



Martin Heidegger
Concetti fondamentali della filosofia aristotelica

Adelphi, Milano 2017
Pag. 441

4 gennaio 2023

Iniziamo questa nuova avventura con Heidegger. È un testo che si annuncia quasi più bello del precedente. Heidegger ne parla come di un testo di filologia. In un certo sì, fa tantissima filologia, è vero, ma lo fa a modo suo, non da filologo. I filologi sono il più delle volte dei tecnici e Heidegger non è un tecnico, è un pensatore, quindi, approccia la questione della filologia – sta qui la sua capacità, la sua abilità, la sua straordinarietà – sempre tenendo conto del tutto. Il filologo no, essendo un tecnico si attiene al particolare, ma facendo così, come fanno in definitiva tutti i linguisti, perde di vista il tutto. Heidegger incomincia con una selezione di capisaldi, così li chiama, di concetti importanti, che trae dalla *Metafisica* di Aristotele. A pag. 37. *Lo scopo del corso è di pervenire alla comprensione di alcuni concetti fondamentali della filosofia aristotelica, prestando massima attenzione al testo delle opere di Aristotele.* Elenca questi concetti, che sono trenta, che poi naturalmente svolge. *Per dare un'idea provvisoria di quali concetti fondamentali si tratta ne fornisco un elenco: il capitolo 1 tratta dell'ἀρχή (origine), 2. αἴτιον (causa), 3. στοιχεῖον, “elemento”, 4. φύσις (natura), 5. ἀναγκαῖον, la “necessità” in quanto determinazione dell'essere, 6. ἓν (uno), 7. ὄν (ente), 8. οὐσία, che lui traduce in modo interessante con “esserci”. Ci sarà tutta una disquisizione nelle pagine successive sul “ci è”. Noi diciamo comunemente “c'è”, Heidegger invece scrive “ci è” per sottolineare questo “ci”, perché per lui ha legittimamente un'importanza notevole. 9. ταύτά, l'“identità”, 10. ἀντικείμενα, “essere altro”, 11. πρότερα e ὕστερα, in senso non solo temporale, ma anche materiale: in senso materiale, πρότερον come ritornare all'“origine” (γένος), ὕστερον come “ciò che sorraggiunge più tardi)... C'è anche una figura retorica, nota come *hysteron proteron*, che significa il porre prima ciò che in realtà dovrebbe venire dopo. ...συμβεβηκός (accidente, nella logica modale è la possibilità), per esempio, 12. δύναμις (forza, energia), 13. ποσόν, “quanto”, categoria della quantità, 14. ποιόν, “qualità”, 15. πρὸς τί, “in relazione a”, 16. τέλειον, ciò che si determina nel suo “essere finito”, “finitezza”, ente in quanto “ciò che è finito”, 17. πέρας (limite), 18. τό καθό, “ciò che è in se stesso”, 19. διάθεσις, “disposizione”, “situazione”, “situazionalità”, 20. ἔξις, l'“avere in sé”, l'“essere posti così e così” nei confronti di qualcosa,... Da cui anche εἶχων, possedere. Ricordate la famosa definizione di Aristotele, ζῶν λογὸν εἶχων, vivente provvisto di*

linguaggio. ...21. παθος, “stato”, “sentirsi situato”, 22. στέρησις (privazione), la determinazione dell’ente che si compie in ciò che esso non ha; la στέρησις, il “non avere”, determina un ente in modo del tutto positivo; il fatto che esso non sia questo e quello dischiude il suo essere (in questo senso è positivo), 23. ἔχειν (avere), 24. ἐκ τίνος εἶναι, “ciò da cui qualcosa nasce o di cui consiste”, 25. μέρος, “parte” nel senso dell’elemento, 26. ὅλον, l’“intero”, 27. Κολοβόν, “ciò che è mutilato”, 28. γένος, “origine”, “provenienza”, 29. ψεῦδος (falso), συμβεβηκός, ciò che “si aggiunge a qualcosa”, ciò “che è lì con esso”. Ma casualmente, perché συμβεβηκός nella modalità riguarda il possibile, la possibilità. *Bisogna esaminare il terreno da cui nascono e si sviluppano questi concetti fondamentali, e il modo in cui ciò avviene, dobbiamo cioè considerarli nella loro specifica concettualità...* Questo libro in buona parte tratta del concetto e della definizione. ...chiedendoci come sono viste le cose stesse che essi intendono, a qual fine ci si rivolge a esse, in che maniera sono determinate. Se applichiamo questi punti di vista alla questione giungeremo al contesto di ciò che intendiamo con “concetto” e “concettualità”. Buona parte di questo libro, come vi dicevo, è incentrata sul concetto e sulla definizione, cioè sul dominio dell’ente. Il concetto e la definizione sono il dominio dell’ente. La definizione de-finisce, de-limita, de-termina, la definizione strappa via all’ἄπειρον qualcosa per de-limitarlo, cioè porlo nella ristrettezza del concetto, che naturalmente è delimitato, non è più l’ἄπειρον ma, come direbbe Severino, è l’astratto. Si tratterebbe nella definizione, quindi, per usare ancora i termini di Severino, di strappare via qualcosa dal concreto, per poterlo delimitare, determinare, quindi, porlo come astratto e, quindi, poterlo pensare, perché fino a che è ἄπειρον non lo posso pensare. *Non offriamo qui una filosofia, e tantomeno una storia della filosofia. Se filologia significa passione per la conoscenza di ciò che è espresso in parole, allora ciò che facciamo qui è filologia.* Sì, però, la definizione che dà lui è non è quella dei filologi. A pag. 39. *Il corso non ha nessuna finalità filosofica, si tratta solo di comprendere alcuni concetti fondamentali nella loro concettualità. La finalità è filologica, e intende dare un po’ più di spazio all’esercizio del leggere i filosofi.* Non dice né di comprenderli, né di capirli, né di interpretarli, ma di leggerli. *Ovviamente, un simile intento è soggetto a una quantità di presupposti tali da far sorgere il dubbio: è mai possibile, in un corso universitario, imbarcarsi in una operazione del genere? Quali sono i presupposti nel leggere i filosofi? Presupposti: 1. che proprio Aristotele abbia in genere qualcosa da dire, che cioè proprio Aristotele venga scelto, e non Platone, Kant o Hegel, che dunque a lui spetti una posizione di preminenza all’interno non solo della filosofia greca, ma dell’intera filosofia occidentale;...* Questo è uno dei presupposti: noi consideriamo Aristotele in un certo senso il centro della filosofia occidentale. 2. che noi tutti non siamo ancora talmente progrediti da non lasciarci più nulla che, da un qualche punto di vista, non ci torna;... Dice: non siamo così avanzati nel pensiero da abbandonare Aristotele, siamo ancora lì. 3. che la concettualità costituisca la sostanza di ogni indagine scientifica, che essa non sia una mera questione di perspicacia, vale a dire che colui che ha scelto la scienza si sia assunto la responsabilità del concetto (una cosa oggi caduta in disuso);... Nessuno si occupa più del concetto. E, invece, la concettualità costituisce la sostanza di ogni indagine, non c’è nessuna indagine se non si appropria un concetto. 4. che la scienza non sia una professione, una forma di guadagno, un piacere, bensì la possibilità dell’esistenza dell’uomo, non sia qualcosa in cui ci si è imbattuti casualmente, ma rechi in sé determinati presupposti di cui però bisogna disporre nella misura in cui ci si muove seriamente nell’ambito di ciò che prende il nome di indagine scientifica;... Muoversi in questo ambito della indagine scientifica comporta ovviamente dei presupposti; uno di questi è che si disponga di una serie di cose da cui si muove, da cui si parte. Noi sappiamo già che ciò da cui si muove, da cui si parte, è la chiacchiera. 5. che la vita umana abbia in sé la possibilità di stabilirsi unicamente su se stessa, di cavarsela senza fede, senza religioni e simili. 6. un presupposto metodico: la fede nella storia nel senso che presupponiamo che la storia e il passato storico, purché sia loro aperta la strada, abbiano la possibilità di imprimere un urto al presente o, meglio, a un futuro. E cioè che la storia passata abbia a che fare ancora oggi con ciò che siamo. Questi sei presupposti rappresentano una pretesa ambiziosa, ma alla fine non facciamo che produrre

*filologia. La filosofia se la passa meglio, oggi, nella misura in cui trae alimento dal presupposto fondamentale che tutto sia perfettamente in ordine. Per delimitare il modo in cui qui trattiamo di filosofia chiamo a testimone Aristotele stesso, giacché noi ci occupiamo, è vero, di filosofia, ma lo facciamo con lo scopo di instillare l'istinto per ciò che è scontato e l'istinto per ciò che è antico. L'istinto per ciò che è scontato: come sappiamo, Heidegger lo ha detto varie volte: le cose più difficili da approssicare sono quelle che appaiono come le più ovvie, le più scontate. A pag. 40. Nel libro IV, capitolo 2, della *Metafisica* Aristotele opera una distinzione tra *διαλεκτική*, *σοφιστική* e *φιλοσοφία* e commenta: “*Σοφιστική* e *διαλεκτική* si muovono nell'ambito dei medesimi fatti della *φιλοσοφία*”, però la *φιλοσοφία* si distingue da entrambe nel modo di trattare, cioè nella maniera in cui affronta il medesimo oggetto, dalla *διαλεκτική* “nel modo della possibilità”, che essa pretende per sé. “La *διαλεκτική* fa solo il tentativo” di portare a conoscenza che cosa potrebbe essere inteso dai *λόγοι*, ovvero un “rapido attraversamento” di ciò che potrebbe forse esservi inteso. È questo il senso della dialettica greca. Se confrontata con quella della filosofia, la *δύναμις* della *διαλεκτική* è limitata. Se la confrontiamo con la potenza della filosofia, potenza nel senso di qualche cosa che è sempre in atto. Mentre però la *διαλεκτική* ha pur sempre a che fare con la cosa, cioè con la messa in luce di ciò che è inteso, la *σοφιστική* parla della medesima cosa, e tuttavia essa “assomiglia soltanto” alla filosofia, “ma non lo è”. Qui sta citando naturalmente Aristotele. È vero che *διαλεκτική* procede seriamente, si tratta però solo della serietà del verificare per tentativi ciò che alla fine potrebbe essere inteso. È in questo senso che trattiamo qui di filosofia, cioè verificando ciò che alla fine potrebbe essere inteso. Il fatto decisivo è che ci mettiamo provvisoriamente d'accordo su ciò che si intende per filosofia. A pag. 45, primo capitolo, *Analisi della definizione in quanto luogo di espressività del concetto e ritorno al terreno della definizione*. Come vi dicevo prima, la cosa a noi interessa molto perché, in effetti, la definizione, il concetto, ecc., sono i modi della volontà di potenza, sono modi di determinare l'ente, quindi, di possederlo, di controllarlo, di gestirlo, in una parola, di conoscerlo: la conoscenza è volontà di potenza. Che cosa si intende per concetto ce lo insegna “la logica”. Non esiste tuttavia “la logica”, se con ciò vogliamo dire “la” logica. “La logica” è un prodotto della filosofia scolastica ellenistica, che rielaborò in modo pedante le indagini filosofiche del passato. Né Platone né Aristotele conoscevano “la logica”. La logica, così come essa è dominata nel Medioevo, può essere definita un insieme di concetti e regole assemblati in modo formalmente scolastico. I “problemi logici” traggono origine dall'orizzonte della comunicazione scolastica di questioni, senza alcun interesse per un confronto con le cose: ci si limita a trasmettere determinate possibilità tecniche. Sta dicendo che tutta la logica medioevale – tutto il Medioevo è impregnato di logica – non è altro che una sorta di tecnica che, di nuovo, perde di vista il tutto, il concreto, perde di vista il linguaggio. In tale logica si chiama definizione quel mezzo in cui il concetto assume la sua determinazione. Questo è importante, da tenere bene presente: nella logica corrente, con definizione si intende il mezzo attraverso il quale il concetto assume chi lo determina, cioè, la definizione determina il concetto. Considerando la definizione potremo quindi appurare che cosa propriamente si intende con concetto e concettualità. Scegliamo di attenerci alla *Logica di Kant* per vedere che cosa si dice della definizione nel contesto di una vera indagine, l'unica dopo Aristotele. Secondo Heidegger l'unico che ha parlato di logica in modo autentico è Kant. Kant è il solo a far vivere la logica. Quest'ultima, infatti, continua ad agire in tutta la sua consistenza tradizionale nella dialettica hegeliana, che è totalmente sterile, non essendo nient'altro che una rielaborazione del materiale logico tradizionale da determinati punti di vista. Qui ci sarebbe da discutere, ma andiamo avanti. Se quindi andiamo a vedere ciò che Kant chiama “definizione” colpisce il fatto sorprendente che egli tratti della definizione nel capitolo sulla *Dottrina universale del metodo*. La definizione appare come un'occasione metodica per acquisire la chiarezza della conoscenza. Kant ne parla collocandola tra i mezzi atti a incrementare la “chiarezza dei concetti in considerazione del loro contenuto”. Tramite la definizione dev'essere aumentata la chiarezza dei concetti. La definizione, quindi, serve a chiarire i concetti. È come se la definizione illuminasse il concetto, dicesse esattamente di che cosa si tratta nel concetto. Teniamo sempre*

