



Martin Heidegger
Seminari di Zollikon

Curatore: E. Mazzarella, A. Giugliano
Editore: Guida, 2000
Pagine: 448

23 novembre 2016

La volta scorsa ci eravamo posti un problema da risolvere. Il problema consisteva in questo che, parlando, ciascuno impone a quell'elemento che dice un significato, un'esistenza, lo fissa per così dire, per poterlo utilizzare. Ci si chiedeva, però, come avviene che poi questa cosa debba essere imposta ad altri, perché è quello che si verifica e il problema consisteva nel trovare qualche cosa che consentisse di intendere questo passaggio che pareva potere anche non esserci, perché si tratta da una parte del funzionamento del linguaggio, dall'altra invece di qualche cosa che si rileva ma che propriamente non ha un'argomentazione. Certo, accade così che ciascuno vuole imporsi, ma perché? E allora risolviamo il problema. Si tratta di questo: quando si parla effettivamente si impone a un elemento di essere quello che è, questo elemento da quel momento è fisso ed è fisso per poterlo usare, perché se fosse semovente non sarebbe utilizzabile. Ciò che deve essere considerato è che questo elemento fissato impone tutto ciò che segue o seguirà a questo elemento, potremmo dirla così, la sua legge, legge nel senso di costrizione, di qualcosa che vincola. Tutto che segue a questa parola che io ho fermato, fissata, è vincolato a questa parola, tutto ciò che segue dovrà tenere conto di quello. Quindi, qualunque cosa seguirà a questa parola che è stata fissata per poterla utilizzare sarà vincolata a questa parola. Naturalmente, il parlante esige che tutto ciò che seguirà, qualunque cosa sia, può essere un concetto, una sequenza, qualcuno, terrà conto rispetto a questo della legge che questa parola sta imponendo. Dunque, ciò che si aspetta è che ciò che seguirà non sia altro da ciò che questa legge legifera, una legge vincola su ciò che legifera, quindi, a questo punto, tutto ciò che segue non deve essere differente da ciò che questa parola, in quanto legge impone al resto che seguirà. Qui possiamo dire qualcosa del principio primo, il principio di non contraddizione, che a questo punto risulta non solo fondamentale ma forse risulta più comprensibile: qualunque cosa io ho detto è quella cosa e, essendo io che l'ho imposta, qualunque cosa intervenga non deve in nessun modo né alterare né demolire né mettere in discussione ciò che io ho stabilito, perché ciò che io ho stabilito è ciò che mi consente di proseguire, quindi, ciò che ho stabilito deve essere quello che è. In questo senso e per questo motivo, il principio di non contraddizione protegge ciò che io affermo da ciò che potrebbe negarlo. Io affermo una certa cosa e quindi, imponendola proprio come una legge, impedisco che qualche cosa intervenga a mettere in discussione ciò che io ho affermato, ciò che io ho comandato. In questo caso sarebbe come trasgredire a un comando che io ho dato: "tu sei questa cosa". Il principio di

non contraddizione salvaguarda ciò che io ho imposto impedendo che venga negato, che venga messa in discussione questa legge che io sto imponendo nel momento in cui fisso qualcosa. Dunque, il motivo per cui è necessario, anzi, quasi impensabile non imporre la loro volontà, procede da questo, dal fatto che ciò che viene affermato funziona come legge su tutto ciò che ne segue, su tutto ciò su cui questa legge legifera e, dunque, qualunque cosa, che sia una sequenza, che sia un discorso, che sia qualcuno, non ha importanza, deve attenersi a questa legge, a ciò che io ho comandato. Ecco perché risulta necessario per gli umani imporre la propria volontà, non è niente altro che imporre la propria legge che instaura nel momento in cui io affermo qualche cosa, cioè, dico che le cose stanno così, e questa legge, ovviamente per essere una legge, deve essere imposta su tutti, perché se non è imposta su tutti allora non è una legge e non vincola e se non vincola allora non è una legge. Deve essere un universale che deve valere per tutti, perché io l'ho affermato e affermandolo ho imposto a questa di essere così.

Intervento: La questione della realtà, la realtà funziona come un universale, è ciò che garantisce della verità di un'affermazione. La realtà, in effetti, è qualcosa di fermo, di fisso e di vincolante, la legge di natura. Mi chiedo come si connetteva il discorso che lei ha appena fatto con il concetto di realtà. Il concetto di realtà dovrebbe garantire la premessa universale. Ciò che io impongo è per me la realtà, come quando una persona scambia le proprie fantasie per la realtà, diventano uno stato di fatto.

Esatto. In effetti, io parlavo rispetto alla struttura del funzionamento del linguaggio, parlavo di imposizione del significato, ma per chi parla, a meno che non sia informato circa il funzionamento del linguaggio, quello non è un atto l'imporre qualche cosa che procede da una sua decisione, è semplicemente la descrizione di ciò che per lui è un stato di fatto, e cioè la realtà.

Intervento: Questo per qualunque cosa gli umani dicano.

Sì, necessariamente. Non si può evitare una cosa del genere. Come dicevamo tempo fa, si può soltanto tenerne conto e quindi non essere travolti da una cosa del genere.

Intervento: È anche un meccanismo di deresponsabilizzazione. Se è la realtà non sono io...

Sì, la realtà, così come la legge di natura, la legge fisica, impongono qualche cosa, sono vincolanti, costrittive per chiunque e, quindi, se è una legge di natura, nessuno può farci niente. Occorre avere presente il modo in cui funziona il linguaggio altrimenti non c'è nessuna possibilità di tenere conto di una cosa del genere, neppure di accogliere una cosa del genere, perché ha dei risvolti che riguardano la volontà di potenza, che a questo punto si esercita attraverso la promulgazione di leggi. Ogni affermazione è come se promulgasse una legge, alla quale legge ciascuno deve attenersi; per questo motivo deve essere imposta a tutti e tutti devono riconoscerla come legge, cioè come qualcosa di vincolante. La volontà di potenza è ciò che muove qualunque cosa, non ci sarebbe nessuna utilità a dire alcunché se non ci fosse la volontà di potenza, cioè la volontà di affermare di volta in volta una legge, che dice: le cose stanno così. Sottolineo il termine legge perché ha questo carattere, è vincolante, una legge che non è vincolante non è una legge, è un'altra cosa ma non è una legge. Il termine legge viene dal latino, *lex, legis*, e viene, facendo come fa Heidegger, dal greco λέγειν, che è sì un dire, un parlare, ma è un dire particolare che comporta il mettere insieme, il raccogliere, il riunire che opera la parola, il dire, è un raccogliere insieme della parola, è la parola che raccoglie insieme, questo è il λέγειν, da cui appunto legge, come ciò che mette insieme e mettendo insieme vincola, cioè impedisce che si disgreghi. A questo punto, come dicevo, la volontà di potenza acquista una nuova configurazione, come se mentre si parla fosse una continua promulgazione di leggi, leggi universali. È una cosa che da tantissimi anni era già presente e se ne parlava ma non in termini così decisi, ricordate che si diceva che quando ciascuno parla immagina che le cose che dice siano verità, anche se dice che non è vero, di non sapere la verità, ecc., sono tutte, per così dire, delle captatio benevolentia, servono soltanto a schermarsi dietro un qualche cosa che protegge dalla necessità di dovere provare ciò che si afferma nel momento in cui ciò che si afferma viene accompagnato da una dichiarazione di verità. Infatti, se dicesse "questa è la verità" chiunque potrebbe chiedergli di provarlo; se, invece, dice queste cose

per vie traverse, ponendole come eventualità, come sue opinioni, ecc., questa richiesta terribile non gli viene rivolta e può comunque affermare ciò che lui ritiene essere assolutamente vero.

Intervento: Sembra la continua messa in atto del metodo deduttivo...

Lo conferma a condizione che non lo neghi, è più che sufficiente. Se io affermo qualche cosa è sufficiente che nessuno neghi quello che sto dicendo e questo è sufficiente perché quello che dico io lo reputi vero: tutti lo accolgono, quindi è vero.

Il principio di non contraddizione assume qui una nuova forma, più che nuova direi più precisa perché, dicendo che salvaguarda la legge che sto promulgando, a questo punto perde il carattere di principio, come era stato posto come se fosse un qualche cosa, come anche in buona parte lo pone Severino, qualcosa quasi di prelinguistico, ma è solo uno strumento della volontà di potenza, che deve salvaguardare la legge che io parlando promulgo. Se questa è la legge che io ho promulgato allora qualunque cosa si opponga a questa legge è falso e, quindi, deve essere eliminato in un modo o nell'altro. Se nessuno ha da obiettare rispetto a quello che qualcuno dice si considera che ciò che viene detto venga accolto e, quindi, è confermato e pertanto può proseguire, può proseguire nel suo superpotenziamento. Invece, una qualunque, un qualunque ostacolo, è immediatamente un depotenziamento, minaccia la mia legge, minaccia ciò che io ho affermato e che è la condizione per potere proseguire nella volontà di potenza, cioè per potere proseguire il superpotenziamento, formulando altre affermazioni, ecc. Questa è la soluzione al problema della volta scorsa, e cioè ciò che io affermo viene imposto come una legge universale e, essendo posto proprio come una legge universale, non può in nessun modo essere contraddetto da qualcuno e quindi deve essere necessariamente riconosciuto da ciò che segue questa affermazione. Come dicevo prima, che sia una persona, che sia un discorso, che sia una sequenza, non ha nessuna importanza, ma ciò che segue non può non seguire ciò che questa legge stabilisce: ciò che segue non può ostacolare ciò che io ho affermato, perché se questa cosa che io ho affermato è legge, tutto ciò che segue dovrà necessariamente tenere conto di questa legge che io ho affermato.

Intervento: ...

Lei dice “so che ciò che affermo non è quella cosa”, potrebbe non essere così semplice. In effetti, come so che non è quella cosa? Perché sul so che non è quella cosa abbiamo argomentazioni, ma sul perché so che non è quella cosa potrebbe essere più complessa. In effetti, anche qui si può costruire un'argomentazione che mette in difficoltà questa affermazione perché, in effetti, come faccio a sapere che ciò che dico non è quella cosa se, di fatto, già non so che cos'è quella cosa? Devo saperlo, e allora posso raffrontare ciò che dico con quella cosa, verificare ciò che dico non è quella cosa e, quindi, concludere che ciò che dico non è quella cosa, ma per farlo devo sapere che cos'è quella cosa. Quindi, per sapere che cos'è una certa cosa devo potere raffrontare ciò che dico con la cosa. Ma anche per sapere che non è quella cosa mi trovo nello stesso impiccio: come faccio a non sapere che non è quella cosa lì? Se non so che è quella cosa lì non ho nessun modo per saperlo, se non lo so potrebbe in teoria anche esserlo, non posso escluderlo a priori. Anche il principio di non contraddizione che cosa ci dice? Beh, ci dice un po' di cose, sulle quali abbiamo discusso e alcune delle quali ci erano già parse allora quando parlavamo di Łukasiewicz e poi della critica di Severino a Łukasiewicz. Il problema era nello stabilire, per Łukasiewicz almeno, la fondabilità del principio di non contraddizione e, in effetti, non c'è la possibilità di stabilire un fondamento del principio di non contraddizione. L'obiezione che faceva Severino è che per potere affermare queste cose lui già stava utilizzando il principio di non contraddizione e, quindi, non richiede una fondabilità, nel senso che si fonda nel momento in cui agisce. Però, a questo punto, il principio primo, posto come una sorta di salvaguardia della legge che promulgo, si trova ad avere una funzione differente o, più propriamente, la sua funzione diventa più chiara: Facciamo un discorso un po' più articolato. Io affermo una certa cosa, che “questo è questo”; se “questo è questo” allora tutto ciò che segue dovrà tenere conto del fatto che questo è questo, e fin qui lo abbiamo detto. Tutto ciò che segue può però comprendere un'affermazione che mi dice che “questo non è questo”

e allora interviene il principio di non contraddizione a dire che se questo afferma che “questo non è questo” questo deve essere eliminato perché falso, perché “questo è questo”, perché io ho stabilito che è questo. Quindi, la funzione del principio di non contraddizione non è più tanto il mantenere la verità all’interno del discorso, così come è sempre stata pensata nella logica. La logica serve a stabilire la verità delle proposizioni, a stabilire dei criteri di verità delle proposizioni, ma attraverso il principio di non contraddizione, è sempre lui alla fine che decide. A questo punto siamo andati oltre la questione, nel senso che anche la logica stessa l’abbiamo interrogata rispetto ai suoi principi, alla sua fondabilità, e ci è parso che la logica non fosse altro che un gioco alla fin fine, un gioco che non offre nessuna garanzia. La nozione di verità che emerge dalla logica, dal calcolo proposizionale, è un tipo particolarissimo di verità che segue a una serie notevole di prescrizioni, di regole, di imposizioni, quindi non è che ci si affidi alla logica, la logica, sì, dice che se compio certe operazioni giungo a quel risultato ma quel risultato non garantisce alcunché, e in questo aveva ragione Wittgenstein, mi dice soltanto di avere eseguito correttamente i passaggi, finita lì, niente più di questo. Il principio di non contraddizione ha sempre dovuto nella storia del pensiero garantire della verità: ciò che non è autocontraddittorio è vero, era Kant che diceva questo, è vero, cioè stabiliti, basta che non si autocontraddica. Ma, a questo punto, la domanda era da dove salta fuori questo principio di non contraddizione e perché è così costrittivo e abbiamo visto che in realtà non è che lo sia poi così tanto ma salvaguarda ciò che io man a mano che parlo impongo che sia, che siano le cose. Per quanto riguarda il discorso che stiamo facendo, ovviamente il principio di non contraddizione lo utilizziamo perché comunque, se io affermo qualche cosa, anche se so che quello che sto affermando non è una verità *sub specie aeternitate*, nonostante tutto occorre che quella cosa sia quella che è per poterla utilizzare; se questa cosa viene negata, cioè si mostra per esempio autocontraddittoria, non posso più usarla come un qualche cosa da cui partire per costruire altre cose, ma soprattutto e fondamentalmente non è più utilizzabile dalla volontà di potenza. È questo il motivo per cui non viene più usato, questo è il motivo per cui esiste il principio di non contraddizione: per salvare la volontà di potenza da ogni intoppo, da ogni difficoltà. Il linguaggio non può uscire dalla struttura metafisica, non può non stabilire che “questo è questo”, se voglio utilizzare nel mio discorso una parola devo fermarla, così come per giocare a poker devo stabilire che ogni volta che vedo una certa figura quella è il re di cuori e non qualcos’altro.

Che cos’è una legge? Generalmente, viene definita come una norma, come una regola che deve essere seguita da tutti. Se la si pone come una legge che deve legiferare su tutto ciò che segue è chiaro che tutto ciò che seguirà avrà quell’impronta, cioè si atterrà a ciò che la legge stabilisce, la legge, cioè, ciò che io ho detto, ciò che io ho affermato.

Dopo aver risolto il problema, d’altra parte ogni problema è prodotto dal linguaggio, quindi il linguaggio può risolverlo. *Seminari di Zollikon*, 2 e 5 novembre 1964. Qui sono in casa di Boss, uno psichiatra che si era formato come psicoanalista con Freud. Siamo a pag. 59. *Per introduzione un aneddoto su Socrate. Un sofista, che aveva viaggiato molto, domanda a Socrate: “Stai sempre qui e dici sempre le stesse cose? Ti fai la cosa troppo facile”. Socrate risponde: “No, voi sofisti ve la fate facile, giacché dite sempre ciò che è il più nuovo e il nuovissimo e sempre qualcos’altro. Ma il difficile è dire lo stesso, e il massimamente difficile è: dire dello stesso lo stesso”. Anche per questo Socrate è stato il più grande pensatore dell’Occidente, in quanto non ha scritto nulla. Anche qui noi vogliamo sforzarci a dire lo stesso dello stesso. Al sano intelletto umano ciò appare strano. Ciò la si chiama una tautologia. Considerata logicamente, questa è una proposizione che non dice nulla. Siamo dunque in contrasto con la logica. La generale difficoltà nel nostro sforzo è costituita da una difficoltà metodica. Essa concerne l’accesso ai fenomeni e la specie e il modo della loro esibizione ed esibibilità. Quanto più ovviamente ci si sente a casa propria nel mondo della rappresentazione scientifico-naturale, tanto più estranea sarà la riflessione qui da noi esercitata sui fenomeni dello spazio, della temporalità, dell’uomo, della causalità. Questo esordio che fa Heidegger riprendendo Socrate “dello stesso”: dire dello*

stesso significa dire che cosa qualche cosa è, che cosa qualcosa è in quanto se stessa. Questo per Socrate era la cosa più difficile, di dire ogni qualvolta che cosa qualcosa è in quanto tale. Quindi, dicevo, il più difficile è stabilire che cosa qualcosa è. Perché è il più difficile? Perché investe un problema, su cui ci siamo soffermati un po' di tempo fa, quando dicevamo che per dire che qualche cosa è devo dire sempre qualcos'altro, cioè ciò che quella cosa non è, quindi, se volessi dire, anziché qualcos'altro, proprio ciò che quella cosa è, mi trovo di fronte a una difficoltà immensa, insormontabile, e questa è la difficoltà con cui Heidegger intende confrontarsi. *Se Loro si sentono a casa propria nel rappresentare scientifico-naturale, ciò significa già anche che possiedono un sapere di questo Loro procedere scientifico-naturale? È certo che, se si sentono a casa propria nel pensiero scientifico-naturale, il Loro rappresentare è costantemente indirizzato alla natura.* La natura come riferimento, perché è la cosa più stabile che si immagina generalmente, la cosa fissa, la cosa vera. La natura è la rappresentazione di ciò che è. *Pongo Loro il problema: che significa qui natura? Il tratto fondamentale della natura intesa dal rappresentare scientifico-naturale è la conformità a leggi. Di tutto ciò che è, viene considerato solo ciò che è misurabile, quantificabile. Da tutto il resto nelle cose si prescinde. Domanda: sotto quali presupposti posso pensare così la natura, cos'è l'elemento primario qui?* Si sta chiedendo quali sono i presupposti per cui io penso così la natura, e cioè che sia sottoposta a leggi? *Il progetto di uno spazio omogeneo e di un tempo omogeneo.* Questa è la risposta di Heidegger alla domanda di quali sono i presupposti. Lui parla di progetto, non di istanze o di istituzioni. *Qui vengono misurati i movimenti, conformi a leggi, di punti-massa riguardo al mutamento di luogo e al tempo* (pag. 60). Ricorderete che abbiamo già visto una questione del genere in *Sentieri interrotti*, dove diceva appunto che per potere formulare delle leggi fisico-matematiche occorre un progetto all'interno del quale quelle leggi siano situabili, perché fuori da quel progetto non c'è nulla: Qui sta riprendendo la questione, sta dicendo che ci sia uno spazio omogeneo e un tempo omogeneo, quindi calcolabile, misurabile, che sia omogeneo, identico, che non cambi per strada, cioè che sia quello che è, ecco questo è il progetto all'interno del quale è possibile pensare la natura in quanto dominata da leggi. Quindi, ciò che è necessario primariamente è che esista questo ambito, un progetto all'interno del quale io ho stabilito che il tempo è una certa cosa e lo spazio è quell'altra certa cosa, omogenei, cioè che lo spazio è quello che è, cioè devo avere già formulato una legge, come dicevamo prima, cioè un'affermazione che dice che è così, e cioè che lo spazio è omogeneo. Questa legge che io impongo, che non posso non imporre, e la scienza meno che mai, la scienza non può fare nulla senza stabilire continuamente leggi, ma non le leggi della fisica ma leggi rispetto a ciò che afferma, prima ancora di stabilire o di trovare leggi deve avere già formulato delle leggi che gli consentono di formulare delle leggi. E prosegue: *Kant è stato il primo che ha espresso esplicitamente il carattere della natura rappresentata in modo scientifico-naturale. Perciò egli per primo ha anche detto che cosa sia una legge in scientifico-naturale.* La legge è legge, deve essere vincolante, che sia una legge fisica, che sia una legge della giurisprudenza, che sia una legge umana in generale, ha sempre questo carattere. *Il fatto che l'autentico presentatore della scienza della natura sia stato un filosofo, indica che non è cosa della scienza della natura, bensì della filosofia, riflettere su ciò a cui la scienza della natura è costantemente indirizzata, senza che gli scienziati naturali abitualmente lo sappiano in modo esplicito.* È il filosofo l'unico che può accorgersi che per potere stabilire delle leggi in base alla natura, all'osservazione, io devo avere in precedenza già promulgato, stabilito delle leggi, che sono quelle che mi consentono di dire che queste cose qua sono delle leggi, per esempio che lo spazio è una certa cosa, che esiste, in prima istanza. *La determinazione che Kant dà della legge suona: "Natura in generale" è "conformità a legge dei fenomeni in spazio e tempo".* La natura, quindi, non è altro che qualcosa che è conforme a dei fenomeni che sono vincolati da leggi. Kant è stato uno dei fondatori della possibilità della scienza, ha detto che queste cose sono vincolate a delle leggi, lo spazio e il tempo seguono delle leggi, perché? Perché è così. Io stabilisco, quindi, promulgo una legge che dice che spazio e tempo sono vincolati a una legge. *Inoltre: "Natura è l'esserci delle cose, in quanto esso*

*(l'esserci) è determinato secondo leggi universali". Vedete che la questione della legge insiste in modo rilevante, come se non fosse possibile procedere senza stabilire leggi, non solo nella scienza, noi stiamo parlando molto più in generale, e cioè che non è possibile proseguire a parlare senza promulgare leggi mano a mano che si parla, ogni volta che si afferma qualcosa si promulga una legge: le cose stanno così. La legge naturale della causalità è una legge, in primo luogo e solo attraverso la quale i fenomeni costituiscono una natura e possono dare un oggetto di esperienza. Vale a dire, perché ci sia oggetto di esperienza occorre che ci siano delle leggi naturali di causalità. Quindi, prima devo stabilire delle leggi naturali di causalità, dopodiché posso determinare l'oggetto in quanto prodotto di queste leggi. La natura materialiter spectata (riguardo allo stato di cose di cui essa tratta, la natura nel senso della totalità della natura) è l'insieme dei fenomeni, in quanto questi, in virtù di un interno principio di causalità, sono connessi necessariamente. (pagg. 60-61) Questo è ciò che fa la logica, cerca dei principi all'interno di sequenze, dei principi che possano costituire delle leggi universali e, di conseguenza, lo fa anche la scienza che senza la logica non può fare nulla. La lettura che facciamo di Heidegger non è accademica, sfruttiamo Heidegger per trovarci delle idee, per farci riflettere ancora. Dunque, dicevo, tutto ciò che la scienza può fare è, per dirla con Heidegger, all'interno di un progetto, senza questo progetto non può aprirsi quello spazio all'interno del quale sono pensabili le leggi, come dire? prima devo avere un'idea di fare qualche cosa prima di fare quella cosa e questa idea di fare qualche cosa è quella entro la quale io mi muoverò svolgendo il compito che mi sono prefissato. Poco dopo: *Ciò in cui Loro, pensando in modo scientifico-naturale, si sentono a casa propria, tutto questo ambito, chiamato natura, determinata materialiter et formaliter, è progettato da Galilei e da Newton.* Continua a usare la parola progettato, non usa né stabilito né ideato né costruito né inventato ma progettato, e non è casuale. *Questo progetto è stato compiuto o impostato in una supposizione tenendo conto della determinazione delle conformità a leggi, secondo cui dei punti-massa si muovono in spazio e tempo, ma per nulla affatto considerando quell'ente che chiamiamo uomo.* Ciò che sta dicendo qui e che sia Galilei che Newton hanno considerato l'ente in quanto fuori dall'Essere, cioè fuori dal progetto, e quindi hanno pensato che questo ente possa muoversi in modo omogeneo rispetto a delle leggi, senza sapere che queste leggi sono state progettate in precedenza al fine di potere compiere quelle affermazioni. Ciò che sta dicendo, più o meno tra le righe, è che questo è il modo della scienza e, quindi, anche della tecnica, e cioè immaginando che ciascuna cosa sia fuori dal progetto e che, quindi, sia un ente identico a sé, per virtù propria, e quindi osservabile, analizzabile, ecc., perché questa è la condizione della scienza e quindi la condizione per potere manipolare l'ente, immaginarlo, pensarlo o, più propriamente, progettarlo fuori dall'Essere, cioè fuori dal progetto, paradossalmente. Qui quando parla dell'uomo ovviamente parla del progetto, nulla affatto di quell'ente che consideriamo uomo, il quale uomo è lui che progetta. Sta dicendo che questi enti, questi punti, questi spazi, sono progetti dell'uomo, non esistono senza l'uomo che li ha progettati, quindi sono vincolati all'uomo. *Dalla scienza della natura l'uomo può venire determinato solo come qualcosa di semplicemente-presente nella natura.* Quindi, come un ente fra gli enti, non come quell'ente che ha progettato tutto quanto e per cui vincola al suo progetto tutto quanto, che è invece pensato fuori dal suo progetto. *Sorge il problema: in questo modo l'essere uomo è in generale incontrabile?* Se posto così, cioè come un ente fra gli enti, si può incontrare un uomo, un uomo cioè inteso come progetto? *All'interno di questo progetto scientifico-naturale lo possiamo vedere solo come un essere naturale, vale a dire avanziamo la pretesa di determinare l'esser uomo con l'aiuto di un metodo per nulla affatto progettato riguardo alla sua essenza particolare.* Cioè, è come se considerassimo l'uomo come un ente, al di fuori del progetto, immaginando di fare tutte queste operazioni cogliendo l'essenza dell'uomo, che non esiste perché l'uomo è il progetto stesso. *Domandiamo: in che cosa si fonda questo progetto scientifico-naturale della natura? In che cosa ha la sua verità? Lo si può dimostrare? Non lo si può dimostrare. Si possono unicamente considerare gli effetti, le effettuazioni, che possono essere raggiunte dal pensiero scientifico-naturale, come un criterio che indichi**

che il metodo scientifico-naturale è appropriato al suo ambito oggettuale. Cioè, può soltanto verificare ciò che ha già stabilito in partenza e non può uscire da lì. L'effetto, però, non è mai una dimostrazione, tanto meno un criterio per il contenuto di verità del metodo conducente all'effetto. Che senso ha l'effetto? La dominabilità della natura. Nietzsche dice: "La scienza della natura con le sue formule vuole insegnare il soggiogamento delle forze naturali: essa non vuole porre al posto della concezione empirico-sensibile una concezione 'più vera' (come vuole fare la metafisica)". (pagg. 61-62) Questa è la grande posizione di Nietzsche quando diceva "non illudetevi che la ricerca scientifica o filosofica abbia come proprio obiettivo la pura verità. Per niente, l'unico suo obiettivo è la volontà di potenza, non gliene importa niente, né della verità né della certezza, nulla, tutte queste cose sono soltanto funzionali alla volontà di potenza.

