindi è un passaggio. Per poter seguire, imparando, il maestro che insegna il superuomo, occorre – per rimanere nella metafora – che arriviamo al ponte. Possiamo pensare il passaggio in un modo relativamente completo se teniamo presenti tre cose: 1) Ciò da cui colui che passa si allontana. 2) Il passaggio stesso. 3) Il luogo dove va colui che passa. Questo terzo elemento è ciò a cui noi, e anzitutto colui che passa, e prima ancora il maestro che lo deve mostrare, dobbiamo guardare. Se manca la previsione del “verso-dove”, il passare oltre resta senza guida, e ciò da cui colui che passa deve staccarsi rimane nell’indeterminato. /.../ Per colui che passa, e ancor più per colui che, come maestro, deve mostrare il passaggio, cioè per Zarathustra stesso, il “verso-dove” rimane sempre in una lontananza. La lontananza rimane. In quanto rimane, essa rimane in una vicinanza, cioè in quella vicinanza che custodisce il lontano come lontano, perché pensa al lontano e si volge verso di esso. Tiene il lontano vicino, nel pensiero, lo pensa continuamente. La vicinanza rimemorante del lontano è ciò che la nostra lingua chiama Sehnsucht, nostalgia. Nella parola Sehnsucht noi vediamo erroneamente una connessione con il “cercare” e il “sentire un impulso”. Ma l’antica parola Sucht significa: malattia, sofferenza, dolore. La nostalgia è il dolore della vicinanza del lontano. Il luogo verso cui va colui che passa è quello a cui si volge la sua nostalgia. Colui che passa e già colui che lo mostra, il maestro, è come sappiamo, sulla via del ritorno alla sua essenza più propria. È il convalescente. Nella terza parte di Così parlò Zarathustra, al pezzo intitolato “Il convalescente” segue immediatamente il brano intitolato “Della grande nostalgia”. /.../ “Un divino soffrire è il contenuto della terza parte di Zarathustra”. Nel brano “Della grande nostalgia” Zarathustra parla con la propria anima. Secondo la dottrina di Platone, che è rimasta basilare per tutta la metafisica occidentale, nel dialogo dell’anima con se stessa risiede l’essenza del pensare. Il dialogo dell’anima con se stessa è il pensiero pensante, che pensa se stesso, secondo Gentile. ...il parlante raccoglimento che l’anima stessa percorre nel suo cammino verso di sé, tutt’intorno alle cose che essa vede. Questo raccoglimento dell’anima, che si raccoglie per pensare se stessa. “Anima mia, io ti insegnai a dire “oggi” come se fosse “un giorno” e “un tempo” e a danzare al di sopra di ogni “qui” e “là” la tua danza circolare. Le tre parole “oggi”, “un tempo” e “un giorno”, sono scritte maiuscole e poste tra virgolette. Il modo in cui Zarathustra le pronuncia indica ciò che, d’ora in poi, Zarathustra dovrà dire a se stesso nel fondo del suo essere. Che “un giorno” e “un tempo”, futuro e passato, sono come l’“oggi”. Ma l’oggi è dal canto suo come il passato e l’avvenire. Tutte e tre le fasi del tempo convergono come l’uguale verso l’uguale, in un unico presente, in un continuo “ora”. Il continuo “ora” la metafisica lo chiama eternità. /.../ Zarathustra, quando insegna questo detto alla sua anima, è il maestro dell’eterno ritorno dell’uguale. Questo ritorno è l’inesauribile pienezza della vita gioiosa e dolorosa. Ad essa è rivolta “la grande nostalgia” del maestro dell’eterno ritorno dell’uguale. Il passo successivo riguarda la vendetta. Qui, nel brano “Delle tarantole”, Nietzsche fa dire a Zarathustra: “Giacché: che l’uomo sia redento dalla vendetta – questo è per me il ponte verso la speranza suprema e un arcobaleno dopo lunghe tempeste”. La vendetta. Da dove arriva la vendetta? Lo dice a pag. 73. La vendetta non è qui una questione morale, e la redenzione dalla vendetta non è un compito proposto all’educazione morale. Né si può pensare che la vendetta e il desiderio di vendetta rimangano qui oggetti della psicologia. Nietzsche vede l’essenza e la portata della vendetta in termini metafisici. Ma che cosa significa, in generale, vendetta? Se ci atteniamo anzitutto, con la necessaria leggerezza di prospettiva, al significato letterale della parola, possiamo trovare in esso una indicazione. Rache (vendetta), rächen (vendicare), wreken, urgere significano: urtare, spingere, spingere innanzi, inseguire, dar la caccia a. In che senso la vendetta è un dar la caccia? Invero, essa non cerca semplicemente di catturare qualcosa e di prenderne possesso. E nemmeno cerca semplicemente di uccidere ciò di cui è in caccia. La caccia che conduce la vendetta è fin da principio un contrapporsi a ciò su cui vuole vendicarsi. Essa vi si contrappone in questo senso, che abbassa il suo opposto al fine di porsi, di fronte a ciò che è abbassato, in posizione di superiorità e di restaurare così il proprio valore, ritenuto l’unico valido. Questa è la vendetta. Se pensate al passato, si tratterebbe di togliere valore a questo passato e, quindi, acquisire io valore a fronte del passato. La sete di vendetta è infatti ispirata dal sentimento di chi è vinto e ha subito un danno. Negli