presente che la definizione è de-finizione, de-finire, de-limitare, de-terminare. *Però anche la definizione è, al tempo stesso, un concetto: “La definizione non è nient’altro che un concetto logicamente compiuto”.* Qui ha citato Kant. *Dunque, in fin dei conti, in base alla definizione non conosciamo che cos’è un concetto, quindi ci limitiamo ad attenerci a ciò che Kant stesso dice del concetto. Ogni intuizione, dice, è una repraesentatio singularis (rappresentazione singolare). Tuttavia il concetto è, sì, anch’esso una repraesentatio, un “render-si presente”,... Rappresentazione, alla lettera: rende presente ciò che è assente. Se io mi rappresento una scena, vuol dire che quella scena non c’è, ma la vivifico nella mia idea, nel mio pensiero. ...ma a ben vedere è una repraesentatio per notas communes. Una rappresentazione per cose comuni, note. Il concetto si distingue dall’intuizione per il fatto che esso è sì un rendere presente, però rende presente qualcosa che ha il carattere dell’universalità. Si tratta di una “rappresentazione universale”. Ecco il concetto: una rappresentazione universale, cioè, disponibile a chiunque. Se io mi rappresento una scena, una cosa, questa è disponibile solo per me; se io la concettualizzo, allora posso esporla ad altri e altri possono sapere questa cosa, perché è diventata universale. Come ciò sia da intendersi in termini più precisi, è detto da Kant con estrema chiarezza nell’Introduzione alla Logica: in ogni conoscenza bisogna distinguere materia e forma, “il modo in cui conosciamo l’oggetto”. Un selvaggio, che non conosce l’a che di una cosa, la vede in modo totalmente diverso da noi, ne ha cioè un “concetto” differente da quello che ne abbiamo noi, che la conosciamo bene. Egli vede lo stesso ente, ma gli manca la conoscenza dell’uso, quindi non sa che cosa farsene. Non si forma alcun concetto di casa. Noi invece, che ne conosciamo l’a che, in forza i ciò ci rappresentiamo qualcosa di universale. Conosciamo l’uso che se ne potrebbe fare, abbiamo cioè il concetto di casa. Il concetto mira a rispondere alla domanda su che cosa è l’oggetto. Qui incomincia ad accennare ad alcune questioni, anche se soltanto tratteggiate. L’uso, l’utilizzabile: è l’utilizzabilità che fa di qualcosa ciò che è. Ciò che Heidegger cercava nel libro precedente che abbiamo letto, e cioè l’essere dell’ente... L’essere dell’ente può anche intendersi come la sua utilizzabilità. Ma la sua utilizzabilità significa soltanto che una certa cosa posso utilizzarla per il superpotenziamento, posso utilizzarla per gestire, per conoscere, per dominare, per controllare, per fare tutte queste operazioni. Quindi, solo se ne conosco l’uso conosco veramente la cosa, cioè se so utilizzarla, se so utilizzarla per dominare. A pag. 47. *Com’è che una definitio, che è, in senso proprio, una conoscenza materiale, diventa una questione di compiutezza logica? In questa posizione di Kant nei confronti della definitio sta il destino dell’indagine aristotelica. Domandiamo quindi a nostra volta: la definitio è ὀρισμός (definizione), ὀρισμός è un λόγος, un “esprimersi” in merito all’esserci in quanto essere. La definizione, dice, è un “esprimersi” in merito all’esserci in quanto essere: la definizione dice che cos’è qualcosa, dice dell’essere dell’ente. ὀρισμός non è una determinazione del cogliere con precisione, al contrario, giacché in definitiva il carattere specifico dello ὀρισμός nasce e si sviluppa dal fatto che l’ente stesso è determinato nel suo essere in quanto delimitato dal πέρας. Essere significa essere-finito. Qui dice una cosa fondamentale. L’essere, ciò che è, è tale in quanto è finito. Solo se è finito posso dire che è essere, sennò non posso dire niente. Qui possiamo richiamarci ad Anassimandro: soltanto se è finito, se è in discordia, diceva, se è delimitato, se ha dei limiti determinati dalla sua forma, dal colore, ecc., soltanto in questo modo lo colgo, posso cioè utilizzarlo, sennò è ἄπειρον, e l’ἄπειρον è inutilizzabile perché non posso distinguere niente. Quindi, essere significa essere finito. Questa affermazione, che fa Heidegger, è importante, è carica di significato. Soltanto se l’essere è finito è essere, perché se non è finito, se è ἄπειρον, io non posso saperne, dirne, farne niente, in quanto non è delimitato e, pertanto, non è coglibile in nessun modo. A pag. 48. Parla della differenza tra concetto e intuizione. *La differenza consiste nel fatto che, mentre l’intuizione si limita a vedere una singola cosa nel suo esserci, il concetto vede il medesimo oggetto, però in certo modo lo comprende. L’intuizione lo vede, il concetto lo comprende. Sul fatto che lo comprenda o no, è chiaro che si tratta di intendere che cosa si vuol dire con comprendere, perché se dovessimo attenerci a Zenone noi vediamo una cosa ma non sappiamo che cos’è, perché non la possiamo delimitare, definire. È come se in Zenone l’essere non fosse mai finito e, non***

essendo finito, non è comprensibile, non è coglibile. *Nella repræsentatio del concetto io so che cosa in essa si dà a comprendere, ma lo sa anche un altro, cioè il concetto rende il rappresentato comprensibile la cosa rappresentata anche per altri, sicché ne deriva una rappresentazione universale. Il concetto di una res repræsentata rende comprensibile la cosa rappresentata anche per altri – esso la rappresenta in un modo in un certo senso vincolante. Nella definizione il concetto deve pervenire a se stesso. La definitio deve offrire una cosa in modo tale che essa sia rappresentata e compresa nel fondamento della sua possibilità, affinché io sappia da dove proviene, che cos'è, perché è ciò che è. Questo è ciò che dovrebbe fare la definizione. La definizione in senso proprio è quella della cosa, la “definizione reale”. Nel Medioevo questa è l'autentica definizione: definizione reale definizione essenziale. È definizione autentica e si attua nella misura in cui viene soddisfatta la regola fondamentale della definizione stessa, ossia che, nel caso di un oggetto, se ne indichino il genere immediatamente superiore e la differenza di specie. Ad esempio: il cerchio è una linea curva, chiusa (genere), ogni punto della linea è equidistante dal centro (differenza di specie). Oppure, homo animal (genere) rationale (differenza di specie).* Heidegger sta cercando di chiarire in tutti i modi la questione del concetto, perché si è reso perfettamente conto che senza concetto non si fa niente; quindi, il concetto è la base di ogni pensare teorico, quindi, anche teoretico. Teniamo sempre conto che la teoria e la teoresi sono due momenti dello stesso, non c'è l'una senza l'altra. Anche se spesso la teoria vorrebbe fare a meno della teoresi, tuttavia, senza teoresi, cioè senza ciò che rende possibile le affermazioni che la teoria fa, la teoria stessa svanirebbe. Definendo qualcosa si fa teoria, cioè si dice che cos'è qualcosa, si fa propriamente della ontologia, ogni teoria è ontologia, che dice che cosa sono le cose, come stanno e perché sono così, ma la teoria non si interroga sul perché afferma quello che afferma, su quali sono le condizioni per potere affermare ciò che afferma. Questo è l'approccio teoretico, ma anche un approccio teoretico si svolge teoricamente. Se io voglio descrivere una teoresi, lo faccio attraverso una teoria, cioè dico che cos'è la teoresi.

Intervento: È sempre la δόξα.

Sì, certo. La δόξα è l'unica cosa attraverso cui posso parlare, pensare. Lo abbiamo già visto con Parmenide: l'essere e il non-essere non posso pensarli, per cui non mi resta che la δόξα. A pag. 49. *Dobbiamo chiederci che cosa si intende con “concetto”, in quanto “che cosa” ciò che nel concetto è inteso viene concretamente esperito: che cosa stava davanti agli occhi di Aristotele come movimento, quali fenomeni di movimento ha visto? Quale senso dell'essere ha inteso quando parla di ente-mosso? Non ci poniamo queste domande per conoscere un contenuto concettuale: chiediamo piuttosto come viene esperita la cosa intesa, come cioè primariamente ci si rivolge a ciò che è originariamente visto. Cosa accade quando vediamo qualcosa? Nell'altro volume ci diceva che ciò che vedo è ciò che opino, è vero, ma adesso, dice, vorrei saperne qualcosa di più. Vuole saperne di più, e cioè che cosa succede quando io vedo qualcosa? Intanto, il fatto che io lo vedo, che posso dire di vederlo. Il fatto che io veda qualcosa presuppone già che io sappia che c'è qualcosa da vedere, cioè che c'è un qualcosa e che io lo vedo, cosa che il nostro famoso bruco non può fare. Come prende Aristotele il fenomeno del movimento? Lo spiega basandosi su concetti o teorie già esistenti, ad esempio in termini platonici, sostenendo che esso sarebbe il passaggio da un non essente a un essente? Oppure fa proprie alcune determinatezze implicite nel fenomeno stesso? In che modo ci si rivolge a un fenomeno specifico come il movimento in base all'appello primario rivolto alla cosa vista? Fa domande interessanti: in che modo noi ci rivolgiamo al fenomeno, a ciò che ci appare. Vedete che qui c'è già, quasi in nuce, tutta la questione dell'emotività. Eh, sì, perché ciò che io vedo determina un certo numero di cose, che hanno degli effetti, ma questi effetti determinano ciò che io sto vedendo, in una sorta di *après coup*, cioè a posteriori? Qui è ancora tutto da esplorare, ma andiamo per gradi. Inoltre, com'è più precisamente svolto il fenomeno così visto, in seno a quale concettualità viene, per così dire, verbalmente espresso? Quale appello di comprensibilità viene rivolto a ciò che è visto così? Sorge la domanda circa l'originarietà dell'esplicazione: essa viene attribuita al fenomeno dall'esterno oppure gli è adeguata? Sono questi tre elementi che, qui, ci indicano la concettualità – ce la indicano, ma non la esauriscono:*