30 novembre 2016

Dice Heidegger il 2 novembre 1964: *Il progetto della natura proprio della scienza naturale è stato compiuto da uomini, è dunque un comportamento umano. Domanda: in questo progetto di ciò che è mosso spazio-temporalmente conformemente a leggi, che cosa appare dell'uomo?* (pag. 63) Questa è stata sempre la posizione, la domanda fondamentale di Heidegger, e cioè in tutto ciò che gli uomini hanno fatto o stanno facendo riguardo alla scienza, alla fisica, alla tecnica, ecc., insisteva nel dire che tutto questo è stata opera degli uomini e quindi rientra all'interno di un progetto umano. Rientrando all'interno di un progetto umano vuol dire che tutto ciò che è stato costruito tiene conto, è vincolato a quel progetto e l'ambito di questo progetto sarà l'ambito all'interno del quale sarà possibile fare della fisica, della scienza, ecc. *Quale caratteristica possiede il progetto galileiano della natura? Nella caduta della mela, per esempio, a Galilei non interessava la mela, né l'albero da cui essa cade, bensì solo la misurabilità dell'altezza di caduta. Egli suppone dunque uno spazio omogeneo, in cui un qualche punto-massa si uova conformemente a leggi, cada.* Qualunque punto-passa che si muove conforme a queste leggi deve cadere per forza e infatti la legge dice questo, è costrittiva. È importante questo rilievo che fa Heidegger, dice che a Galilei non interessava né la mela né l'albero né il progetto in cui lui stesso si trovava, che gli consentiva di riflettere intorno alle cose su cui stava riflettendo, ma considera soltanto la mela, l'albero, la velocità di caduta, la distanza, ecc., come se tutte queste cose esistessero di per sé all'infuori del progetto. Vale a dire che tutte queste cose che considera Galilei sono considerate come oggetti metafisici, cose che sono quelle che sono per virtù propria. *Si deve qui rinviare a ciò che, nei seminari del 24 e 25 gennaio 1964, abbiamo detto circa la supposizione e la acceptio, in breve circa la assunzione. Ora, che cosa accetta qui Galilei in questa sua supposizione? Egli accetta senza problema: spazio, movimento, tempo, causalità.* Queste cose per lui "sono", questa è l'ontologia scientifica, queste cose "sono", sono appunto oggetti metafisici, cioè non esistono, come rileva Heidegger, all'interno di un ambito, di un progetto entro il quale hanno una qualche validità ma esistono universalmente, cioè sono universali. *Che significa che accetto qualcosa come lo spazio? Accetto che si dia qualcosa come lo spazio, e, più di questo, che io abbia una relazione con lo spazio e con il tempo.* (pag. 64) Queste sono cose che vengono assunte. *Questa acceptio... l'acceptio è l'assunzione ... non è arbitraria, bensì in essa sono contenute relazioni necessarie con spazio, tempo, causalità, in cui io sto. Altrimenti non potrei afferrare alcun bicchiere sul tavolo.* Non potrei farlo se non assumessi che c'è uno spazio, una dimensione, che c'è un tempo, una causalità. *Nessuno può sperimentare queste accettazioni. Che si dia uno spazio non è un'asserzione fisicalista. Che asserzione è? Quando assumiamo che c'è lo spazio, dice Heidegger, che cosa stiamo dicendo? Che significa, circa l'uomo, il fatto che a lui siano possibili tali supposizioni e accettazioni?* Infatti, per una scolopendra non si dà uno spazio né un tempo, non si dà nulla. Heidegger sottolinea che tutte queste cose esistono per l'uomo e ci saranno degli effetti se così è. *Che egli, in quanto uomo, già si trova fin dal principio in rapporto con spazio, tempo, causalità.* Fin dal principio, ma in che modo, in che senso? Cosa vuol dire questa cosa? *Siamo al*

cospetto di fenomeni che richiedono per sé un modo di avvistamento, di percepimento, loro corrispondente. Come sappiamo, come percepiamo? Su questo che di accettato, può dire qualcosa non più il fisico, bensì solo ancora il filosofo. Il fisico non si pone assolutamente la questione su come mai io dia per acquisito lo spazio, che esista il tempo, non ne ha la più pallida idea, nemmeno gli sfiora la mente una domanda del genere, il filosofo sì. Sarebbe più opportuno dire: sì, certo, il filosofo ma l'unico che è in condizione di dare risposte soddisfacenti non è la filosofia ma è la struttura del linguaggio. Queste accettazioni sono qualcosa che le scienze della natura non possono più raggiungere, che però nel contempo costituisce il fondamento per la loro propria possibilità. Che esista lo spazio, un tempo, ecc., sono i fondamenti della fisica, senza queste nozioni queste assunzioni, potremmo dire pre-sunzioni, la fisica non può esistere. In che misura si può dire qualcosa su questo qualcosa che si mostra immediatamente, e in che modo? In questa domanda è a sua volta problematica la parola "immediatamente". Immediatamente significa non mediato da qualche altra cosa. Che cosa designiamo noi come immediato? Si pone questa domanda perché il tempo e lo spazio si pongono a noi in modo immediato, lo spazio lo colgo subito. Il tavolo, le cose, ciò che sta nello spazio e scorre nel tempo. È questo che noi diamo come immediato. E lo spazio, se per una volta vogliamo limitarci ad esso? Come cogliamo lo spazio? Da dove ci arriva questa nozione di spazio? Perché conosciamo lo spazio. Senza lo spazio non posso vedere nulla che abbia spazialmente il carattere di una cosa, e lo spazio è dato precedentemente alle cose, ma non è colto in quanto tale. (pag. 64) Più avanti, dice: ... ciò che per la nostra comprensione è più prossimo, è il tavolo, che è nello spazio. Tuttavia, ciò che è più prossimo in rapporto all'essere del tavolo è lo spazio. Riguardo alla cosa lo spazio è prima. (pag. 64) Perché possa esserci una cosa occorre che ci sia uno spazio che consenta a questa cosa di occuparlo. Lo spazio precede la cosa, la cosa occupa un ritaglio di spazio, quindi, occorre che ci sia già uno spazio perché un qualche cosa possa occuparlo. Riguardo alla cosa, lo spazio è prima. È solo esso che rende possibile il bicchiere in quanto cosa estesa. Ciò che è il più prossimo in rapporto alla cosa, è l'autenticamente vicinissimo. (pag.64) ... Ora, come sta la cosa con il tempo? Vedo sull'orologio che sono le undici di sera. Dov'è qui il tempo? Sta nell'orologio? Si dice: il tempo viene esperito nel movimento delle lancette dell'orologio. Ma com'è allora, se l'orologio si è arrestato? Anche in tal caso, con l'arrestarsi dell'orologio, il tempo non è affatto svanito. Solo, non posso più dire che ora è. (pag. 65) Qui incomincia a parlare del tempo e dice delle cose. All'inizio dell'ultimo seminario fu posto il problema: che cosa significa "natura" per la moderna scienza della natura? Per la sua determinazione chiamammo in aiuto Kant. Abbiamo ascoltato da lui la definizione: natura è la conformità a leggi da parte dei fenomeni. Questa è una proposizione strana. Ma perché in generale fu posto il problema della "natura" della scienza della natura? Cioè, che cos'è la scienza della natura? In quanto la scienza della natura non considera propriamente questa determinazione della natura. Galilei compì questo progetto della natura per la prima volta. Egli faceva qui semplicemente una "presupposizione"? di che genere sarebbe allora questa "presupposizione"? è una supposizione. Qual è la distinzione tra una presupposizione nelle conclusioni logiche e una supposizione? La distinzione consiste in ciò, che dalle presupposizioni attraverso sillogismi, viene dedotto qualcosa d'altro, che qui dunque sussiste un rapportarsi logico... cioè, una deduzione logica ...un rapportarsi fra la presupposizione e la conclusione. Se questa è la presupposizione, attraverso passaggi logici, giungo alla conclusione. Invece, nella supposizione, la considerazione scientifica del relativo ambito si fonda sul supposto. Cioè, io suppongo l'esistenza del tempo, questa non è una presupposizione nel senso che dice lui, non giunge a una conclusione da premesse ma semplicemente viene dato. Qui non si tratta di un rapporto logico, bensì di uno ontologico. Come dicevamo prima, il tempo, lo spazio "sono", non sono dedotti da qualche cosa ma sono. Che cosa propriamente viene supposto dalla scienza della natura, e a che cosa? Per Galilei studioso di scienza della natura, nella considerazione della caduta di una mela, sono scomparsi sia l'albero, che la mela, che il terreno. Egli vede solo ancora un punto-massa, che cade conformemente a leggi da un luogo dello spazio in un altro. All'albero, alla mela e al prato viene supposta la "natura" scientifico-naturale, la quale, conformemente a questa

supposizione, consiste solo di movimenti, conformi a leggi, di punti-massa in quanto mutamenti di luogo in uno spazio omogeneo e nel susseguirsi di un tempo omogeneo. Questa è la supposizione scientifico-naturale. (pagg. 65-66) Cioè, che le cose siano quelle che sono indipendentemente da qualunque altra considerazione. Il punto-massa, la mela, non è più la mela, come la vedo io, perché la vedo, perché sto parlando della mela, no, è un punto-massa. *Nella supposizione, in questa supposizione di una “natura” così determinata, ... cioè, gli elementi che sono quello che sono indipendentemente da qualunque altra considerazione ... risiede contemporaneamente una acceptio.* Cioè, un’assunzione. *In tale supposizione viene cioè sempre accettato come dato non problematicamente il sussistere di spazio, movimento, causalità, tempo.* Il tempo, lo spazio, il movimento, rimane sempre quello che è e non un’altra cosa. *Assumere e accettare significano qui: un percepire immediato. Nella supposizione scientifico-naturale viene accettato lo spazio omogeneo, in cui tra l’altro compare, per esempio, una tazza. Questa tazza è essa stessa qualcosa di esteso, dunque qualcosa di spaziale. Se sollevo la tazza e bevo da essa un sorso, dov’è lo spazio in cui essa è e in cui viene mossa?* In effetti, lo spazio non si vede. *Esso non viene percepito-sensibilmente tematicamente.* Cioè, non è tematizzato come qualcosa di cui si tratta, da elaborare, da analizzare, da considerare. Poi, parla di Newton, della sua legge di inerzia, dice: *... ogni corpo-inanimato si mantiene nel suo stato di quiete o di movimento rettilineo uniforme, salvo se non è costretto, da forze che gli vengono impresse, a mutare il suo stato. Questa legge inizia dunque con: ogni corpo-inanimato.* Sono dettagli sui quali, però, nessuno si sofferma. Eppure, è importante il fatto che tutta la scienza, tutta la fisica, muovano da questa idea di corpo inanimato, senza aver interrogato, senza sapere grosso modo neanche di che cosa si stia parlando. *Un uomo ha mai potuto osservare ogni singolo corpo-inanimato? Certamente mai. Nondimeno, questa proposizione viene affermata come valida per ogni fenomeno della natura. Si tratta dunque qui effettivamente di una supposizione, di un porre-sotto. Lo stato di un corpo-inanimato naturale viene determinato dalla legalità del movimento.* Cioè, dalle leggi all’interno delle quali questo oggetto si muove. Questa affermazione di Heidegger è interessante perché dice *Lo stato di un corpo-inanimato naturale viene determinato dalla legalità del movimento*, sono soltanto le leggi del movimento che determinano l’esistenza del corpo-inanimato. *Perché Kant dice che la natura è la legalità dei fenomeni nei loro movimenti e questi movimenti sono mutamenti di un qualcosa che costantemente sta a fondamento. Ciò sia soltanto un breve accenno a tutto ciò che viene supposto in una tale legge.* Rileggo questo passo che è molto importante: *la legalità dei fenomeni nei loro movimenti e questi movimenti.* Legalità dei fenomeni vuol dire che questi fenomeni sono soggetti a delle leggi, si muovono legalmente, rispetto alla legge della fisica, cioè, obbediscono a quella legge. Più avanti a pag. 67. *Se loro dicono che la tazza esiste, sono rapportati alla tazza essente-presente. Come sta la cosa con l’esistenza della tazza? Questa, nondimeno, non è una proprietà della tazza. L’esser-presente non è rinvenibile nella tazza. Non è una sua proprietà. L’esistenza, riguardo alla cosa, deve stare ancora più vicina dello spazio. Qui viene scorta la differenza ontologica, la differenza cioè tra essere ed ente, in cui l’essere è accessibile in modo diverso dall’ente. Se loro riflettono che, in ogni esperire, lo spazio ci è sempre già dato non tematicamente... non tematicamente, per Heidegger s’intende che non è posto come un tema su cui discutere, come qualcosa che è lì per poter essere elaborato. ... allora che cos’è propriamente lo spazio? Se vogliamo percepire lo spazio, come dobbiamo comportarci allora riguardo alla tazza? La facciamo divenire non tematica e tematizziamo lo spazio. Ciò significa che con ciò compiamo un’astrazione? Niente affatto. Più avanti a pag. 69. Nella pausa, in alcuni è sembrata dominare una certa meraviglia sul fatto che noi insistiamo tanto su certe parole. Sarebbe un grosso errore vedere in ciò un nostro capriccio personale. Giacché una determinata parola del linguaggio dice proprio questo e solo questo, ed è questo il mistero del linguaggio.* Una parola dice questo e solo questo, che è vero ma anche no, è vero, una parola dice questo, per potere essere usata deve dire quello, ciò nonostante, come ha anche mostrato de Saussure e tutta la semiotica, quella parola è quella che è in virtù di tutte le altre, per una relazione differenziale con tutte le altre, che sono lì presenti perché quella possa esistere. *Perciò non si può semplicemente fare circonlocuzioni e usare*

*arbitrari sinonimi per le cose stesse. Però, quando si parla di una è quella. Ad un certo punto, parlando del tempo, dice una cosa di grande interesse. Comincia a dire del tempo, che in genere è qualche cosa di lineare, che viene contato in una successione, una successione di “ora”, non di ore ma di ora, di adesso. Parla del tempo non solo di una successione di “ora”, perché dice che *ciascun ora che noi pronunciamo, è nel contempo anche un poco fa e un subito, vale a dire: il tempo, cui noi ci siamo rivolti col nome “ora”, possiede in sé una spanna. Ciascuna ora è in sé anche un poco fa e un subito. Tuttavia, nel momento in cui cominciamo a contare il tempo, non badiamo più al poco fa e al subito, bensì badiamo solo ancora al succedersi degli ora. Il conteggio del tempo è dunque un rapportarsi del tutto determinato al tempo, in cui i caratteri dell’esser-teso verso il poco fa e il subito non vengono più presi in considerazione. Nondimeno, questi caratteri, in un certo modo, pure ci sono ancora, cioè il poco fa diventa passato, un “precedentemente”, infine un “non più”. Il subito diventa un “di poi” e infine un “non ancora”. La definizione aristotelica del tempo suonava già: “Questo è il tempo: ciò che è contato in un movimento rispetto al prima e al poi” (Fisica, IV, 219 b 1). Questa determinazione del tempo a partire da una cosa mossa è diventata canonica per tutto l’Occidente, così come la determinazione dello spazio a partire dal corpo-inanimato. Anche il tempo viene dunque determinato sempre solo a partire da ciò che si muove in esso, non però come tempo in quanto tale. Tempo determinato da ciò che si muove nel tempo, ma questo non ci dice ancora che cos’è il tempo. Il tempo, in generale, è? Se domandiamo in questo modo, se il tempo sia, allora, nel tempo da noi ora considerato, che cosa è? Secondo la comprensione corrente dell’essere, questo significa: *esser-presente. Cosa corrisponde nel tempo a questa comprensione dell’essere come *esser-presente*? *Essente-presente* significa altrettanto che *presente*. *Presente nel tempo* è sempre solo *lo ora*. È l’ora che è presente adesso, prima non è più presente e il poi lo stesso. Ora, la domanda è, se col concetto di “è” brancolo nel nulla, posso in generale cogliere l’essere del tempo con la comprensione corrente dell’essere nel senso di *esser-presente*? Cioè, posso comprendere la questione del tempo comprendendo la questione dell’*esser-presente*? La questione del tempo la sta ponendo come la questione dell’ora, lo ora, lo adesso. Giacché, in quanto al tempo, a ciascun ora, appartiene il poco fa e il subito, con questo concetto di essere non colgo l’essere del tempo. In generale il problema è se e come il tempo sia. (pagg. 71-72). Più avanti a pag. 74. Se cerco la corretta posizione della domanda circa il tempo, come devo domandare allora? Se voglio domandare adeguatamente alla cosa, la cosa devo già conoscerla. Dunque, so già sempre la cosa cui domando, se non altro so che è una cosa. Infatti, chiedo, quando non so cosa una cosa sia, chiedo che cos’è, cioè, quale cosa è. Ma se già conosco la cosa, allora non ho propriamente già affatto più bisogno di domandare di essa. Questo significa che non si può in generale sviluppare una posizione della domanda adeguata alla cosa? L’intero rapporto di domanda e risposta si muove inevitabilmente e costantemente in un circolo. Solo, questo non è un *circulus vitiosus*, un circolo che, in quanto presuntamente erroneo, dovrebbe essere evitato. Cioè, per sapere che cos’è una cosa devo già sapere che cos’è la cosa, questo è il circolo. Piuttosto, il circolo appartiene all’essenza di ogni domandare e rispondere. È ben possibile che io abbia una nozione di ciò di cui domando, il che però non significa che abbia già conosciuto il domandato, conosciuto cioè nel senso dell’*avere compreso e determinato tematicamente*. Se io domando di qualche cosa, non necessariamente io so tutto di quella cosa, sennò non domanderei nulla. Il tempo ci è dunque in qualche modo noto... diceva prima che è un’assunzione ... vale a dire che noi fin dal principio stiamo in un rapporto con il tempo, in cui propriamente non badiamo né al tempo, né al rapporto con esso in quanto tale. In considerazione di questo stato di cose, prendiamo le mosse da un rapporto, che è il più noto e in ogni momento eseguibile rapporto col tempo, vale a dire dal rapporto col tempo mediatoci dall’orologio. (pagg. 74-75) Più avanti sempre a pag. 75. Importante è fare attenzione al fatto che in tutta la riflessione sul tempo... lui poi si dedica particolarmente al tempo, anche perché il titolo suo libro fondamentale è *Essere e tempo*, dove l’essere risulta essere il tempo e vedremo perché. ... viene menzionata sempre di nuovo la coappartenenza di *essenza umana e tempo*, “*anima*” e tempo, “*spirito*” e tempo. Così, per esempio, già Aristotele dice: “È degno di riguardo il modo in cui il tempo si rapporta all’anima”. Se l’anima non***

fosse in grado di percepire il tempo, di contarlo (vale a dire, nel senso più ampio: di dire qualcosa di esso), sarebbe allora impossibile che il tempo fosse, se l'anima non fosse. Come dire, se non c'è il pensiero non c'è il tempo. Detto in breve, questo significa che se non ci fosse l'anima, non ci sarebbe il tempo. Anima è qui da intendere come l'essere peculiare e portante dell'essenza umana, non nel senso moderno di io-soggetto e io-coscienza. Piuttosto, per il pensiero greco, il carattere peculiare dell'uomo è il percepire e dire, il cui tratto fondamentale è sempre il disvelare, che non può venire rappresentato come un processo "immanente al soggetto". Lui ci tiene sempre a fare questa precisazione, che per il pensiero greco ciò che è peculiare è il percepire e dire, che sono due aspetti della stessa cosa. Quando lui parlava del λέγειν, ricordate, il λέγειν è il dire in quanto raccogliere insieme, il mettere insieme le cose dicendole, dicendole le cose si dispongono e, quindi, appaiono. Quindi, non c'è un soggetto per cui queste cose sono ma queste cose appaiono nel momento in cui si manifestano, nel momento in cui dicendole si configurano, si mettono insieme, si raggruppano, si espongono. In Agostino leggiamo: "In Te, mio spirito, io misuro i tempi". (Confessiones, XI,27) Lui cita Agostino e parla di *animus* e non di anima. L'*animus* è lo spirito mentre l'anima, per Agostino, è quella cosa infusa da Dio che consente agli umani di esistere. L'*animus* sarebbe, in qualche modo, con tutte le limitazioni possibili e immaginabili, il λέγειν dei greci. A pag. 76 dice: *Per avviare un cammino percorribile nell'ambito di queste difficili questioni, teniamoci al già menzionato rapporto col tempo, mediatoci dall'orologio. A tal fine, innanzitutto, una osservazione metodica provvisoria: faremo bene a lasciare una volta tanto completamente da parte ciò che crediamo di sapere già circa il tempo, anche il modo in cui siamo abituati a trattare il tema "tempo"; per esempio, la distinzione di tempo soggettivo e oggettivo, di tempo mondano e tempo dell'io, di tempo misurato e tempo esperito-e-vissuto, di tempo quantitativo e qualitativo.* Dice: lasciamo stare queste cose, per il momento. *Vogliamo escludere tutte queste distinzioni, non perché affermiamo che esse sia del tutto false e senza fondamento, bensì in quanto esse restano problematiche.* Cioè, restano da discutere. *Giacché, se, per esempio, parliamo di "tempo oggettivo", ci atteniamo a una rappresentazione dell'obiettività, riguardo alla quale resta da domandare se essa, in quanto tale obiettività, non sia determinabile solo a partire dal tempo sufficientemente pensato. Lo stesso vale del tempo soggettivo.* Io posso parlare del tempo oggettivo ma questo tempo oggettivo come lo determino? Da un tempo che io ho pensato, se l'ho pensato non è più oggettivo, è un prodotto del mio pensiero. A pag. 79 dice: *Ora, poco fa, subito, oggi, ieri, domani sono determinazioni temporali. Sotto quale riguardo viene qui determinato il tempo? Non viene determinato il tempo in quanto tempo. Non è dato il tempo in quanto tale, bensì viene solo indicato quanto tempo segna l'orologio. Nell'uso dell'orologio misuriamo il tempo. Con ciò non giudichiamo mai come stia la cosa con il tempo stesso, come che cosa esso stesso sia da determinare. Il discorso della determinazione temporale è ambiguo. Stabilire il tempo nell'uso dell'orologio, significa sempre stabilire quanto tempo è, che ora è. Nel guardare sull'orologio mi occupo sì del tempo, ma sempre riguardo a un quanto di tempo. Quante ore sono passate? ecc. E poi finalmente dice: Piuttosto, dobbiamo domandare: da dove prendo io lo ora e il poco fa e il non appena? Tanto questa domanda, quanto una eventuale risposta ad essa, sono possibili solo in quanto noi già abbiamo il tempo, più precisamente, in quanto per noi vige il tempo costituito da presente, passato, futuro. Giacché posso prendere qualcosa sempre solo se esso è per me da-bile, e questo che di da-bile è ciò che già sempre vige. Con la parola "vigere" si deve solo richiamare, preliminarmente, prudentemente, l'attenzione su ciò, che il tempo ci concerne e riguarda ovunque e costantemente. Riguardo al rapporto col tempo, dobbiamo solo prima considerare la distinzione tra il dato-cronologico attraverso l'orologio, anche il dato-cronologico non cronometrico, come oggi, ieri, domani, da un lato, e il darsi-del-tempo, dall'altro. Cioè, io mi do del tempo per fare una certa cosa. Non si dà alcun dato-cronologico senza un precedente darsi-del-tempo. Pure, resta ancora una questione: se nel nostro comportamento quotidiano, sia esso scientifico o prescientifico-pratico o extra-scientifico o religioso, in generale il tempo ci sia dato altrimenti che da una specie di dato cronologico.* Qui incomincia a porre una questione. Il fatto di darmi del tempo, sta incominciando ad accennare a ciò che dirà poi in modo più esplicito, il tempo è sempre un

“tempo per”, lui non considera più il tempo come un’entità, come l’essere, l’essere è sempre un “essere per”, è un progetto, e anche il tempo. Per questo giunge alla fine a questa sorta di “uguaglianza” fra essere e tempo, perché entrambi sono in quanto progetti, il tempo è quello che è in quanto è tempo per qualche cosa, in quanto in vista di qualche cosa. Il 18 gennaio 1965, a pag. 81, dice: *In tutte le determinazioni temporali quantitative, compiute con l’ausilio della lettura dell’orologio, ci è dato solo il quanto tempo. Questo misurare il tempo, tuttavia, è possibile solo se già è dato qualcosa come il tempo, se noi abbiamo già il tempo. La misurazione del tempo presuppone costantemente lo “avere il tempo”. Che cosa significhi “avere il tempo” resta ancora oscuro. Nei rapporti quotidiani con il tempo non vi badiamo, tanto meno vi ci riflettiamo su propriamente. Invece, ci è noto un rapporto col tempo, che noi nominiamo nella locuzione “avere tempo”. In che senso è inteso il tempo, quando dico: “ho tempo”, oppure: “non ho tempo”? Si procede nel modo migliore partendo dall’asserzione: “non ho tempo”. Giacché qui salta agli occhi in modo particolarmente chiaro che in queste locuzioni il tempo è già sempre inteso come “tempo per qualcosa”. Come è da intendere questo carattere, che io nomino nel “per” in quanto carattere del tempo? Questo “per” viene ad aggiungersi al tempo, o nel “per” nomino propriamente qualcosa che è proprio del tempo? Anche se dico “domani”, non dico questo “domani” semplicemente come un vuoto domani, bensì sempre come un “domani” per ciò che “domani” farà o che “domani” accadrà. Quando dico “domani” questo “domani” è preso in un progetto. Non dico solo “domani”, perché uno i può chiedere “Domani cosa? Che succede domani?”, intendendo appunto il domani come “tempo per”, per qualcosa. Anche se il per che cosa è ancora tanto indeterminato, al tempo appartiene questo rimandamento a..., ovvero l’accennare verso un fare o un accadere. Se dico “domani” devo accennare a un fare o a un accadere, domani farò, domani succederà, ecc. Perciò chiamiamo questo carattere del tempo, cioè quello per cui esso è sempre tempo per qualcosa, il carattere della accennatività. Vedremo mercoledì prossimo le implicazioni di tutto questo, che sono molto interessanti.*