anni in cui creava Così parlò Zarathustra, Nietzsche scrisse questa nota “Consiglierei a tutti i martiri di riflettere se non sia per caso la sete di vendetta che li ha spinti al passo estremo”. Questa fa da contraltare a quell’altra affermazione relativa al “porgi l’altra guancia”, come forma suprema di superiorità assoluta nei confronti dell’avversario. Che cos’è la vendetta? Possiamo ora dire provvisoriamente: la vendetta è quel dar la caccia che si contrappone e che abbassa il suo opposto. Dovete sempre avere presente, quando parliamo di Nietzsche, il funzionamento del linguaggio. Certo, Nietzsche non ne parla e neanche Heidegger, che forse avrebbe dovuto o potuto, chi lo sa? Che cos’è il suo opposto? Rispetto al mio dire è ciò che il mio dire dice; quindi, abbassarlo e rendermi padrone del τί rispetto al λέγειν τί, al ciò che il dire dice. Abbassarlo, quindi, togliergli valore e, quindi, dominarlo. Per arrivare a vedere la vendetta in questo modo, almeno in una certa misura, esaminiamo secondo quale impronta essenziale appare l’essere dell’essente entro la metafisica moderna. Questa impronta essenziale dell’essere si esprime in una forma classica attraverso poche frasi che Schelling ha scritto nel 1809 nelle sue Ricerche filosofiche sull’essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi. Le frasi suonano: “In ultima e suprema istanza, non c’è altro essere che il volere. Il volere è l’essere originario e solo a questo (il volere) si applicano tutti i predicati di quello (dell’essere originario): assenza di fondamento, eternità, indipendenza dal tempo, affermazione di sé. Tutta la filosofia è solo uno sforzo di trovare questa “espressione suprema”. /.../ Il fatto che qui, in generale, l’essere dell’essente appaia dovunque come volontà non dipende dalle opinioni che alcuni filosofi si sono fatte sull’essente. Che cosa questo apparire dell’essere come volontà davvero significhi, non è un problema che potremo mai risolvere con l’erudizione; questo significato lo si può scoprire solo in un pensare che domanda, lo si può apprezzare nella sua dignità di problema solo assumendolo come ciò che è da-pensare, custodendolo così, come il pensato, nella memoria. L’essere dell’essente appare nella metafisica occidentale, ed è da essa propriamente espresso, come volontà. Ora, l’uomo è uomo in quanto pensando si rapporta all’essente e così è tenuto nell’essere. L’essente ha sempre un essere, è qualcosa. Rapportandomi agli essenti, io sono già nell’essere, ho a che fare con l’essere continuamente. Ma, secondo la parola di Nietzsche, il pensiero di passato e di oggi è determinato dallo spirito di vendetta. La vendetta contro ciò cui la volontà di potenza non può nulla: il passato. Nella seconda parte di Così parlò Zarathustra, nel già menzionato brano “Della redenzione”, Nietzsche fa dire al suo Zarathustra: “Ma questo, soltanto questo, è la vendetta stessa: l’avversione della volontà contro il tempo e il suo “così fu””. Il fatto che una definizione dell’essenza della vendetta metta in evidenza in essa il suo carattere di contrarietà e di opposizione, e quindi ciò che in essa è avversione e voler-contro, corrisponde bene a quel peculiare dar la caccia che abbiamo prima indicato come caratteristico della vendetta. Ma Nietzsche non dice semplicemente che la vendetta è avversione. Questo è vero anche dell’odio. Nietzsche dice: la vendetta è avversione della volontà. Ma “volontà” è il termine che indica l’essente nella sua totalità, e non soltanto il volere dell’uomo. Nella caratterizzazione della vendetta come “avversione della volontà”, il suo dar la caccia che si oppone rimane fin da principio all’interno del rapporto all’essere dell’essente. Che la cosa stia così diviene chiaro se facciamo attenzione a ciò contro cui è diretta l’avversione della vendetta. La vendetta è “l’avversione della volontà contro il tempo e il suo “così fu””. Questo è il nucleo della questione. A una prima, e anche a una seconda e a una terza, lettura di questa definizione dell’essenza della volontà, sottolineata, tra la vendetta e il “tempo” non può che apparire sorprendente, incomprensibile e in definitiva arbitraria. Non può essere diversamente, se non si riflette più a fondo su quel che significa qui il termine “tempo”. Nietzsche dice: la vendetta è “l’avversione della volontà contro il tempo...”. Non dice contro qualcosa di temporale. E neppure: contro un particolare carattere del tempo. Dice semplicemente: “avversione contro il tempo”. È vero che immediatamente seguono le parole “contro il tempo e il suo “così fu””. Ciò però significa: la vendetta è l’avversione contro il “così fu” nel tempo. A pag. 76. La vendetta è l’avversione della volontà contro il tempo, e cioè contro il suo passare e il suo carattere di cosa passeggera. Questo è per la volontà qualcosa contro cui essa non può nulla, e contro cui il suo volere urta continuamente. Il tempo e il suo “così fu” è la pietra d’inciampo, che la volontà non può rovesciare. Il tempo come passare è

*l'avverso di cui la volontà soffre. /.../ L'avversione contro il tempo abbassa ciò che è passeggero. Il divenire. Ciò che è terreno, la terra e tutto quanto vi appartiene, è quello che propriamente non dovrebbe essere, e che fundamentalmente non possiede un autentico essere. Già Platone chiamava tutto ciò il μή ὄν, il non-essente. Il non-essente o non-ente è ciò che si oppone all'ente, ma è anche ciò che dà all'ente la sua enticità. Ma ciò che dà all'ente la sua enticità è l'essere, e allora questo non-ente di trova nella posizione di essere, di qualcosa che è. Vedete, in tutto ciò la necessità da parte di Nietzsche, ma anche del pensiero in generale, di affermare una cosa. Sappiamo che il dire è distinto da ciò che il dire dice. Posso controllare il dire? Intanto, per controllare il dire quanto meno devo sapere che cosa il dire dice; quindi, devo dire ciò che il mio dire non è per potere fermare il dire; ma, facendo questo, ho già trasformato il dire in un'altra cosa. Questa trasformazione del dire in un'altra cosa comporta una serie di problemi, ma in prima istanza il problema che non posso fermare il dire. Che cosa significa che non posso fermare il dire? Lo devo determinare, ma se lo determino non è più quello, non è più il mio dire; tuttavia, non posso non determinarlo, e allora lo determino. Naturalmente, determinandolo, lo determino come ciò che non è. Ma perché devo fare questo? È il linguaggio che mi costringe a farlo, perché se non lo determino non lo posso utilizzare. E perché lo voglio utilizzare? Per potere continuare a parlare, sennò cesso di parlare e questo al linguaggio non garba. Devo determinarlo per poterlo usare, devo poterlo usare per potere continuare a parlare. Ecco perché mi trovo sempre preso nella necessità di determinare, anche sapendo che posso determinare solo con l'indeterminato. Qual è l'idea di Nietzsche qui? È un'idea, certo, balzana, ma fino a un certo punto. L'idea è questa: questo divenire, che è il passare, che conduce al passato e che, quindi, condurrebbe a qualche cosa contro cui cozza la volontà di potenza, perché contro il passato non può fare niente, a meno che, come dicevo prima, questo passato non ritorni sempre, e allora è sempre un voluto. Questo è uno dei modi per intendere quella frase di Nietzsche, *Ciò che fu, io vollen che fosse*, ma c'è anche un altro modo più interessante, che è quello che accoglie la responsabilità di tutto ciò che ho fatto, ma qui Heidegger non ne parla, Nietzsche meno che mai. Qual è il problema, che qui Heidegger coglie subito: l'idea di Nietzsche è quella di trasformare il divenire, il passare, nell'essere, in qualche cosa di stabile, fermo, sicuro. Ma questa, si chiede giustamente Heidegger, non è il colmo della volontà di potenza, fermare anche il passato, dominare anche il passato? È il colmo della volontà di potenza. Quindi, dice Heidegger, questo potrebbe portarci a confutare il pensiero di Nietzsche, nel senso che, sì, tu vuoi occupare anche questo spazio che è negato alla volontà di potenza, ma come lo fai? Trasformando il passato in qualche cosa di dominabile, cioè, sottoponendolo alla volontà. Però, in questo modo lo fai diventare qualche cosa che è immobilizzato, fermo. Perché è fermo, immobilizzato? Perché altrimenti non posso utilizzarlo. Non posso rivolerlo se non so che cos'è, devo sapere che cos'è, sapendo che cos'è l'ho determinato, l'ho bloccato in un significato. A pag. 79. *Appena poniamo questa domanda, nasce subito l'impressione che noi si voglia attribuire a Nietzsche, come il suo pensiero più proprio e caratteristico, proprio ciò che egli vuole superare, e che si nutra l'opinione che mediante tale attribuzione il pensiero di questo pensatore risulti confutato.* Cioè, lui stesso ha fatto quello che vuole combattere. Ma qual è la questione, che Nietzsche chiaramente non poteva affrontare, Heidegger probabilmente sì, ma comunque non lo ha fatto? Nietzsche con questa modalità vorrebbe superare la metafisica, il pensare metafisico. Il pensare metafisico è quello che stabilisce come stanno le cose, è quello che separa una cosa dall'altra. Quindi, recuperando il passato come qualcosa che io ho voluto, questo passato non avrebbe più, almeno apparentemente, il carattere di qualcosa di separato da me sul quale non ho più il controllo, ma continuo a controllarlo perché lo voglio continuamente. Questa separazione della metafisica e di ciò che non sarebbe metafisica... Per Heidegger la posizione di Nietzsche è metafisica, perché sovverte la cosa ma rimanendo nell'ambito metafisico. Ma la questione è che la metafisica non deve essere superata, nel senso di abbandonata, la metafisica fa parte del linguaggio, la metafisica è quella cosa che mi dice che dicendo una certa cosa, quella cosa è quella: se dico Cesare è quella e non un'altra, cioè, è separata*