1. *l'esperienza fondamentale che mi rende accessibile il carattere materiale – un'esperienza che primariamente non è teoretica, ma è implicita nel commercio della vita con il suo mondo;*... La chiacchiera, l'opinione, ciò che credo che sia: questo è il primo modo di approcciare le cose. Distinguevamo con Parmenide tra ciò che è, ciò che non è e ciò che credo che sia. Io posso vedere solo il ciò che credo che sia. ...2. *l'appello primario; 3. il carattere specifico della comprensibilità, la specifica tendenza alla comprensibilità.* Perché voglio comprendere? Perché tendo alla comprensione? A che scopo? La risposta è: per dominare il mondo e tutti quelli che stanno intorno, nessuno escluso. Questo è il problema che si pone Heidegger, che incomincia a vedere di che cosa è fatto, quando si chiede, sì, certo, che cos'è il concetto, la definizione, ma perché noi concettualizziamo, perché definiamo? A che scopo? Qual è il fine? E ne parlerà tra poco del τέλος, il fine, il compimento di qualcosa. Ma, di nuovo, perché voglio che si compia? La domanda rimane, naturalmente. A pag. 51. *I predicabili.* I predicabili non sono nient'altro che il ciò che si dice di qualcosa. *Genere e specie sono dunque elementi caratteristici che contraddistinguono ogni definizione.* Ogni definizione è fatta di genere e specie. L'uomo è un vivente (genere), razionale (la sua specie, la sua specificità). Anche il bruco è un vivente, ma non è razionale, non possiede il λόγος. *Ma non sono gli unici. Vi appartengono anche gli elementi ulteriori del proprium e della differentia specifica in quanto tali. Questi elementi, che guidano la formazione del concetto, vengono detti predicabili, ovvero κατηγορήματα. I κατηγορήματα sono stati trattati sistematicamente per la prima volta da Porfirio nella sua Introduzione alle κατηγορίαι di Aristotele. La sua είσαγωγή fu successivamente tradotta in latino da Boezio, diventando così il testo canonico del Medioevo sulle questioni logiche. È in riferimento alla είσαγωγή porfiriana che nel Medioevo si è sviluppata la cosiddetta disputa sugli universali. Si danno cinque predicabili: 1. Genus est unum, quod de pluribus specie differentibus in eo quod quid est praedicatur.* (Il genere è uno, poiché in esso da molte specie differenti è ciò che si predica). Da molte specie differenti se ne predica una. *“Linea curva, chiusa” – il genus del cerchio...* Cioè: di molte cose - linea, curva, chiusa - una, il cerchio. *Ex pluribus unum.* Dei molti si predica uno. 2. *Species est unum, quod de pluribus solo numero differentibus in eo quod quid est praedicatur* (La specie è uno, poiché da molti si predica una differenza solo di numero). *I singoli cerchi solo numero differunt* (si differiscono solo per il numero). 3. *Differentia specifica aut διαφορά est unum, quod de pluribus praedicatur in quale essenziale,* (La differenza specifica è uno, poiché da molti viene predicato in quanto essenziale)... Tante differenze sono riassunte in un'unica differenza. Sta continuando a dire che tutte queste cose sono uno. Sta parlando dei predicabili, cioè di ciò che si può dire di qualcosa. 4. *Proprium est unum, quod de pluribus praedicatur in quale necessarium* (Il proprio è uno, poiché da molti viene predicato in che cosa è necessario). Tutte le cose che sono necessarie rientrano anche questo in uno. Che cosa, per es., è necessario per gli umani? Respirare, mangiare, bere. Tutte queste necessità sono uno, sono ciò che è necessario. 5. *Accidens est unum, quod de pluribus praedicatur in quale contingens* (L'accidente è uno, poiché da molti si predica in quale possibilità questa cosa accade)... Le molte possibilità possono riassumersi in una generica. ...*nella misura in cui spetta a ciò a cui ci si rivolge. Questi praedicabilia vengono detti anche universalialia (universali). Più precisamente, la distinzione consiste nel fatto che universale significa: unum quod “est” in pluribus* (l'uno che è nei molti)... Tutti questi molti, come abbiamo visto in tutti questi cinque casi, sono uno. Per es., ci sono tanti generi ma il genere è uno: c sono tanti uomini, ma l'uomo è uno. ...*mentre praedicabile significa: unum quod de pluribus “praedicatur”* (l'uno che viene predicato dai molti). Nel primo caso l'uno “è” nei molti; nel secondo caso, predicabile significa: l'uno che viene detto di molti. Quindi, abbiamo l'uno che è molti e l'uno che viene detto di molti. *Ne deriva la questione se l'universale esista realmente nelle cose, oppure se si tratti soltanto di opinioni del pensiero comprendente (realismo-nominalismo). Anche tale questione ha la sua origine in determinati contesti materiali della filosofia greca, per la precisione in fraintendimenti scolastici.* Non possiamo saltare molto di quanto scrive, anche perché sta affrontando dei concetti che in seguito saranno fondamentali. A pag. 52. *Affrontiamo ora la*

questione della concettualità e della sua fondatezza... Il concetto è fondabile? ...tornando dalla definizione in quanto mezzo tecnico allo ὀρισμός (“delimitazione”. Ὀρισμός è un λόγος, un “parlare” di qualcosa, un rivolgersi alla cosa “stessa in ciò che essa è”, καθ’ αὐτό (secondo se stesso). Un λέγειν καθ’ αὐτό: ciò a cui ci si rivolge e cisi deve rivolgere è la cosa “in se stessa” e solo essa. Questo è ciò che vorrebbe fare la definizione: rivolgersi alla cosa stessa, dire la cosa stessa, καθ’ αὐτό, secondo se stessa. Lo ὀρισμός viene quindi determinato in quanto οὐσίας τις γνωρισμός. Γνωρισμός significa “far prendere conoscenza di...”... Quindi, un esserci che fa prendere conoscenza di... Bisogna sempre tenere presente che οὐσία, posta così come la pone Heidegger, cioè come l’esserci, è l’uomo stesso, è il parlante. L’esserci è il parlante, né più né meno. ...”far prendere confidenza con...” , fare presente una cosa. Γνωρισμός è il far prendere confidenza con un ente nel suo essere. Ma che cosa significa λόγος οὐσίας: 1. λόγος, 2. Οὐσίας. Λόγος: parlare, non nel senso dell’ “aprire bocca”, ma del parlare di qualcosa in modo tale da mostrare “ciò di cui” si parla, un parlare grazie al quale ciò di cui si parla si mostra. Questo è fondamentale – lo era per i greci e lo è ancora oggi: parlare è fare vedere ciò di cui si parla, è farlo apparire. La funzione peculiare del λόγος è ἡ ἀποφαίνεσθαι (manifestarsi), Questa è la funzione peculiare del dire: il manifestare, il rendere presente. ... il “portare alla vista una cosa”. Io parlo e voi vedete. Ogni parlare è, soprattutto per i greci, un parlare con qualcuno, o con altri, parlare con se stessi o a se stessi. Il parlare si dà nell’esserci concreto, poiché non si esiste da soli – è un parlare di qualcosa con altri. Parlare di qualcosa con altri è di volta in volta un esprimersi. Nel parlare di qualcosa con altri io mi esprimo, esplicitamente o no. Ma allora che cos’è il λόγος? È la determinazione fondamentale dell’essere dell’uomo in quanto tale. Se traduciamo λόγος con linguaggio: il linguaggio è la determinazione fondamentale dell’essere dell’uomo in quanto tale. I greci concepiscono l’uomo in quanto ζῶον λογὸν ἔχων, non solo in senso filosofico, ma nella vita concreta: “Un vivente che (in quanto vivente) ha il linguaggio”. Questa definizione non deve far pensare alla biologia o alla psicologia come scienza dello spirito, e così via: si tratta infatti di una determinazione che precede siffatte distinzioni. Ζωή è un concetto ontologico, “vita” significa un modo dell’essere, e precisamente l’essere in un mondo. Questa è la vita: l’essere in un mondo. Ciascuno è già da sempre in un mondo, nasce nel mondo, vive nel mondo. Sta qui l’idea che Heidegger fosse un po’ comunista, per il fatto che l’uomo, parlando, è sempre in relazione con altri, e questa comunanza con tutti gli altri ha fatto pensare ad alcuni che fosse un po’ comunista. Un vivente non è semplicemente il presente, ma è in un mondo in modo tale da avere il suo mondo. Non è lì in modo qualunque, no, è lì nel modo in cui si situa nel suo mondo. È in questo che “ci è”, c’è in quanto situato nel suo mondo, e in quanto situato nel suo mondo lui si rapporta al mondo. Un animale non è semplicemente posto sulla strada, ma si muove sulla strada spinto da un qualche apparato; esso è nel mondo nel modo dell’“avere il mondo”. L’“essere nel mondo” dell’uomo è determinato, nel suo fondamento, dal parlare. Il modo dell’essere fondamentale dell’uomo nel suo mondo è il parlare con il mondo, sul mondo, del mondo. Questo mondo, di cui sono fatto e senza il quale io non esisterei, è ciò con il quale io continuamente dialogo, con cui continuamente parlo. L’uomo, insomma, è determinato proprio dal λόγος. Ma se la definizione è un λόγος, vedete allora dove la questione della definizione ha il suo terreno, nella misura in cui il λόγος è la determinazione fondamentale dell’essere dell’uomo. La definizione fa parte dell’essere dell’uomo. Non possiamo eliminare la definizione. Noi stiamo parlando continuamente con il mondo, noi definiamo continuamente cose, le definiamo per poterle pensare, per poterle dire. Solo a questa condizione, se qualcosa è delimitato, definito, determinato, noi possiamo dialogare con il mondo. Per assurdo, nell’ἄπειρον non c’è nessuna possibilità di comunicare alcunché, perché non c’è nessun alcunché, perché tutto è indistinto. Il λόγος in quanto ὀρισμός... Il λόγος quindi come definizione, il λόγος non fa che definire, non fa che affermare cose. Si rivolge all’ente nella sua οὐσία, nel suo esserci. Dobbiamo quindi intenderci sul significato di οὐσία.