7 dicembre 2016

Anche se dico “domani”, non dico questo “domani” semplicemente come un vuoto “domani”, bensì sempre come un “domani” per ciò che “domani” farà o ciò che “domani” accadrà. Anche se il per che cosa è ancora tanto indeterminato, al tempo appartiene questo rimandamento a..., ovvero l’accennare verso un fare o un accadere. Perciò chiamiamo questo carattere del tempo, cioè quello per cui esso è sempre tempo per qualcosa, il carattere dell’accennatività. Questo carattere della accennatività è proprio del tempo stesso. Perciò questo “per” del tempo non ha nulla a che fare con una “intenzionalità” nel senso di un atto di un io-soggetto, dunque di un rapportarsi umano a qualcosa, di un umano esser-rivolto a..., che soltanto una qualche cosa al tempo, attraverso cui esso viene successivamente riferito ad altro. La accennatività appartiene al tempo stesso e non a un “io sono rivolto a qualcosa” di un soggetto. (pagg. 80-81) La questione qui per Heidegger è quella di far intendere la questione del tempo come un essere per qualche cosa, ma è il tempo a essere per qualche cosa non la persona, l’io-soggetto, cioè come qualcosa di intenzionale. In questo Heidegger si discosta molto dall’umanesimo, in generale dall’esistenzialismo che vuole porre l’uomo come prioritario su ogni cosa. In una famosa lettera a Sartre lui rinnega questa posizione, non mette l’uomo come prioritario, lui dice sì, certo, ‘uomo è quell’ente particolare che può cogliere l’essere dell’ente ma ciò che a lui interessa non è l’uomo, se non come quell’elemento che può accedere all’essere, ma è l’essere che a lui interessa, e l’essere è sempre per qualcosa, è il progetto e il progetto è sempre per qualcosa. Quindi, per Heidegger si tratta sempre di mantenere ben precisa questa distinzione tra ciò che per lui è l’essere, il progetto, l’essere per qualcosa, e invece una intenzionalità, perché l’intenzionalità presuppone una volontà del soggetto, io voglio fare questo, mentre, quando lui dice che ciascuno si trova “gettato” nel progetto non c’è propriamente qualcosa di intenzionale da parte di un soggetto ma è il fatto stesso di esistere, questa stessa esistenza è l’essere progettati continuamente. Quindi,

l'essere per qualche cosa non è qualcosa che si aggiunge al tempo, no, potremmo dire addirittura che è il tempo stesso. Poi, prosegue: *Da questa caratteristica temporale del "per", della accennatività, che per noi è percepibile nello "avere tempo", si deve distinguere un altro carattere del tempo. Percepriamo questo ulteriore carattere, se diciamo: "ora che (da) parliamo l'uno con l'altro", o "allora, quando Kennedy venne assassinato", o "poi, quando sarà martedì grasso". Questo secondo carattere del tempo, lo chiamiamo l'esser-datato del tempo. Qui non si intende meramente una data nel senso della data del calendario. Si tratta qui di una datazione più originaria, sulla quale soltanto è fondato il datare calendaristico. L'esser-datato del tempo, in certe circostanze, può essere del tutto indeterminato, nondimeno l'esser-datato del tempo appartiene necessariamente al tempo.* Il che significa che questo esser-datato del tempo non è altro che l'essere del tempo, essere per qualcosa. Difatti, prosegue: *D'altronde, già nel discorso greco sul tempo, questo viene, non espressamente, inteso sempre anche come tempo per..., restò però, per tutte le posteriori teorie del tempo, nascosto dalla dottrina aristotelica del tempo in quanto susseguirsi della sequenza di ora. È chiaro che qui c'è una questione importante perché, ponendo la questione del tempo così come la sta ponendo Heidegger, e cioè come qualcosa che non appartiene alla volontà del soggetto, sembrerebbe quasi porlo fuori dall'uomo, come se il tempo esistesse senza l'uomo, il che però non è. In effetti, Heidegger sta continuando a dire e a insistere su ciò che già insisteva in *Essere e tempo* dove già allora si poneva la questione dell'essere, nel suo testo originario la "e" era la e di congiunzione, però si potrebbe dire che l'essere "è" tempo, cioè l'essere è il trovarsi presi in un "tempo per". Adesso la dico in modo un po' rozzo, c'è prima il progetto, c'è prima l'essere gettati in questo continuo progettarsi, e poi c'è il tempo, il tempo non è altro che questo "per" del progetto, datato perché è sempre riferito comunque a qualcosa che si riferisce immancabilmente all'essere, cioè, torno a dire, al progetto. L'uomo è essere in quanto progetto, c'è sempre questa posizione ferma di Heidegger per cui si tratta sempre e comunque nell'uomo di trovarsi preso nell'essere un "progetto per", perché l'essere, il *Dasein*, l'esser-ci qui in questo momento, ma sono qui in questo momento, con tutta la mia storia, in quanto to progettando qualcosa, sto per fare qualcosa o dovrà accadere qualcosa. Ma questi sono i modi in cui si determina, si caratterizza, si configura il progetto di volta in volta. Ponendo in prima istanza il progetto, *Dasein*, l'esser-ci, Heidegger dice che non è tanto l'uomo che decide per sé quello che vuole o che non vuole fare, questo rientra ancora abbastanza nella chiacchiera, perché l'uomo, secondo Heidegger, deve perseguire il progetto autentico, ma qual è il progetto autentico? Quello che va verso l'apertura, quello che va verso il disvelarsi delle cose, quello che continua a domandare, questo è l'unico progetto autentico, tutti gli altri progetti, per es. domani voglio andare a fare una certa cosa, ecco, questi rientrano nella chiacchiera, rientrano nei progetti del "si dice", del "si fa", ecc. Per lui il progetto autentico dell'uomo, quello che dovrebbe costituirlo in quanto tale, è il domandarsi continuamente, diciamo così, intorno all'apertura, cioè il volgersi verso ciò che sempre si apre e ciò che si apre è qualche cosa che riguarda strettamente il progetto, perché il progetto è verso qualche cosa e per qualche cosa, questo qualche cosa di cui è "per" è un'apertura. Prosegue a pag. 83 dicendo: *La dottoressa B. domandava: "possiamo "avere tempo" solo proprio perché noi, in quanto uomini, siamo nel tempo?". In altri termini: è dunque il nostro "essere nel tempo" che fonda il nostro avere-tempo? Cioè, uno può avere tempo perché è già nel tempo. Ma che cosa significa: essere nel tempo? Questo "essere nel tempo" è per noi qualcosa di del tutto familiare a partire dal modo di rappresentare scientifico-naturale. Cioè, il tempo come elemento naturale. Nelle scienze della natura, tutti i processi della natura vengono calcolati in quanto processi procedenti "nel tempo". È questo che consente di calcolare le cose, c'è l'uno, poi c'è il due e dopo il tre. Soltanto, anche il rappresentare quotidiano trova già accadimenti e cose che durano "nel tempo", che sussistono "nel tempo". Quando parliamo di un "essere nel tempo", tutto dipende però dall'interpretazione del "nel". Per vedere qui più chiaramente, domandiamo semplicemente: "il bicchiere davanti a me sul tavolo e nel tempo o no?". Il bicchiere è in ogni caso già semplicemente-presente e resta semplicemente-presente anche se non lo guardo. È qui indifferente da quanto tempo esso**

già vi sia e se permanga ancora. Se, però, esso è già semplicemente-presente e permarrà in futuro semplicemente-presente, ciò significa che dura per un tempo, dunque che dura “in” esso. Manifestamente, ogni durare ha a che fare con il tempo. Domanda: con questo rinvio al durare, abbiamo già sufficientemente determinato lo “essere nel tempo” del bicchiere? Questa domanda conduce a quella non meno importante: lo “essere nel tempo” del bicchiere è identico allo “essere nel tempo” dell’uomo esistente? Qual è la questione che si sta ponendo qui? Si accorge che è necessario che qualcosa perduri, che qualcosa sussista. Ora, a questo punto, a noi interessa un aspetto particolare, e cioè che nel tempo che, come abbiamo visto, è un tempo per qualcosa e non appartiene alla volontà dell’uomo, in questo tempo qualcosa perdura, anzi, verrebbe quasi da dire che il tempo non è altro che il perdurare di qualcosa. Che cosa perdura nel tempo? Che cosa può perdurare nel tempo? L’essere per qualcosa, cioè l’essere nel progetto, perché se non perdurasse non potrebbe esserci progetto, perché nulla potrebbe perdurare per qualche cosa perché sarebbe già un’altra cosa, quindi è necessario che perduri perché possa costituirsi e mantenersi il progetto, perché possa esistere il progetto. A pag. 84. Sono state da ultimo nominate due questioni: a) la questione del rango riguardo al tempo dell’orologio e al tempo di solito a noi già dato. Il tempo dell’orologio, nella cui caratterizzazione abbiamo infine trovato il susseguirsi di una serie di ora, è il tempo più originario, o esso è una modificazione, proveniente dal tempo di solito a noi già dato, di cui abbiamo già conosciuto alcuni caratteri? Quindi, è qualcosa di originario o l’abbiamo imparato? b) l’altra questione circa lo “essere nel tempo” contiene innanzitutto una particolare difficoltà, in quanto attraverso il “nel” viene supposto che il tempo sia qualcosa come un contenitore, qualcosa di genere spaziale. Così, per esempio, Bergson dice che il tempo con cui calcoliamo sarebbe un tempo spazializzato, che questo tempo sarebbe spazio. Fino a qual punto questo sia un errore, lo dovremo ancora vedere. Presumibilmente, queste due questioni, circa il rango e circa lo “essere nel tempo”, si coappartengono. Un po’ come due facce della stessa cosa. Poco dopo sempre a pag. 85: “Io non ho tempo” è dunque una negazione, epperò non lo è. Il tempo per andare a sciare mi manca, ho sì tempo, ma non lo ho “d’avanzo per”. Di nuovo torna il “per”. Per ciò, non ho tempo a mia disposizione, in un certo modo mi è preso. Quando neghiamo qualcosa in modo tale, che non lo escludiamo semplicemente, ma, piuttosto, lo teniamo fermo proprio nel senso che ad esso manchi qualcosa, questa negazione si dice una privazione. Lui dice che non si può dire di non avere tempo perché non lo si ha propriamente, si è già da sempre nel tempo, cioè si è già da sempre presi in un qualcosa che è “per” qualche cos’altro. Il fatto notevole è che tutta la Loro professione medica si muove nell’ambito di una negazione nel senso di una privazione. Giacché Loro hanno a che fare con la malattia. A uno che viene da lui, il medico domanda: che cos’è che non va? L’esser sano, lo star bene, il sentirsi non è semplicemente svanito, è disturbato. La malattia non è la mera negazione della situazionalità psicosomatica. La malattia è un fenomeno di privazione. In ogni privazione risiede la essenziale appartenenza a ciò a cui qualcosa manca, a cui qualcosa viene meno. Questa sembra essere una ovvietà, è però enormemente importante, in quanto la Loro professione si muove in questo ambito. Nella misura in cui Loro hanno a che fare con la malattia, in verità hanno a che fare con la salute, nel senso di una salute che manchi e che deve essere di nuovo riconquistata. Il carattere della privazione viene per lo più misconosciuto anche nella scienza, come quando, per esempio, i fisici parlano della natura materiale come di una natura morta. Può esser-morto solo ciò che può morire, e può morire solo ciò che vive. La naturale materiale non è una natura morta, bensì essa è senza vita. Corrispondentemente, lo stato di quiete non è una mera negazione del movimento, bensì la sua privazione, vale a dire, una specie dell’esser mosso, altrimenti, per esempio, dallo esser in quiete non potrebbe mai scaturire un nuovo esser mosso. Il numero 5, che non può muoversi, non può neanche essere una formazione in quiete. (pagg. 85-86) Non possiamo dire che il numero 5 è in quiete o in movimento. Nel seminario del 21 gennaio 1965 uno psichiatra riporta ciò che diceva un suo paziente e dice a pag. 92: All’inizio dell’ultima parte del nostro seminario di gennaio collochiamo un testo tratto dal lavoro di Franz Fischer, Raum-Zeit-Struktur un Denkstörung in der Schizophrenie. Come dice l’autore, il testo deriva dall’anamnesi

di un giovane schizofrenico, visitato e osservato nello stadio subacuto, e la cui psicosi, a parte delle turbe temporali e mentali, non avrebbe presentato particolarità essenziali. L'autore continua testualmente: "Esperienza 3. Osservando la lancetta di un orologio da parete, il paziente dichiarava quanto segue: Che cosa dovrei fare con l'orologio? Devo guardarlo sempre. Sono irresistibilmente spinto a guardare l'orologio. Quanto tempo c'è, io sono sempre di nuovo diverso. Se l'orologio alla parete non ci fosse, dovrei morire. Non sono io stesso un orologio? Ovunque in tutti i posti? Ma io non posso diversamente, si cambia troppo. Ora osservo di nuovo l'orologio, la lancetta e il quadrante e che esso cammina. Ciò si scinde come da se stesso e io vi sono presente, ma non posso cambiare niente. Sempre di nuovo mi dico che è un orologio, ma queste cose non stanno affatto bene insieme: la lancetta, quadrante e il fatto che esso cammina. C'è qui un'impressione particolare, come se esse si fossero sganciate l'una dall'altra, e invece sono insieme. C'è, però, qui ancora qualcos'altro. Sono del tutto stupito, non ho ancora mai esperito-e-vissuto qualcosa di simile. La lancetta è sempre di nuovo diversa, ora essa è qui, poi avanza in certa misura a salti e cambia direzione. È sempre di nuovo un'altra lancetta? Forse c'è qualcuno dietro alla parete, che infila dentro continuamente una nuova lancetta, ogni volta in un posto diverso. Devo pur dire che non è un orologio che funzioni, quello che salta e si trasforma. Ci si dedica all'osservazione dell'orologio e si perde il filo che conduce a se stessi – poiché io stesso sono un orologio, dappertutto in me; poiché cammina sempre così confusamente. Tutto questo sono io stesso – mi perdo, quando osservo l'orologio alla parete. È un correre via da se stessi, sono fugace e non ci sono più. So soltanto che l'orologio salta intorno con molte lancette e che non può essere ricomposto tanto bene. Ora è di nuovo abbastanza con l'orologio da parete, ma non per mia volontà, e devo di nuovo collocarmi nell'altro posto, nell'altro modo. Come ho detto: io sono l'orologio vivente, sono dappertutto un orologio – viene e va continuamente. Quando poi mi tiro fuori di nuovo, perché tutto va così confusamente, guardo allora di nuovo lì verso l'orologio da parete, esso mi può aiutare, così come l'albero davanti alla finestra. I rumori non sono tanto buoni." Ora, come deve essere interpretato questo testo? In primo luogo notiamo che il redattore del racconto del paziente inizia con la proposizione seguente: "Osservando la lancetta di un orologio da parete, il paziente dichiarava quanto segue". Si dovrà domandare se, in questo resoconto, si tratti anche effettivamente dello stato di cose indicato. Cioè, se le cose stanno proprio così. In secondo luogo, colpisce il fatto che il paziente non parli affatto del tempo e di un altro dato cronologico, bensì parli dell'orologio. Egli parla insieme, alternativamente, dell'"orologio da parete" e dell'"orologio". Una volta parla dell'orologio da parete, che lo spinge irresistibilmente a guardare verso di esso. Poi è di nuovo – non per volontà sua – "abbastanza con l'orologio da parete, e devo di nuovo collocarmi nell'altro posto, nell'altro modo", cioè dal guardare l'orologio alla parete all'osservare e rimirare un "mero" orologio, smembrato, non più ricomponibile, non più funzionante, che salta, che non è più di fronte a lui sulla parete, bensì è, per così dire, senza luogo. Qui dobbiamo ricercare la discrepanza decisiva, da cui dipende tutto. Una volta si tratta del rapporto del paziente con l'orologio da parete, la seconda volta, quando egli viene trascinato nell'altro modo, si tratta del rapporto con il mero orologio. "Mero" qui vuol dire: senza un luogo determinato, senza un ambiente circostante familiare. Alla distinzione delle due cose, l'orologio da parete e il mero orologio, corrisponde la distinzione del rapporto con l'orologio da parete e con il mero orologio. Perché questo tizio si rapporta in modo diverso, così diceva. Il rapporto con l'orologio da parete è un guardare verso di esso, (di là). Nell'uno verso l'altro di là, il paziente è portato dal familiare orologio da parete a se stesso ed è così presso se stesso. Cioè, nel primo caso questo orologio da parete lo riconosce, è familiare, quindi, lo riporta a se stesso, cioè io mi riconosco perché sono in un ambiente familiare, c'è l'orologio da parete e io sono io. Il rapporto con il mero orologio è un osservare, un rimirare, un tendere ad esso, tale che questo osservare viene, per così dire, risucchiato dall'osservato e così l'osservatore può rinvenirsi solo ancora nell'osservato e in quanto questo, e può dire perciò: io stesso sono l'orologio (nota bene: non l'orologio da parete). Allora, finché c'è l'orologio da parete lui ha un riferimento familiare, e tutto va bene, poi però irrompe un'altra figura, il mero orologio, l'astrazione dell'orologio. Questo rapporto con il mero orologio, dice lui, è un osservare, un tendere a esso, come se questo osservare

il mero orologio lo risucchiasse all'interno del mero orologio, e così l'osservatore può rinvenirsi solo ancora nell'osservato, lui diventa l'osservato dall'orologio, che lo risucchia all'interno. Difatti, lui dice: *Ciò nel senso di: io stesso ho il carattere di un orologio*, per questo può dire "io sono l'orologio", è diventato l'orologio che lui guarda. Cioè, viene risucchiato da ciò che osserva, che è come dire che questo modo di osservare non è puro, non c'è il puro osservatore e l'osservato, ma c'è l'osservatore che viene risucchiato da ciò che osserva. Non è lontanissimo, anche se ovviamente in modo diverso, da ciò che Heidegger diceva rispetto all'opera d'arte: l'opera d'arte apre un qualche cosa per cui, chi osserva l'opera d'arte, è come se venisse risucchiato nel Mondo che l'opera d'arte apre in quel momento. Quindi, non è mai un osservare puro e semplice, è sempre un essere-gettati in ciò che si osserva, nel Mondo che l'opera d'arte apre, mostra, esibisce. *Qui, però, egli non traspone fuori di se stesso all'orologio, nulla di psichico, nulla di "soggettivo", nulla di interiore, bensì egli è talmente preso dall'osservato, che non ha più affatto alcuna distanza da esso, alcun viso-a-viso e perciò "perde il filo che conduce a se stesso. "Mi perdo", vale a dire: egli perde il suo essere-se-stesso.* (pag. 94) Ci sarebbero molte questioni da rilevare qui, però, intanto sta ponendo qui le basi per dire che quando io osservo qualcosa, per esempio osservo la natura, accade qualcosa del genere? Posso io osservare in modo puro, limpido, la natura per quella che essa è? Oppure, nel momento in cui io guardo qualcosa, io sono risucchiato da questo qualche cosa che osservo, per cui io, l'osservatore, e l'osservato è come se entrassero in relazione, laddove non c'è più una così netta distinzione tra l'osservato e l'osservatore. Lo stesso discorso potrebbe farsi fra soggetto e oggetto, anche se questa distinzione è stata inventata per tenere le cose ben distinte tra loro: io sono il soggetto e quello lì è l'oggetto. *Intervento: ... Nel racconto dello schizofrenico c'è un dettaglio importante. Dice: "io stesso ho il carattere di un orologio. Perciò egli può dire: io sono un orologio, dappertutto in me."* Quindi, io sono l'orologio, questo orologio che l'ha rapito diventa lui stesso. Certo, l'orologio ha il potere di rapirlo ma, nel momento in cui l'ha rapito, lui diventa l'orologio, è lui che ha il potere, è il modo con cui lui riacquista il suo potere: io divento questa cosa che mi ha rapito. Qui si apre uno sterminio di cose perché... pensate alla propaganda, tutto questo che sta dicendo ci aiuta a intendere meglio come funziona la propaganda, come funziona la comunicazione, perché c'è l'eventualità che ogni forma di comunicazione sia una propaganda. Ora, dicevo, questo orologio mi rapisce, (cosa fa la propaganda? Rapisce, come l'orologio), sento che l'orologio ha il potere di prendermi, perché, per esempio, la propaganda dice delle cose a cui io credo, mi dà delle verità e ciò mi conferma nel mio sapere, nel mio potere, quindi mi rapisce. Ma a questo punto sarebbe l'altro a essere quello potente e io totalmente privato del potere perché sono stato rapito, in genere una persona che è stata rapita non ha nessun potere, è in mano al rapitore, ma non è proprio così in questo caso, perché la persona che è stata rapita dalla propaganda, diventa lui stesso ciò che la propaganda dice. A questo punto, come il tizio che diventa l'orologio, ritrova il suo massimo potere. Questa cosa che è potentissima perché mi ha rapito lo divento io, io sono quella cosa lì. Qui non ha torto Heidegger che dice: *Qui, però, egli non traspone fuori di se stesso all'orologio, nulla di psichico, nulla di "soggettivo", nulla di interiore, bensì egli è talmente preso dall'osservato, che non ha più affatto alcuna distanza da esso, alcun viso-a-viso e perciò "perde il filo che conduce a se stesso. "Mi perdo", vale a dire: egli perde il suo essere-se-stesso.* Come lo recupera? Diventando lui ciò che l'ha rapito. In effetti, che cosa c'è di psichico in tutto questo? Se noi, per esempio, riflettiamo su tutta la teoria psicoanalitica di Freud, tutto questo sfugge alla psicoanalisi perché la psicoanalisi gioca tutta intorno a identificazioni, all'inconscio. *Intervento: Il tizio ha rinunciato alla sua identità per il potere. Esatto. La recupera dopo quando ha ritrovato lui stesso il potere. Poi, Heidegger prosegue: In che modo, tuttavia, gli giova il guardare l'orologio da parete, in che modo l'orologio da parete, in quanto cosa, gli offre un sostegno? Per comprendere ciò, dobbiamo ben distinguere il suo rapporto con l'orologio da parete dal suo rapporto con il mero orologio. Qui il fatto decisivo è che l'orologio da parete, proprio perché gli sta di fronte, in certo modo gli si rivolge, mentre l'orologio, in cui egli viene trascinato dentro, non è affatto più di fronte.*