da ciò che Cesare non è. La tengo apparentemente separata, per poterla usare, perché se non compio questa operazione io non posso usare la parola Cesare. Quindi, non si tratta di un superamento della metafisica, si tratta di rimettere la metafisica al suo posto, come l'in sé e il per sé. Qui le indicazioni di Hegel sono fondamentali; eppure, non vengono mai tenute in conto, perché non si tratta di tenere separate le cose... Questa è la metafisica, la volontà di tenere separate le cose; ricordate Platone: l'uno e i molti, il buono e i cattivi, separati. Questo non supera mai la metafisica perché questa è la metafisica. Ma se poniamo la metafisica come l'in sé e nel per sé troviamo il rilancio della metafisica, ciò che è necessario alla metafisica per esistere. Perché se la metafisica è, in effetti, questa separazione, occorre che esistano i due termini della separazione, che la metafisica tiene separati. Invece, noi li uniamo, come voleva Hegel, tramite l'*Aufhebung*, e allora la metafisica non è più qualche cosa da separare, ma è semplicemente una delle condizioni per il funzionamento del linguaggio. Per dire Cesare ho bisogno di determinarlo, sì, certo, metafisicamente, perché devo escludere che Cesare sia miliardi di altre cose. Per fare questo devo utilizzare la metafisica, perché fa parte del linguaggio. Che cosa fa, invece, la volontà di potenza? Qui arriviamo alla questione che a noi interessa. La volontà di potenza è la volontà di immaginare che Cesare sia quello che sia, bloccando ciò che Cesare è, cioè le sue determinazioni, una o qualche determinazione, cioè, impedendo che il significato sia l'ἄπειρον, l'indeterminato. E, allora, posso pensare che Cesare sia quella cosa lì che io voglio che sia. Si utilizza lo stesso procedimento che si utilizza comunque parlando: per indicare Cesare devo utilizzare la metafisica, cioè, devo escludere che Cesare sia tutte le altre cose che non è. Ma questa operazione viene fatta all'interno del funzionamento del linguaggio, perché io so che sto facendo come se... Il come se... è l'analogia: l'analogia è un "come se". Nell'analogia il primo rapporto rispetto al secondo rapporto, (A:B=C:D): il secondo è come se fosse il primo, è un come se... Tutto il parlare degli umani è sempre necessariamente e ininterrottamente un "come se", facciamo "come se" Dicendo Cesare ovviamente utilizzo una formulazione metafisica perché lo individuo, lo determino, come se fosse determinato nel modo che io credo che sia, che io voglio che sia. Questo è il pesare comune, la differenza sta nel sapere una cosa del genere oppure no. Non c'è un'altra differenza, entrambi pensano metafisicamente quando si riferiscono a Cesare: lo determinano e, determinandolo, compiono un'operazione metafisica, cioè lo separano da ciò che Cesare non è. Ma sappiamo che Cesare non è separabile da ciò che Cesare non è, perché se togliamo ciò Cesare non è, scompare anche Cesare; ma per poterne parlare devo fare questo, sennò non parlo. Come dicevo prima, posso saperlo oppure no, posso sapere che ogni volta che parlo dico delle cose come se fossero, penso, voglio o spero che siano, ma sapendo che non è così; oppure, non lo so, e allora ecco che Cesare diventa quello che io credo che sia e il discorso è finito. Il "come se" è ciò che veicola ininterrottamente tutto il parlare degli umani, che poi è l'analogia, che è il fondamento di tutto, è la chiacchiera, quello che i più credono essere vero, come diceva Aristotele. A questo punto della lettura interviene la questione dell'enigma. A pag. 80. *La metafisica sussiste allora anche quando la gerarchia platonica tra soprasensibile e sensibile viene rovesciata, e il sensibile viene sperimentato in un modo più essenziale e più ampio, in un senso che Nietzsche indica con il nome di Dioniso.* Le due figure classiche della grecoità: Apollo, l'apollineo, il fermo, il solare, tranquillo; Dioniso è tutto il contrario, è l'ebbrezza, è la *hybris*, la sfrenatezza. *Giacché la pienezza verso cui si volge "la grande nostalgia" di Zarathustra è l'inesauribile permanenza del divenire, nella cui forma la volontà di potenza vuole se stessa nell'eterno ritorno dell'uguale.* Questo è il modo con cui Nietzsche recupera il divenire, anzi, lo stabilisce. Ci sarebbe da fare tutto un discorso rispetto alla posizione di Severino circa il divenire. Lui utilizza questa posizione di Nietzsche nello *Zarathustra* per confermare la sua tesi, e cioè che non c'è nessun divenire. Il divenire in Platone ha un nome, che in greco si chiama *epanfoterizein*, l'oscillare tra essere e il non-essere, tra l'uscire dal nulla e tornare nel nulla: questo è il senso dell'ἐπαμφοτερίζειν di Platone. Questa è l'evidenza; infatti, tutti vediamo, basta che io muova un dito e già le cose cambiano, è un divenire anche quello, ma, dice Severino, questa