Proseguiamo questa riflessione di Heidegger intorno alla definizione e al concetto. A pag. 54. *La concettualità intesa nei concetti fondamentali non è un coglimento teoretico delle cose, ma un'esperienza fondamentale obiettiva. L'essere per i greci non è nient'altro che ciò che appare. A ciò che in tale esperienza è esperito ci si rivolge mirando a qualcosa. Ciò che è esperito in tal modo, e che è posto in questa prospettiva, viene esplicito e, nel rivolgersi a esso, prende vita. Questo è interessante: nel rivolgersi a esso prende vita, diventa qualcosa. Poi, preciserà. Che cos'è l'esperienza fondamentale obiettiva, in quale prospettiva ci si rivolge a essa? Dobbiamo pervenire alla fondatezza così come essa viveva nella scienza greca. Nella definizione il concetto viene a espressione, viene in luce. Definizione: genere immediatamente superiore e differenza di specie. Vogliamo imparare a comprendere che cosa significa definitio domandando a nostra volta qual era il significato della definizione nei greci e in Aristotele. Ὁρισμός: "limitazione", "esclusione". Ὁρισμός: λόγος οὐσίας (la parola dell'esserci). Che cosa si intende per λόγος e per οὐσία, ovvero che cosa si intende per λόγος οὐσίας? Quando avremo chiarito questo, troveremo la fondatezza del concetto. Ogni volta che interviene un'espressione, un termine, Heidegger si chiede: che cosa intendiamo con questo? È uno dei pochi che lo fa, in genere lo si dà per acquisito. Nel tradizionale gergo scolastico i concetti sono: 1. notio, 2. intentio, 3. conceptus, 4. species. Questi sono gli elementi, gli aspetti del concetto. Ad 1. Notio: il concetto implica una determinata "dimestichezza" con la cosa che esso intende, esso cioè ci traspone in una familiarità con la cosa intesa. Il concetto implica che io sappia già che cos'è qualcosa. Una determinata dimestichezza con la cosa: il concetto parte già da una dimestichezza con la cosa. Prima di chiedermi qualunque cosa concettualmente, io comunque so già che cos'è quella cosa. Perché dice questo? Se io mi domando di una qualunque nozione, per il fatto stesso di domandarmi qualcosa, vuol dire che già so qualcosa, sennò non potrei domandarmi alcunché. Ad 2. Intentio: il concetto implica un "mirare" a qualcosa, un intendere qualcosa. L'intendere una cosa è un elemento strutturale essenziale del concetto (il termine "cosa" è usato qui sempre in modo del tutto generale nel senso del semplice qualcosa). Dice ogni volta che cosa intende. È ammirevole. Ad 3. Conceptus: il "cogliere". La cosa non è solo intesa, non è solo nota, non ci si limita a sapere di essa, ma è anche intesa e nota nel modo dell'esser colta, in maniera tale cioè che ciò che vi è in essa viene con-preso, raccolto. Il raccogliere qui è il λέγειν, che raccoglie, è il λόγος. Species: εἶδος, "aspetto"; riconduce alla notio. Se ho dimestichezza e familiarità con una cosa, so che aspetto ha, so come si presenta in quanto tale tra le altre cose. Queste designazioni hanno acquisito, nel loro utilizzo scolastico, un significato banale, tanto che le si traduce uniformemente con "concetto". Dobbiamo considerare la definizione guardando alla sua origine: λόγος οὐσίας. Λόγος è il "parlare", e nel contempo – per i greci – "ciò di cui si parla"... Cioè: il λόγος è il λέγειν τί. ...il parlare nella funzione fondamentale dell'ἀποφαίνεσθαι (manifestarsi), o del δηλοῦν (mostrarsi): parlando di qualcosa "portare una cosa a mostrarsi". Questo va considerato: parlo di una cosa e, parlando di quella cosa, porto quella cosa a mostrarsi: parlandone mi si mostra. Secondo la sua tendenza, questo parlare di qualcosa è parlare con altri, esprimere se stessi. Parlando con altri e con me stesso faccio sì che ciò a cui mi rivolgo diventi per me qualcosa di dato, in modo tale che, parlando, esperisco l'aspetto della cosa. Ancora insiste: parlando, esperisco l'aspetto della cosa. Parlare non è un semplice processo che avviene di tanto in tanto. Il parlare di qualcosa con altri è nel contempo un "esprimere se stessi". Potremmo dirla banalmente: mostrare le proprie fantasie, mostrare le cose che si credono. Si tratta di elementi strutturali ineliminabili del λόγος. In seguito dovremo considerare attentamente questa struttura per mostrare quale sia propriamente il luogo originario di ciò che designiamo con il termine "parlare". Ciò che è stato espresso "rimane stabile", è un κείμενον (stabile, istituito, ciò che permane). I κείμενα ὄνοματα (i nomi che rimangono), appunto in quanto κείμενα – in quanto "stabiliti" – sono disponibili agli altri, sono κοινά (comuni), appartengono a chiunque. Una volta che è stata espressamente pronunciata, una parola non appartiene più a me, ed è per questo che il linguaggio è qualcosa che appartiene a chiunque, in maniera tale che proprio in questo patrimonio comune si dà in*

modo vivo una possibilità fondamentale della vita stessa. Spesso ci si limita a parlare – ci si disperde in mere parole, senza avere un esplicito rapporto con le cose di cui si parla. Questo è ciò che avviene sempre. Ciò implica una comprensibilità comune a tutti. Per essere comprensibile a tutti bisogna non sapere assolutamente nulla di ciò di cui si sta parlando. Crescendo all'interno di un linguaggio, cresce nel contempo all'interno di una comprensibilità del mondo, e del linguaggio, che ho per conto mio, in quanto vivo nel linguaggio. C'è quindi una comprensibilità comune, che ha il carattere peculiare della medietà: essa non ha più il carattere dell'“appartenere ai singoli”, ma è logora, usata, usurata. Ogni parola espressamente pronunciata ha la possibilità di diventare usurata, scivolando nella comprensibilità comune. Diventa il luogo comune. L'uomo viene definito uno ζοον λογον εχων, un “essere vivente” – che però non è un concetto biologico nella formulazione moderna. “Vita” è un come, una categoria dell'essere, non già qualcosa di selvaggio, profondo e mistico. È sintomatico che la “filosofia della vita” non sia mai arrivata a chiedersi che cosa in definitiva, in senso proprio, si intenda in termini categoriali con il concetto di “vita” in quanto essere. Vivere è un “essere in un mondo”... Un mondo di cui faccio parte, ovviamente, però non solo un mondo di cui faccio parte, ma io vivo nel “mio” mondo, nel senso che tutto ciò che mi circonda lo faccio apparire parlando. La questione interessante, ne parleremo ancora in quanto molto complessa, è che in questo mondo, di fatto, è come se ciascuno fosse, in un certo qual modo, contro tutti. È vero che Aristotele dice che l'uomo è un animale sociale, ma non è socievole, nel senso che ciascuno vede l'altro, qualunque ente, soprattutto le persone, come utilizzabili, cose da utilizzare, da utilizzare per la propria volontà di potenza. L'unica funzione che hanno gli enti è di essere utilizzabili. Sono questi gli enti, sono quelle cose che “servono”, e sono quelle cose alle quali io presto attenzione; le altre, quelle che non mi servono, le ignoro, non mi interessano, scompaiono. Quelle su cui mi soffermo sono quelle che io posso utilizzare, utilizzare per la volontà di potenza naturalmente, cioè, per dominare. Ne parleremo ancora, più avanti. L'esprimersi in quanto “parlare di...” è il modo fondamentale dell'essere della vita, ovvero dell'“essere in un mondo”. Si è nel mondo in quanto si parla del mondo. È parlando del mondo che il mondo appare. Dove non c'è parlare, dove il parlare cessa, dove il vivente non parla più, parliamo di “morte”. In ultima analisi è a partire da questa possibilità fondamentale della vita che l'essere della vita va in genere compreso. Il parlare viene ricollocato nel contesto ontologico della vita, come contesto di un essere specifico. Nella definizione ζοον λογον εχων il termine εχων va inteso in un senso fondamentale. Nella Metafisica (Δ 23) εχειν viene definito in quanto αγειν, “esercitare” una cosa, essere in un modo, seguire un “impulso” che proviene da questo essere. Il linguaggio viene avuto, si parla in modo tale che il parlare appartiene all'autentico impulso ontologico dell'uomo. Cioè: l'uomo è tale perché parla, perché, per es., può dirsi tale. Per l'uomo vivere significa parlare. Heidegger avrebbe potuto andare ben oltre se avesse seguito questa breve frase, ma non lo ha fatto. Questo colloca la nostra provvisoria chiarificazione del λόγος in un contesto ontologico che per adesso può essere designato come “vita dell'uomo”. A pag. 57. La funzione fondamentale del λόγος è “portare a mostrarsi” l'ente nel suo essere,... L'ente nel suo essere è l'ente così com'è. Potremmo dire che è il suo significato, potremmo dire che l'essere dell'ente è ciò che consente all'ente di essere ciò che è. ... l'ούσία in quanto “essere” dell'ente, ovvero in quanto “esseità”. Con ciò si intende che l'essere di un ente ha in se stesso ancora elementi di determinazione, e che dunque circa l'ente nel come del suo essere si può stabilire ancora qualcosa. Quando parla del come del suo essere parla dell'esserci. L'esserci per Heidegger è il “come dell'essere”, il modo, il come. Come è questa cosa? È come lo implica questo momento, così come la vedo, così come mi appare, così come mi si staglia nel mondo. Potremmo fare l'esempio di Severino della lampada che è sul tavolo: come è quella lampada? È come è in quel momento, come la vedo in quel momento, che non è la lampada in quanto tale, ma è quella lampada che è sul tavolo, e il suo “come” è l'essere sul tavolo in questo momento. Ora è vero che l'ούσία, in quanto “ente nel come del suo essere”, è in Aristotele stesso ambigua, ha diversi significati, però è anche vero che essa è il titolo per i nessi materiali che costituiscono il tema dell'indagine fondamentale di Aristotele. Ούσία è

l'espressione per il concetto fondamentale per antonomasia della filosofia aristotelica. In base all'ούσία potremo non solo sperimentare che cos'è lo ορίσμός, ma anche raggiungere un terreno su cui poter collocare gli altri concetti fondamentali. Sta dicendo che dobbiamo capire bene che cosa vuol dire Aristotele quando parla di ούσία, che in genere viene tradotta con sostanza. A pag. 59. L'espressione ούσία, in quanto termine fondamentale dell'indagine aristotelica, deriva da un'espressione che nel linguaggio naturale ha un significato corrente. Chiamiamo "significato corrente" quello che una parola ha nel parlare naturale. "Parlare naturale" significa a sua volta quel parlare così come esso avviene innanzitutto e per lo più e sempre, anche quando è presente un altro modo di parlare con il mondo, quello scientifico. Alla base, cioè, c'è la chiacchiera, c'è il parlare comune, quello che è comune a tutti e che può essere comune a tutti perché non dice niente, cioè, non c'è nessuna domanda, nessuna interrogazione. È il modo del "si": si dice, si sente, si racconta. Infine, l'essere-corrente del significare ed esprimere indica che esso si muove nella medietà della comprensione, ha la proprietà di circolare come ovvio, ed è compreso "senz'altro". L'ovvio è ciò che è immediatamente compreso. L'ovvio è ciò che non viene interrogato, perché se cominciassi a interrogarlo cesserebbe immediatamente di essere ovvio. La comprensione, quella comune, si basa su questo, sul non sapere niente in generale. "Si" comprende senz'altro un'espressione che ha il carattere dell'essere corrente, essa è presente nel patrimonio comune del linguaggio entro il quale ogni uovo uomo nasce e cresce. Sempre la chiacchiera. Tuttavia, nel caso dell'ούσία non è che il significato terminologico sia scaturito da quello corrente, mentre quest'ultimo è scomparso, poiché, al contrario, in Aristotele accanto al significato terminologico è contemporaneamente e costantemente presente anche quello corrente. È come se Aristotele avesse tenuto conto dell'invito della dea Ἀλήθεια, e cioè tenere sempre conto anche della δόξα. E per la precisione ούσία, secondo il suo significato corrente, significa "patrimonio", "stato patrimoniale", "averi", "potere". Ci troviamo di fronte al fatto sorprendente che i greci si rivolgono a un ente determinato, ovvero a cose essenti come lo stato patrimoniale, le suppellettili di casa, ecc., come a un ente autenticamente essente. Tenete sempre conto che Aristotele, contrariamente a Platone, è molto ancorato alla terra, a ciò che c'è, alle cose, ai πράγματα. πρᾶγμα in greco è la cosa, e infatti con pragmatico è si intende chi si attiene alle cose. Proseguendo dunque la nostra verifica del significato corrente giungeremo forse a scoprire che cosa i greci intendono i genere con "essere". Anche perché Aristotele, come sappiamo, pone l'ούσία, sostanza, come la prima categoria, quella alla quale tutte le altre si riferiscono. La sostanza è la prima categoria dell'essere, è ciò che determina l'essere. Heidegger traduce ούσία con esserci; per lui l'esserci è l'essere, è l'uomo. Dobbiamo tuttavia guardarci dal dedurre in qualche modo il significato terminologico da quello corrente; possiamo soltanto comprendere il significato corrente in maniera tale da ricavare indicazioni relative al significato terminologico. Il significato corrente di ούσία designa un ente determinato, e non montagne, o altri uomini. In senso terminologico ούσία significa: "Ente nel come del suo essere". L'ente nell'esserci, perché il come dell'essere è l'esserci. Dicevamo prima: com'è una cosa? È come è nel mondo in questo momento. Altrimenti tradotto con "sostanza". Rimane in sospeso se l'espressione "sostanza" ni risulti maggiormente perspicua dell'espressione "ente nel come del suo essere". /.../ Ούσία è un ente tale che "ci" è... Heidegger scrive "ci è" al posto di "c'è", in modo da sottolineare questo essere in questo momento, in questo mondo, in questo "come": ciascuna cosa è quella che è rispetto al "come" è in quel momento, rispetto al suo "come". Il suo "come" è, appunto, l'esserci. ...per me in un modo accentuato, così che io possa averne bisogno e utilizzarlo, un ente che è a mia disposizione, con cui ho a che fare tutti i giorni, quell'ente che "ci" è nel mio quotidiano avere a che fare con il mondo, anche quando faccio scienza,...