L'orologio da parete lui lo vede, è lì, il mero orologio invece non c'è, non lo vede. Qui sta la distinzione fondamentale: infatti, uno lo vede perché gli sta di fronte, è familiare, lo riconosce, l'altro no. *Il mero orologio non lascia sorgere più alcun rapporto con lui stesso. Egli è talmente dissolto nel mero orologio, che può dire di essere egli stesso un orologio. Poi, però, egli deve tentare di nuovo la liberazione nel viso-a-viso all'orologio da parete.* Lui vede l'orologio da parete e sta tranquillo, poi compare il mero orologio, l'idea dell'orologio, la "orologità", direbbe Platone. *In questo attimo, in cui egli sta di nuovo di fronte ad una cosa e può mantenersi nello stare di fronte, ha un mondo.* Il suo mondo, dove c'è l'orologio da parete, dove tutto è riconoscibile, familiare. *Quando, però, è poi abbastanza con lo stare di fronte, egli è allora di nuovo in balia dell'orologio osservato, vale a dire, strappato dal mondo, spinto via.* Ciò che è familiare in qualche modo rassicura, però, interviene un qualcos'altro, la sua idea di questo orologio che, ovviamente, è sempre un orologio. È come se avvertisse, questo non lo dice Heidegger, nell'orologio che ha di fronte anche un qualche cosa che non è affatto familiare, che non riconosce più. È ciò che Freud diceva rispetto all'*Unheimliche*, c'è qualche cosa di assolutamente familiare che a un certo punto, non si sa bene come, diventa qualche cosa di assolutamente infamiliare, indomesticabile e ingestibile. *Corrispondentemente, anche "l'albero davanti alla finestra" è per lui un mondo-ambiente, che gli permette di abitare, che può offrirgli un soggiorno abituale, naturale. "I rumori non sono tanto buoni". Per che cosa non sono tanto buoni? Come aiuto. Vale a dire: un uomo non può esistere con dei meri rumori, che non rimandano a nulla, tanto poco quanto con il tempo come mera serie di ora.* (pag. 95) Questo è eccezionale, perché ci sta dicendo che questi rumori, che non sono tanto buoni, e perché non sono buoni? Perché sono rumori, non rinviano a niente. Lui dice *un uomo non può esistere con dei meri rumori*, questo vale anche come metafora, non può esistere in mezzo a rumori che non rimandano a nulla, *tanto poco quanto con il tempo come mera serie di ora*, come pura astrazione. L'uomo esiste in quanto preso nel Mondo, nel progetto in cui esiste e per cui esiste; fuori da questo Mondo, in mezzo ai rumori che non rinviano a niente, non può vivere, non esiste, perché non c'è nessun rinvio, cioè, non c'è nessun segno, non c'è nessun significato. Senza significato l'uomo non può esistere, alla fine è questo che sta dicendo. Prosegue *Occorre una riflessione critica sui concetti e le rappresentazioni guida, con cui l'interprete lavora.* L'interprete è qui lo psichiatra. *L'arte dell'interpretazione è l'arte del corretto domandare.* Che lo pone in una posizione differente da come comunemente si intende la interpretazione, come il dare a una certa cosa un certo significato all'interno di un certo ambito stabilito. No, lui dice che l'interpretazione è il corretto domandare. *Nel caso in discussione non si tratta né del tempo, né della struttura temporale, bensì del diverso rapportarsi all'orologio da parete e al mero orologio, che entrambi non sono affatto intesi come misuratori di tempo.* Cioè, non sono orologi, sono un'altra cosa. Heidegger riusciva a porre le questioni appunto come domande, quindi aprendo orizzonti totalmente differenti da quelli soliti a cui si è abituati dalla teoria psicoanalitica che, essendo monolitica e unilaterale, manda sempre nella stessa direzione, tutto quello che accade va in quella direzione. Lui dice un "un diverso rapportarsi", sta tutto lì, un rapportarsi in modo diverso. *In una interpretazione, innanzitutto non si tratta propriamente affatto di come qualcosa debba essere spiegato, bensì della visione del dato di fatto fenomenologico.* Cioè, del tenere conto di ciò che si manifesta, di ciò che appare, senza spiegarlo ma ponendolo come problema, come domanda, interrogazione. *Qui abbiamo scoperto anche che l'intero testo, che abbiamo letto, non ha immediatamente proprio niente a che fare con il problema del tempo. Tuttavia, la dilucidazione del testo era solo un rozzo tentativo di mostrare come si debba impostare una interpretazione: non mirando ad un supposto "Erlebnis interiore... l'Erlebnis è l'evento, l'accadimento ... bensì domandando come sia determinato il rapporto alla cosa, come la cosa autentica sia un rimando al mondo. In che modo qui il problema del tempo entri pure in gioco, non è ancora visibile sul fondamento di ciò che è stato detto. Nell'interpretazione di questo testo era essenziale, anzitutto, solo la scoperta che non si tra di due diversi orologi, bensì del medesimo orologio da parete, che è dato a lui, al paziente, una volta in quanto orologio da parete, e l'altra volta solo ancora in quanto mero orologio che lo ammalia e consuma. Solo*

laddove c'è un che di medesimo, qualcosa, in diverso modo "scisso", può concernere l'uomo. Qui è di grande interesse perché coinvolge la questione della differenza, di cui anche la semiotica si è peraltro occupata. *Solo laddove c'è un che di medesimo, qualcosa, in diverso modo "scisso", può concernere l'uomo.* La pura differenza no, non può concernere l'uomo, perché la pura differenza, assoluta, differenza originaria, non è qualcosa che lo concerne, che lo riguarda, è un puro concetto vuoto, che non significa niente, che non può significare niente, perché, lui lo ha appena detto, occorre qualcosa che sia lo stesso per potere pensare che sia scindibile in vari aspetti, come ad esempio l'orologio da parete e il mero orologio o qualunque altra cosa. Occorre che qualcosa sia lo stesso per potere essere diviso o manipolato, in qualunque modo a ciascuno appaia più opportuno, ma se non c'è qualcosa che appare come lo stesso, qualcosa dunque che si disvela, l'*aletheia*, se non c'è l'*aletheia* non c'è nessuna possibilità che non solo qualcosa sia scisso ma che possa concernere l'uomo, e ciò che concerne l'uomo è ciò che gli appare. Da qui la fenomenologia, il fenomeno, ciò che si mostra, ciò che appare, ciò che si disvela, ciò che esce dal nascosto e mi appare, come mi appare? Mi appare attraverso il dire, il *legein*, il dire che raccoglie, che mette insieme e che può mostrare ciò che sta apparendo, e se non ci fosse il *logos* andremmo malissimo. Il "medesimo" è ciò che vede, ciò che gli appare, l'orologio da parete. Se non ci fosse stato nessun orologio da parete, tutto ciò non sarebbe mai esistito. Subito dopo dice *Arrivammo a dire: questo bicchiere è nel tempo, in quanto esso dura.* Che cosa vuol dire "dura"? che mi si mostra per quello che è, mi si mostra in quanto stesso, è per questo che posso vederlo, che c'è, e posso dire che è nel tempo ma per la sua durata, per il rimanere quello che è. La differenza assoluta dice che una cosa non rimane quella che è e quindi non appartiene all'uomo, semplicemente. Questa è la conclusione inevitabile. *Intervento: quando si dice le cose ci sarebbero lo stesso anche senza il linguaggio...* Qual è l'obiezione? Che senza la parola non ci sarebbe quel mondo all'interno del quale la cosa è quella che è. Quella stessa affermazione che dice che le cose esisterebbe lo stesso è già essa stessa inserita all'interno di un progetto, di un sistema di pensiero che consente di dire questo, che consente di pensarlo, altrimenti non esisterebbe. E quindi anche il bicchiere che esiste nel tempo, che dura nel tempo, significa che dura nel tempo per qualcosa. Se non ci fosse questo "per qualcosa" non ci sarebbe neanche il bicchiere, non avremmo nessun motivo per percepire il bicchiere. Certo, non è semplice pensare queste cose, però, pongono delle obiezioni a un modo di pensare comune, che è anche quello della psicoanalisi, rispetto al fatto che le cose siano di per sé.

14 dicembre 2016

Seminario del 10 e 12 marzo 1965 in casa Boss. A pag. 99 dice: *Al termine del precedente seminario abbiamo sollevato la questione di che cosa significhi che qualcosa si nel tempo. Una cosa è nel tempo nel medesimo modo di noi uomini esistenti? Cioè, questo posaceneri è nel tempo come lo sono io? Potrebbe apparire una domanda bizzarra. La risposta è: no, non è la stessa cosa. Vediamo se Heidegger ci dice anche perché. La questione circa lo "essere-nel-tempo" fu ammessa in via preliminare. Tuttavia, è facile vedere che non la possiamo discutere finché non sia divenuto chiaro che cosa sia il tempo, ... e siamo sempre daccapo... finché non risulti chiaro che cosa di volta in volta voglia dire "essere" nel caso della cosa e nel caso dell'uomo esistente.* (pag. 100) Vale a dire, essere nel tempo per il posaceneri e essere nel tempo per me. *La questione circa lo "essere-nel-tempo" è sì una questione stimolante, epperò essa è anche posta troppo presto. La questione è stimolante proprio per la scienza della natura, tanto più che dal sorgere della teoria della relatività di Einstein si è consolidata l'opinione che attraverso la teoria fisica sarebbe stata scossa la dottrina, finora valida, della filosofia circa il tempo. Cionondimeno, questa opinione molto diffusa è un errore fondamentale. Nella teoria della relatività, in quanto teoria della relatività propria della fisica, non si tratta della trattazione di che cosa sia il tempo, bensì unicamente di come il tempo, nel senso della successione della serie di ora, possa venire misurato; ... infatti, Einstein non ha affatto detto che cosa sia il tempo, ha*

semplicemente posto delle condizioni per una differente misurazione del tempo ... *se si dia una misurazione assoluta del tempo, o se ogni misurazione debba essere necessariamente una misurazione relativa, vale a dire condizionata. In generale, la questione propria della teoria della relatività non potrebbe venire trattata, se fin dal principio il tempo non fosse presupposto in quanto successione della serie di ora.* Qui Heidegger fa valere la voce della filosofia, tutto ciò che la fisica contemporanea ha fatto è potuto essere muovendo dalla posizione che il tempo sia questa successione di ora, di istanti. *Se la dottrina del tempo, valida a partire da Aristotele, venisse invalidata, in tal caso con ciò sarebbe esclusa la possibilità di una fisica.* È ovvio, la fisica è fondata sulla misurabilità del tempo, del tempo quindi come successione di stati, successione di ora, se si leva questo si leva di sotto alla fisica il terreno, quindi crolla tutto, non ha più nulla su cui lavorare, nulla da utilizzare come metro per le proprie operazioni. *Che nel suo orizzonte della misurazione del tempo la fisica conosca non solo processi irreversibili, bensì reversibili, che la direzione del tempo sia invertibile, con ciò la fisica testimonia proprio che per essa il tempo non è altro che la successione della serie di ora.* Cioè, manovra con questa serie di ora, tenendola però sempre fissa, ferma, come condizione e base per la propria operabilità. *Epperò ciò in modo così deciso, che in questa successione perfino il senso della direzione possa diventare indifferente. L'opinione dominante, secondo cui la fisica avrebbe fatto decadere la dottrina tradizionale della metafisica circa il tempo, si accompagna l'altra, oggi particolarmente udita spesso, secondo cui la filosofia verrebbe zoppicando dietro alle scienze della natura. Rispetto a ciò si deve dire che l'odierna scienza della natura, a differenza di ricercatori del rango di Galilei e di Newton, ha abbandonato la vivente meditazione filosofica e non sa più nulla di ciò che i grandi pensatori hanno pensato circa il tempo.* Ricordate, l'abbiamo letta, la famosa frase di Heidegger che dice che la scienza non pensa. *A questi appartiene, per esempio, anche Hegel, del quale si racconta che egli non avrebbe capito gran che delle scienze della natura. Laddove la fisica giudichi la metafisica, la qual cos è già in sé un controsenso, in tal caso si deve esigere da essa che prima ri-pensi i pensieri metafisici, per esempio quelli circa il tempo, il che certo essa può fare solo se è pronta a riandare, oltre le supposizioni che, in quanto fisica, le stanno a fondamento, verso ciò che, in quanto accettazione, permane normativo in quanto ambito, permanendo ininterrottamente anche qualora il fisico non ne prenda cognizione alcuna.* (pagg. 100-101) Cioè, ciò che permane è la domanda, della quale domanda la fisica, e la scienza naturale in generale, non si pone minimamente. *Tuttavia, che oggi manchi una autocritica, intesa in un senso rigoroso, della scienza moderna, non è un caso, non riposa su di una negligenza e indolenza dei singoli ricercatori. È un accecamento, determinato dal destino dell'epoca presente.* Potremmo aggiungere: della tecnica. *Da ciò risulta anche che la filosofia stessa, nella misura in cui ci sia ancora, non se ne venga zoppicando dietro alle scienze, bensì dietro alla sua propria tradizione e non sia più in grado di porre in questione il pensiero stesso in un colloquio che questiona circa la cosa del pensiero.* Questa è l'accusa che Heidegger ha sempre rivolto alla filosofia, cioè di essere una metafisica, cioè di avere scambiato l'essere per l'ente. *Perché dico ora questo? Affinché vediamo più chiaramente quanto oggi sia diventato ovunque difficile far parlare i fenomeni stessi, in luogo di correre dietro all'informazione...* È la fenomenologia di Husserl, che è stato il maestro di Heidegger, ricordate Husserl: andare alle cose stesse. Lasciare parlare i fenomeni, dopo tutto ciò che Heidegger ha posto come ἀλήθεια è in un certo modo lasciar parlare la cosa stessa, lasciar parlare il fenomeno, lasciare che ciò che si mostra, cioè ciò che esce dal nascondimento, attraverso il logos possa dirsi, manifestarsi, perché finché non si dice non si manifesta. ... *correre dietro l'informazione, la cui peculiarità consiste nel fatto che essa ci preclude da cima a fondo proprio l'accesso alla forma, alla figura, al proprio dell'essere dell'ente.* (pag. 101) Ci sta dicendo che l'informazione è ciò che nega l'accesso all'essere dell'ente, perché l'informazione mostra qualche cosa come se fosse un ente, e qui lo dice chiaramente, senza l'essere, cioè senza quel progetto che fa esistere quell'ente in quanto ente. Questo è ciò che fa l'informazione, ci sta dicendo Heidegger: ci mostra un ente senza l'essere, cioè senza il progetto all'interno del quale questo ente è, quindi, lo mostra come la verità assoluta, come un qualche

cosa che è quello che è per virtù propria, si immagina l'informazione come innocente, cioè non si porti appresso nulla più di quanto informa, senza tenere conto che informando dà una forma, letteralmente. Alla pagina successiva, pag. 102: *Riguardo alla tradizione del concetto di tempo, restano da osservare tre cose. Primo: il tempo è un susseguirsi della sequenza di ora puntuali. Secondo: il tempo non è senza psiche, animus, coscienza, spirito, soggetto. Terzo: il tempo, riguardo al suo essere, viene determinato a partire dalla comprensione dell'essere nel senso della presenza. Abbiamo intenzionalmente menzionato solo di passaggio queste determinazioni normative per ogni pensiero circa il tempo. Invece di trattarle approfonditamente e nelle loro modificazioni storiche da Platone a Nietzsche, abbiamo intrapreso un'altra via, per farci un'idea di che cosa sia il tempo e del modo in cui qualcosa come il tempo si dia. Siamo partiti dall'esperienza quotidiana del tempo, da ciò a cui, ci rivolgiamo attraverso le locuzioni "avere tempo", "non avere tempo", "prendersi tempo", "impiegare tempo", "sacrificare tempo", "sciupare tempo". In tutto ciò si tratta in certo modo di una specie di commercio con il tempo. Un po' come se si potesse economizzarlo, gestirlo. Un tale commercio è manifestamente possibile solo per il fatto che noi in generale abbiamo già il tempo, che esso ci è concesso, per impiegarlo in questo o quel modo. Anche quando e proprio quando non abbiamo tempo, siamo incalzati dal tempo concessoci. Siamo riguardati dal tempo. Il tempo ci concerne. Abbiamo preso di mira i fenomeni dello "avere tempo", "non avere tempo", per esperire come e con quali caratteri vi si mostri il tempo. Il tempo è tempo per qualcosa. Il tempo è di volta in volta il tempo in-cui accade questa e quella cosa. Perciò il tempo è accennativo a qualcosa... accennativo, cioè è per qualcosa, accenna a qualcosa, indica qualcosa ... è datato secondo qualcosa e con ciò insieme dimensionato, non è il punto isolato di un'ora. Nel primo punto diceva che il tempo è un susseguirsi di ora, però, ci sta dicendo che questo "ora" non esiste di per sé, in quanto tale, da solo, cioè non è un oggetto metafisico. Inoltre, il tempo è noto a chiunque, è accessibile agli uomini nell'essere-con e nell'essere-l'uno-per-l'altro, esso è pubblico. Il tempo che noi abbiamo, ci si mostra con questi caratteri.* (pag. 103)

Il tempo è pubblico, rimanda a ciò che diceva Wittgenstein, e cioè che il linguaggio è pubblico, non esiste un linguaggio privato, è sempre pubblico, è sempre necessariamente rivolto a qualcosa o a qualcuno. Il linguaggio privato non esiste perché è un linguaggio parlato da una sola persona non si rivolge propriamente neppure a se stessa, quindi non c'è a quel punto linguaggio. Dice che il tempo è pubblico, cioè è tale se esiste all'interno di un sistema di relazioni, dopo tutto sta dicendo questo. È una questione che ci rinvia anche a de Saussure: ciascun elemento è quello che è in quanto è preso in una relazione differenziale con tutti gli altri elementi, ma esiste perché esiste nella relazione, fuori da questa relazione non esiste niente di tutto ciò. Il tempo è la stessa cosa. *Dalla sequenza degli ora, ne viene di volta in volta catturato uno.* (pag. 105) Potremmo fare di nuovo una connessione con de Saussure, la langue e la parole. La langue è l'insieme della possibilità di tutte le esecuzioni di una lingua, la parole è la singola esecuzione della langue, l'esecuzione di qualche cosa è la parola, dove non è più trascendente ma è immanente. *Questa constatazione coglie lo stato delle cose? Stiamo a vedere. Se dico: "ora non ho tempo", sono qui riferito al tempo in quanto susseguirsi di ora puntuali? Nient'affatto. In tale dire-ora, noi prendiamo lo ora dal tempo, che abbiamo o non abbiamo. Con lo ora, al tempo, che noi abbiamo o non abbiamo, viene rivolta la parola. Ci riferiamo al tempo che abbiamo o non abbiamo, tempo inteso come lo ora... lo ora, cosiddetto, non viene desunto da una sequenza di ora rappresentata per sé, da un mero susseguirsi. Per tutta l'ulteriore riflessione è importante tenere in vista questo stato di cose. Lo ora, abitualmente detto nella lettura dell'orologio e anche altrimenti, non è un momento della serie di ora, bensì è affine al tempo, che noi abbiamo, nel modo in cui lo abbiamo. Conosciamo già i caratteri di questo tempo: esso è accennativo, datato, dimensionato e pubblico. Cioè, è un tempo per. Conformemente a ciò, anche lo ora detto nomina questi caratteri e solo essi, senza che noi, nel dire-ora, badiamo espressamente ad essi. Cioè, non ci preoccupiamo della cosa, cionondimeno questo tempo è sempre un tempo accennativo, un tempo per qualcosa. Siamo a pag. 107. Scegliamo un caso che ci renda subito un po' più chiaro il vero stato di cose. Ho angoscia. Vivo nell'angoscia di qualcosa di minaccioso, di cui*

non so dire che cosa sia. Mi angoscio, o ancora più precisamente, poiché non sono io che mi procuro l'angoscia, bensì in quanto è essa che pervade me, diciamo: mi viene angoscia, mi angoscia. Come sta la cosa con l'aver in tale avere angoscia? L'aver stesso e proprio questo è angosciato. L'angoscia dimora proprio in questo avere. L'aver è il trovarsi-situato-emotivamente nell'angoscia. Che cosa desumiamo da questa delucidazione provvisoria riguardo al nominato avere angoscia? Nulla di meno che questo, che in questo caso l'aver non è un rapporto indifferente con ciò che abbiamo, bensì che l'avuto qui nominato, l'angoscia, non è affatto l'avuto, bensì propriamente l'aver stesso. Non si dà un'angoscia che si possa avere, bensì si dà un avere in quanto trovarsi-situato-emotivamente in questo o quel modo, la quale situazione emotiva si chiama qui angoscia. Come dire che questa angoscia che io provo la provo in quanto io suppongo che ci sia un avere l'angoscia da parte di qualcuno, in questo caso a parte mia. Heidegger pone l'accento non tanto sull'angoscia ma sull'aver, che dice è il trovarsi-situato-emotivamente nell'angoscia. Qui è discutibile, però per il momento va bene così. L'angoscia si trova solo nell'ambito del trovarsi-situato-emotivamente, ha il tratto fondamentale della situazione-emotiva, che può essere interpretata in quanto essere-, di volta in volta, -in-una-tonalità-affettiva. Però, dice più avanti a pag. 107: Il nostro tema conduttore è il tempo e innanzitutto l'aver tempo. Prontamente e con un certo diritto diremo che ciò che venne notato circa l'aver angoscia non si può trasporre all'aver tempo; giacché il tempo non è una tonalità-affettiva, né un essere-in-una-tonalità-affettiva come l'angoscia. Dire che un uomo sia temporalmente intonato-affettivamente sembra essere senza senso. Ci sta dicendo che il tempo non è una situazione affettiva, non è una questione psichica. Senza il parlante non c'è tempo, però dice che non è una questione affettiva. Ora, neanche noi pensiamo semplicemente a trasporre all'aver tempo ciò che è stato provvisoriamente notato circa l'aver angoscia, a prescindere completamente dal fatto che un tale procedere, come già accennato, contravverrebbe alla regola fondamentale dell'interpretazione fenomenologica. (pag. 108) Lui sta dicendo che vuole capire che cosa è il tempo a partire dalla fenomenologia, cioè dal tempo come fenomeno, dal tempo in quanto ciò che appare, ciò che si manifesta, ciò che si mostra, e non come un fenomeno psichico o emotivo. Si dice generalmente che il tempo è soggettivo. Ecco, a lui questo aspetto non interessa, a lui interessa come si dà al parlante il tempo, come si mostra, e ha già detto che si mostra come tempo per qualcosa, come in quanto accennatività. La regola esige di rendere visibile ogni fenomeno espressamente nel suo elemento peculiare. Cioè, il tempo in quanto tempo, non in quanto effetto di qualcos'altro, ecc. non è possibile, perciò, in quanto il modo di dire dell'aver angoscia e avere tempo è il medesimo e in quanto sia l'angoscia che il tempo concernono noi uomini, dalla delucidazione dell'un fenomeno trarre conclusioni sulla costituzione dell'altro. Dice che sono due cose totalmente differenti, non si può parlare in nessun modo del tempo come di qualcosa di psichico, questa è la questione. Nella fenomenologia non vengono tratte conclusioni, né sono consentite mediazioni dialettiche. Si tratta solo di tenere aperto lo sguardo del pensiero sul fenomeno. Questa, potremmo dire, è la definizione di Heidegger della fenomenologia. Ve la rileggo: tenere aperto lo sguardo del pensiero sul fenomeno. Lo sguardo del pensiero, che è un altro modo per dire: lasciare aperta la domanda. Prescindendo da questa fondamentale considerazione metodica, si potrebbe inoltre fare valere che l'angoscia non ci assale ovunque e sempre, allo stesso modo in cui il tempo ci concerne costantemente e inevitabilmente. Andiamo alla pag. 109. Se ho tempo per qualcosa e lo dico, in tal caso, nel detto avere, il tempo stesso non è reso oggetto e non è affatto considerato tale. Quando dico che ho tempo non considero questo tempo, di cui dico di avere, come oggetto. Piuttosto, restiamo rivolti a ciò per cui noi abbiamo il tempo. Come dire, il tempo scivola sotto il per dell'aver tempo. Nondimeno, l'osservazione che il tempo venga in primo piano, ha qualcosa a suo favore, tuttavia in un senso del tutto diverso, per così dire, opposto. Perché qui il tempo sarebbe messo in secondo piano, è un tempo per, quindi è ciò per cui è per che importa e pertanto è in secondo piano. Invece, lui dice, c'è un modo in cui è in primo piano, ed è questo: Nell'aver-tempo per qualcosa sono rivolto al per-cui, a ciò che è da fare, a ciò che è imminente. Sono in attesa di esso, epperò lo sono in modo tale che, in uno con ciò, permango ancora presso ciò che mi è direttamente presente, ciò

a cui presentemente-attendo, laddove inoltre, espressamente inteso o non, nel contempo serbo ciò che poco fa e precedentemente mi occupava. (pagg. 109-110) Sì, dice, il tempo è sempre per qualcosa, ciò nondimeno quando penso di avere tempo per fare qualche cosa, questo tempo per fare qualche cosa, dice Heidegger, è come se tenesse conto di ciò che lo precede, e cioè di ciò che sto facendo in questo momento, e ciò che sto facendo in questo momento è ciò che annuncia ciò che sto per fare, quando avrò tempo, per esempio. *Il tempo, che ho in questo caso, lo ho in modo che sono essente-in-attesa-di, essente-in-presenza-di, serbante.* Quindi, c'è un tempo che è assolutamente presente, in primo piano. *Questo triplice modo in cui io sono è l'aver il tempo per questa o quella cosa. Questo avere, cioè l'essere-in-attesa-di, di essere-in-presenza-di, serbare, è l'elemento temporale autentico.* L'essere sempre in attesa di qualcosa, l'essere in vista di qualcosa, l'essere in presenza di qualcosa che penso adesso ma che deve arrivare. *L'aver, nell'aver-tempo, non è un rapporto indifferente con il tempo in quanto oggetto.* Cioè, ci sono io, il soggetto, e lì c'è il tempo, ce l'ho oppure non ce l'ho. No, dice, non funziona così. *È piuttosto l'elemento temporale, in quanto in esso si temporalizza ciò che chiamiamo il soggiornare dell'uomo.* Quindi, sta dicendo "l'elemento temporale, in quanto si temporalizza", è lì che soggiorna l'uomo. Cosa vuol dire che l'elemento temporale si temporalizza? Che l'essere in attesa di qualche cosa tiene conto, e questa è una questione sempre presente in Heidegger, della temporalità, cioè dell'essere presente del qui e adesso, ma con tutto ciò che questo comporta, non è un qui e adesso avulso da qualsiasi altra cosa, è un qui e adesso che è determinato da una infinità di altri elementi che sono intervenuti e che intervengono o che immagino interverranno. *Questo è caratterizzato dal fatto che in esso, cooriginariamente, ma non nella stessa misura, si dà ciò che viene verso di noi, ciò che è presente e ciò che è già passato. Questo triplice temporalizzarsi del soggiornare produce sempre un tempo per qualcosa, ha da assegnare un tale tempo, da assegnare il poi, lo ora, il prima, con cui noi facciamo i conti con il tempo.* Dice che questi fenomeni sono difficili da scorgere... *Tuttavia, Loro capiscono anche perché viene premessa la breve interpretazione dell'aver angoscia, nell'intenzione, cioè, di allentare lo sguardo fisso al tempo in quanto serie di ora e di renderlo libero per riuscire a comprendere che come nell'aver angoscia l'angoscia risiede nell'aver, così anche nell'aver tempo, invero non nell'identico modo, ma in un certo modo simile, il tempo si svolge nell'aver, nel senso della temporalizzazione essente-in-attesa-di, essente-in-presenza-di, serbante.* Questa connessione fra il tempo e l'angoscia, l'aver, dice che ciò che è simile è l'aver, è questo avere o non avere che caratterizza il tempo, perché questo avere o non avere è sempre un avere per qualche cosa. In modo differente l'angoscia, l'aver un'angoscia è sempre preso in una temporalizzazione, cioè in un qualche cosa che sta accadendo qui e adesso rispetto al mio progetto. La temporalizzazione è tenere conto che qualunque cosa accada è quella che è per via che accade qui e adesso, per questo essere è tempo. L'essere è il momento in cui qualcosa accade, il momento in cui il progetto sta facendo qualche cosa. Poco dopo a pag 111. *Ci prendiamo e ci lasciamo tempo in quanto nell'essere-in-attesa-di lo serbiamo, ne siamo in-presenza e attraverso ciò lo teniamo a disposizione in quanto quello di volta in volta attuale.* Questo è il modo con cui generalmente si parla del tempo, cioè lo lasciamo, lo prendiamo, ti lascio tempo, mi prendo tempo. *Il tempo, di volta in volta disponibile e disposto per qualcosa, si forma in quanto tale nell'essere-in-attesa-di, serbare, essere-in-presenza-di.* Ciò, nella sua triplice unità, costituisce la temporalizzazione del tempo, che noi abbiamo e non abbiamo. *Qui resta ancora del tutto oscuro in che modo sia da determinare l'unità di questo elemento triplice della temporalizzazione.* Cioè, la temporalizzazione è la compresenza di questi tre momenti, e cioè: l'essere-in-attesa-di, il serbare, l'essere-in-presenza-di, futuro, passato, presente. Essere in attesa di qualcosa, del futuro, ciò che attendo è ciò che deve arrivare; il serbare, il passato; l'essere-in-presenza-di, il presente, ciò che sta accadendo adesso. Questi sono i tre momenti che caratterizzano il tempo da sempre, però, in Heidegger questi momenti sono posti in modo fenomenologico, e cioè mostrando in che il tempo, questa che chiamiamo tempo, ci appare, in che diciamo di averlo o di non averlo. In questo modo lui temporalizza il tempo, cioè, prende questa nozione di tempo, che è abbastanza ardua da trattare, e la temporalizza, cioè, la dispone