evidenza è la follia, perché se affermo che le cose escono dal nulla e tornano nel nulla, vuol dire che l'essere è nulla, nel senso che viene dal nulla, si produce dal nulla. È come se mantenesse la sua origine. Che poi, come potrebbe l'essere provenire dal nulla? Attraverso un processo di creazione, cioè di Dio. A pag. 81. *“Eterno ritorno dell'uguale” è il termine che indica l'essere dell'essente. “Superuomo” è il termine che indica l'essenza dell'uomo che corrisponde a tale essere. Ma perché dice “Eterno ritorno dell'uguale” è il termine che indica l'essere dell'essente? L'eterno ritorno dell'uguale è la volontà di potenza. È la volontà di potenza che imprime al divenire, in questo caso al passato, il suo statuto di essere. E, quindi, ogni essente ha come essere, ciò che lo fa essere un essente, la volontà di potenza. E su questo non aveva neanche torto; in effetti, qualunque ente è quello che è in virtù della volontà di potenza. È la volontà di potenza che muove il pensiero, è la volontà di potenza che dice che cos'è una certa cosa. Volontà di potenza, cioè, volontà di trasformare qualunque cosa in un utilizzabile, per potere continuare a parlare. A pag. 82. Nietzsche stesso sapeva che il suo “pensiero più abissale” (l'eterno ritorno dell'uguale) rimane un enigma. È dunque tanto più impensabile, per noi, credere di poter risolvere l'enigma. L'oscurità di questo pensiero estremo della metafisica occidentale non deve indurci a schivarlo con delle scappatoie. Di scappatoie, fondamentalmente, ce ne sono solo due. Si può in primo luogo dire che quest'idea di Nietzsche è una specie di “mistica”, e che perciò non è di competenza del pensiero. Oppure si può dire: quest'idea è vecchia come il mondo. Essa si riduce all'antichissima rappresentazione ciclica della storia del mondo. Nell'ambito della filosofia occidentale, la si può rintracciare per la prima volta in Eraclito. Questa seconda scappatoia, come tutte quelle del suo genere, non dice assolutamente nulla. A che cosa può servirci il fatto di stabilire, a proposito di una certa idea, che essa si trova “già” per esempio in Leibniz o in Platone? Che significato ha questa informazione, se essa lascia ciò che hanno pensato Leibniz e Platone nella stessa oscurità in cui rimane l'idea che si pretenderebbe di chiarire attraverso questi riferimenti storiografici? Tuttavia, per ciò che riguarda la prima delle due scappatoie, quella secondo cui l'idea nietzscheana dell'eterno ritorno dell'uguale sarebbe una sorta di fantasia mistica, proprio l'epoca attuale dovrebbe insegnarci una cosa diversa; a condizione di ammettere però che il pensiero ha il compito di portare in luce l'essenza della tecnica moderna. Che cos'è l'essenza del moderno motore, se non una configurazione dell'eterno ritorno dell'uguale. Ma l'essenza di questa macchina motrice non è nulla di macchinale e tanto meno qualcosa di meccanico. Altrettanto impossibile è interpretare l'idea nietzscheana dell'eterno ritorno dell'uguale in un senso meccanico. Che Nietzsche interpreti ed esperimenti il suo pensiero più abissale in termini dionisiaci attesta soltanto che egli poteva pensarlo ancora solo metafisicamente e in nessun altro modo. Ma non dice nulla contro il fatto che questo pensiero più abissale nasconda qualcosa di non pensato, che nello stesso tempo rimane impenetrabile al pensiero metafisico. Che cosa rimane non pensato nella metafisica? L'ho detto prima: la metafisica non è altro che un momento di due momenti che sono lo stesso, come l'in sé e il per sé. Questa idea di Hegel non è mai stata considerata veramente appieno; perché se lo fosse stata allora anche queste questioni sarebbero state risolte con una certa facilità. La metafisica non si può superare, la metafisica non è altro che l'idea che si possa determinare qualcosa attraverso l'indeterminato; quindi, tenere separato ciò che determino da ciò che non è determinato. Così come tengo separato Cesare da ciò che Cesare non è, ma sappiamo che ciò che senza il Cesare non è, neanche Cesare esisterebbe. Quindi, non li posso tenere separati. Ecco perché la metafisica cede a un certo punto, perché la metafisica è questo: il volere tenere separato ciò che è determinato da ciò che non è determinato, dall'indeterminabile. Qui c'è tra l'altro un riferimento interessante alla questione della tecnica. La tecnica come eterno ritorno dell'uguale, come fantasia. Innanzitutto, un altro inciso. Che cos'è che ritorna sempre? Che cos'è che non è mai andato via, per cui ritorna continuamente? È il linguaggio, naturalmente. Non c'è altro. È solo il linguaggio che è sempre stato lì e che sempre ritorna, incessantemente. Il tentativo della metafisica è quello di controllare questa oscillazione tra l'essere e il non-essere, l'ἐπαμφοτερίζειν di cui vi dicevo, di dominarlo, di gestirlo, di controllarlo, in modo da impadronirsi di tutto, in*