Ogni tanto cita la scienza. Heidegger era amico di Heisenberg, non sapeva nulla né di fisica né di matematica, però aveva molta stima per Heisenberg. Qui dice una cosa che a noi interessa. Dice Ούσία è un ente tale che "ci" è per me in un modo accentuato. Cosa vuol dire in un modo accentuato? Che io posso utilizzarlo. Ecco che si apre una questione: qualcosa c'è, o come scrive Heidegger "ci" è, perché lo posso utilizzare. È per questo motivo che c'è, perché è un utilizzabile. E, allora,

saremmo quasi indotti a pensare che c'è unicamente ciò che è utilizzabile. Ma per il momento lasciamo in sospeso la questione, la approfondiremo più avanti. *Anche nel significato corrente è implicitamente inteso il come dell'essere. "Come dell'essere" significa esserci nel modo dell'essere-disponibile.* L'essere è il modo in cui qualcosa è disponibile, cioè, utilizzabile. L'esserci - il come dell'essere non è nient'altro che l'esserci - è l'utilizzabile. È una questione che Heidegger non riprende a sufficienza, la lascia un po' lì, mentre a mio parere ha una portata notevole, naturalmente se si tiene conto della volontà di potenza. Heidegger non ne tiene conto, così come non tiene conto di Nietzsche, che lo cita, sì, è costretto a citarlo, però non trae tutte le implicazioni che si sarebbero potute trarre. Lui qui si trova di fronte a delle affermazioni che fa e che vanno in questa direzione, e cioè l'esserci è l'utilizzabile, e c'è quando qualcosa è utilizzabile. È questo che sta dicendo: c'è soltanto qualcosa che è utilizzabile. Tutto ciò lo sto estrapolando io, però, non è così lontano da ciò che dice lui. Quindi, alla domanda "quali cose ci sono?", domanda ontologica per eccellenza, la risposta è: ci sono quelle cose che posso utilizzare. Ma sappiamo anche per che cosa si possono utilizzare. Perché utilizzo le cose? Anche le parole sono degli utilizzabili: io parlo per continuare a parlare, e le parole che dico sono utilizzate per produrre altre parole, per produrre altro potere, cioè, per dominare la parola successiva, per esempio, perché ogni volta che stabilisco qualcosa è come se volessi stabilire l'essere dell'ente, anche quando mi faccio la domanda più banale mi sto chiedendo inevitabilmente dell'essere dell'ente, cioè, che cos'è qualcosa. *Ciò ci fornisce un cenno circa il fatto che per i greci essere significa fin da principio esser-ci (Da-sein). L'ulteriore chiarificazione dell'ente nel suo essere deve muoversi in direzione della domanda: che cosa significa "Ci"? in base alla chiarificazione del "carattere di "Ci"" dell'ente diventa visibile il suo essere.* Cioè, del modo in cui è. In che modo è questa cosa? In che modo è questa lampada? È sul tavolo. Il "ci" della lampada è di essere sul tavolo: questo è il suo modo di esserci. *Nel senso corrente, οὐσία è un ente determinato nel come del suo essere,...* Dunque la sostanza è il modo, è il come qualche cosa c'è. Non la sua materialità: οὐσία è il come una cosa c'è in questo momento. Per i greci non era nient'altro che il come mi appare. A pag. 61. *Non è un caso che la definizione greca per le cose così come ci si fanno incontro innanzitutto sia πραγμάτα (le cose), "gli enti con cui si ha costantemente a che fare", e χρήματα (le cose più importanti), "gli enti che sono stati assunti in uso". Le due espressioni accennano al significato fondamentale di οὐσία. Nella Metafisica Aristotele afferma che l'antica domanda τί τό ὄν, "che cos'è l'ente?", sarebbe propriamente la domanda sull'essere dell'ente: τίς ἡ οὐσία. Egli porta per la prima volta l'indagine scientifica su questo terreno, un terreno di cui Platone stesso non ha avuto nemmeno il presentimento.* Certo, Platone non si è mai posta la domanda sull'essere dell'ente; lui voleva trovare l'ente, attraverso la sua dialettica, così com'è, per virtù propria. Parlare di essere dell'ente per Platone è già attribuire all'ente un qualche cosa in più, una determinazione, ma per Platone l'ente è ente e basta. *Οὐσία è il titolo per l'oggetto dell'autentica indagine fondamentale della filosofia aristotelica e della filosofia greca in genere. Quando ci si assume il compito di chiarire il significato di un termine siffatto è necessario tenere presente i nessi materiali che esso intende.* Cioè, tutti i termini a cui si riferisce. *Il termine οὐσία ha una genesi plurima. L'espressione οὐσία, in quanto termine, è derivata da un'espressione che nel linguaggio quotidiano è dominante e che intende un ente determinato, vale a dire l'ente avente il carattere del patrimonio, del possedimento, del podere, ecc.* Ha tenuto anche in conto che οὐσία è la forma abbreviata di παρουσία, manifestazione. *Assumiamo come filo conduttore il significato corrente di οὐσία, chiedendoci se anche nel significato terminologico siano in un qualche senso ancora contenuti elementi semantici del significato corrente...* Il significato terminologico, tecnico-filosofico, di οὐσία come esserci, porta ancora con sé le parole, i termini da cui nasce: possedimento, podere, beni materiali, averi. *...beninteso, soltanto come filo conduttore, seguendo il quale esamineremo a fondo gli elementi semantici del significato terminologico: quindi nessuna deduzione del significato terminologico da quello corrente! Il fatto caratteristico è che con quest'ultimo non viene espresso soltanto un ente, bensì un ente nel come del suo essere. Con l'espressione "casa" intendo un ente che "ci" è in*

modo esplicito: quell'ente che "ci" è innanzitutto e per lo più nella vita, al cui interno la vita di fatto si muove per lo più, e in base al quale la vita, per così dire, vivacchia la sua esistenza. Il significato corrente di ούσία implica insomma una duplicità: un ente, però anche, al tempo stesso, nel come del suo essere. Quindi, ούσία indica non soltanto l'ente, il πράγμα, la cosa, ma anche come la cosa mi appare, il suo "come". Queste due cose non sono disgiungibili, non sono separabili: non posso separare la lampada dal fatto di essere sul tavolo. Certo, lo posso fare, ma a quel punto la lampada diventa un'altra cosa. Ούσία in quanto εἶναι, "essere", ha il suo significato ontologico del tutto determinato,... Qui dice una cosa che, in effetti, era già presente in Aristotele, quando dice "ούσία in quanto essere". L'ούσία nella tradizione non è propriamente l'essere: l'ούσία è la sostanza e l'essere è l'essere. Qui, invece, dice che ούσία e essere sono la stessa cosa. Ma abbiamo visto in altri passi, in altri punti, che anche λόγος è essere, e così altre cose. C'è una certa ambiguità in questi termini. Ούσία in quanto εἶναι, "essere", ha il suo significato ontologico del tutto determinato, derivato dalla comprensione primaria che i greci hanno dell'ente che si fa loro incontro innanzitutto. Ed è appunto questo senso primario dell'essere che ancora traspare nel significato terminologico. A pag. 63. Considera dapprima l'ούσία in quanto ente e, considera l'ούσία in quanto essere. Delle due direzioni fondamentali del significato del termine ούσία scegliamo anzitutto quella in cui è inteso l'ente stesso. Si parla di ούσαι, di "enti" differenti, poiché hanno differenti caratteri ontologici. L'ente in quanto tale è esperito primariamente sempre pria dell'essere. È vero, lo dice anche de Saussure. È il significante ciò che percepisco, l'immanente, l'immagine acustica, quindi, ciò che mi si presenta è il significante, cioè l'ente. Ma sappiamo ben che questo significante senza il significato è nulla. E così l'ente, senza il "come del suo essere", sarebbe nulla. Aristotele dice: "l'essere dell'ente si mostra manifestamente nei σώματα (corpi)". Se traduciamo σώμα con "corpo" dobbiamo badare al fatto che "corporeità" per i greci non significa matericità o materialità, dato che σώμα intende piuttosto la peculiare "invadenza" di un ente, di un ente che "ci" è... Lui sottolinea il termine "invadenza": l'ente come qualcosa che è invadente. Ed è così, in effetti. Tempo fa, se ricordate, dicevamo qualcosa di simile, parlando del come l'ente ci costringa in qualche modo a occuparci di lui, continuamente; l'ente, cioè le parole che diciamo ci costringono a occuparci di loro. Come? Dando loro un significato e, nel momento in cui questo significato non è sufficiente, trovargliene un altro, finché siamo soddisfatti. ...ragione per cui in seguito τό σόν σώμα, "il tuo σώμα", è immediatamente σύ (sei tu)... Il tuo corpo sei tu. ...e σώμα significa successivamente "schiavo", "prigioniero", un ente che mi appartiene, che è a mia disposizione, qualcosa che "ci" è per me nella sua invadenza e ovvietà. Qui stiamo sempre parlando dell'ούσία, dell'ούσία in quanto ente. Ci parla di nuovo di qualcosa che è a mia disposizione, qualcosa che "ci" è per me nella sua invadenza e ovvietà. A pag. 64. Per Aristotele, quindi, e per qualsiasi indagine che, indagando l'essere, vuole avere del terreno sotto i piedi, appare scontato prendere le mosse dalla considerazione dell'essere (e della struttura ontologica) che esiste innanzitutto in questo modo, partire cioè da un senso dell'essere che la naturalità comprende senz'altro. Partire dalla chiacchiera. Da lì si parte, si fa il percorso, si procede, ma non si torna indietro, non si interroga la chiacchiera. Aristotele lo vieta nella *Metafisica*, lui sa perfettamente che si parte dalla chiacchiera. Non si può partire che da lì, già la dea Ἀλήθεια diceva che puoi parlare solo della δόξα. Si parte sempre dalla chiacchiera, dall'ovvio, dal si sa, si dice, si pensa, ecc. Ma ciò che è sempre mancato nel pensiero occidentale è il ritorno alla chiacchiera. Si parte dalla chiacchiera, la si interroga, si compie un cammino teoretico, si ritorna alla chiacchiera e si coglie di che cosa è fatta. Se non si fa questo cammino, è come se si rimanesse sempre nella chiacchiera, non ci si accorge mai di parlare attraverso il "si", questo "si" impersonale, per cui si dice, si pensa, si fa, ecc. La vita si muove in una comprensibilità naturale di ciò che essa, nel suo parlare, intende con "essere" ed "ente". Una comprensibilità naturale vuol dire tutto e niente, vuol dire la chiacchiera, ciò che si pensa, ciò che si crede. *Metafisica, Libro VII, capitolo 3*: "si concorda circa il fatto che l'ente in senso proprio è qualcosa che ha a che fare con ciò che viene percepito nell'αἴσθησις (percezione). Quindi, l'ente in senso proprio è qualcosa che si percepisce. Dunque,