all'interno del progetto. In questo progetto io posso essere in attesa, posso serbare qualche cosa, posso essere in presenza di qualcosa qui e adesso, modi di mostrare il tempo in quanto fenomeno, cioè nel modo in cui si mostra, in cui appare. Quindi, non come concetto o come qualche cosa di psichico, nulla di tutto ciò Ricordate bene la fenomenologia: ciò che appare, ciò che si manifesta, quindi lasciare la domanda sempre aperta a ciò che mi si mostra, perché ciò che mi si mostra mi si mostra se c'è la domanda, soltanto se c'è domanda qualcosa mi si mostra, nel logos, ovviamente. Quindi, lasciare aperta la domanda significa consentire alle cose di apparire così come sono. E come sono? Beh, sono esattamente così come il mio progetto, il progetto in cui mi trovo, le fa essere, è l'essere che rende l'ente quello che è, cioè il progetto rende ciascuna volta l'ente quello che è, che è nel senso che mi si mostra, non che è per conto suo, perché per conto suo non esiste, è quello che è all'interno del mio progetto, dell'essere, per questo è necessario che ci sia l'essere perché ci sia l'ente. Come dire, in altri termini, che l'ente, al di fuori del progetto, al di fuori di me, al di fuori della parola, è niente, è non ente. Passiamo adesso al Seminario dell'11 e 14 maggio 1965 in casa Boss. La questione del tempo, del tempo per qualcosa, in che modo ci interessa? Anche il tempo, così come lo sta ponendo Heidegger, cioè come un tempo per qualcosa, cioè il tempo esiste solo in quanto tempo per qualcosa, ci interroga ulteriormente intorno alla questione della volontà di potenza. Lo dirà tra poco in modo molto esplicito, se il tempo è sempre per qualcosa è un tempo per modificare qualcosa, cioè un tempo per intervenire su qualcosa, è un tempo per..., questo lo sto dicendo io, non lo dice Heidegger in modo così esplicito, è un tempo per gestire le cose. Lo diceva prima a proposito della gestibilità, infatti si dice l'aver tempo o non l'aver tempo, è sempre una questione di possesso, quindi di volontà di potenza. Il che ci porta, facendo uno strappo abbastanza vistoso, a pensare che senza volontà di potenza il tempo non esisterebbe, non avrebbe nessun motivo di esistere, perché non ci sarebbe da avere o non avere nulla, non saprei cosa farmene, perché il tempo non sarebbe più per qualcosa e quindi sarebbe niente. A pag. 124. *La scienza diventa cieca per ciò che essa deve necessariamente presupporre...* come dire che la scienza, almeno quella avvertita, si rende conto che è fondata su niente e, quindi, gira la testa dall'altra parte, per dirla in modo spiccio... *cieca per ciò che, nella cui genesi, essa desidererebbe, a modo suo, spiegare.* Piacerebbe alla scienza sapere ciò con cui ha a che fare, ciò che presuppone continuamente. *Tuttavia, questa cecità per il fenomeno non domina solo nelle scienze, essa domina anche nell'atteggiamento non-scientifico.* La cecità di cui sta parlando qui Heidegger è una cecità particolare perché è la cecità della metafisica di fronte all'essere, che continua a considerare l'ente in quanto qualcosa di avulso dall'essere, cioè da ciò che essere l'ente che è, dal progetto in cui è inserito, quindi dal parlante che pone questa cosa. Dice "cecità per il fenomeno", in effetti lui dice di prestare attenzione al fenomeno, la scienza non lo fa, ciò che si mostra per la scienza è qualche cosa che si mostra di per sé al di fuori del progetto, in quanto tale, senza domandarsi minimamente che cosa si sta mostrando di fatto, questa è la cecità della scienza per Heidegger, cecità che invece, per Heidegger, non ha la fenomenologia perché la fenomenologia è aperta a questo venire incontro dell'ente, venire incontro che avviene nella domanda circa l'ente, circa l'essere dell'ente, cioè un domandare intorno al mio progetto, un domandare intorno a ciò che fa essere una certa cosa quella che è, in quanto è funzionale al mio progetto. E noi sappiamo che il mio progetto è la volontà di potenza, ciascun ente è quello che è all'interno della volontà di potenza, fuori dalla volontà di potenza l'ente non c'è, questa è un po' tirata ma è possibile dedurla. *Per esempio: andiamo a passeggiare nel bosco e vediamo sulla strada qualcosa che si muove; lo sentiamo perfino frusciare e lo percepiamo come qualcosa di vivo. Guardando più precisamente, risulta che ci siamo ingannati,; infatti, un colpo di vento appena percettibile ha mosso delle foglie che si trovavano per terra. Non era, dunque, niente di vivo. Ma, già affinché noi possiamo ingannarci nell'assunzione che ciò sia qualcosa di vivo, nel contenuto di ciò circa cui ci inganniamo dobbiamo anticipatamente avere scorto qualcosa come l'esser-vivo, qualcosa come l'essenza di un che di vivente. Attraverso questo rinvio solo una cosa deve diventare chiara: che non è indifferente se noi prestiamo attenzione ai*

*fenomeni o no. Prestare attenzione al fenomeno, qualcosa fa rumore e io penso a qualcosa di vivo, quindi devo già presupporre l'esistenza di un qualche cosa di vivo. Cosa vuol dire qui Heidegger dicendo di prestare attenzione al fenomeno? Prestare attenzione al fatto che rispetto a questo rumore c'è una mia presupposizione che qualcosa esista e che questo qualcosa sia una certa cosa. La scienza cosa direbbe? Chiaramente, non si curerebbe minimamente di tutto ciò, cioè del fatto che per potere ingannarmi devo aver già presupposto l'esistenza di qualcosa di vivo, ma come mia presupposizione, la scienza invece considererebbe tutto ciò solamente come un errore, quindi cancellerebbe tutto. Questa è la cecità della scienza di cui parla Heidegger. *Perfino se lo sguardo nei fenomeni della presentificazione e del ricordo non apporta nulla per la spiegazione e l'accertamento di ciò a cui l'indagine fisiologica ha mirato, nondimeno, lo sguardo fenomenologico resta un, anzi, perfino, il contributo fondamentale. L'attenzione fenomenologica, l'attenzione al fenomeno, mantiene aperta la domanda circa ciò che si sta mostrando e circa ciò che è la condizione perché qualche cosa si mostri, cosa che nella scienza non c'è. Appagandosi inusualmente, la ricerca esatta, di solito così esigente, si accontenta, in tutti questi casi, di concetti popolari pescati a piacimento. Tuttavia, questa strana assenza di bisogno, nella ricerca scientifica, riguardo al necessarissimo contributo che deve essere prestato per essa, non è un caso. Essa è fondata nella storia dell'uomo europeo degli ultimi tre secoli. Questa assenza di bisogno è la conseguenza della pretesa di un nuovo tipo di ide di scienza. Se teniamo conto di ciò, anche solo approssimativamente, allora le questioni, intorno alle quali ci affatichiamo in tutte queste ore di seminario, acquistano un peso che non può essere affatto sopravvalutato.* (pagg. 124-125) Forse è sbagliato, doveva essere "che non può essere affatto sottovalutato". Qui è chiaro che l'obiezione che Heidegger rivolge alla scienza è fondamentale. Che la scienza stessa, almeno quella più avvertita, sa, e cioè che non si interroga minimamente sul fenomeno, su ciò che appare, ma sulla misurabilità di qualcosa che si presume stia aparendo. Dico che si presume che stia aparendo perché se non so cosa sta aparendo posso solo presumere che stia aparendo qualche cosa. A pag. 130. *Facciamo, ora, un salto al problema del corpo. Innanzitutto, due asserzioni di Nietzsche. In Der Wille zur Macht, il frammento 659 (scritto nel 1865) suona: "il corpo è un pensiero più meraviglioso della vecchia anima". Buttiamo via l'anima e prendiamo il corpo. Il Nr. 489 (scritto nel 1886) suona: "Il fenomeno del corpo è il fenomeno più ricco, più chiaro, più comprensibile: da anteporre metodicamente, senza stabilire qualcosa circa il suo significato ultimo". La prima proposizione contiene una verità. Invece, non può risultare giusto ciò che la seconda proposizione afferma, e cioè che il corpo sarebbe qualcosa di più comprensibile e più chiaro. Per Heidegger non è affatto così, è vero il contrario, dice. Perciò, nel paragrafo 23 di Sein und Zeit cit. (pag. 108), su "La spazialità dell'essere-nel-mondo" sta scritto: "Così come i suoi disallontanamenti, l'esserci include costantemente anche queste direzioni (in basso, in alto, a destra, a sinistra, davanti e di dietro). La spazializzazione dell'esserci nella sua 'corporeità', che racchiude in sé una propria problematica, che qui non è possibile trattare, è insieme peculiarmente caratterizzata secondo queste direzioni". Cioè, l'essere-nel-mondo tiene conto necessariamente di questa spazialità, davanti, dietro, sopra, ecc. L'esserci dell'uomo è in sé spaziale nel senso del concedere-spazio... qui c'è questo verbo concedere, concedere spazio, non è che si trova nello spazio ma nel concedere-spazio... allo spazio e della spazializzazione dell'esserci nella sua corporeità. Sta dicendo che questo esserci dell'uomo è spaziale, nel senso che concede allo spazio di essere spazio, apre un orizzonte in cui lo spazio può farsi spazio. Quindi, l'esserci non è spaziale in quanto è corporeo, perché il corpo prende uno spazio, bensì la corporeità è possibile solo in quanto l'esserci è spaziale nel senso di concedente spazio. Il che non è nient'altro che ciò che Heidegger dice continuamente, che lo spazio non è altro che l'aprirsi di qualcosa perché si concede a questo aprirsi di aprirsi, come dire che esiste un orizzonte, il progetto, che consente allo spazio di esistere. Detta ancora in altri termini, lo spazio non esiste prima del parlante, occorre il parlante il quale all'interno di un progetto, all'interno del suo pensiero, lui dice "concede allo spazio di essere", cioè concede l'idea di spazio, produce l'idea di spazio. Poi qui fa un discorso su alcune questioni considerate psichiche,**

sempre nell'ambito della misurabilità, dell'esattezza della scienza. Per esempio, dice che il lutto non è misurabile scientificamente, così come le lacrime, la misurazione delle lacrime non danno la quantità del dolore. Certo, la scienza può misurare le lacrime ma, badate bene, a quel punto non sono più lacrime, dice Heidegger, e questo è molto fine, non sono più lacrime ma un liquido che scende dal condotto lacrimale, è tutt'altra cosa, posso pesarlo, posso coglierne le proprietà chimiche, tutto quello che voglio, ma quelle non sono più le lacrime, le lacrime sono quelle che io vedo, sono, cioè, il fenomeno, e questo è un altro modo per dire che la scienza non vede il fenomeno, non lo vede. Per la medicina il corpo è un oggetto metafisico, da manipolare, ecc., ma non vede il corpo come ciò che sta muovendosi all'interno di un progetto che gli appartiene. Quindi, cosa nota da sempre, tutti i vari pezzetti del corpo messi assieme non fanno il corpo, così come tutte le proprietà fisico-chimiche delle lacrime non sono le lacrime. È una cosa che diciamo da tanto tempo, facendo un esempio anche più semplice: descrivendo questo posacenere, dicendo che cos'è questo posacenere, io continuo a dire ciò che questo posacenere non è, e cioè peso, composizione chimica, colore, durezza, ecc., tutte queste cose posso dire che appartengono al posacenere ma non sono il posacenere. Quindi, ciò che fa la scienza è che per dire che cos'è una certa cosa deve dire ciò che quella cosa non è, però di questo la scienza non se ne occupa minimamente, bypassa tutta la storia e si condanna alla cecità, dice Heidegger, è cieca di fronte al fenomeno, non coglie il fenomeno per quello che è realmente, per come appare, ma come appare al parlante, cioè preso all'interno della parola, quindi del linguaggio, e qualunque elemento, tolto da tutto questo, è niente, è ingannevole, ingannevole perché non è quella cosa lì che io credo che sia. Da qui tutta una serie di abbagli ininterrotti. *Intervento: Quindi, il corpo è tenuto insieme dalla parola?* Esattamente, proprio così. Infatti, a pag. 137 dice: *Il corpo inanimato termina con la pelle.* Heidegger distingue tra corpo come fenomeno, quindi ciò che è colto in quanto apertura dal corpo-inanimato, che è quello della scienza e della medicina. *Quando siamo qui, siamo sempre in relazione con qualcosa.* Siamo qui, cioè, relazionati con tutto ciò che determina questo "qui". *Si potrebbe dire, dunque, che siamo sempre oltre il corpo-inanimato.* Perché se il mio corpo è inanimato e termina con la mia pelle e l'essere qui è relativo, è connesso con tutte queste cose che mi attorniano, è chiaro che il mio corpo non finisce dove finisce la mia pelle. *Soltanto, questa constatazione è solo apparentemente esatta. Essa, infatti, non coglie il fenomeno. Giacché non posso determinare il fenomeno del corpo in relazione al corpo-inanimato.* Sta dicendo che sono due cose totalmente differenti, che non c'entrano niente. Infatti, dice, *La differenza dei confini di corpo-inanimato e corpo consisterebbe, conseguentemente, in ciò, che il confine del corpo sarebbe spostato fuori oltre il confine del corpo-inanimato, cosicché la differenza dei confini sarebbe una differenza quantitativa.* (Pag. 137) Cioè, dice, il mio corpo non finisce dove finisce il corpo-inanimato, perché il mio corpo è quello che è in relazione a tutto ciò che è il qui e adesso in cui mi trovo. Infatti, dice poco dopo a pag. 138: *Lo esser-corpo del corpo si determina a partire dal modo del mio essere.* Quindi, del progetto. Questo è ciò che determina il mio corpo. *Lo esser-corpo del corpo è quindi un modo dell'esserci. ... Se il corpo in quanto corpo è sempre il mio corpo, allora questo modo d'essere è quello mio, quindi lo esser-corpo è condeterminato dal mio esser uomo nel senso del soggiornare estatico nel mezzo dell'ente levato-nello-slargo.* Sta dicendo che il mio corpo è quello che è in quanto mi trovo all'interno del mondo per cui sono quello che sono. Vi ricordate la questione dell'arte che mostra il mondo in cui l'ente è presente ed è quello che è, è la stessa cosa.

21 dicembre 2016

Siamo al Seminario del 14 maggio 1965, a pag. 142. *Ma ritorniamo alla differenza, sopra menzionata, di anima e uomo. Perché noi, in quanto uomini, a differenza dell'animale, abbiamo qualcosa da dire, se dire significa: far vedere, rendere manifesto? Dire e far valere. Far valere, cioè mostrare che il proprio dire è vero, e questo sarebbe il motivo per cui si dice: far valere il proprio*

dire, far valere su altro o su altri, in genere, che è esattamente quello che vi dicevo qualche volta fa rispetto al porre o all'imporre qualcosa come una legge che, parafrasando Heidegger, è da far valere su altri o su altro, innanzitutto su ciò che segue nel dire, ma in ogni caso da far valere su altri perché se le cose stanno così, se la cosa che ho affermato è quella e se è quella allora non può che seguire quest'altra cosa qua. Questo è il motivo conduttore di ciò che stiamo dicendo ultimamente, e cioè la volontà di potenza come, torniamo a dirlo, il motivo per cui la persona parla. Qui Heidegger ci sta dicendo che gli umani parlano per far valere quello che dicono, e sappiamo a questo punto perché devono farlo valere, perché solo in questo modo, solo se ciò che si dice vale, cioè è vero, allora può essere imposto come una legge e, quindi, non solo può ma deve essere accolto da chiunque per quello che è, ed è così come io ho detto. Poco più avanti *L'uomo, dunque, ha qualcosa da dire perché il dire, in quanto far vedere, è un far vedere l'ente in quanto essente in questo e quel modo*. Fa vedere che quello che io dico è quello che è, è questo che deve essere imposto. *L'uomo, dunque, sta nella manifestatività dell'essere, nella non-latenza dell'essente-presente*. Cioè, ciò che io dico e che io impongo è ciò che si è imposto apparendo, essente-presente, è lì, è qualcosa, è quello che ho detto. *Ciò è il fondamento per la possibilità, persino per la necessità, per la necessità essenziale, del dire; per ciò, dunque, che l'uomo parli*. Il fatto che ciò che io affermo sia quello che è perché manifestamente è quello che è, cioè si mostra per quello che è. Quando io dico che questo è un accendino, in questo mio dire voglio mostrare, manifestare, ciò che necessariamente è, ciò che è presente in questo momento e che è l'accendino. Poco dopo dice *Ciascun movimento del mio corpo, in quanto com-portamento e perciò in quanto comportarsi in questo e quel modo, non va semplicemente dentro uno spazio indifferente*. Cioè, non è che i muove così, in uno spazio che non c'entra niente con il corpo. *Piuttosto, il comportamento soggiorna già sempre in un determinato dintorno, che è aperto attraverso la cosa, cui io sono rapportato, quando, ad esempio, prendo qualcosa in mano*. Anche questo è importante, qui c'è anche una critica al soggetto, al soggetto come qualcosa che sta lì a fronte degli oggetti. Lui ci sta dicendo che io in questo momento sono qui in quanto mi sto rapportando a tutto ciò che mi circonda, come direbbe lui, sono nel mio mondo. È soltanto essendo nel mio che io sono quello che sono, in questo momento io sono non in quanto soggetto, come una cosa distaccata da tutte queste cose qua, ma sono quello che sono in relazione a tutte queste cose, vale a dire, in relazione con queste cose per quello che sono per me in questo momento. Quindi, come dicevo, non si tratta più del soggetto ma di un esserci in tutte queste cose, un esserci nel mondo che è fatto di tutte queste cose. E io sono un ente fra tutti questi enti, ma questo ente fra tutti questi enti è quello che è in relazione a ciò che fa essere l'ente quello che è, e cioè l'essere, che in questo caso, come in tutti i casi per Heidegger, è l'esserci, cioè, il mio trovarmi qui in questo momento con l'intenzione di fare certe cose, di avere a disposizione certe cose per certe altre operazioni, tutte queste cose, messe insieme, sono ciò che io sono in questo momento, sono il mio Dasein, il mio esserci. *Intervento: Quindi, ciascuno si definisce solo in relazione a...* Esatto. È proprio la definizione che dà de Saussure, e così anche Peirce, del segno: il segno è quello che è in relazione agli altri segni, altrimenti non è un segno. È esattamente quello che sta dicendo qui Heidegger, lui parla della persona in quanto ente, però, sappiamo che l'ente è il significante e questo significante o, più propriamente, il segno è quello che è in relazione con altri segni, ma anche il significante, anche il significato, ovviamente. Poi, poco dopo, riprende la questione della cibernetica. Sapete che cibernetica viene dal greco κυβερνήτης, il pilota della nave, colui che governa, colui che guida, la cibernetica sarebbe l'arte di governare qualche cosa. Dunque, parla dell'uomo e dice a pag. 143: *A conclusione, voglio porre Loro ancora un indovinello: "la figura di un piano mnestico-informativo... questa è una definizione... che deve venire indirizzato, in gruppi di segnali, a una postazione ricevente"...* Questa sarebbe una definizione di "uomo"... *Che cos'è questa figura? So che è impossibile indovinarlo. È, però, secondo Zerbe, l'idea dell'uomo. A fondamento di questa asserzione di Zerbe sta che il modello dell'uomo deve essere visto nella cibernetica del cannone di artiglieria*. Che si può adattare esattamente alla stessa definizione,

e cioè un piano mnestico-informativo, che prende le informazioni e le ricorda, che deve venire indirizzato in gruppi di segnali, perché altrimenti non capisce, a una postazione ricevente. Passa un aeroplano, io mando dei segnali e la postazione ricevente riceve questi segnali, li decodifica, colie la posizione del bersaglio e spara. Qui, però, Heidegger si accorge che questa definizione non è poi così... Poi, prosegue: *ciò risulta chiaro dalla seguente proposizione del fondatore della cibernetica, Norbert Wiener, che dice: possiamo costruire un cannone di artiglieria contraerea, il quale, per il suo modo di essere strutturato, osserva il decorso statistico del velivolo-bersaglio stesso, lo inserisce poi in un sistema di regolazione e infine utilizza questo sistema di regolazione e infine utilizza questo sistema di regolazione per portare rapidamente la postazione del pezzo nella posizione osservata per il velivolo e conformarsi al movimento del velivolo stesso. La definizione dell'uomo, data da Wiener, suona: "L'uomo – una informazione". Questa è la definizione di Wiener, che non è la stessa che dà Peirce dell'uomo come segno, perché qui l'informazione sembra un qualche cosa che parte da un punto, arriva a un altro e lì si ferma, ha svolto il suo compito: gli ho dato le informazioni per abbattere l'aeroplano, le informazioni sono state ricevute, e l'aeroplano viene abbattuto, chiuso il discorso. La posizione di Peirce è un po' diversa: l'uomo è un segno ma per altri segni, continuamente, è segno perché preso in un rinvio incessante, infinito, di segni. Dunque, per Wiener l'uomo è informazione. Sull'uomo, Wiener scrive inoltre: "Una caratteristica peculiare, tuttavia, distingue gli uomini dagli altri animali in un modo che non lascia il minimo dubbio: egli è un animale che parla... E neanche è possibile dire che l'uomo sia un animale dotato di anima; giacché, purtroppo, l'esistenza dell'anima – qualunque cosa si possa intendere con questa – non è accessibile ai metodi di indagine scientifici". Più avanti a pag. 144. Loro vedono qui la stessa cosa che abbiamo già incontrato nelle argomentazioni esposte dal prof. Heggin: dal metodo di accesso, in quanto tale di una scienza della natura, viene determinato che cosa sia l'uomo. Abbiamo un metodo, un metodo ci dice quali cose possiamo considerare e quali no, possiamo considerare solo quelle che sono misurabili, all'interno di questo spazio si situa ciò che possiamo indicare come uomo. Tutto quello che esula dalla misurabilità non c'è. Nella cibernetica, il linguaggio deve venire concepito in modo tale che esso sia accessibile scientificamente. Nella determinazione fondamentale dell'uomo, il fondatore della cibernetica concorda apparentemente con l'antica tradizione della definizione metafisica dell'uomo. I Greci determinavano l'uomo come ζῷον λόγον ἔχον, vale a dire come essere vivente che ha il linguaggio. Wiener dice: l'uomo è quell'animale che parla. Ora, se l'uomo deve essere compreso scientificamente, ciò che lo caratterizza peculiarmente, in quanto uomo, rispetto all'animale, cioè il linguaggio, deve rappresentato in modo da essere afferrabile secondo principi scientifico-naturali. Cioè, la fisica. Detto in breve: il linguaggio, in quanto linguaggio, deve essere rappresentato come qualcosa di misurabile. Tutto si gioca all'interno della misurabilità nella filosofia della scienza. Passiamo ora al Seminario del 6 luglio 1965 sempre in casa Boss. Dice a pag. 145: Senza la sufficiente caratterizzazione del fenomeno del corpo, non si può dire che cosa sia la psicosomatica, se e come essa si possa strutturare come una scienza unitaria, come stia in generale la cosa intorno alla distinzione di psiche e soma. Cioè, prima di parlare di psicosomatica occorre che sappiamo almeno di che cosa stiamo parlando quando parliamo di psiche e quando parliamo di soma, sembra legittimo. Poco dopo a pag. 146. La teoria della relatività della fisica ha introdotto il punto di vista dell'osservatore nella tematica della scienza senza poter dire, in quanto fisica, che cosa significhi il punto di vista dell'osservatore. È una di quelle assunzioni di cui parlava precedentemente, cose che vengono assunte senza venire problematizzate. Evidentemente, esso concerne ciò che abbiamo appena sfiorato con la proposizione: io sono qui in ogni tempo. È un altro modo per indicare il Dasein, l'esserci. Io sono qui in ogni tempo perché quando dico "io sono qui" poi devo ridirlo, "io sono qui" ma è già passato del tempo ma io sono sempre qui, in ogni tempo, sono sempre qui, sono sempre io. In questo esser qui, ha sempre parte anche la corporeità dell'uomo. La microfisica deve constatare l'interferenza misurativa dello strumentario dei suoi esperimenti nel rilevamento dei suoi oggetti, vale a dire, la corporeità dell'uomo ha parte nell'obiettività della conoscenza fisicalistica. Sta dicendo che anche nella fisica*