definitiva. Ciò che fa la tecnica è un riprodurre continuamente sempre lo stesso, in fondo. La tecnica non produce nulla di nuovo in quanto tale, è un continuo riproporre sempre un qualche cosa di utilizzabile. È questo che si ripete all'infinito: la produzione di utilizzabili. Ogni volta che produce qualcosa, questo qualcosa deve essere un utilizzabile. Abbiamo saltato un po' di cose, ma l'essenziale era questo. Un'altra cosa a pag. 79. *“Imprimere al divenire il carattere dell'essere – questa è la suprema volontà di potenza”*. Dell'essere, cioè, dell'immutabile; quindi, avere un controllo sul divenire. Nietzsche non vuole togliere il divenire, vuole controllarlo. *La suprema volontà di potenza, cioè quanto vi è di più vivo in ogni vita, è rappresentare il passare come divenire permanente nell'eterno ritorno dell'uguale, rendendolo così stabile e costante*. Il divenire che diventa stabile e costante, quindi, dominabile: questa è l'estrema volontà di potenza, lo dice anche Heidegger. Però, possiamo intendere la volontà di potenza in modo più interessante, come abbiamo fatto, e cioè come la volontà di determinare il λέγειν rendendo determinato il τί. Il τί sarebbe l'ἀπείρων, l'indeterminato per definizione, perché è l'infinito. Come dire che l'idea, la fantasia è quella di determinare il finito, certo, attraverso l'infinito, ma determinando anche l'infinito, che diventa così un altro finito. È questo che è sempre un “come se”: utilizzo l'infinito come se fosse finito. Ma non posso che utilizzarlo in questo modo e, come dicevo prima, posso saperlo oppure no. Se non lo so allora credo che sia così, credo che il significato sia proprio quello e nessun altro; se no, lo determino sempre alla stessa maniera, però so che questa determinazione non è nient'altro che un “come se”, non un “è così”, è soltanto un “come se”. Tutto il dire degli umani è un continuo e incessante, interminabile “come se”, non è mai “è così”. Per potere pensare che “è così” occorre che il τί diventi determinato. Il problema è che se così fosse questo τί determinato non è più ciò che fa esistere il λέγειν. Cesare e tutto ciò che Cesare non è: in pochi passaggi, accade che, se voglio eliminare tutto ciò che Cesare non è, elimino anche Cesare. Di fatto, eliminando l'indeterminato elimino anche il determinato.

6 luglio 2022

Questa sera desidero dirvi tre cose. La prima è una ripresa della posizione di Severino nei riguardi della volontà di potenza di Nietzsche. Il secondo punto è il riprendere le tesi di Severino e da ultimo qualche considerazione sulla volontà di potenza, sulla volontà di modificare l'ente, secondo la propria volontà. Che cosa dice Severino della volontà di potenza in Nietzsche? Il discorso che fa è abbastanza semplice. Dice: la volontà di potenza è una volontà che non vuole avere ostacoli, cioè, vuole prodursi all'infinito senza nessun impedimento. Ora, rispetto al passato la volontà di potenza è impotente, perché il passato, così come è considerato generalmente, è imm modificabile, ciò che è stato è stato; vale a dire, si trova nella posizione in cui si trova Dio, anche lui è imm modificabile e ciò costituisce un limite alla volontà di potenza. La volontà di potenza, dunque, si trova di fronte a questo ostacolo inamovibile, imm modificabile, ma la volontà di potenza vuole modificare anche quello. Come diceva Heidegger, è la quintessenza della volontà di potenza il riuscire a dominare anche il passato, che è l'indominabile per eccellenza. Che è quello che fa Nietzsche. In che modo? Se la volontà di potenza si esprime attraverso il mio volere di volta in volta cose nuove, allora il passato è qualche cosa che io devo rivolgere continuamente. Rivolendolo continuamente, la volontà di potenza immagina di potere controllare, gestire il passato. Dunque, se la volontà di potenza elimina il passato come ostacolo al suo farsi, al suo dirsi, allora anche Dio deve essere eliminato per lo stesso motivo, perché Dio rappresenta comunque un limite alla volontà di potenza. Dunque, se questo divenire viene assorbito dalla volontà di potenza allora necessariamente non c'è più il limite, quindi, non c'è più Dio. Ecco la morte di Dio di cui parla Nietzsche. Questa è la posizione di Severino nei confronti della volontà di potenza di Nietzsche: la volontà di potenza che vuole volere anche ciò che è fuori del suo controllo e, per potere fare questo, deve pensare al passato come qualcosa di continuamente voluto. Ma qual è dunque la

posizione di Severino? Ne abbiamo parlato in varie occasioni, muovendo una obiezione che riguarda il fatto che per Severino il concreto, il tutto, incontra una contraddizione, perché per essere tutto deve contenere gli astratti. Gli astratti non sono il concreto, quindi, il concreto per essere concreto deve essere necessariamente ciò che non è, perché deve essere anche astratto. Lui pensa che, nel momento in cui tutti gli astratti parteciperanno del concreto, il tutto toglierà allora la contraddizione, quella che lui chiama la grande contraddizione, la contraddizione C. Quindi, l'idea sua è che il tutto sia ciò che è senza contraddizioni, il concreto come ciò che non ha più contraddizioni e che, quindi, è l'unica cosa, potremmo dire, vera, l'unica cosa che può affermarsi. Il problema, sul quale Severino non dice nulla, è: quanti sono questi astratti, se devono partecipare del concreto? Quanti sono? Se non sappiamo quanti sono, come sapremo quando abbiamo il concreto come tutto? Non lo sapremo mai. Dunque, se non lo sapremo mai vuol dire che la contraddizione permane e tutto il discorso che si fa, qualunque sia, rimane nullo perché il tutto, che dovrebbe garantire l'assenza di contraddizioni, non c'è e, di conseguenza, il suo stesso discorso, visto che Severino non ha eliminata la contraddizione C, è nullo.

Intervento: ...