de Saussure non ha detto niente di nuovo: il significante, l'ente, è ciò che si percepisce, è l'aspetto immanente, mentre il significato è l'aspetto trascendente, il significato non lo vedo, non lo sento, lo colgo ma non lo percepisco in quanto tale. *Quando Aristotele parla di αἰσθητόν non intende mai qualcosa di oggettivo avente il carattere dei dati sensibili, che diventa presente tramite "sensazioni". Con αἴσθησις egli intende piuttosto la "percezione" naturale dell'ente, una percezione contrassegnata dal fatto che, nel suo caso, i sensi sono coinvolti, mediando l'accesso. È il modo naturale in cui vediamo gli alberi, la luna, e ne parliamo. Circa il fatto che l'ente che diviene accessibile mediante l'αἴσθησις ha il carattere dell'οὐσία si è generalmente concordi. È quindi nel campo dell'ente così inteso che l'indagine va avviata in prima istanza: l'indagine della struttura dell'οὐσία in quanto tale. Sì, perché non c'è quella distanza tra soggetto e oggetto, che verrà poi stabilita con la logica medioevale. Bisognerà aspettare fino a Hegel per trovare qualcuno che dica che soggetto e oggetto sono lo stesso. Quindi, quando Aristotele parla di percezione, di αἴσθησις, intende, certo, un agire qualche cosa, ma non sono io che percepisco un oggetto, nel percepire l'oggetto, l'oggetto e io che lo percepisco siamo lo stesso. A pag. 65. Aristotele introduce il capitolo 8 con l'elenco dei σώματα, intendendo così indicare il terreno a partire dal quale egli dà avvio all'intera indagine sull'essere dell'ente. 1. Come primo carattere ontologico egli designa lo ὑποκείμενον. Enti come animali, le piante, gli uomini, le montagne, il sole sono tali da essere ὑπό, cioè da "star-ci" già "fin da principio". Traduce ὑπό non con "sotto" ma con "ciò che sta fin da principio", una specie di ἀρχή. Quando ne parlo, quando asserisco qualcosa di un animale o descrivo una pianta, ciò di cui parlo, l'oggetto del mio parlare, ciò che, parlando, ho lì davanti, che è lì presente, "ci" sta già fin da principio. L'essere di questo ente ha il carattere dell'essere semplicemente presente. Anche questo è molto interessante. Dice che ciò di cui sto parlando c'è già fin da principio, è sempre stato lì, perché io l'ho già appreso. Ogni volta che io parlo di qualche cosa, questo qualche cosa è già compreso, è già pre-compreso, nel senso che so già di che cosa sto parlando. È un "so" particolare, perché lo so fino a un certo punto. Potremmo quasi dire che è come se ci si trovasse nel concreto, nel tutto, e allora ciascuna cosa è già tutta presente, è lì con tutte le sue connessioni, i suoi legami, i suoi rinvii, è già tutto presente, cioè, quando sono nel linguaggio, il linguaggio è già tutto lì. 2. "Ciò che è lì semplicemente compresente" in un essere siffatto, nella funzione dell'αἴτιον τοῦ εἶναι (causa dell'essere). Un carattere ontologico così inteso è la ψυχή. Dire che l'anima è οὐσία significa che essa è un carattere dell'essere che è lì presente in un ente inteso nel senso detto sopra: l'anima è lì semplicemente compresente in modo tale da contribuire a costituire l'essere specifico di ciò che chiamiamo vivente. È compresente. È questa la questione fondamentale: questi elementi di cui parla sono compresenti. Io che parlo dell'albero, che vedo avanti a me, io e l'albero siamo compresenti, e questa compresenza per il greco antico è l'οὐσία, in quanto παρουσία, in quanto manifestarsi di qualcosa: io lo vedo, ne parlo, quindi, si manifesta nel mio dire, è il λόγος che lo manifesta, che produce. I due elementi fondamentali sono il κρίνειν (giudicare) e il κινεῖν (movimento). Un vivente non è semplicemente lì presente (come accessibile per chiunque), bensì, in modo esplicito, nel suo essere semplicemente presente, per di più "ci" è, può vedere, agire, muoversi. I due elementi di questa οὐσία sono il κρίνειν – il "distinguersi" da qualcos'altro, l'orientarsi in un mondo – e il κινεῖν, il "muoversi al suo interno", l'"avere a che fare in esso", l'"andare in giro e l'aver a che fare in esso". Quando ci si occupa di filosofia greca bisogna quindi essere un po' più prudenti con la celebre "sostanzialità" dell'anima. Οὐσία significa un modo dell'essere, e se l'anima viene chiamata οὐσία, allora ciò indica un modo eccellente dell'essere, vale a dire l'essere del vivente.*

18 gennaio 2023

Heidegger ci sta dicendo delle cose importanti. Una di queste è che l'uomo non è altro che esserci. Lui insiste molto sul "ci", come dire che è situato qui, in questo mondo. Il fatto di essere situato nel mondo pone l'uomo in un modo un po' differente da come generalmente si intende, perché

questa sua, come la chiama lui, situatività, cioè l'essere in una situazione, questo suo essere situato lo pone sempre già nel mondo, cioè fra gli enti. Ma situato nel mondo, in che senso? Come progetto, come dice in *Essere e tempo*, come progetto sempre progettantesi, cioè sempre gettato. Quindi, l'essere situato non è niente altro che l'essere sempre e comunque gettato, proiettato verso la volontà di potenza, verso il superpotenziamento. È in questo che è situato, in questo desiderio di superpotenziamento. Qui il termine "desiderio" è da intendere, perché del desiderio è stato detto di tutto e di più, ma possiamo intenderlo in modo forse più interessante nel senso greco di τέλος, di fine: il desiderio è tendere al fine. Qual è il fine? Come dicevo, è, appunto, il superpotenziamento. Quest'anno ci occuperemo tantissimo della questione della volontà di potenza, a partire da una considerazione, sulla quale lavoreremo: ciascun atto dell'uomo è l'agire della volontà di potenza. Naturalmente, detta così può lasciare indifferenti, ma lo si diventa sempre meno mano a mano che si avvertono, si intendono, si colgono le implicazioni di questo, e cioè che non c'è agire dell'uomo che non sia agire della volontà di potenza, sempre e comunque. Quello che ci sta dicendo qui Heidegger rispetto all'ὀρισμός, alla definizione, al concetto, sono gli strumenti base della volontà di potenza, in quanto per potere esercitare il suo potere deve definire; se non ha definito non può controllare, non può agire, non può fare niente. Capite immediatamente, quindi, l'importanza della definizione, della concettualizzazione, ne va della volontà di potenza. A pag. 66. 3. Μόριον ἐνυπάρχον:... Μόριον è la parte, ἐνυπάρχον è generalmente tradotto con immanente, però può intendersi anche con ciò che è stabilito, con ciò che si rappresenta. ...questo carattere viene rappresentato, ad esempio, dalla superficie di un corpo. È una parte definita. Immanente è da intendere qui anche come ciò che è definito, come ciò che è sotto mano. *Se sottraggo dal "Ci" la superficie di un corpo, il corpo stesso ne risulta soppresso.* Qui dice una cosa interessante, perché il "Ci" non è altro che la situatività: io sono in quanto sono situato in un certo modo, è il mio "come" che di volta in volta mi fa essere ciò che sono. Se tolgo questo "Ci", se tolgo questa situatività, se tolgo il mondo in cui sono, scompaio anch'io. *Esso non "ci" è più. La superficie è dunque ciò che costituisce l'esserci e l'esserci possibile di un corpo, esattamente come la linea costituisce l'esserci possibile di una superficie. Ne consegue che la superficie, in quanto elemento di un corpo, è un carattere ontologico...* Perché ontologico? Perché dice ciò che c'è. ...che Aristotele designa anche in quanto ὀρίζον, "delimitante". *Il carattere ontologico del μόριον ἐνυπάρχον delimita il corpo, cioè l'ente viene determinato nel suo essere. Questo è possibile soltanto perché per i greci il limite è un carattere fondamentale dell'esserci dell'ente. L'essere-limitato è un carattere fondamentale del "Ci".* Nel senso che io sono de-limitato dalla situazione in cui mi sto trovando in questo istante. *L'elemento dell'ὀρίζον è σημαῖνον τόδε τι: esso "designa" l'ente, nella misura in cui è lì presente, come "quello lì", in modo tale che questo "essere lì" possa diventare visibile, determinabile e coglibile nella sua esistenza. Dato che la limitazione svolge un ruolo talmente peculiare da determinare addirittura l'ente nel suo essere, alcuni hanno pensato di designare come οὐσία il limite "in genere" e, nel senso più ampio, il "numero". Sia i pitagorici che i platonici vedevano nel numero l'autentica οὐσία, i numeri come οὐσίαι. Come sostanze, come ciò che è di autenticamente vero. Il numerico, il numerabile delimita l'ente in quanto tale, non vi sono sostanze, demoni, che si aggirano qua e là.* 4. Τό τί ἦν εἶναι... Questa frase greca viene tradotta in latino in questo modo: *quod quid erat esse*, mostra ciò che l'essere era, quindi, la necessità che sia così com'è. ...Aristotele non ha creato ex novo questo termine, che gli è stato tramandato. *Τό τί ἦν εἶναι è un carattere ontologico, mirando al quale il λόγος in quanto ὀρισμός si rivolge all'ente.* Cioè: il dire in quanto definiente. Il dire continua a definire ininterrottamente, ogni affermazione in fondo è una definizione. È questo il modo in cui ci si rivolge all'ente: definendolo, delimitandolo. *Il τό τί ἦν εἶναι è il tema dello ὀρισμός. In questo momento non possiamo pensare di portare alla comprensione in estenso questo carattere ontologico, che forse ci diventerà più chiaro alla fine del corso. Mi limito dunque a descriverne in modo del tutto superficiale il significato e il nesso con gli altri caratteri. Esso significa l'"essere", e per la precisione "essere qualcosa, come esso era già"; intende un ente in se stesso, appunto, in*

riferimento a ciò che esso era già, a da dove esso proviene nel suo essere, dunque riguardo alla sua provenienza, da cui è pervenuto nell'ente che "ci" è. Per questo τό τί ἦν εἶναι è l'"essere di un qualcosa che è di volta in volta", οὐσία ἐκάστου (la sostanza che diviene tale). Ciò non significa "ciascuno", o addirittura un che di "singolo" e "individuale": con simili traduzioni si va fuori strada. Ἐκάς significa "lontano", ἐκάστων "ciò che è di volta in volta", nella misura in cui permango presso di esso, vedendolo da una certa distanza. Qui gira intorno alla questione della situatività, cioè, mostra, passo dopo passo, che l'esserci, l'uomo non è altro che l'essere situato in un certo modo. L'essere per Heidegger è sempre essere in un certo modo, non c'è l'essere di per sé ma essere in un modo. Ciò che è di volta in volta non viene visto immediatamente e direttamente, anzi diventa accessibile solo semi distacco da esso, e me lo presento così, in questo distacco. Τά καθ' ἕκαστα sono gli elementi che costituiscono l'"essere di volta in volta" di un ente, e divengono presenti solo se mi sono staccato da essi. Potremmo intendere il τά καθ' ἕκαστα come il particolare, come l'astratto di Severino. Nell'aver a che fare naturale, gli oggetti familiari, per me, non "ci" sono in senso proprio, non presto loro attenzione, essi non hanno il carattere della presenza, sono troppo quotidiani e, per così dire, scompaiono dalla mia esistenza quotidiana. Solo nel caso di un qualsiasi evento insolito può capitare che qualcosa con cui ho a che fare tutti i giorni mi diventi improvvisamente presente nella sua presenza. Ora sappiamo che cosa può capitare, che cosa porti un elemento indifferente ad essere invece differente: la sua utilizzabilità. E l'indifferenza è la manifestazione della non utilizzabilità in questa situazione: qualcosa in questo momento non mi serve per il superpotenziamento e, pertanto, mi è indifferente. Aristotele, quindi, distingue due τρόποι, due "modi fondamentali" in cui il termine οὐσία viene utilizzato: 1. lo ὑποκείμενον ἔσχατον, che "ci" è già per ogni avere a che fare con esso, 2. l'ente nel carattere del τόδε τι ὄν, di cui affermo "quello lì", χωριστόν, che sta "al suo proprio posto", l'essere "autonomamente" lì presente. Questi sono, secondo Aristotele i τρόποι, i modi di come si presenta l'ente. Tale autonomia viene espressa tramite l'εἶδος, "ciò che viene visto, scorto", l'"aspetto", il "sembiante" di un ente. Ciò che io vedo qui, e che constato in quanto essente-ci autonomamente lì davanti, ha l'aspetto di una sedia, quindi – per i greci – è una sedia. È l'εἶδος, l'immagine, il delimitante; è quello che io vedo, e lo vedo in quanto delimitato. Se facesse parte, come dice Anassimandro, della concordia, non lo vedrei, perché non ha limiti, è ἄπειρον. Occorre che ci sia la discordia, solo allora distinguo una cosa da un'altra. Ci siamo limitati ad elencare alcuni caratteri ontologici. Ciò che importa però è vedere come in questi differenti caratteri dell'essere venga a espressione una determinata concezione del "Ci"... Il "Ci" è sempre la situatività, cioè, l'essere in un certo modo in una certa situazione. ...come dunque questi differenti caratteri ontologici siano caratteri determinati del senso del "Ci", e come il greco intenda il "Ci". A tale scopo disponiamo già di un filo conduttore costituito dal significato corrente di οὐσία nel senso di ciò che è "disponibile", "presente", ovvero di ciò che è semplicemente presente nel senso del "podere" o dello "stato patrimoniale". A pag. 69. Οὐσία significa "esserci", e non ha un senso generico dell'essere – che in ultima analisi comunque non si dà. L'essere non si dà, come dicevo prima, l'essere è l'essere in un certo modo, non esiste un essere che non sia situato. È quello che cercava Platone: l'essere al di là di ogni determinazione. Ma se non è determinato non c'è nemmeno lui; e se è determinato allora questa determinazione dell'essere lo situa in un certo modo. Οὐσία è la forma contratta di παρουσία (manifestare), "essere presente". Più frequente è il suo contrario, l'ἀπουσία, l'"assenza", che però non significa semplicemente "niente", bensì: qualcosa c'è, ma c'è in una mancanza. Vederci da un occhio solo è un vedere nell'ἀπουσία. L'ἀπουσία è il fondamento ontologico per la categoria fondamentale della στέρησις. Tentiamo ora di fornire un orientamento fondamentale ai menzionati caratteri del "Ci". 1. Ὑποκείμενον, "essere semplicemente presente"... La traduzione di Heidegger è una traduzione bella, perché generalmente ὑποκείμενον viene tradotto con soggiacenza o, addirittura, come soggetto, come ciò che sta sotto. ...la "semplice presenza" di qualcosa. Questo carattere ontologico è connesso con l'essere nel senso del significato corrente: esso intende l'ente che "ci" è non solo in quanto essente-ci, bensì, per esempio, anche nel senso di ciò in cui il podere sta – la