l'intervento del corpo, in quanto fenomeno, ha un'incidenza in tutte le analisi che fa la fisica. Nel '65 erano già noti gli esperimenti fatti dalla meccanica quantistica, di Bohr e di Heisenberg, e avevano rilevato non solo l'incidenza da parte dell'osservatore negli esperimenti ma che l'osservatore, la sua stessa presenza, modificava l'esperimento stesso. Heidegger avrebbe dovuto saperlo, forse lo sapeva, chi lo sa? *Ciò vale solo per la ricerca scientifica, o questo vale per essa perché in generale l'esser-corpo del corpo condetermina ogni essere-nel-mondo dell'uomo?* Dice, questo vale solo per la scienza, cioè questa incidenza del corpo, oppure qualunque cosa si faccia, in ogni caso, il fatto che questo corpo è nel mondo determina il mondo circostante. È un po' quello che vi dicevo prima: io sono qui ma sono qui in relazione a tutte queste cose che costituiscono in questo momento il mio mondo. *Se la cosa sta così, il fenomeno del corpo si lascia portare allo sguardo soltanto se e solo se, nell'oltrepassamento critico della relazione soggetto-oggetto finora normativa...* quindi, occorre andare oltre la questione del soggetto-oggetto ... *l'essere-nel-mondo venga esperito espressamente ed espressamente venga assunto e mantenuto in quanto tratto fondamentale dell'esserci umano.* L'essere-nel-mondo, non il soggetto e l'oggetto, io qui e questa cosa là, ma l'essere-nel-mondo, cioè, l'esserci come quel progetto che include. È una posizione sulla quale Heidegger insiste continuamente in questi scritti, cioè, l'obiezione alla nozione cartesiana di soggetto e oggetto. È una delle sue questioni fondamentali, il dire che non c'è il soggetto, lo dirà poi da qualche parte, in *Essere e tempo* credo, che il soggetto è la chimera della metafisica, un'invenzione della metafisica, è una chimera il fatto che io possa pensare di essere quello che sono indipendentemente dal mondo che mi circonda e che, invece, mi fa essere, secondo Heidegger, essere quello che sono in questo momento. *Si tratta di vedere che la scienza in quanto tale, che la conoscenza teoretica-scientifica in quanto tale, è un modo fondato dell'essere-nel-mondo, fondato nell'avere-essente-corporeo il mondo.* Questo è quello che dice lui, la scienza in quanto tale, come qualunque altra cosa, se ha un fondamento ce l'ha nel fatto che è fondata sul fatto che io sono nel mondo, in questo momento, qui e adesso. Poco dopo a pag. 147. *Quanto più oggi l'effetto e l'utilità della scienza si espandono, tanto più svanisce la capacità e la prontezza alla riflessione su ciò che accade nella scienza, nella misura in cui essa fa valere la sua pretesa di offrire e amministrare la verità sul veracemente effettuale.* Qui addirittura sembra che più che della scienza stia parlando della tecnica. Dice che oggi la scienza, ma potremmo dire anche la tecnica, ha preso talmente piede da renderci ciechi nei confronti di ciò che sta facendo, nei confronti delle questioni che sta elaborando, la scienza si occupa unicamente degli enti, non ha altro per la testa. E, quindi, che cosa rende quell'ente quello che è, è una questione che alla scienza non importa minimamente, cionondimeno, continuerebbe a dire Heidegger, l'ente è quello che è per via dell'essere, cioè, per via del progetto all'interno del quale quell'ente esiste e per il quale esiste. *Cosa accade con il corso siffatto e abbandonato a se stesso della scienza? Nulla di meno che l'autodistruzione dell'uomo.* Questo è uno dei motivi per Heidegger si è accostato al nazismo negli anni '20, quando gli era parso che l'ideologia nazista, opponendosi alla tecnocrazia vigente in America, nell'Europa occidentale, e anche nell'Europa orientale, cioè nella Russia, potesse rilanciare qualcosa di più autentico, che lui vedeva nella cultura tedesca, che si rifaceva a quella greca antica; quindi, secondo lui, il nazismo sarebbe stato quel movimento che avrebbe posto un ostacolo alla tecnologizzazione dilagante riproponendo il pensiero antico. Che cosa gli abbia fatto pensare una cosa del genere non si sa. Certo, tutti i discorsi che faceva Hitler sulla razza tedesca, sulla necessità di riportare i valori della Germania, solo che avevano in mente cose totalmente differenti Hitler e Heidegger su che cosa fossero i valori della Germania: per l'uno, Hitler, i valori erano quelli della forza, della potenza da imporre sul mondo, quindi la volontà di potenza portata all'exasperazione; per l'altro, invece, era il ritorno all'autentico del pensiero greco antico. Sono due cose molto differenti, però lui ci è cascato, perché Hitler predicava il ritorno alla purezza della Germania e Heidegger pensava al mondo greco antico. *Questo processo è già predelineato all'inizio della scienza moderna. Giacché la scienza moderna si fonda anche in ciò, che l'uomo pone se stesso in quanto soggetto normativo, per il*

quale ogni ente indagabile diventa oggetto. Questo è fondamentale, per la scienza moderna il soggetto non è soltanto quell'elemento isolato che giudica l'oggetto ma diventa normativo, diventa quell'elemento che legifera su qualunque cosa, legifera attraverso il calcolo, legifera nel senso che prima dice che cosa è... Le cose che sono sono vere solo se sono calcolabili: questa è solo una decisione, di per sé non ha nessun fondamento, come Heidegger non smette mai di dire. Dopodiché, il soggetto prende questi oggetti e pensa di poterli manipolare, e cioè di trattare questi enti in modo tale da poterne avere il controllo, quindi il dominio. Questa è l'obiezione che Heidegger fa continuamente alla scienza. *A questo, d'altro lato, sta a fondamento un decisivo mutamento dell'essenza della verità in certezza, in conseguenza di cui il veracemente essente assume il carattere dell'obiettività.* Passaggio dalla verità alla certezza, cioè il passaggio dal manifestarsi di ciò che appare, così come appare al parlante, alla certezza, che presuppone e prevede la misurabilità, il calcolo. L'ἀλήθεια non prevede nessun calcolo, l'ἀλήθεια è ciò che si manifesta uscendo dal nascondimento e appare così com'è, nella sua essenza-presenza, senza la necessità di essere obbiettivato, quindi misurato, misurato anche nel senso di trovare un parametro per poterlo dominare, per poterlo controllare. L'ἀλήθεια non prevede di essere dominata, non prevede e non chiede alcun dominio, la certezza sì, la certezza deve essere estesa a tutto ciò che è conosciuto e che è conoscibile, in modo tale da poterlo dominare. Per l'antico greco il soggetto non era distinto dall'oggetto. Certo, esisteva la parola ὑποκείμενον ma non era sicuramente il soggetto così come era stato pensato da Cartesio in poi, per cui è nata la scienza: l'oggetto è indipendente da me e, soprattutto, io sono indipendente da questa cosa, il soggetto è puro, libero da ogni relazione con il mondo. Per Heidegger è esattamente il contrario: l'uomo in quanto parlante è quello che è in quanto preso nella relazione con tutto il mondo che lo circonda. Prosegue a pag. 148. *Si è soliti spacciare per ostilità verso la scienza il rinvio alla minacciante autodistruzione dell'esser uomo entro la scienza posta assolutamente.* Era già stata inventata la bomba atomica e parlava quindi con cognizione di causa. *Ma non si tratta di un'ostilità verso la scienza in quanto tale, bensì della critica della mancanza di riflessione, in essa dominante, riguardo a se stessa.* Non ce l'ho con la scienza in quanto tale ma con il fatto che la scienza non pensa, non pensa se stessa, non si pone criticamente nei propri confronti, cioè non si pone delle domande intorno ai propri assunti ma li prende come assunti e basta. *Alla riflessione appartiene, però, sopra ogni altra cosa, la consapevolezza di che cosa sia il metodo, che determina il carattere della scienza moderna. Tenteremo ora di chiarire il carattere peculiare del metodo, e precisamente riferendoci a questioni che spingono nella direzione del metodo. In ciò ci imatteremo necessariamente in certi aspetti del fenomeno del corpo e ci vedremo infine posti dinanzi alle questioni circa l'essenza della verità.* Sempre lì si va a parare. Più avanti dice che c'è l'occhio per vedere ma io non vedo con l'occhio propriamente, vedo in quanto qualche cosa si manifesta e io sono disposto ad accogliere ciò che si manifesta, questa è l'apertura dell'essere. Dice a pag. 149: *L'ascoltare è riferito al divenire sonoramente-manifesto del tema nel colloquio.* Cioè, io posso ascoltare solo se qualcuno parla. Per questo in un'analisi si sollecita sempre a parlare perché se una persona non parla non posso inventarmi ciò che sta pensando. *Parliamo perciò anche di una comunicazione fonetica. Che qualcosa trapeli significa: viene detto. Ascoltare e parlare appartengono interamente al linguaggio. Ascoltare e parlare e perciò in generale il linguaggio sono sempre anche un fenomeno del corpo.* (pagg. 149-150) Qui potremmo aggiungere: non necessariamente ma per l'uomo sì. Anche una macchina può ascoltare e parlare, senza avere un corpo propriamente. *L'ascoltare è un essendo-corpo-essere-presso-il-tema.* Che cos'è dunque l'ascoltare? Lo ripeto: *un essendo-corpo-essere-presso-il-tema,* presso il tema di cui si sta parlando. Quindi, non è lo stare a sentire ma è un essere presso ciò che si sta dicendo, essere presso, cioè disporsi a essere presso ciò che si sta dicendo, presso il tema. È un essere corpo presso il tema, presso ciò che si sta dicendo, però ci vuole un corpo altrimenti non ascolto nulla. *L'ascoltare qualcosa dandovi retta è in sé il rapporto dell'esser-corpo all'ascoltato.* È il mettersi in rapporto con ciò che si ascolta. *L'esser-corpo appartiene sempre insieme all'essere-nel-mondo.* Questa è una questione importante. Quando lui

parla di esser-corpo non significa essere questa roba qua, con tutti gli ossi e le frattaglie che ci sono dentro, ma essere nel mondo, è questo che Heidegger intende con esser-corpo. Esser-corpo significa essere qui presente, essere presso tutte queste cose qua, e ascoltare è trovarsi in un rapporto e nella disposizione di essere presso un tema, cioè a qualcosa che qualcuno sta dicendo. Quindi, è come se io, il mio esser-corpo, diventa non soltanto ciò che io sono nel mio mondo ma anche, in quel momento, in relazione a ciò che io sto ascoltando. *Anche quando, tacendo, penso qualcosa meramente soltanto fra me e me e non pronuncio nulla tra me, un tale pensare è costantemente un dire. Perciò Platone può chiamare il pensiero un soliloquio dell'anima con se stessa. In tale dire tacente-pensante entra costantemente in gioco anche ciò che sul tema è stato ascoltato e scritto.* Uno sta zitto però non può evitare di essere preso da ciò che ha ascoltato, che ha letto, o ciò che ha pensato. Anche questo diventa parte del suo mondo in quel momento, cioè lui è anche queste cose qua. Siamo sempre più lontani dalla nozione di soggetto puro, intonso da ciò che lo circonda. *Nel pensiero tacito di qualcosa accade un presentificare non tematico dei suoni e dei segni scritti. Non si può, per esempio, neanche volgersi tra sé in sogno a un paesaggio senza che necessariamente ci si dica qualcosa, laddove dire significa originariamente sempre un lasciare che si mostri il concernente.* Come dire che, qualunque cosa facciamo o non facciamo, diciamo o non diciamo, non possiamo smettere di dire e di essere continuamente presi da questo dire rispetto a ciò che ci concerne in quel momento, rispetto a ciò che ci interroga in quel momento, che ci si mostra in quel momento, che ci appare in quel momento, qualunque cosa sia è irrilevante. Noi siamo sempre questa cosa qua, che è fatta di me, di un parlante che è tutte le cose con cui ha a che fare nel mondo, tutte le cose che intervengono e ciascuna cosa che interviene, interviene perché gli dice qualcosa. Infatti qua è preciso: *senza che necessariamente ci si dica qualcosa.* Se non ci si dicesse qualche cosa, di una qualunque cosa, questa cosa sarebbe niente, è per questo che questa cosa è un ente, e il fatto che ci sia un qualcuno, per cui questo ente sta dicendo qualche cosa, è il ciò che dice di quella cosa “questo è l'essere”.

Intervento: ...

È un mostrarsi in quanto questa cosa dice qualche cosa, cioè mi sta dicendo qualche cosa, non che parli ma per me mi sta dicendo qualche cosa. E qui interviene il logos, oltre l'ἀλήθεια, l'ἀλήθεια è il mostrare, il non nascondersi di qualcosa che appare, ma questo apparire appare nel logos, senza questo qualcosa che lo lega, logos, λεγειν, qualcosa che tiene insieme. Qui è la portata di ciò che sta dicendo, cioè il fatto che qualunque cosa sia questa cosa è quella che è perché dice qualche cosa, nel senso che è presa nel mio logos, ed è in questo senso che esiste e che può manifestarsi e che si manifesta, si manifesta dicendosi. *Tale lasciar-mostrarsi attraversa sempre completamente il linguaggio.* Più chiaro di così. Questo lasciar-mostrarsi è ciò di cui è fatto il linguaggio. *Si deve, dunque, sempre rigorosamente distinguere il parlare, nel senso di una comunicazione fonetica, dal dire, che può accadere anche senza comunicazione fonetica. Uno che sia muto e non possa parlare, ha, tuttavia, eventualmente, molto da dire. Essere “anima e corpo” presso qualcosa, significa che il mio corpo resta qui, ma l'esser qui del corpo, il mio stare seduto sulla sedia qui, è, secondo la sua essenza, sempre già un esser lì presso qualcosa. Il mio esser qui, ad esempio, significa: vedere e ascoltare Loro lì. Io sono qui non tanto come qualche cosa a sé stante, io sono qui in quanto sono qui che parlo a voi e il fatto che io stia parlando con voi in questo momento è ciò che io sono. Ecco la questione del progetto, del Dasein: io sono questo, sono questa cosa che in questo momento sta parlando con voi, per dei motivi, per tutto quello che volete, e io non posso estraniarmi da voi e da tutto il mondo che mi circonda, perché se fosse così io cesserei di esistere, semplicemente. Quando dico “io sono” si può intendere come io sono una certa cosa e voi siete tutt'altro, che non c'entrate niente oppure io sono perché sono qui, in questo istante, con voi e sto dicendo queste cose, e voi siete io, perché io sono queste cose qua, sono io che parlo con voi e io sono, come Heidegger dice giustamente, il mio essere qui significa vedere e ascoltare loro lì, vedervi e ascoltarvi: questo è il mio esser qui, non sono qui isolato.*

Intervento: Ciascuno è in relazione al suo progetto...

Esattamente, altrimenti non è, semplicemente. Infatti, il progetto è l'essere gettato, quindi l'essere, se il progetto è l'essere, se non sono nel progetto non sono. Questa portata del testo di Heidegger è notevole perché mostra, in effetti, ed è questo il motivo perché questo signore, Boss che era uno psichiatra, si è accostato alla teoria di Heidegger, come altri più famosi, come Ludwig Biswanger, che lavorava in una clinica a Zurigo, anche lui psichiatra. È facile intendere come abbia potuto affascinare anche Boss, che era uno psicanalista che si era formato con Freud, perché in effetti c'è, ma non solo qui, molto di ciò che dice anche Freud. Freud diceva che l'uomo è fatto delle sue fantasie, ogni volta che parla sono in gioco le sue fantasie. Le sue fantasie, che cosa sono se non il modo in cui vede le cose? È il suo mondo, le cose che lo circondano, le cose di cui vive continuamente, il suo progetto. Qualunque parlare è un dire, perché si parla per un motivo. Che cosa vuol dire questo dire? Vuole farsi valere, ecco la questione. E poi torniamo da dove siamo partiti: ciascun dire è un volere far valere il proprio dire. Questo è il motivo per cui si dice, perché anche tacendo c'è comunque qualcosa che spinge in quella direzione, come direbbe Nietzsche, una volontà di potenza, per dirla in un modo diverso, se taccio è per un motivo, qualunque sia non ha rilevanza, ma c'è un motivo se taccio. Lo stesso c'è un motivo se parlo. E il motivo è quello che Nietzsche ci ha proposto in *La volontà di potenza*.

4 gennaio 2017

Siamo a pag. 163. *Lo esser qui in quanto uomo esistente è sempre insieme e in sé un esser lì con Loro, per esempio, presso la candela che arde lì sul tavolo, laddove ha parte anche l'esser-corpo in quanto vedere con gli occhi.* Cioè, io esisto in questo momento sempre insieme con voi, nel senso che in questo momento a mia esistenza non può prescindere dalla vostra presenza. La vostra presenza modifica il mio esser-ci, qui, in questo momento. *Se Loro fossero un puro spirito senza corpo, non potrebbero vedere la candela in quanto lume rilucente di luce giallognola. L'esser-corpo ha parte anche nel percepire il contenuto di significato di una lampada, anche se me la presentifico soltanto e non la vedo in carne ed ossa davanti a me, in quanto alla lampada in quanto lampada appartiene il suo rilucere.* Sta dicendo semplicemente che io sono presente con il corpo, ovviamente, perché io vedo la luce, quindi vedo voi e quindi io sono certamente presente qui in quanto presente tra voi, ma anche tenendo conto del fatto che, grazie al mio corpo, io mi trovo anche a vedere delle cose e ciò che vedo non mi è indifferente, mi modifica. È una questione questa che abbiamo già considerato da moltissimo tempo: ciascun discorso che interviene, ciascuna parola che interviene, ciascun elemento che interviene all'interno della struttura non modifica solo un altro elemento ma modifica tutta la struttura. Questo lo diceva già lo strutturalismo, e cioè che basta modificare un elemento per modificare tutta la struttura, e sta dicendo esattamente la stessa cosa. *Si sono accorti che in questa maniera Loro erano già sempre presso ciò che si fa incontro. Loro hanno dovuto liberarsi delle abituali rappresentazioni di un mero essere rappresentate delle cose all'interno della Loro testa e hanno dovuto introdursi nel modo dell'esistere, in cui Loro già sono.* Come dire, voi, ascoltandomi, ovviamente, avete iniziato a considerare che non sono soltanto un mero essere, che si rappresenta delle cose all'interno; no, questo essere è un esser-ci, quindi è in continua relazione con tutto, continuamente, incessantemente, ne viene modificato e modifica a sua volta. *Si tratta va di eseguire espressamente questo introdursi nel modo d'essere in cui Loro già sempre sono.* Cioè si tratta a questo punto di comprendere bene, di entrare in questo esser-ci in cui ciascuno già sempre è e non può non essere, non è che uno entra nell'esser-ci, poi ne esce e va a fare due passi e rientra, c'è sempre, qualunque cosa accada, qualunque cosa faccia, è sempre preso all'interno di un progetto, che comporta una relazione continua, costante con tutto quanto, dove modifica qualunque cosa e da qualunque cosa è modificato. Per voi, che state attraversando una strada, quella strada non è più quella di prima ma è modificata dalla vostra presenza in quel momento. Quindi, è un modificarsi ininterrotto delle cose. *Tuttavia, questo eseguire espressamente ed introdursi non sono*

affatto sinonimi di un comprendere questo modo d'essere, in quanto Loro con comprendere intendono un "pensare qualcosa", poterlo capire, un mero comprendere qualcosa in quanto qualcosa. Si può persino comprendere lo esser presso... in modo tale che ci si rifletta sopra e in ciò non ci sia proprio affatto ancora introdotti espressamente in esso, né lo si sia esperito in quanto rapportarsi fondamentale dell'uomo a ciò che si fa incontro. (pag. 164) Sempre rivolgendosi a questi, che sono medici: voi pensate di avere capito perché immaginate che ci sia il qualche cosa da comprendere, sempre all'interno di questa posizione cartesiana soggetto-oggetto. Il qualcosa da comprendere diventa l'oggetto che io soggetto devo afferrare. Non stanno così le cose, dice Heidegger. *Ora, però, come perviene Descartes, un uomo così acuto e razionale, a una teoria così singolare, per cui l'uomo esisterebbe innanzitutto soltanto per sé solo senza il rapporto con le cose? L'uomo non esiste soltanto di per sé, senza essere in relazione con le cose che lo circonda, quindi, con il suo mondo. Husserl, il mio venerato maestro, divideva ampiamente questa teoria, epperò già presagiva qualcosa oltre di essa. Altrimenti, le sue Cartesianische Meditationen non sarebbero il suo libro fondamentale. ... la posizione di Descartes scaturisce dalla necessità dell'uomo, che ha rinunciato a ricevere la determinazione del suo esserci dalla fede, dall'autorità della Bibbia e del magistero ecclesiastico, che si è piuttosto interamente poggiato su se stesso, e che perciò cerca di riacquistare fiducia e sicurezza con qualcosa d'altro, che, dunque, ha bisogno di un altro fundamentum absolutum inconcussum.* Questo lo diceva già prima, si è passati dalla fede, dalla teologia, alla scienza. In questo passaggio, ovviamente, mentre prima il fondamento delle cose stava in dio, adesso bisogna ricercarlo o nelle cose stesse o nel soggetto che ne garantisce l'esistenza. Dopo tutto il lavoro di Cartesio è consistito in questo, nel volere prendere le distanze dalla teologia, dice no, non è vero che è dio che garantisce ogni cosa, ma se non c'è un dio che garantisce le cose allora chi le garantisce? Occorre trovare un altro fundamentum inconcussum, e dove lo troviamo? E, allora, lì ha avuto il colpo di genio, per così dire: io penso, quindi, se penso, allora sono, senza riflettere sul fatto che questo passaggio è un po' complicato, più di quanto Cartesio pensasse. Però, per lui questa era l'unica certezza assoluta, cioè il fatto che penso, che sono pensante, che penso delle cose, non c'è un'altra certezza prima, quindi, ha messo questa al posto di dio e in questo modo ha fondato il soggetto, l'io pensante, l'io cosciente. *Nella ricerca di un altro che di indubitabile, in soccorso di Descartes giunge proprio al momento opportuno la completamente diversa possibilità di considerazione della natura che Galilei eseguiva con i suoi esperimenti, cioè il divenire visibile della possibilità della certezza ed evidenza matematiche.* Cartesio non è che fosse isolato, a suo modo viveva anche lui all'interno del suo mondo, in cui c'erano anche Galilei, Newton, c'erano questi personaggi che gli hanno fornito il destro per pensare a un qualche cosa che potesse mettersi al posto di dio come certezza indubitabile, perché poi, di fatto, diventa la calcolabilità delle cose. *In tal modo, Descartes perviene alla certezza del cogito sum: io in quanto pensante sono. Questa proposizione né da intendere come una deduzione, non dunque, cogito ergo sum, bensì come un'intuizione immediata...* Questo è importante. Non è che lo deduce, cioè, se penso allora sono; non è posta in questi termini, dice Heidegger, è un'intuizione immediata, è qualche cosa che non ha bisogno di essere spiegato. La deduzione sarebbe una sorta di spiegazione, cioè un qualche cosa che passa da uno all'altro e l'altro in questo modo dovrebbe rendere più chiaro il primo. No, dice, nell'intuizione, invece, c'è l'immediatezza, non è mediata da nulla, è immediatamente evidente. *Descartes guadagna la sua posizione dal voler apprestare qualcosa di assolutamente sicuro e certo...* Questo ci interessa sta parlando, sì, di Cartesio, ma del nascere della scienza moderna. *!...! Non dunque a partire da un fondamentale rapportarsi immediato a ciò che è, o a partire dalla questione circa l'essere.* Come, invece, suggerisce Heidegger sulla scorta degli antichi. *Al contrario, che qualcosa sia e possa legittimamente essere, viene viceversa determinato secondo il criterio dell'evidenza matematica.* (pagg. 164-165) Dunque, non è più ἄλθηεια, il disvelarsi, l'apparire di qualche cosa che mi si manifesta, ma il calcolabile. L'ἄλθηεια viene sostituita dal calcolabile, cioè dall'episteme, dalla verità come episteme, cioè la verità in quanto certificata e dimostrata matematicamente, more mathematico. *Ad illustrazione sia ancora*

una volta rinviato qui alla *Meditatio II* di Descartes: “*De natura mentis humanae: Quod ipsa sit notior quam corpus*”. Nell’esempio, qui addotto, della candela di cera, tutte le qualità di questa non sono ciò che permane assolutamente e che perciò è indubitabile, bensì indubitabilmente permanente è solo l’esser estesa della cera. Quindi, è l’estensione, quindi, di nuovo, è la misurabilità, la calcolabilità. Ricordate, diceva che se non c’è estensione non c’è calcolabilità. (*Più tardi, Leibniz dimostrò come da Descartes la forza non venisse ancora considerata quale determinazione necessaria di un processo naturale*). ... Ora, però, tutte le nostre trattazioni non devono affatto venire concepite come ostili alla scienza. La scienza in quanto tale non viene in alcun modo rifiutata. Viene soltanto respinta, in quanto presunzione, la sua pretesa assolutistica di essere il criterio di ogni proposizione vera. Questa è la critica di Heidegger alla scienza. Lui non ce l’ha con la scienza, critica la pretesa della scienza di potere esibire la verità. *Di contro a questa inammissibile pretesa, come caratterizzazione del nostro metodo, completamente diverso, mi sembra essere necessario il nome di “introdursi espressamente nel nostro rapportarci a ciò che si fa incontro”*... Cioè, lui oppone alla pretesa assolutistica della scienza di dire la verità, questo: “*introdursi espressamente nel nostro rapportarci a ciò che si fa incontro*”, cioè accogliere ciò che si fa incontro, introdursi significa prendere parte, essere presenti, essere lì in ciò che si fa incontro. ... *in cui noi già sempre soggiorniamo*. Appunto, perché non è che oggi soggiorniamo e domani non siamo nel progetto; domani, qualunque cosa faremo, saremo comunque lì, da sempre, perché non c’è stato un momento in cui non lo fummo. *L’introdursi non significa neanche alla lontana meramente un rendersi-conscio il mio modo d’essere*. Non è di questo che si tratta, di un rendere consapevoli o consci. *Di un render conscio posso parlare solo se voglio tentare di determinare come nostro originario esser presso... sia connesso con altre determinazioni dell’esserci*. Cioè, l’esser conscio di qualche cosa, per Heidegger, significa soltanto il tentativo di determinare questo mio essere presso qualche cosa, dargli una determinazione, perché posso dire che è conscio, che è inconscio, poi nella prima Topica c’era anche il preconcio. Ma questo esser conscio è sempre connesso con altre determinazioni come se volere render conscio, rendersi conto dell’inconscio, fosse un modo di determinarmi, uno dei vari modi in cui voglio determinarmi: sono conscio, sono inconscio, sono questo e quell’altro. Ora, per Heidegger, una cosa del genere non ha molto senso, cioè, determinarsi a questa maniera, perché se ciascuno si trova presso l’esserci già da sempre non ha bisogno di ulteriori determinazioni; certo, può determinarsi ma questo non gli servirà a nulla nel suo andare incontro e lasciare che le cose gli vengano incontro. Perché dice, infatti, subito dopo: *L’introdursi è una via del tutto diversa, un metodo del tutto diverso dal metodo scientifico, qualora noi sappiamo far uso della parola metodo nel suo senso originario autentico μετά-όός, la via verso...* In ciò Loro, dal concetto di metodo, devono tenere lontano il significato, ad esso solitamente dato, di mera tecnica di indagine. *Dobbiamo percorrere, dunque, la via verso noi stessi. Questa, però, non è più la via verso un io isolato, dato innanzitutto da solo.* (pagg. 165-166) questa è l’obiezione importante che fa Heidegger, per lui non c’è questo io isolato, l’Io di cui parla anche Freud, ovviamente, ne suo saggio dove esplora la seconda topica (*L’Io e l’Es*). Dice che l’io non è isolabile, quindi, non posso coglierne la determinazione. Se ci atteniamo alla posizione di Heidegger... a parte il fatto che non parla mai di io, neanche di soggetto, ne parla ma criticandolo, per lui c’è l’esserci, l’essere sempre e comunque all’interno di una progettualità, in cui si è presi in una costante e inevitabile relazione con il mondo che mi costituisce in quel momento. Il mio, in questo istante è essere qui, in questo momento, con voi, parlando e ascoltando, ecc. Quindi, non c’è un io per Heidegger, non c’è il mio io, c’è il mio esserci qui, in questo momento, a fare queste cose, cioè, è sempre e comunque preso all’interno di una relazione. Un elemento non è determinabile isolatamente ma è sempre e comunque quello che è in relazione con gli altri: questa è la semiotica. Non si può uscire da questo esserci, esserci inteso come essere nel progetto, essere nel mondo che mi circonda e che mi costituisce in questo momento. Potete sostituire il termine “mondo” con rete di connessioni, se vi piace di più, una rete di connessioni tale per cui mi trovo ad essere di volta in volta preso in questa rete... una parte importante è quella che si accorge di