È per questo motivo che Severino vorrebbe che tutti gli astratti partecipassero a un certo punto del concreto apparendo: un astratto appare e apparendo viene inglobato nel concreto. È una posizione un po' bizzarra, però ciò che a lui preme è togliere la contraddizione: è questo il suo obiettivo. Finché c'è il concreto e permangono gli astratti, c'è una contraddizione, perché questo concreto è fatto, sì, del tutto, ma questo tutto non è proprio tutto finché permangono degli astratti. Quindi, bisogna togliere la contraddizione a tutti i costi, obiettivo principale e prioritario. Difatti, Severino definisce ciascun ente come eterno, eterno non nel senso di un presente perdurante, ma eterno perché non esce dal nulla e non torna nel nulla. Severino dice che l'eterno è l'eterno apparire dell'esser sé dell'essente. Badate bene, perché questa definizione è importante. L'eterno apparire dell'esser sé dell'essente. Ora, questo avrebbe già dovuto farvi drizzare le orecchie, perché l'apparire dell'esser sé dell'essente comporta un essente e un esser sé dell'essente. L'essente sarebbe l'in sé, quello che c'è, il significante, ma questo in sé esiste in quanto è quello che è; ma per stabilire che è quello che è, per essere ciò che è, l'essere sé, occorre qualche altra cosa, occorre appunto, come diceva Hegel, il per sé, che in questo caso sarebbe l'esser sé. Abbiamo l'essente, ciò che appare, l'ente... Ricordate che per i greci l'ente è ciò che si manifesta, ciò che appare così com'è. Però, c'è un problema, che è lo stesso che abbiamo rilevato in Platone rispetto all'ente: o lo determino, e allora l'ente è effettivamente quell'ente, o non lo determino, e allora non so che cos'è, è nulla. Non è la stessa cosa anche per l'essente? L'essente, l'apparire dell'esser sé dell'essente: l'essente può apparire in quanto esser sé, perché se non fosse l'esser sé, noi non sappiamo se l'essente è proprio ciò che dice di essere; occorre un esser sé, cioè, la certezza che sia quello. A questo punto con che cosa ci troviamo ad avere a che fare? Con la dialettica hegeliana, che lui qui critica, cioè con il permanere di due momenti senza i quali due non c'è nessuno dei due. Quindi, l'essente non è più eterno, immobile, perché è posto in questa dialettica, dialettica che non è altro che movimento. Quindi, l'essente può apparire in quanto esser sé, sennò non appare. Il che significa che ha bisogno di altro; quindi, e qui arriviamo al punto centrale, questo essente è quello che è ma anche ciò che non è. La questione è questa. Ci troviamo di fronte a ciò che Severino dice, e cioè che c'è l'eterno, l'essente come eterno, quindi, necessariamente irrelato. Qual è la follia dell'occidente, secondo Severino? Pensare che una cosa sia quella che è e anche ciò che non è. Dice da qualche parte: il torpore dell'occidente, che non si accorge di questo. Ci si trova presi in una contraddizione, quella che lui vorrebbe togliere nel modo che dicevamo prima. Naturalmente, tutto questo sorge dall'aver separato l'ente dal non-ente. Lui chiama follia il dire che ciascuna cosa è se stessa ma anche il suo contrario o, come dice lui, che A diventa non-A, ma non è che questo A diventa non-A, è che A esiste perché c'è il non-A. Quindi, non è che diviene, ma la A è non-A. Se non fosse non-A, come sappiamo, non ci sarebbe neppure la A, perché la A sarebbe A

rispetto a che? Rispetto a niente e, dunque, sarebbe niente. Severino questo lo sa, quando da qualche parte diceva che l'essere necessita del non-essere per potere essere, solo che questo non-essere lui lo separa, lo toglie, senza tenere conto che se toglie il non-essere toglie anche l'essere, perché l'essere senza il non-essere, cioè senza il suo significato, scompare, cessa di esistere. Da dove vengono per noi queste considerazioni? Dal fatto che abbiamo inteso il funzionamento del linguaggio, perché ente, non-ente, A e non-A, ecc., non sono nient'altro che figure, potremmo dire rappresentazioni del mio dire e di ciò che il mio dire dice, cioè del λέγειν τί. È questa la figura originaria, il λέγειν τί, che già Platone indicava come indissolubile, dicendo che non sono la stessa cosa, sono distinti ma indissolubili, cioè il non-ente è indissolubile dall'ente: sono due momenti dello stesso. Questo è stato Hegel con il suo genio a coglierlo. Cosa che, invece, Severino deve eliminare, perché lui vuole a tutti i costi eliminare la contraddizione. Perché vuole eliminare la contraddizione? Tutta la storia del suo pensiero è sempre stata una ricerca di qualcosa di assolutamente stabile, fisso. È per questo che lo chiamano il principale fautore del ritorno a Parmenide. Sì, ma solo se lo si intepretra in un certo modo: l'essere è, il non-essere non è, e su questa strada non devi metterti. Lo abbiamo letto mille volte questo passo, ma se teniamo conto del fatto che Parmenide dice che il pensiero e l'essere sono lo stesso, allora vuol dire che l'essere è pensiero, cioè movimento. Il pensiero è continuo movimento, continua trasformazione. E, allora, abbiamo detto che se l'essere è pensiero, allora il non-essere è non-pensiero, è fuori dal pensiero, fuori dal linguaggio. È chiaro che a questo punto non possiamo non dare ragione a Parmenide: è vero, il non-essere, posto così, non c'è in nessun modo, è inutile che ti immetti nella via dell'assenza del linguaggio, perché lì non c'è niente, non trovi niente. Severino invece vuole rimanere in questa posizione: l'essere è, il non-essere non è. Lui pone il non-essere come il nihil absolutum, non come il niente, nel senso del non-ente, del μή ὄν, che non è il nulla assoluto, è qualcosa, è appunto il non-ente. Lui lo pone come il nihil absolutum, del quale non potrebbe parlare, perché se ne parla è qualcosa, quindi, non se ne può dire nulla. Il nihil absolutum è una creazione, una costruzione che non esiste, che non può esistere; così come il pensare senza linguaggio è una costruzione, posso dirlo, ma non sto facendo niente mentre lo dico. Ora, per supportare questa sua posizione Severino faceva quell'esempio della legna che diventa cenere, che sarebbe secondo lui la manifestazione del divenire, perché prima era legna, poi non è più legna e alla fine è cenere. Quindi, la legna diventa cenere, la legna diventa ciò che non è, A diventa non-A: ecco la follia del pensiero occidentale. Ma, tenendo conto del fatto che dicendo dico necessariamente qualcosa e che questo qualcosa, il τί, non è il dire, le cose diventano più chiare, anche rispetto alla volontà di potenza, dalla quale sappiamo che non c'è uscita. Non c'è uscita perché la volontà è solo questo, volontà di modificare, sennò non è volontà: se voglio qualcosa voglio che le cose vadano in un certo modo, sennò non voglio. Anche se voglio che rimangano come sono, comunque si modifica nel senso che non diventerà ciò che sarebbe invece diventato. La volontà di potenza è sempre un volere qualcosa, un volere che l'ente si modifichi. Quale ente? Si potrebbe dire uno qualunque, certo, ma da dove arriva questo ente? Questa è una bella questione. Potremmo porre la domanda in questi termini: senza il linguaggio ci sono gli enti? È una domanda insensata, se ci si pensa bene. Cosa vuol dire? Gli enti ci sono in quanto dico che ci sono, in quanto li esperisco, ma li esperisco come? Così come li esperirebbe un bruco? No, li esperisco in quanto sono qualche cosa per me o, come direbbe Heidegger, in quanto li incontro come utilizzabili, utilizzabili per la volontà di potenza, ovviamente. Incontro, sì, questi enti, ma questi enti sono parole? Questa è una bella domanda. Pensiamoci un momento. λέγειν τί, il mio dire produce ciò che il mio dire dice. Questo già Platone lo sapeva: lo produce, non è che trova questo τί da qualche parte, ma è il λέγειν che produce il τί, il λέγειν produce l'ente in quanto qualche cosa, ma qualche cosa che attiene al dire, che partecipa del dire; come sappiamo, non possiamo separarli in nessun modo. A questo punto possiamo riformulare la domanda chiedendoci: ma le cose che incontriamo sono soltanto parole, sono soltanto quegli enti che il nostro dire produce mentre dice? È una considerazione che non va senza