campagna, la terra, il cielo, la natura, gli alberi –, insomma ciò che è lì presente come l'ente in cui la vita concreta vivacchia la sua esistenza. Οὐσία significa dunque semplice presenza, senza che ci sia bisogno che io stesso faccia qualcosa in più per l'essere di questo ente che "ci" è. 2. Αἴτιον ἐνυπάρχον (causa immanente). Esempio: ψυχή. L'"anima" è οὐσία nel senso che essa costituisce l'esserci di un ente avente il carattere di un vivente. Un vivente ha un esserci del tutto caratteristico: a) Esso "ci" è nel senso dello ὑποκείμενον, è lì presente, come le pietre e i tavoli. b) Tuttavia l'uomo non sta sul sentiero come una pietra, ma va a passeggio sotto gli alberi. Io lo incontro da qualche parte, ma questo suo esserci in quanto presenza che mi si fa incontro, in quanto "mondo", è caratterizzato dal fatto che esso è nel modo dell'"essere nel mondo"... Questo è il modo dell'esserci, la sua modalità: l'essere nel mondo. L'uomo, quindi, "ci" è nel senso che è nel mondo, in modo tale da avere il suo mondo; e ha il suo mondo in virtù del fatto di avere a che fare con esso. In quanto carattere dell'essere, la ψυχή ne è un carattere eccellente, che include l'essere in quanto ὑποκείμενον. 3. Μόριον ἐνυπάρχον, che costituisce l'essere possibile di qualcosa: il punto, la linea, il numero in quanto autentico carattere ontologico, giacché il numero è limitazione. Nondimeno, numero e punto, ecc., sono caratteri ontologici solo se si può dimostrare che per i greci il limite e l'essere limitato sono l'autentico carattere dell'essere. L'essere è tale in quanto delimitato. E avevano ragione i greci, dal momento che quando io penso l'essere, parlo dell'essere, parlo di qualcosa di determinato: se ne parlo, se lo penso, lo determino, lo de-finisco. Ecco perché per i greci l'essere è sempre qualcosa di delimitato, di determinato. Diceva prima che non c'è l'essere generico, ma l'essere è sempre essere in qualche modo, e il modo in cui è di volta in volta è il suo limite, anche il suo τέλος, come dirà tra poco, cioè, il suo fine. 4. Τό τί ἦν εἶναι (Quod quid erat esse). Già la composizione indica che abbiamo a che fare qui con un intero complesso di determinazioni ontologiche che scioglieremo in seguito. L'essere nel carattere del τό τί ἦν εἶναι è il tema peculiare di quel λόγος di cui tratteremo ora in quanto ὀρισμός. Cioè, del discorso, del linguaggio, come ciò che definisce. Il linguaggio definisce continuamente, o fa questo o non esiste. Questo carattere ontologico è quello dell'ἕκαστον. Ciascun ente che "ci" è, nel suo essere di volta in volta, è determinato dal τό τί ἦν εἶναι (da ciò che è sempre stato, da ciò che deve essere). /.../ Il τό τί ἦν εἶναι implica la determinazione dello ἦν: l'esserci di un ente, e precisamente in riferimento a ciò che esso era, alla sua provenienza. Se l'uomo è definito in quanto ζῶον λογὸν ἔχων, allora il parlare pro-viene dal suo "essere ζῶον", "essere-essere vivente" – è questo il suo γένος (origine, genesi). Un ente che "ci" è lo vedo in riferimento al suo essere, a come esso è lì in quanto proveniente da... Dire che vedo un ente in riferimento al suo essere significa che vedo un ente in quanto è già posto in una situazione, in un come; in un come che riguarda me, naturalmente, il mondo di cui sono fatto. Un ente che "ci" è lo vedo propriamente nel suo essere se lo colgo nella sua storia: l'ente che "ci" è in questo modo, pervenuto all'essere dalla sua storia. Questo ente, in quanto essente-ci in questo modo, è finito, è pervenuto alla sua fine, alla sua finitezza, esattamente come la casa, nel suo εἶδος in quanto ποιούμενον (prodotto), è finita. Quindi, per il greco essere è essere finito, quindi, definito, delimitato. Come sappiamo, non c'è l'essere in generale, ma è sempre un essere come, è sempre un modo di essere. Potremmo dirla così: l'essere è sempre un modo di essere. Riassumendo, esserci significa quindi: 1. primariamente presenza attuale, presente, 2. l'essere finito, la finitezza. Esserci significa: essere presente in quanto delimitato, in quanto definito. È solo quando qualcosa è definito che "ci" è. Soltanto a questo punto qualcosa c'è: se io l'ho definito, cioè, l'ho delimitato, l'ho determinato. Il λόγος in quanto ὀρισμός... Dice in quanto ὀρισμός, non è che l'ὀρισμός si aggiunge al λόγος; no, il λόγος è tale perché è ὀρισμός, perché è definizione. Il λόγος in quanto ὀρισμός è un "parlare" del mondo, un "rivolgersi" al mondo, tale che in esso ci si rivolge all'ente in riferimento alla sua finitezza, considerata in quanto presente. D'altra parte, potremmo riferirci a qualcosa nella sua infinitezza? No, possiamo rivolgerci a qualcosa solo in quanto lo presupponiamo finito. Per i greci questo è importante perché lo pongo come finito in quanto lo vedo. Sappiamo che per i greci l'essere è ciò che appare così come appare, e ciò che mi appare è finito, è discorde. Questa penna è discorde rispetto al libro, per questo la distingo. Ὀρισμός è λόγος

ούσία... Il definire è il modo in cui l'esserci parla. ...nel senso che il termine ούσία designa il τό τί ἦν εἶναι. In quanto ὀρισμός il λόγος è dunque un λέγειν eccellente, costituisce cioè una specifica possibilità all'interno del λέγειν. Infatti il λέγειν non viene attuato primariamente come uno ὀρίζειν (limite), giacché primario è piuttosto il mondo dato nell'"innanzitutto", in quanto "confuso", "coperto", "inarticolato". C'è bisogno di una particolare disposizione, di uno sguardo particolarmente aperto, per vedere l'ente che "ci" è nel suo essere. Qui c'è una questione. Dice primario è piuttosto il mondo dato nell'"innanzitutto", che cos'è primario, cosa c'è innanzitutto? La chiacchiera. La chiacchiera è il punto oltre il quale non si va. La chiacchiera è l'analogia. Cosa c'è oltre l'analogia? C'è un'altra analogia, non c'è qualche altra cosa. Del fatto che il λόγος in quanto ὀρισμός non è cosa di tutti i giorni Aristotele è esplicitamente consapevole. Ce ne parla nel preambolo alla trattazione dell'ούσία, in *Metafisica Z 3*: "L'imparare, il rendersi edotti di qualcosa, si compie per tutti così: passando per ciò che è per natura meno familiare si giunge a ciò che è più familiare". Quando imparo qualcosa dispongo di qualcosa di già dato, ... D'altra parte, se non disponessi di nulla, non imparerei nulla. E di che cosa dispongo? Dispongo del linguaggio. Ma disporre del linguaggio avviene nel momento in cui io imparo alcune cose, che mi vengono insegnate. Cosa, di fatto, viene insegnato? Che ogni cosa è in relazione con un'altra, che ogni cosa rinvia a un'altra: questo è quello, questo si chiama così, questa è la mamma, cioè, instaura la relazione, l'idea cioè che ciascuna cosa è quella che è in virtù di un'altra. Questo è il nucleo dell'apprendimento del linguaggio: ciascuna cosa è in virtù di un'altra. Passando per questo già dato procedo – imparando – verso ciò che può propriamente essere conosciuto. "Come in ogni prendersi cura si evidenzia che, partendo da ciò che a ciascuno appare innanzitutto, di volta in volta, come bene, si procede poi verso il bene autentico, e ci si appropria individualmente di questo bene autentico in quanto bene, così avviene anche con la conoscenza dell'essere che è noto innanzitutto, di volta in volta, il quale è "spesso conosciuto in modo impreciso". Qui, però, come spesso accade, gli sfugge la cosa fondamentale, non mette mai a tema la questione del bene, dell'ἀγαθόν. Ne parlerà poi in modo più interessante, ponendolo come il τέλος, il fine. Ciascuno insegue il bene, anche nell'*Etica* di Aristotele il bene è ciò che dà la felicità; sì, certo, va bene, ma che cos'è che dà la felicità? Quando qualcuno è soddisfatto, è felice? Quando ha raggiunto il bene, cioè, ha raggiunto che cosa, esattamente? A questa domanda noi possiamo anche rispondere che, in effetti, il bene di cui si parla non è nient'altro che il controllo dell'ente. Questo è il fine, il τέλος, questo è il bene: controllare l'ente. Non c'è qualche altra cosa che gli umani desiderino di più se non avere il controllo sull'ente, sulle cose. Detto in altri termini, vogliono sapere come stanno le cose e, laddove è possibile, imporre questo sapere sugli altri. Non ho né il tempo né il motivo di scrutare in modo più preciso l'ente che "ci" è: questo ente "ha poco o nulla dell'essere". L'ente della chiacchiera. Esso esiste in modo talmente ovvio che non me ne accorgo nemmeno, non ci bado. Cos'è l'ovvio? Ciò che non mi serve e che, quindi, non posso utilizzare per la volontà di potenza. Dovremmo trovare un'altra formulazione, non mi piace questa espressione "volontà di potenza", però non riesco a trovarne una migliore. Proprio in questo non essere badato emerge l'ovvietà dell'esserci del mondo. Dell'uomo nel mondo. Io però devo partire proprio da ciò che esiste in modo inautentico e procedere verso ciò che ora va autenticamente trasferito nella conoscenza. Questo è l'intendimento di Heidegger. Queste frasi sono programmatiche e costituiscono il vero contrattacco contro la filosofia platonica. Aristotele dice: per prendermi cura dell'essere devo avere terreno sotto i piedi, un terreno che esiste in una prima ovvietà. Non posso aggrapparmi con la fantasia a un determinato concetto di essere e poi speculare. Come Platone, sottinteso. No, dice, devo avere terreno sotto i piedi; e che cos'ho sotto i piedi? L'ovvietà, la chiacchiera. Anche per questo proibiva di interrogare la chiacchiera, perché sennò gli si toglie la terra sotto i piedi e viene giù tutto. Questo atteggiamento metodico emerge già, in linea di principio, nel preambolo della *Fisica*, che costituisce una delle primissime indagini e fu elaborata probabilmente all'epoca in cui Aristotele collaborava ancora con Platone nell'*Accademia*. Ciò che è noto innanzitutto, ciò da cui parto, è il καθόλου (κατά ὅλος, secondo il tutto, l'universale), "qualcosa che ho lì davanti in modo