essere presa in una rete, il posacenere, no. Tuttavia, il posacenere è per me qualche cosa, io sono in relazione anche con il posacenere, nel momento in cui spengo la sigaretta sono in relazione con lui, questo fa parte del mio mondo, fa parte del mio esserci anche il posacenere. A pag 166. *Il discorso dell'esser rapportato, della relazione con l'altro uomo ovvero persino della relazione interumana è fuorviante, in quanto ci induce alla rappresentazione di due soggetti semplicemente-presenti polarmente, che poi debbano produrre dei collegamenti tra le rappresentazioni semplicemente-presenti nelle loro coscienze. Con ciò, il concetto di relazione ostruisce l'introdursi nel nostro vero rapportarci agli altri.* Dice, badate bene, che non è che si tratti in questo essere in rapporto, nel senso che c'è una relazione tra le sue rappresentazioni e le mie, che si mettono in comunicazione, per cui si crea una relazione di questo tipo, come se fossimo due cose semplicemente-presenti, e cioè, l'essere qui in questo momento rappresenta il mio mondo, che non è fatto di più uno, più uno, più uno, ecc., ma è fatto dell'essere in relazione, io sono il prodotto di questa relazione continua. *Ma come siamo l'uno con l'altro? In questo modo, che in questa stanza sia semplicemente-presente qui uno e lì un altro e là un altro ancora di noi e che poi ci addizioniamo? La tanto rinomata teoria psicologica dell'entropatia riposa su questa rappresentazione evidentemente non appropriata. Questa teoria, in modo puramente cartesiano, si rappresenta un io dato innanzitutto per sé,... quindi non più in relazione ma per sé ... che poi penetra empaticamente nell'altro e scopre così che anche questi è un uomo, che è così come sono io, un alter Ego. Questa nondimeno è una pura costruzione.* Poco più avanti a pag. 167. *Quando si parla delle tanto nominate relazioni io-tu e di quelle al noi, si dice qualcosa di molto incompleto. Questa locuzione ha il suo punto di partenza sempre ancora da un io primariamente isolato.* Quando si parla dell'io e dell'altro si isolano questi elementi compiendo un'operazione che è una costruzione, non rende conto minimamente di ciò che sta accadendo, dice Heidegger. È un'operazione, diciamo così, scientifico-cartesiana, che muove da quella posizione dove ciascuna cosa è presa in quanto isolata e isolabile dal mondo in cui e per cui esiste. Siamo al 23 novembre 1965 a pag. 170. Qui riprende il discorso dell'ostilità alla scienza. Lui aveva già detto che non è ostile alla scienza, sono ostile alla pretesa assurda della scienza di dire la verità, di dire come stanno le cose, e allora analizza tre obiezioni che qualcuno gli ha fatto. *Innanzitutto, devono venire discusse le tre obiezioni seguenti: 1) l'analisi dell'esserci sarebbe ostile alla scienza, 2) l'analisi dell'esserci sarebbe ostile all'oggetto, 3) l'analisi dell'esserci sarebbe ostile al concetto.* Queste sono le tre obiezioni fondamentali che hanno rivolto ad Heidegger. *Ora, per poter delucidare queste obiezioni, dobbiamo anzitutto venire in chiaro su che cosa, in questi termini, vogliono propriamente dire analisi, analitica e analizzare. Forse è persino ancora meglio riandare un passo più in là e domandare: che cosa intende Freud, quando parla di analisi? Questo chiaramente lo attendo da Loro.* Si rivolgeva, infatti, a degli psicoanalisti. Un tizio risponde alla sua domanda. *S.: Con ciò Freud intende la riconduzione dei sintomi alla loro origine. H.: Perché egli chiama allora una riconduzione analisi? S.: In analogia con l'analisi chimica; anche questa, infatti, vuole risalire agli elementi. H.: in ciò si tratterebbe, dunque, di una riconduzione agli elementi, nel senso che il dato, i sintomi, viene risolto in elementi, con l'intenzione di spiegare i sintomi attraverso gli elementi in tal modo acquisiti, l'analisi, nel senso di Freud, sarebbe dunque una riconduzione nel senso della risoluzione al servizio della spiegazione causale. Ora, però, non ogni riconduzione a un donde dell'essere e del sussistere deve necessariamente essere un'analisi nel senso or ora indicato.* Cioè, una risalita o una discesa. Ricordate la celeberrima frase di Freud "si neque superos Acheronta movebo", cioè, se non posso confrontarmi con le cose più alte, allora mi confronterò con l'inferno, con le cose più basse. *Né negli scritti di Freud, né nella biografia di Freud scritta da Jones, si trova un qualche passo da cui risulti perché Freud abbia scelto proprio questo termine analisi come titolo del suo tentativo teorico. È una questione legittima. L'uso più antico della parola analisi si trova in Omero, e precisamente nel secondo libro dell'Odissea. Là viene usata per ciò che Penelope fa nottetempo, cioè per il suo sciogliere il tessuto che ella aveva tessuto durante il giorno. ἀναλύειν significa qui lo sciogliere il tessuto nelle sue parti che lo compongono.* Questa è l'interpretazione di Heidegger della parola analisi: sciogliere il

tessuto nelle parti che lo compongono. *In greco ἀναλύειν significa anche sciogliere da un vincolo, per esempio allentare le catene ad un incatenato, liberare qualcuno dalla prigionia; può anche significare scomporre le parti solidali di una costruzione, per esempio levare le tende.* Quindi, ci fornisce un'altra etimologia della parola analisi. *Molto più tardi, il filosofo Kant usa l'espressione di analitica nella Critica della ragion pura. Di qui io ho ripreso la parola nel termine "analitica dell'esserci".* Ciò, tuttavia, non vuol dire che l'analitica dell'esserci in *Sein und Zeit* sarebbe solo una prosecuzione della posizione di Kant. (pag. 171) Poco più avanti dice *Ora, però, ogni conoscenza nel senso dell'esperienza scientifica non è meramente una intuizione sensibile, bensì è sempre intuizione, ovvero percezione-sensibile, più precisamente: esperienza, determinata dal pensiero. Questa Kant la concepisce in quanto conoscenza scientifica, vale a dire fondata sulla matematica, della natura. Scienza è sinonimo di scienza matematica della natura secondo il modello di Galilei e Newton. Alla questione circa le condizioni di possibilità di quest'altra componente della conoscenza, cioè il pensiero, risponde la Logica Trascendentale. A pag. 172. Da questo concetto kantiano di analitica risulta che essa è una articolazione della facoltà dell'intelletto.* Infatti, l'analitica trascendentale non è altro che l'interessarsi delle condizioni per cui è conoscibile la conoscenza. L'analisi della conoscenza prende la conoscenza e la fa a pezzi per vedere come è fatta, come funziona. L'analitica, invece, si occupa non della conoscenza in quanto tale ma delle sue condizioni, cioè che cosa la rende possibile. Questa è la differenza tra analisi e analitica, sia in Kant sia in Heidegger, che le riprende da Kant. *Il carattere fondamentale di un'articolazione non è la risoluzione in elementi, bensì la riconduzione ad una unità (sintesi) della possibilizzazione ontologica dell'essere dell'ente, nel senso di Kant: dell'oggettività degli oggetti dell'esperienza.* Qui ci sarebbe da riflettere un istante perché, come abbiamo visto prima, muove dall'analisi così come la pone Freud. Sapete, lui prende tutti i vari sintomi nella Psicopatologia della vita quotidiana, ne L'interpretazione dei sogni, ecc., cioè coglie tutti quegli elementi che possono rinviare, ricondurre a qualcosa di inconscio, per esempio, partendo dal sintomo, la ricerca del desiderio inconscio che, rimosso, ha scatenato il sintomo. Questa è l'analisi in Freud, grosso modo, detta molto rapidamente, qui, invece, Heidegger pone un'altra cosa. Riprendendo la questione dell'analitica riprende la questione delle condizioni della conoscenza, che per Freud sono induttive, cioè fa delle ipotesi, cioè, muove dal particolare per indurre il generale, nel senso che ciò che rileva nel discorso di qualcuno sono elementi particolari e questi elementi particolari devono essere ricondotti a qualcosa di più generale, che per esempio la rimozione è avvenuta nel 1924, il 13 marzo alle 17,30, era una bellissima giornata per rimuovere: Non lo sta dicendo Heidegger, è una questione che sto ponendo io, che mi ha indotto a pensare Heidegger, che però è in linea con il suo pensiero. Dice che non si tratta di scomporre ma di comporre. Comporre significa qui non tanto il mettere insieme tutti i pezzetti e farne una unità in quanto tale ma cogliere il fatto che tutti questi elementi, tutti questi particolari, fanno parte dell'esserci, fanno parte del mondo, fanno parte di tutto ciò che io sono in questo momento. Quindi, cosa interessante, è che tutti questi elementi particolari, quelli che individuava Freud, anziché ricondurli a un dondè, a una causa, Heidegger propone di considerarli come tutti gli elementi del mondo di quella persona, sono all'interno di ciò che quella persona è in quel momento. Questo indurrebbe a pensare alla non necessità della riconduzione dei vari particolari a un generale ma piuttosto a intendere che quella persona è tutte queste cose. *Perciò qui non può neanche esservi alcun discorso di una causalità, la quale concerne sempre solo un rapportarsi ontico tra una causa essente ed un effetto essente. Causa-effetto: ha ammazzato la mamma e gli è venuto il senso di colpa. La meta dell'analitica è, dunque, di rendere manifesta l'unità originaria della funzione della facoltà dell'intelletto. Nell'analitica si tratta di un regredire a una "connessione in un sistema". L'analitica ha il compito di portare allo sguardo il tutto di una unità di condizioni ontologiche. In quanto ontologica, l'analitica non è un risolvere in elementi, bensì l'articolazione dell'unità di una commettitura strutturale. Questo è il fattore, che è essenziale anche nel mio concetto di "analitica dell'esserci". Nel corso di questa analitica dell'esserci, in *Sein und Zeit* parlo anche di analisi*

dell'esserci, col che intendo di volta in volta l'eseguimento dell'analitica. Dice, dunque, *L'analitica ha il compito di portare allo sguardo il tutto di una unità di condizioni ontologiche*, condizioni ontologiche per Heidegger significa l'esserci, l'analitica dell'esserci è l'ontologia per Heidegger, quindi, dell'essere in quanto orizzonte che rende possibile l'apertura di ciò che appare. Dice *In quanto ontologica, l'analitica non è un risolvere in elementi, bensì l'articolazione dell'unità di una commettitura strutturale*, di una serie di connessioni che è strutturale, quindi, l'articolazione di una serie di connessioni che è strutturale. Quindi, non analizzare ma articolare. Qual è la differenza? Per Heidegger l'analizzare significherebbe cogliere ciascun elemento come un ente, che è quello che è, isolato da tutto il resto, un oggetto qualunque; mentre per Heidegger non si tratta di questo ma di cogliere non l'ente ma l'essere, ciò che rende questi quello che sono, ciò che rende questi particolari che Freud analizza, ciò che li rende quello che sono, che non è il da dove arrivano ma è il come si stanno articolando in questo momento, cioè qual è il progetto tale per cui queste cose sono in questo momento quello che sono. Se il progetto è la volontà di potenza allora tutto questo discorso diventa più chiaro, nel senso che non si tratta più di trovare dei particolari da ricondurre alla loro causa, particolari come effetto di qualche cosa che ne sarebbe la causa, ma questa "causa" è il progetto all'interno del quale questi particolari esistono. Se questo progetto è la volontà di potenza, che come diceva Nietzsche è l'essere, ecco che allora è questo essere che dà il significato all'ente, cioè rende l'ente quello che è, è questo essere ciò per cui esistono questi particolari nel modo in cui esistono. Quindi, l'andare a cercare da dove arrivano trova altri enti che a loro volta, in quanto enti, sono debitori dell'essere per essere quello che sono, e così via all'infinito. Questo per intendere un pochino meglio la questione dell'analisi così come la pone Freud, così come la pone anche la scienza, dopo tutto il tizio che aveva risposto ad Heidegger parlava dell'analisi chimica, la metteva in rapporto con la chimica che scompone gli elementi per poi analizzare questi elementi e vedere per quale motivo due molecole di idrogeno sono mischiate con una di ossigeno e hanno fatto insieme dell'acqua. Ora, questa posizione di Heidegger è interessante perché intanto sta dicendo che questa regressio verso le cause, questa discesa negli inferi, diceva Freud, in effetti non può che trovare degli altri enti, l'analisi può trovare solo altri enti perché separa gli elementi per poterli analizzare e, quindi, separandoli, li pone come enti. Diventano oggetti di esperienza. È una questione interessante sulla quale occorrerebbe riflettere perché mette in discussione molte cose, cominciare a riflettere sul fatto che questa analisi, anche nell'accezione psicoanalitica del termine, diciamo di Freud, di fatto trova altri elementi che sono posti come oggetti, cioè come oggetti metafisici, quindi, che sono quello che sono, per virtù propria. No, perché in relazione all'essere sono quello che sono per via del fatto di essere inseriti all'interno di un progetto, ciascuna volta, in ciascun momento. Quando Freud dice che un elemento è stato rimosso e da quel momento quell'elemento è inconscio, fa parte dell'Es, quell'elemento che viene rimosso viene posto da Freud proprio come un oggetto metafisico, come se fosse isolabile, isolabile in qualche modo dal discorso della persona in cui si trova in quel momento. Mi rendo conto che è ancora un po' ostico però c'è qualche cosa qui che sta dicendo Heidegger fra le righe, di cui non parla ma che indica una direzione, cioè gli elementi che la psicoanalisi trova lungo la sua analisi vengono posti come oggetti metafisici. Questo cosa comporta? Esattamente ciò che comporta per la scienza, e cioè l'idea di poter isolare un elemento, poterlo analizzare e, quindi, sapere che cos'è.

Intervento: la psicoanalisi è andata un po' più avanti...

Non credo, nel senso che si sono poste questioni, attraverso la linguistica, Lacan prima e Bion dopo, ma le cose di cui parlano come sono poste in realtà? Sono poste come elementi che sono quello che sono, indipendentemente dalla considerazione che li pone, invece, come cose che hanno un riferimento continuo con ciò che le fa essere quelle che sono, ma di volta in volta. La teoria, per esempio di Verdigione, ci sono molti concetti, molte questioni, che vengono poste in modo ben determinato e inamovibile, perché se le dovessimo muovere, così come è stato fatto, tutta la teoria ne viene modificata e non sta più in piedi. Per esempio, considerate un'affermazione come

questa: l'inconscio è la logica particolare a ciascuno. Adesso non discuteremo del fatto sia così oppure no, ma sull'enunciato. Quando io dico che questa cosa è quell'altra, cioè dico che A è B, muovo, come direbbe Heidegger, dall'assunzione, o addirittura dalla presunzione, che quella cosa sia quella necessariamente. Perché quella cosa sia necessariamente deve essere isolata, cioè, non deve più avere relazioni con il resto del mondo, in un certo senso. Solo a queste condizioni posso dire che quella cosa è quella che è e, quindi, se questo è questo allora osso dire che A è B, cioè l'inconscio è la logica particolare a ciascuno, dove anche il particolare, anche il ciascuno, seguono lo stesso andamento. Tutti questi elementi devono essere quello che sono, ma non intesi, come diciamo spesso, come sono quello che sono all'interno di un gioco linguistico, così come decido che un re di fiori è un re di fiori e non un asso di picche. No, perché, se così fosse, allora questo renderebbe la teoria di Verdiglione un gioco linguistico al pari di qualunque altro, escluderebbe la possibilità che questa teoria possa rendere conto di uno stato di cose, come dire che non è più possibile affermare che le cose stanno così, quindi, possono essere in tutt'altro modo, quindi, quello che dice non significa niente, se non un gioco, fatto a scopo ludico. Quello che dico forse, dico forse perché Heidegger non lo dice espressamente, è incominciare a tenere conto del fatto che ciascun elemento è quello che è in quanto è in relazione con il mondo in cui è inserito e non per sé. Tutta l'obiezione che Heidegger muove alla scienza è su questo, la scienza isola degli elementi; isolandoli, a quel punto può conoscere, elaborare, manipolare l'ente.

Intervento: Non sono più per...

Esattamente, non sono più per qualche cosa, così come avviene che una qualunque cosa, il tempo, diceva prendendo uno dei termini più difficili da maneggiare, è sempre stato preso e continua a essere preso come un ente, quindi, un ente per se stesso, mentre la sua posizione è quella di prendere il tempo "per" qualche cosa. È soltanto questo, ma non soltanto il tempo, che è uno dei concetti più difficili sicuramente, ma qualunque cosa è sempre "per" qualche cosa. È questo che dice del suo essere, essere è essere "per" qualche cosa. È questa la distanza che Heidegger rileva tra sé e il discorso scientifico, verso il quale non è ostile, semplicemente dice che la scienza non può affermare che le cose stanno così.

Intervento: qualunque è cosa è per... l'uomo.

Esattamente, certo. Questo, però, apre a un'altra questione di grande interesse. L'essere qualche cosa "per" è esattamente la definizione di tecnica, essere per qualcosa. E questo apre a qualcosa di enorme. Dice "essere per qualche cosa", l'ente è sempre un ente per l'essere ma questo essere è essere per qualche cosa, ma essere per qualche cosa è la definizione propriamente di tecnica, e cioè uno strumento per degli scopi, è un qualche cosa per qualcos'altro. Per questo abbiamo già detto da tempo che la struttura del linguaggio è la struttura della tecnica: ciascun elemento è per un altro, in quanto segno è quello che è per un altro. Quindi, l'essere per qualcosa è la tecnica.

Intervento: una macchina può essere un segno.

Questo Heidegger non lo dice, però lo si desume da tutto ciò che sta dicendo, questo essere per qualche cosa è anche qui, e continua a ribadirlo, l'analisi scompone gli elementi, ciascun elemento appare essere quello che è per virtù propria mentre ciascuna cosa che si incontra è sempre "per" qualche cosa, non è isolabile. Questo processo di isolamento è come se alterasse tutto completamente e renda, a questo punto, inaccessibile la questione di cui si tratta. La questione della tecnica compare qui in modo massiccio e ci conferma in qualche modo che la tecnica non è niente altro che la struttura del linguaggio: l'essere sempre per qualche cos'altro. La tecnica è essere sempre per qualcosa allo scopo di risolverlo, però, la struttura appare la stessa. Ci dobbiamo riflettere bene perché è una questione tutt'altro che semplice.

Intervento: L'essere per qualcosa...

In vista del progetto, è il progetto che determina l'obiettivo. Il progetto è un volere fare qualcosa, modificare qualcosa, quindi, sì, è una volontà di potenza. Questo Heidegger lo dice, lo vedremo in modo più chiaro quando leggeremo *Essere e tempo*. Il progetto, il progetto gettato, è sempre il

trovarsi presi nel volere fare qualcosa, nel volere modificare qualcosa, nel volere conoscere, nel volere elaborare, manipolare, fare qualunque cosa, e quindi essere sempre presi nella volontà di potenza. Il progetto è la volontà di potenza, né più né meno, cosa che non è senza una serie notevole di implicazioni.

Affermando, noi fermiamo qualche cosa, è come se l'oggettivassimo, come se lo facessimo diventare oggetto. È per questo motivo che accosto il linguaggio alla tecnica. Parlando, nel momento in cui si afferma qualche cosa, la volontà di potenza non è niente altro che il volere che quella cosa sia quella che è, cioè, io dico una certa cosa e quello che dico è quello che è, non è un'altra cosa, questa è la volontà di potenza. Non può parlando evitare di affermare e se afferma impone a qualche cosa di essere quelle che lei vuole che sia.

11 gennaio 2017

A pag. 176. *Quando uno parla di ostilità alla scienza, gli si deve anzitutto domandare se egli sappia che cosa significhi scienza. Ora, però, in contrapposizione all'antichità greca, come viene inteso nel Medioevo l'essere dell'ente? Nel Medioevo, la filosofia è ancilla theologiae, vale a dire, la filosofia è determinata a partire dalla teologia, e in questa l'essere dell'ente viene inteso in quanto creatio, in quanto creaturalità. Nella storia della determinazione dell'essente troviamo, dunque, i seguenti tre stadi: 1) l'essere dell'ente in quanto ὑποκείμενον, che consiste dei φύσει ὄντα, di ciò che si schiude da sé, e dei θεσει ὄντα, di ciò che è prodotto dagli uomini; 2) l'essere dell'ente in quanto creaturalità; 3) l'obietto, determinato dal soggetto-io, ovvero l'oggetto. Queste secondo Heidegger sono le tre fasi, la prima quella dei greci, come gli enti di natura, per i greci l'ente si produce da sé, ricordate la φύσις come uno degli aspetti dell'essere, ciò che si produce da sé e che quindi non ha bisogno di essere creato; nel Medioevo è dio, naturalmente; poi, arriva Cartesio e c'è il soggetto e l'oggetto. Quale essente veracemente, vale ciò che è constatato nell'obiettività scientifica. Oggi è la scienza che determina che cosa è l'ente. Ciò suona molto grandioso. Solo, a tale proposito, si dimentica troppo facilmente e troppo spesso che questa obiettività è possibile solo in quanto l'uomo si è introdotto in una soggettività, che non si comprende in alcun modo da se stessa. L'impostazione di Descartes riguardo alla determinazione dell'obiettività dell'obietto, è stata poi da Kant, nella sua Critica della ragion pura, per la prima volta sottoposta ad un'analisi sistematica. Husserl ha fenomenologicamente precisato, dispiegato e fondato questa posizione di Kant. Questo in poche parole il percorso della determinazione dell'ente dai greci ad oggi. In Sein und Zeit, tuttavia, a differenza del pensiero tradizionale della metafisica, viene posta una questione del tutto diversa. Finora era stato interrogato l'ente riguardo al suo essere. Cioè, che cos'è l'ente? In Sein und Zeit non v'è più la questione circa l'ente in quanto tale, bensì circa l'essere in quanto tale, circa il senso dell'essere in generale, circa la possibile manifestatività dell'essere. Questo è un passo importante che ha fatto Heidegger e prima di lui l'essere era considerato un ente, cioè si consideravano solo gli enti. Infatti, dice lui, tutto il pensiero occidentale, o meglio ancora, definisce la metafisica proprio in questo modo, come ciò che ha scambiato l'essere per l'ente. Il primo avvio del mio intero pensiero risale a una proposizione di Aristotele, nella quale si dice che l'essente viene asserito in molteplici modi. Questa proposizione fu propriamente il lampo che suscitò la questione: Qual è, dunque, l'unità di questi molteplici significati di essere, che cosa significa in generale essere? Per Aristotele l'essere era determinato dalle sue famose dieci categorie, sostanza, quantità, qualità, modo, ecc. Se pongo tale questione, metodicamente il passo successivo è la questione: Come posso in generale dispiegare tale questione, dove si dà un filo conduttore che mi permetta di fare presso l'inchiesta circa esso stesso? (pagg. 176-177) È tradotto molto male. La domanda è questa: che cos'è che mi permette di domandare che cos'è l'essere? Da dove viene questa domanda, come si può formulare? Qui il passo successivo era che io, presso i Greci, non solo andassi cercando che cosa essi hanno detto circa l'essere dell'ente, bensì, soprattutto, considerassi in che modo i Greci, fin da principio, senza riflettervi espressamente, abbiano*

inteso l'essere. Lui è sempre alla ricerca della parola autentica del pensiero greco, cioè, la parola che si lascia ancora ascoltare perché è una parola aperta, una parola che dischiude altre parole, altri racconti, altre possibilità, in quanto è qualcosa che si svela, appare. *In questo rimeditare circa il senso dell'essere, mi si mostrò che i Greci concepirono l'“essere in quanto tale” nel senso di essere-nell'essere-presente, di presenza.* Ciò che è presente qui e adesso. οὐσία, che generalmente viene tradotto con sostanza, presso il greco antico, dice lui, era la semplice presenza, quindi, ciò che appare, ciò che si manifesta. *In questa determinazione dell'essere entra in gioco manifestamente il tempo.* Infatti, “presenza” è un termine temporale. *Tuttavia, deve venire anzitutto posta la questione di come qui il tempo sia da pensare, in quanto la rappresentazione tradizionale del tempo non è sufficiente neanche solo a poter trattare in quanto questione la questione dell'essere.* Questa consapevolezza conduceva all'ulteriore questione: *Come si rapporta l'uomo stesso al tempo, il tempo come determina l'uomo, di modo che a lui possa venire rivolta la parola dall'essere?* Per Heidegger la parola, in un certo qual modo, la parola viene dall'essere. L'essere sempre inteso come progetto, è da questo “per” qualcosa, la parola è per qualche cosa. *Per questa, la trattazione della questione dell'essere viene preparata attraverso una interpretazione dell'esserci umano e della temporalità lui peculiare.* La questione, in questo modo divenuta necessaria, circa chi o cosa o come l'uomo sia, viene, perciò, in *Sein und Zeit*, esclusivamente e sempre trattata a partire dalla considerazione della questione circa il senso dell'essere. Il senso dell'essere per Heidegger è fondamentale ed è anche quella posizione che lo pone a distanza da tutta la filosofia che l'ha preceduto che, come dicevamo, considera l'essere un ente. Per lui l'essere non è un ente. *Con ciò è già deciso che la questione circa l'uomo, in Sein und Zeit, non è posta nel modo di una antropologia, che domandi: Che cos'è l'uomo in sé e per sé? La questione circa l'uomo, quale essa risiede in Sein und Zeit, conduce all'analitica dell'esserci.* Ora, che cos'è ciò che è decisivo in questa analitica dell'esserci? Tutto il lavoro di Heidegger può intendersi come un'analitica dell'esserci. E cioè un'articolazione, un'elaborazione intorno alle condizioni per cui un progetto possa darsi. *Non viene ricondotto, come faceva Freud, il sintomo ad elementi.* Dicevamo l'altra volta che questi elementi diventano oggetti metafisici, isolati. *Piuttosto, viene posta la questione circa quelle determinazioni che caratterizzano l'essere dell'esserci riguardo al suo rapporto con l'essere in generale.* Questo è importante, perché dice che non si tratta di scomporre il sintomo, come fa Freud, in elementi, piuttosto che cosa caratterizza l'essere dell'esserci, cioè l'esserci in quanto tale, cioè il progetto, che cosa lo caratterizza in rapporto con l'essere in generale, l'essere in questo caso inteso come significato delle cose. L'essere in generale, cioè il modo con cui ci si pone, con cui ci si rapporta al mondo, con cui si è nel mondo. *La differenza rispetto a Husserl e alla sua fenomenologia non consiste affatto in ciò, che vengano elaborate solo strutture d'essere dell'esserci, bensì in ciò, che in generale l'esser uomo sia posto in quanto esser-ci, e ciò in esplicita differenza dalle determinazioni dell'uomo in quanto soggettività e in quanto coscienza trascendentale dell'io.* Qui la questione è semplice, sta soltanto dicendo che lui incomincia a intendere l'uomo come qualche cosa che è quello che è in relazione con il mondo che lo circonda, con tutto le cose, a differenza di tutte le altre posizioni che pongono invece l'uomo come soggetto, quindi, separato dall'oggetto, mentre vi ricordate che Heidegger diceva nelle pagine precedenti che non è disgiunto, non si parla più di soggetto e di oggetto. Questo che chiamiamo uomo è quello che è in relazione anche con questo, con quello, con tutto quanto, e non può non essere in relazione con tutte queste cose; il soggetto no, il soggetto è il soggetto, qui c'è il soggetto e lì c'è l'oggetto, separati. Per Heidegger questa separazione non esiste, anzi, è un'idea strampalata. *Secondo la tradizione, la parola “esserci” significa esser-semplimente-presente, esistenza.* In questo senso si parla, per esempio, delle dimostrazioni per l'esser-ci di Dio. *In Sein und Zeit, tuttavia, esserci viene inteso diversamente.* Come sappiamo, il *Dasein*, l'esserci è l'essere nel progetto, non l'essere qui presente, anche ma non soltanto. *A ciò, innanzitutto, non hanno fatto attenzione neanche gli esistenzialisti francesi, per cui essi hanno tradotto esserci, in Sein und Zeit, con être-là, il che significa essere qui e non lì.* (pagg 177-178) Che non ha nessun senso per Heidegger