una serie di implicazioni. A questo punto è chiaro che non si può più parlare delle cose in generale; come tempo addietro abbiamo accennato, le cose sono parole, cioè noi abbiamo sempre a che fare solo con parole: guardo qualcuno quel qualcuno è una parola, nel senso che è un discorso, un racconto, ecc., ma non è mai lui, lui non c'è, non c'è mai stato. Lui in quanto tale è esattamente come il concreto per Severino: quand'è che lo riempirò di tutti i significati che gli sono propri, quand'è che lo completerò veramente? La risposta è mai. Quindi, non saprò mai chi è. Naturalmente, questa necessità di riempirlo di significati, per dirla in modo rozzo, da dove arriva? Dalla necessità, dal mio volere controllarlo. Se conosco tutti i suoi significati, ecco che allora lo controllo; se conosco tutti gli astratti, ecco che allora controllo il tutto. Se vogliamo trovare il colmo della fantasia di volontà di potenza in Severino: domino il tutto e lo domino proprio nel senso dell'ἐπιστήμη, dello starci sopra. La volontà di potenza è questa rispetto alla struttura della parola. Il λέγειν e il τί: il λέγειν non esiste senza il τί, ma il τί, cioè il significato, il rinvio, è infinito. Ma se è infinito mi ritrovo ad avere il mio dire che insignificabile, è indeterminato, come il famoso ἀπείρων di Anassimandro. E io che cosa dico, che cosa sto dicendo? Non potrei parlare se fosse così. Quindi, se parliamo è perché non è solo così. C'è un altro aspetto, cui accennavamo forse l'altra volta, rispetto al "come se". Per potere parlare io devo fare come se io conoscessi i significati, il τί, come se sapessi che cos'è. Solo a questo punto posso utilizzare questa parola, perché il λέγειν e il τί sono i costituenti del λόγος, del linguaggio, sennò non la posso utilizzare, mi troverei disperso in un infinito senza fine ogni volta che apro bocca. Ma così non accade e non accade perché io faccio come se conoscessi la persona che ho davanti, come se sapessi che cos'è quell'aggeggio, come se sapessi che cos'è quest'altro, faccio sempre come se. Ma non lo so e non lo potrò sapere mai. In qualche modo questo è anche ciò che diceva Zenone. Quando Severino parla della legna e della cenere, c'è una linea in cui ci sono tutti gli istanti, ma questi istanti non sono percepiti dall'evidenza, io non vedo l'evidenza di qualcosa che diventa qualche cos'altro, vedo degli istanti, sono tutti istanti, ciascuno eterno. Tutti questi istanti, che sono eterni, richiamano il discorso di Zenone rispetto alla freccia. La freccia è stata scagliata, però, la freccia in ogni istante occupa uno spazio. Occupando quello spazio, e solo quello, non può occuparne un altro e, quindi, è lì, ferma, immobile, eterna. Quell'istante è eterno, direbbe Severino. Ma è esattamente il discorso che faceva Zenone per indicare che non c'è movimento. Ma non è che non c'è movimento, il movimento c'è, e dove lo ritrovo questo movimento, visto che la freccia è sempre apparentemente immobile? Possiamo dire che è immobile sempre rispetto a un movimento, che noi vediamo, certo, ma senza movimento potremmo dire che è immobile? No, oltre al fatto che per potere fare queste considerazioni, qualche cosa si muove, e cioè il mio pensiero, perché è lui che decide che la freccia è eterna. Il mio pensiero non sta mai fermo, è lui che decide, che conclude, attraverso una serie di passaggi, che la freccia è immobile. Quindi, ho qualche cosa di immobile che è prodotto da qualche cosa che invece è in continuo movimento: il mio pensiero. Questa per Severino sarebbe già una contraddizione inaccettabile. L'eterno è l'eterno apparire dell'esser sé dell'essente, dice Severino. Sì, ma la cosa appare un po' più complessa. La volontà di potenza, il dominare l'ente, cioè il τί che il λέγειν produce dicendosi. Come avviene questo? Attraverso il "come se": immagino che il τί sia quello che io voglio che sia. La volontà è sempre volontà che qualcosa sia come io voglio che sia, naturalmente. E qui c'è una sorta di biforcazione. Da una parte, tenere conto che vedo qualcuno e, quindi, mi rapporto a questo qualcuno come se sapessi su di lui. Non so niente, ma è come se, con tutte le implicazioni di una cosa del genere. Dall'altra parte, invece, mi rapporto a lui perché io so com'è, so come stanno le cose. Per potere affermare questo, che io so come stanno le cose, occorre che io metta questo τί fuori dal linguaggio. È l'unico modo per poterlo immobilizzare. Abbiamo visto l'eterno di Severino che per essere tale deve essere fuori dal linguaggio. Per questo lui ha scritto quel suo saggio *Oltre il linguaggio*: oltre il linguaggio per lui c'è l'eterno. Deve metterlo fuori necessariamente. A quel punto sorgono dei problemi, ovviamente, perché se è fuori del linguaggio, intanto, come lo so? E, poi, se è fuori del linguaggio,

come ne parlo, cosa ne dico, in che modo lo approccio? Se è fuori del linguaggio non è in relazione con nulla, è l'irrelato. Noi sappiamo cosa succede quando si pone qualcosa in quanto irrelato: scomparire nel nulla, perché è nulla. È l'ente di Platone: o lo determino, e allora è altro, o non lo determino, e allora non è niente, perché non c'è nulla che dica che cos'è; non posso neanche dire che è qualcosa, perché sarebbe già una determinazione, o che è nulla, perché sarebbe anche questa una determinazione; non posso dire niente, è il nihil absolutum. L'unica condizione per potere affermare, per potere credere che le cose stiano così come io sto dicendo, è che questa cosa sia fuori del linguaggio; oppure, come dicevo, faccio come se, sapendo e non potendo più non sapere che non è così, perché non può più esserlo, ma per andare avanti devo fare come se. Questo potrebbe essere il modo in cui appare il linguaggio nel suo funzionare. È chiaro che avvertire che questo τί non è fuori del linguaggio, perché non può esserlo, non è semplice. Ci sono voluti molti anni di lavoro, di studio, di letture.