approssimativo". Cioè, non determinato, non un particolare, non un astratto, ma il concreto, un qualcosa che non so determinare, delimitare se non come astratto. *Sono orientato superficialmente nel mondo che mi circonda senza che, se mi si chiede apertamente che cosa esso sia, io possa dare una risposta. Quel che importa è però che, attraverso il καθόλου, io veda l'ente autentico.* Queste sono situazioni tratte dalla *Fisica* di Aristotele. *Ciò si mostra nel rapporto tra il parlare in quanto parlare corrette e il termine.* Il parlare corrente, la chiacchiera, non si occupa dei termini. La chiacchiera va via veloce, spedita, non considera nessun termine, non si sofferma su un termine. In fondo, è quello che fa ciascuna teoria. La teoria afferma cose su altre cose, ma non si sofferma su ciò che sta facendo, cioè sui termini che sta utilizzando. Questo approccio sarebbe un approccio teoretico. *Quando viene utilizzata nel parlare naturale, la parola rinvia a un ente che "ci" è, chiuso in se stesso, senza che ciò a cui così ci si è rivolti risulti delimitato in modo completo.* La parola rinvia continuamente a un'altra, non è che ci si soffermi su questa parola a cui rinvia, perché questo rinvio rinvierà a sua volta a un'altra, e così via, senza neanche dare il tempo di pensare: questa è la chiacchiera, il parlare comune. *Se invece il significare e l'utilizzo della parola si compiono in un λόγος che è ὀρισμός, allora questo λόγος scompone l'ente che, in tal modo, "ci" è in ciò che ora costituisce l'autentico "essere di volta in volta" di un tale oggetto:...* Se mi soffermo, di che cosa mi accorgo? Mi accorgo che le parole che sto usando sono molto più complesse, più complicate di quanto io possa immaginare: è per questo che non vengono prese in considerazione. Se voglio andare spedito nella chiacchiera, non devo andare tanto per il sottile. ...τά καθ' ἕκαστα (gli astratti, i particolari) *sono quegli elementi che mi portano ciò che innanzitutto è inteso superficialmente nel distacco necessario affinché possa vederlo autenticamente nella sua articolazione.* *"I bambini (che in quanto tali vivono in un senso eccellente nel loro mondo, che hanno in modo inarticolato) sono soliti chiamare papà tutti gli uomini, e mamma tutte le donne, e solo in seguito arrivano al διαρίζειν (distinguere).* *"Papà" e "mamma" rappresentano per il bambino la primissima interpretazione media dell'esistenza di uomini, essa è accessibile innanzitutto, e il bambino la applica a ogni uomo e a ogni donna. L'indeterminatezza dell'accadere corrente gli offre la possibilità di orientarsi nell'ambito degli enti che "ci" sono, cioè degli uomini.* Questa è una frase che merita di essere pensata. È questo che consente di orientarsi nell'ambito del mondo: l'indeterminatezza dell'accadere, cioè, noi continuiamo a parlare perché non ci interroghiamo mai su quello che diciamo. E solo a questa condizione, solo se non interroghiamo, che possiamo parlare, andando avanti, di rinvio in rinvio, incessantemente. Quindi, è questa indeterminatezza dell'accadere, di un rinvio che è indeterminato, che non posso determinare, ciò che consente di parlare, strutturalmente perché, come sappiamo, posso determinare soltanto attraverso l'indeterminato. Questa determinazione rinvia immediatamente, anzi, è essa stessa indeterminata. *Ma è proprio da questa base dell'essere naturale nella quotidianità che nasce e si sviluppa la possibilità caratteristica di un parlare peculiare che, ora, si rivolge all'esserci nel suo autentico essere-presente, nel carattere del suo πέρας, e gli si rivolge in modo tale che ciò a cui ci si rivolge è l'esserci nella sua limitatezza.* È da questa base che noi partiamo per interrogarci sull'esserci in quanto tale. E non possiamo fare altro se non partire sempre e comunque dalla chiacchiera. Da lì si parte, dall'indeterminato, da quella che prima chiamava l'indeterminatezza dell'accadere corrente. *Questo rivolgersi all'esserci nella sua limitatezza è un λόγος in quanto ὀρισμός. Parlare attribuendo un limite significa per i greci rivolgersi all'esserci autentico.* Perché, parlando, noi delimitiamo. Ma che cosa ci sfugge in questa operazione? Che dobbiamo farlo per continuare a parlare, perché se non delimitassimo non riusciremmo a pronunciare la parola successiva, non ci sarebbe un altro rinvio, ci fermeremmo sul primo. *Il fatto che il limite e la limitatezza costituiscano l'autentico "carattere di "Ci"" si può vedere in Metafisica Δ 17: πέρας è ἕσκατον, "il punto estremo di un ente che di volta in volta "ci" è, ossia il punto in quanto Primo al di là del quale non si può trovare più nulla della cosa in questione, e al di qua del quale si può vedere la totalità dell'ente in questione".* Questione del finito e dell'infinito. Il punto estremo oltre il quale non si va perché c'è l'infinito. Al di qua c'è il finito, c'è l'ente finito,

ma se andassimo al di là ci troveremmo nell'infinito, nell'ἄπειρον, cioè nell'impossibilità di proseguire a parlare, in quella che Anassimandro chiamava la concordia, dove tutto è indelimitato, indeterminato, indefinito, infinito. Ora, questo carattere del πέρας viene definito in quanto εἶδος (forma, immagine): l'"essere limitato" è l'autentico "aspetto di un ente che ossiede una qualche estensione". Πέρας tuttavia non è soltanto εἶδος, ma anche τέλος. Τέλος significa "fine" nel senso della finitezza, non "meta" o addirittura "scopo". Lui ci tiene a precisare questo: ha a che fare con la finitezza, cioè con la compiutezza. Si potrebbe arrivare a dire che è ciò che per Aristotele è l'entelechia, il compimento di δύναμις e ἐνέργεια, di potenza e atto. Questo è il fine: l'entelechia, ciò a cui entrambi (δύναμις e ἐνέργεια) tendono naturalmente e necessariamente per essere ciò che sono. La finitezza è per l'appunto un πέρας così inteso, cioè "verso cui si dirigono il movimento e l'azione"... Verso cosa si dirigono il movimento e l'azione? Intanto, potremmo domandarci perché si dirigono. Adesso Heidegger se la prenderebbe se parlassimo di scopo, se dicessimo che lo scopo è il superpotenziamento, il τέλος, la finitezza, cioè, l'essere finito di un atto, l'essere la sua fine necessaria. Fine non nel senso di conclusione ma di compiutezza. ...κίνησις e πράξις, l'aver a che fare con qualcosa in cui un movimento o un'azione trovano la loro fine (nessuna idea di scopo). Vi sono anche enti nel cui caso entrambi hanno questo carattere di limite: ha il carattere del πέρας anche lo οὐ ἔνεκα, cioè "in vista di cui" qualcosa accade. L'"in vista di cui" qualcosa accade riguarda il fine, il suo compimento: qualcosa accade in vista del suo compiersi. L'essere-limitato costituisce un limite per la conoscenza soltanto perché è un essere-limitato della cosa, determina cioè il πᾶγμα (cosa) nel suo limite. Una cosa, se è una cosa, è limitata, cioè - ricordate sempre Anassimandro - è in disaccordo con tutte le altre. Da quanto detto si può dedurre il significato della massima che Aristotele e i greci seguono nell'indagine teoretica: μή εἰς ἄπειρον ἰέναι. Εἰς ἄπειρον ἰέναι è un dirigersi verso qualcosa che non è assolutamente più, poiché manca il limite. Quando qualcosa non c'è più? Quando non ha più il limite. La massima di evitare il regressus ad infinitum ha per i greci un senso e un peso determinati, e non è in nessun caso applicabile alle indagini odierne, che hanno a che fare con un senso dell'esserci completamente diverso. A pag. 75. Questo senso dell'essere non è stato trovato dai greci da qualche parte, ma è nato e si è sviluppato a partire da un'esperienza dell'essere determinata, in quanto l'uomo vive in un mondo, in quanto questo mondo è coperto dalla volta dell'οὐρανός, il "cielo", e in quanto il mondo è quell'οὐρανός che è in sé conchiuso e in sé finito. Da qui la teoria delle sfere, dentro le quali ci sono tutte le cose, e il tutto è compiuto, è conchiuso, è determinato. I greci interpretano l'essere in base all'esserci - è questa l'unica maniera possibile. Una determinata esperienza del mondo costituisce il filo conduttore per l'esplicazione dell'essere presso i greci. L'esperienza che i greci hanno del mondo è ciò che li ha indotti a pensare dell'essere come esserci, come essere di volta in volta in un certo modo. Come vedete, ciò che all'inizio della nostra analisi abbiamo incontrato come una questione tecnica del pensiero e dell'accuratezza di pensiero, si manifesta in quanto ὀρισμός. Lo ὀρισμός è un λόγος, un determinato "essere nel mondo"... Quando definisco le cose io sto determinando un mondo, di cui io sono fatto; di conseguenza, determinando le cose io mi determino. È questo che intende Heidegger quando dice che l'essere è il modo dell'essere, è il come dell'essere. Abbiamo quindi un'indicazione concreta circa la direzione in cui va cercata l'autentica fondatezza del concetto. Ricordate che lui è partito dalla domanda "che cos'è il concetto?". La concettualità non è una cosa banale, bensì è una faccenda dell'esserci in senso decisivo, nella misura in cui esso si è deciso a parlare radicalmente con il mondo, cioè a domandare e a indagare. Ci sta dicendo che il concetto non è altro che un parlare con il mondo, con gli enti, cioè, con altre parole. È questo parlare delle parole con altre parole che muove a interrogare, che muove a pensare. Il λόγος, il "parlare", mostrerà l'ente in se stesso solo quando tale parlare avrà il carattere di indicare l'ente nel suo essere-limitato, ovvero di limitare l'ente nel suo essere. Il limitare l'ente nel suo essere non è altro che il considerare l'ente in quanto è in un certo modo. È questo il suo essere-limitato: perché è in un certo modo e non in un altro, perché, direbbe Anassimandro, è in disaccordo con altri enti. Si può definire questo λόγος come il modo autentico di accedere all'ente nella misura in cui πέρας è il

carattere fondamentale del “Ci”. Ὁρισμός è il parlare con quell'ente che è nel modo dell'essere-presente, e in esso è limitato, nella misura in cui lo concerne in quanto limitato. Ὁρισμός, il definire: è il parlare che è continuamente definiente. Dice che è un parlare con quell'ente che è nel modo dell'essere-presente. In che modo c'è? È presente. E in esso è limitato. Limitato da che? Dalla sua presenza, perché la sua presenza comporta la sua forma, ἡ εἶδος è il limite.