Intervento: ... noi siamo intrisi di logica.

Severino ne è la quintessenza. Tutti i suoi pensieri sono strettamente e logicamente interconnessi. Ha una assoluta fiducia nella logica, anche se lui nicchia un po' quando glielo si fa notare, ma è così. Tutte le sue argomentazioni sono stringenti, sì, certo, a condizione che le sue premesse siano vere. Ma colui che l'ha inventata questa logica, Aristotele, ci ha detto che cosa c'è a fondamento: la chiacchiera, l'analogia, il come se. Non c'è altro, perché oltre non si può andare.

Intervento: Non siamo più allegorici...

Sì, l'allegoria è un discorso che si fa su qualche cosa, e ogni volta che si approccia qualche cosa si fa un discorso su quella cosa lì, che sia una penna, una persona, un pensiero, qualunque cosa. Ogni cosa è un ente, se è, è un ente. La volontà di potenza in questa accezione, quindi, è la volontà di dominare l'ente, cioè di modificarlo. La volontà di potenza è ineliminabile, perché non posso fare a meno di pensare le cose come se fossero quelle che io sto dicendo che sono, cioè, e qui ogni volta affermo qualche cosa dovrebbe immediatamente scattare qualche cosa che mi dice che non sto dicendo come stanno le cose, ma sto dicendo come voglio che siano. Il che è molto diverso. Sto dicendo come voglio che siano le cose. E, allora, ecco la domanda: perché lo voglio? È l'apoteosi della volontà di potenza: io domino tutto, anche il passato, che tradizionalmente è ciò che non può essere modificato.

Intervento: La psicoanalisi ha questo ideale di poter modificare il passato.

Sì, di recuperarlo, come se fosse recuperabile. Ma si recupera che cosa? Degli scampoli di qualche cosa che è già altro comunque, inevitabilmente, e che non c'entra più niente. Il ricordo non serve tanto a sapere che cos'è accaduto, è molto relativo, ma fare in modo che la persona, continuando a parlare, possa accorgersi di ciò che sta dicendo. Il ricordo, i sogni, ecc., sono pretesti per trasformare qualcosa in un utilizzabile. Questo Heidegger lo aveva visto bene, poi non ha saputo andare molto oltre, però ciascuna cosa è una cosa, è un ente, in quanto è un utilizzabile per la volontà di potenza, cioè, utilizzabile per modificare altri enti. In effetti, questo τί, il che cosa del mio dire, anche lui è un ente, quindi, deve utilizzato per costruire, modificare altri enti, ma non posso farlo se io lo prendo come è, quindi, devo farlo come se non lo fosse. D'altra parte, tutto sorge dall'analogia, perché non posso dire la cosa così com'è, neanche se la vedo, non so neanche cosa vedo esattamente, vedo un racconto, una storia, vedo tutto, ma la cosa? Che senso ha chiedersi se vedo la cosa? Non so neanche che cosa sto dicendo esattamente dicendo che la vedo. Questa apertura, questo squarcio, questo abisso che gli eleati avevano intravisto fra il λέγειν e il τί... il modo per togliere di mezzo questo abisso, e cioè potere continuare a pensare che l'ente sia conoscibile. È il lavoro avviato da Platone: l'Uno è il bene, i molti sono il male. I molti devono essere cacciati, eliminati. Ma togliendo i molti, cosa ci rimane? L'Uno, ma senza tenere conto che se leva i molti elimina anche l'Uno. La volontà di potenza, dominare l'ente. Cosa facevano una volta i Conquistadores? Quando mettevano piede sulla spiaggia la prima cosa che facevano era quella di piantare la croce o infilare la sciabola nella sabbia. Al di là del richiamo sessuale di una

cosa del genere, è come dire: questa è mia, è cosa mia! Verrebbe da chiedersi anche quando una persona va in un altro paese, in qualche modo non fa una cosa del genere? Non c'è l'idea di modificare questo paese? Perché prima era così, adesso ci sono io e, quindi, è modificato, basta un nonnulla per modificare una cosa. Quindi, se vado a Parigi, Parigi è modificata dalla mia presenza. In effetti, senza la volontà di potenza le agenzie di viaggio sarebbero in difficoltà. Probabilmente, c'è questo aspetto che spinge a volere mettere piede, nel caso dei Conquistadores, su una terra sconosciuta, su una terra di conquista, ma era emblematico il gesto che facevano: piantare la croce o infilare la sciabola nella sabbia. Come dire: questo è mio! Adesso ci sono io e nulla sarà più come prima! Questo per dare l'idea del dominio, cosa significa per i parlanti il dominio sull'ente: è mio! Questo ente qui è mio! Che non ha neanche tutti i torti: in fondo, lo ha prodotto lui. Ma se lo si pone fuori del linguaggio, se lo si pone nella cosiddetta realtà, allora devo conquistarlo ogni volta. Sta qui l'inganno: gli umani, per via di questa svista, della quale è colpevole Platone e dopo di lui Aristotele, sono costretti a conquistare continuamente questa terra, che è l'ente, a riconquistarlo continuamente, senza sapere che è già loro. Allo stesso modo Severino non si è accorto che il concreto, non è da aspettare, il concreto è già qui, in questo momento mentre ne parliamo. L'ente è già mio perché l'ho prodotto io. A questo punto, cosa devo conquistare? Ecco che scompare la necessità di infilare la sciabola nella sabbia per dire "È mia!". La cosa, poi, deve essere condivisa: la mia potenza, se intesa in questo modo, cioè come il mio dominio sull'ente, è tale perché altri riconoscono questo mio dominio. Cosa accade, invece, quando c'è la ineluttabile consapevolezza che l'ente è già mio perché l'ho prodotto io parlando? Secondo Nietzsche, è la scomparsa della vita, perché per lui la vita è volontà di potenza *tout court*. Se non c'è questa esigenza di dominare l'ente, ma si lascia che l'ente sia "come se", pur sapendo che non è, secondo Nietzsche si dovrebbe perdere la volontà di vita. Non è così, evidentemente, anche perché questa idea di Nietzsche muove dal fatto che ciascuno voglia necessariamente imporsi sull'ente. Non ha mai preso in considerazione l'eventualità che qualcuno possa accorgersi che quell'ente è già suo, che è già nelle sue mani, per così dire, per cui non ha bisogno di appropriarsi di niente, non ha bisogno di infilare la sciabola, non ha bisogno di nulla.