l'essere lì. Per esempio, l'esserci di Cesare è l'essere lì. Per Heidegger la questione è di ben altra portata, non è il fatto che Cesare sia lì o là, o su o giù. Non so se ce l'avesse con Sartre in particolare, può essere. *In Sein und Zeit il ci non intende un'indicazione di luogo per un ente, bensì dee nominare l'essere-aperto, in cui l'ente possa essere essente-presente per l'uomo, anche egli stesso per se stesso.* Questo ci indica l'apertura, indica la condizione di questa apertura, questa è l'analitica dell'esserci: la condizione per cui qualche cosa possa essere e la condizione per io possa essere, non tanto che io sia qui o lì, ma che io sia in relazione con tutto ciò che è il mio mondo in questo momento. *Il ci da essere caratterizza peculiarmente l'esser uomo. Il parlare di un esserci umano è, perciò, un pleonasmo...* Ovviamente l'esserci non può che appartenere all'uomo, solo l'uomo ha un progetto. ... *anche in Sein und Zeit non ovunque evitato. ... La fenomenologia di Husserl, che resta una fenomenologia della coscienza, e che in Binswanger continua ad avere incidenza, impedisce un chiaro sguardo nell'ermeneutica fenomenologica dell'esserci, il rapportarsi di esserci e coscienza ha bisogno di una trattazione particolare. Essa è predelineata dalla questione circa il rapportarsi fondativo tra essere-nel-mondo in quanto esserci e l'intenzionalità della coscienza. Tuttavia, tale questione ci condurrebbe troppo lontano dal nostro autentico tema.* (pag. 178) Siamo al 23 novembre 1965 e dice H.: *Eravamo rimasti alla delucidazione dell'esserci, per meglio dire, alla questione del perché in Sein und Zeit si parli dell'esserci e non semplicemente dell'esser uomo. Il motivo di ciò sta nel fatto che in Sein und Zeit la questione dell'essere determina tutto, vale a dire, la questione di in che misura l'essere (l'essere-nell'essere-presente) abbia la sua manifestatività el tempo.* L'uomo è quello che è in relazione al mondo che lo circonda e non può essere se non preso in questa relazione in quel momento. A pag. 179. *Poiché, però, l'uomo può essere uomo solo in quanto comprende l'essere, vale a dire, in quanto egli sta nello essere-aperto dell'essere...* è questa la comprensione per Heidegger: essere aperti all'essere, esser aperti al progetto, il progetto è il significato delle cose e il significato delle cose, abbiamo aggiunto noi, è la volontà di potenza. ... *Il tempo, da determinare a partire dalla considerazione della questione dell'essere, non si può comprendere con il concetto tradizionale di tempo, quale lo ha dispiegato normativamente Aristotele nel quarto libro della sua Fisica.* Tempo come successione di eventi, di stati, di ora. *Nella filosofia, da Aristotele in poi, il tempo viene compreso a partire dall'essere nel senso dell'essere-nell'esser-presente dello ora e non l'essere a partire dal tempo.* Il tempo dalla filosofia di Aristotele in poi, viene compreso a partire dall'essere, nel senso che questo è qui, passa un secondo ed è lì, passa un altro secondo ed è lì. Invece, Heidegger dice il contrario: occorre comprendere l'essere a partire dal tempo. *Di domanda, dunque: In che cosa si fonda la possibilità che l'uomo abbia rivolta la parola dall'essere in quanto essere, vale a dire, da che cosa dipende che l'essere stesso possa diventare manifesto per l'uomo nel senso di un essere-nell'essere-presente?* Sta dicendo questo. Quali sono le condizioni perché l'uomo, o meglio, perché si possa intendere che l'uomo è quelle che è a partire dal suo essere presente? Essere presente per Heidegger significa essere presente nel mondo, essere presente a tutto ciò in relazione al quale l'uomo è quello che è. Non è semplicemente presente, è la critica che faceva prima alla traduzione francese, l'esserci non l'esser lì, anche ma non soltanto, Cesare è lì ma riguarda anche me, le cose che lo circondano, riguarda una serie infinita di cose che lo determinano in quanto Cesare, in questo momento. Quindi, nulla a che fare con il soggetto. *Sorge ora la questione: Come deve venire posto l'esser uomo, affinché la determinazione dell'uomo corrisponda al fenomeno fondamentale della manifestatività dell'essere? Donde viene la visione che l'uomo stesso stia in questo slargo dell'essere, vale a dire, che l'essere del ci sia estatico, che l'uomo esista in quanto esser-ci?* Sta ponendo delle domande: come dobbiamo porci la questione in modo tale da comprendere bene la visione che l'uomo stia in questo slargo che l'essere apre, la famosa *Lichtung*, del bosco, della radura, dell'illuminazione, ecc. Ma questo slargo non è altro che l'apertura che il progetto pone a ciascuna cosa che è in quel progetto. Il progetto è l'apertura stessa delle cose, è il significato. L'apertura è ciò che consente alle cose di apparire ma apparire in quanto le cose sono per il progetto, le cose appaiono così, appaiono come quelle che sono ma per il progetto, quindi, non quelle che sono in quanto tali ma quelle che sono

inserite all'interno del progetto. Dice che l'essere del ci sia estatico, come ciò che sta fuori, l'uomo esiste in qua sta fuori preso nel progetto, non è compreso in sé ma è sempre fuori, cioè è progettato, progetto gettato. *L'interpretazione delle strutture principali, che costituiscono l'essere, così posto, del ci, cioè il suo esistere, è l'analitica esistenziale dell'esserci.* Questa è la definizione che dà di analitica esistenziale, dell'esserci, cioè *l'interpretazione delle strutture principali, che costituiscono l'essere, cioè il suo esistere, quali sono le condizioni essenziali del suo essere. Esistenziale è usato in differenza da categoriale. Nell'uso odierno, categoria intende una classe o un gruppo in cui rientrano determinate cose. Si dice, per esempio: cade sotto questa o quella categoria. Categoria viene dal ἀγορεύειν, e questo significa: parlare pubblicamente nel mercato (ολορά), in particolare nel dibattimento giudiziario. La preposizione κατά significa: dall'alto in giù verso qualcosa; essa significa la stessa cosa del nostro über; asserire qualcosa su qualcosa; ... Questo è l'etimo di categoria, ci mette κατά e poi ἀγορεύειν, quindi ciò che sta sopra a quello che è il parlare pubblicamente, quindi l'asserire qualcosa su qualcosa. ... nel caso particolare del pubblico dibattimento giudiziario, nell'accusa dire qualcosa "in faccia" all'accusato. Conformemente a ciò, κατηγορία significa propriamente asserzione. In Aristotele, κατηγορία riceve il significato per cui essa intende quelle determinazioni che appartengono all'asserzione in quanto tale. Quindi, categoria è un'asserzione, un asserire qualcosa di qualche cosa. Infatti, dice che per Aristotele sono quelle determinazioni che appartengono all'asserzione in quanto tale, è l'asserzione che dice che cos'è una certa cosa. Quindi, non si riferisce alla certa cosa ma all'asserzione, a ciò che se ne dice. All'asserzione appartiene qualcosa, su cui asserisco qualcosa, il soggetto della proposizione. Ciò che viene asserito sullo ὑποκείμενον, è il predicato. Nell'asserzione, dico per esempio: qualcosa è fatto in questo e in quel modo; la fattezze è la categoria della qualità. (pagg. 179-180) Ricordate le dieci categorie di Aristotele, una di queste è la qualità. Qualcosa è in questo e quel modo alto o largo. Il quanto come tale menziona la categoria della quantità. In Aristotele l'indicazione del numero delle categorie oscilla. In tutti i casi, queste categorie non sono, come in Kant, mere determinazione della facoltà dell'intelletto, bensì caratteri dell'essere in quanto tale. Per Kant queste categorie sono facoltà dell'intelletto, è l'intelletto che consente alle cose di mostrarsi per quelle che sono, è soltanto la facoltà dell'intelletto che ci permette di rapportarci alle cose, mentre per Aristotele queste categorie sarebbero dovuti i caratteri dell'essere dell'ente in quanto tale, cioè dell'essenza in quanto tale. Infatti, per Aristotele le dieci categorie sono ciò che determinano l'essere. La medesima cosa vale certamente anche per Kant, solo che per Kant l'essere-nell'esser-presente dell'essente-presente ha assunto il senso della obiettività dell'oggetto. Mentre per Aristotele non c'era ancora la nozione di oggetto, per Kant sì, e cioè queste categorie di Kant, dice Heidegger, cioè l'essere-nell'esser-presente dell'essente-presente è diventato un oggetto. Questo essere dell'essere-presente, l'essere di ciò che è qui e adesso, l'essere presente determina l'oggetto, mentre per Aristotele non era così. Sappiamo che Kant era già in pieno soggettivismo. In *Sein und Zeit* ho tentato di mettere in evidenza i caratteri d'essere specifici dell'esserci in quanto esserci rispetto ai caratteri d'essere di ciò che non è conforme all'esserci, della natura, per esempio, e, perciò, li ho chiamati esistenziali. Sta soltanto dicendo che lui intende i caratteri specifici dell'essere che riguardano l'uomo, non la natura, non gliene importa nulla della natura. Infatti, li ha chiamati esistenziali perché riguardano l'uomo. *L'analitica dell'esserci, in quanto analitica esistenziale, è, detto del tutto formalmente, una specie di ontologia. Ora, nella misura in cui è quella ontologia, che prepara la questione fondamentale circa l'essere in quanto essere, è una ontologia fondamentale. ... Dopo questa chiarificazione di ciò che significa analitica dell'esserci ... tutto ciò che sta dicendo è solo per chiarire cosa intende lui per analitica dell'esserci ... e di donde essa venga determinata, cioè dalla questione dell'essere, possiamo abordare le obiezioni e rimproveri, prima menzionati, all'analitica dell'esserci, cioè, rispettivamente, all'analisi dell'esserci. Se a Loro venisse detto che il Loro pensiero sia ostile alla scienza, cosa ribatterebbero? Risposta: Si dovrebbe domandare che cosa intende per scienza colui che muove il rimprovero. Si tratta qui di mostrare che ogni scienza è fondata su una inespressa ontologia del suo ambito oggettuale. Cioè, la scienza considera l'essere come oggetto, quindi, come ente. La**

fisica, per esempio, tratta del movimento dei corpi-inanimati in quanto qualcosa di misurabile. Il pensiero fisicalistico è, dunque, un pensiero calcolante. Il movimento di un corpo-inanimato è, però, misurabile riguardo al suo mutamento di luogo. Questo pensiero fisicalistico-calcolante pone, dunque, sin dal principio, il movimento in quanto mero mutamento. (pagg. 180-181) Il problema per Heidegger è che la scienza non si pone alcuna domanda circa il luogo. Il luogo è una di quelle supposizioni che intervengono a dire che questa cosa è quella, cioè, il luogo c'è. Questo fa la scienza: la cosa c'è, e lì finisce la sua domanda intorno all'essere e poi incomincia a calcolare con il suo calcolatore. *Poiché ogni scienza tratta di un ambito dell'ente, essa è necessariamente già inclusa nella e rapportata alla manifestatività di questo ente in quanto ente, vale a dire, alle determinazioni fondamentale del suo essere;* sta dicendo che ogni scienza tratta dell'ente o di un suo aspetto. Facendo questo, si rapporta continuamente alla manifestatività, cioè al fatto che qualche cosa si manifesta ma senza domandarsi nulla intorno a questo manifestarsi, non si pone la domanda circa il fatto che questa cosa si manifesta in questo modo, a me in questo momento, perché io sono in relazione con questa cosa e che io stesso sono anche questa cosa qua che sto osservando. Questa sarebbe la posizione di Heidegger. *Pensiamo, per esempio, alla legge d'inerzia di Newton: ogni corpo-inanimato persevera nel suo stato di quiete ovvero di movimento rettilineo uniforme, se nessuna forza agisce su di lui. Tuttavia, nessun uomo ha ancora visto un movimento rettilineo uniforme. La supposizione di un tale movimento è, dunque, una finzione. Tuttavia, essa appartiene al progetto aprioristico della fisica moderna. In quanto questa supposizione contraddistingue l'ambito oggettuale della fisica matematica, risulta chiaro che la fisica è fondata su una ontologia inespressa.* Non dice mai, di fatto, che è fondata su una ontologia, anzi, un fisico si strapperebbe i capelli, ciò nondimeno questa ontologia è quella cosa che consente al fisico di fare tutte le cose che fa, nel senso che questa ontologia gli dice che questa cosa c'è ed è quella che è. Da qui tutte le sue elucubrazioni, mentre per Heidegger la questione si pone in termini molto differenti, e cioè dice "io ci sono, cioè il mio esserci è determinato dal fatto di essere anche in relazione con questa cosa, che è quella che è in relazione a me che la osservo, cioè, è quella che è per me per ciò che io intendo fare di questa cosa, cioè per il mio progetto. *L'elemento esatto delle scienze esatte non si lascia determinare esattamente, vale a dire, calcolatoriamente, bensì solo ontologicamente, e così anche il modo della verità che spetta alla "scienza" nel senso della scienza esatta della natura.* Questa è un'obiezione interessante. L'elemento esatto delle scienze esatte non si lascia determinare in quanto esatto, è posto come supposizione in quanto esatto, quindi ontologicamente, la supposizione rientra nell'ontologia: io suppongo che questa cosa sia, cioè, dico "questa cosa è". E così dice anche il modo della verità della scienza è determinato ontologicamente, perché tutto ciò che la scienza determina come vero muove da un'ontologia inespressa, diceva lui prima, cioè, da questa serie di supposizioni, che la scienza deve necessariamente porre per potere incominciare a calcolare. È ciò che diceva da un'altra parte: conoscenza, elaborazione, manipolazione dell'ente. Ma per fare tutto questo occorre che l'ente sia quello che è, cioè, che non sia dipendente dal mio progetto, non sia inserito nel mio progetto, non sia quello che è perché è nel mio progetto, ma che sia quello che è per virtù propria. Il problema è che questo non posso mostrarlo in nessun modo. *La sua verità si comprova nell'efficienza dei suoi risultati. Se questo modo di pensare scientifico determina la rappresentazione dell'uomo, e questi, come ora accade nella cibernetica, viene indagato secondo il modello del ciclo autoregolantesi, la distruzione dell'esser uomo è perfetta.* Sta dicendo che se questo modo di pensare scientifico, posto in questi termini, è quello che determina la rappresentazione anche dell'uomo, allora l'uomo diventa oggetto, un oggetto qualunque, un ente fra gli enti. A questo punto, posto l'uomo come ente fra gli enti, l'uomo è manipolabile, è trattabile come un ente qualunque, e questa è la distruzione dell'uomo per Heidegger, l'uomo non è più ciò per cui le cose sono quelle che sono ma diventa lui stesso una cosa tra le tante. Questo è uno dei motivi per cui Heidegger si opponeva fortemente allo scientismo, alla tecnica, ed è uno dei motivi del fraintendimento che l'ha portato verso il nazismo, che originariamente si era posto come un

ritorno alle tradizioni tedesche e, quindi, qualche che doveva opporsi al tecnicismo imperante, sia americano che sovietico, e recuperare poi, di fatto, il pensiero greco antico, perché, secondo Heidegger, la Germania, il pensiero tedesco, trae le sue origini nel pensiero greco antico, quindi, un ritorno alla ἀλήθεια, un ritorno alla φύσις, un ritorno all'apertura, all'aperto. C'era stato qualche fraintendimento perché questa apertura è stata subito chiusa dalle SS. *Perciò, mi oppongo alla scienza, ma non alla scienza in quanto scienza, bensì solo all'assolutizzazione della scienza della natura.* Cioè, alla pretesa della scienza di affermare la verità. Qui c'è qualcuno che si chiama S. e non sappiamo chi sia. Dice S.: *Per noi la difficoltà sta nel fatto che il prof. Boss vuole bandire il pensiero scientifico-naturale dalla psicologia, noi, invece, vogliamo rimanere degli scienziati naturali.* Heidegger risponde. *H.: Anzitutto, dovrebbe dirmi che cosa sia la psicologia. Se ora io sto parlando con Lei, sono due uomini che parlano l'uno con l'altro, comprendendosi a vicenda. Se ora determiniamo l'esser uomo in quanto esserci, dobbiamo dire: Lei esiste e io esisto, ci siamo l'uno con l'altro nel mondo. Se ora parliamo di che cosa sia discutibile o necessario nella psicologia, o se conversiamo intorno al fatto se sia già da parecchio possibile andare a scire sui monti, io Le rivolgo la parola in quanto esserci esistente.* (pagg. 181-182) *In quanto progetto in atto. Come, però? È ciò un'analitica dell'esserci? Siamo ora al punto decisivo. Come vede Lei me e come vedo io Lei, in quale riguardo? Siamo qui ma in che modo? Come vedo io lei o come lei vede me? Queste sono questioni del tutto semplici. Quando entrambi parliamo, esistendo siamo entrambi rapportati l'uno all'altro. Cioè, esistiamo in questo rapportarci. Visto a partire dall'analitica dell'esserci, come mi è presente Lei in quanto uomo? In Sein und Zeit sta scritto che l'esserci è quell'ente al quale ne va dell'esserci stesso. Cioè qualche cosa che è riferito all'esserci, qualche cosa che è riferito al progetto, che è quello che è riferito al progetto. Ne va a Lei di me e a me di Lei. Con ciò Lei pratica un'analitica dell'esserci? No. Ma mi vede e mi ha presente nell'orizzonte delle determinazioni dell'analitica dell'esserci. Cesare mi vede e mi ha presente nell'orizzonte, nell'apertura dell'analitica dell'esserci, vale a dire, in quell'apertura che si instaura nel momento in cui ciascuno non può che essere quello che si trova ad essere all'interno del mondo in cui si trova, cioè in relazione a tutto quanto lo circonda, a tutto quanto lo ha fatto essere quello che è in questo momento. Abbiamo stabilito che l'analitica dell'esserci interpreta l'essere di questo ente. E se Lei ora parla con me, e non pratica un'analitica dell'esserci, ciò non è ontologico, bensì Lei si dispone verso di me, in quanto questo esistente, onticamente. L'analisi dell'esserci è ontica, l'analitica dell'esserci ontologica. Adesso qui fa la distinzione che aveva posta prima fra analisi dell'esserci e analitica dell'esserci. Dice se Lei ora parla con me, e non pratica un'analitica dell'esserci, ciò non è ontologico. Se chiacchieriamo insieme e non pratica un'analitica dell'esserci, cioè, non si interroga su che cosa sta avvenendo in questo momento, sulle relazioni che lo fanno essere quello che è, questo non è ontologico, non riguarda l'essere, bensì Lei si dispone verso di me, in quanto questo esistente, onticamente, cioè lei si pone in quanto ente, non interrogandosi sull'essere si pone come se fosse un ente. L'analisi dell'esserci è ontica... l'analisi del progetto riguarda l'ente, cioè che cosa voglio fare dell'ente, mentre l'analitica dell'esserci ontologica, cioè una riflessione sull'essere, cioè sul progetto stesso. Quello ontico riguarda il che cosa voglio fare dell'ente; l'analitica dell'esserci riguarda, invece, una riflessione intorno al mio progetto. Proprio nel modo in cui è possibile che, per esempio, il fisico Heisenberg, non in quanto fisico, bensì, in certo qual modo, filosofando, domandi circa le strutture fondamentali dell'oggettività della natura fisicalista, così, corrispondentemente, il rapportarsi di analista dell'esserci e analizzando può essere esperito in quanto rapportarsi di esserci a esserci e venire interrogato circa che cosa caratterizzi questo determinato esser l'uno con l'altro in quanto conforme all'esserci, dunque, per esempio, non solo l'interpretazione dei sogni dell'analizzando in rapporto a questo determinato uomo esistente, bensì la riflessione su che cosa sia il sogno in generale. Con questa domanda, la riflessione perviene nell'ambito di una ontologia dell'esserci. Dispiegare ciò tematicamente non è cosa dell'analista dell'esserci, tanto poco di quanto sia di Heisenberg avviare una trattazione circa l'essenza della causalità o circa la relazione soggetto-obietto. La cosa decisiva è che i fenomeni, che compaiono di volta in volta nel rapportarsi di analizzando e*

analista, nella loro appartenenza al relativo concreto paziente, vengano portati a discussione nel loro contenuto fenomenico a partire da se stessi e non semplicemente subordinati in blocco ad un esistenziale. (pag. 182) Si tratta nel sogno, se parliamo di un analista dell'esserci, non di dare una interpretazione del sogno ma di domandarsi che cosa sia un sogno. Prima cosa. Poi, facendo questo dice *la riflessione perviene nell'ambito di una ontologia dell'esserci.* Questo passaggio dall'interpretazione del sogno a che cosa sia il sogno è, secondo lui, un passare a un'ontologia dell'esserci, come dire, che cos'è questa cosa di cui stiamo parlando? Tu mi racconti il sogno, va bene, ma che cos'è un sogno per te?

Intervento: Mi sembra che lui stia dicendo che l'interpretazione del sogno dà per scontato tutta una serie di presupposti...

Che il sogno sia quello che si suppone che sia.

Intervento: Mentre lui dice che occorre andare ai presupposti.

Esatto. Però, dice che questo non è propriamente ciò che fa un analista, l'analista interpreta i sogni e bell'è fatto. Invece, dice *La cosa decisiva è che i fenomeni, che compaiono di volta in volta nel rapportarsi di analizzando e analista, nella loro appartenenza al relativo concreto paziente,* cioè, la relazione tra analista e analizzante è, in effetti, qualcosa che appartiene necessariamente all'analizzante, nel senso che l'analizzante in quel momento è quello che è perché c'è un analista, perché l'analista è preso nel mondo dell'analizzante in quel momento. Ecco che questi rapporti devono essere portati in discussione nel loro contenuto fenomenico, a partire da se stessi, e non semplicemente subordinati in blocco ad un esistenziale, cioè a una persona, ma considerati in blocco, cioè al fatto che c'è, sì, l'analizzante ma c'è anche l'analista. Questo comporta che il mondo dell'analizzante in quel momento include l'analista e non può disgiungersi, non posso considerare semplicemente quello che sta dicendo l'analizzante non tenendo conto del suo mondo in questo momento, che comprende me, comprende il divano, comprende il colore della poltrona, comprende tutto. Tutto questo è l'analizzante in quel momento.

Intervento: tutto questo può riguardare il transfert?

Sì, indirettamente. La riflessione che sta facendo Heidegger però sembra trascendere la questione del transfert, anche se indirettamente può entrarci. La questione che qui pone Heidegger va al di là del singolo rapporto analitico perché è qualcosa che potrebbe riferirsi a qualunque situazione dove ci sono due persone che parlano tra loro. Però, per intendere ciò che sta raccontando l'analizzante di un suo sogno, io non devo interpretarlo, sta dicendo Heidegger, ma devo, insieme con l'analizzante, pormi la domanda di che cosa lui stia intendendo quando parla di sogno, anziché porre il sognare come un oggetto metafisico. Nel momento in cui l'analizzante racconta il suo sogno, qualunque esso sia, in questo raccontare c'è anche la presenza dell'analista, c'è la presenza di tutto ciò in cui lui crede, la presenza del suo mondo in cui io, in quel momento, sono incluso, ovviamente. Heidegger dice che se non si pone la questione in questi termini ci si riduce a considerare, come dice qui, che occorre partire dai fenomeni, da ciò che appare, da ciò che si manifesta, e non semplicemente questi fenomeni subordinati in blocco a un esistenziale, cioè subordinati alla persona considerata come soggetto, considerata come avulso da tutto il resto, dal divano, dalla poltrona, avulso dal suo mondo. Poco dopo a pag. 183 dice *L'analitica dell'esserci, come il nome accenna, è una determinata interpretazione ontologica dell'esser uomo in quanto esserci, e precisamente al servizio della preparazione della questione dell'essere.* Dice che questa analitica dell'esserci, che poi è la sua filosofia, è una determinata interpretazione ontologica dell'essere per cui vede l'uomo in quanto esserci, in quanto progetto gettato. *Se in questo modo stabiliamo qualcosa, una tale asserzione è esatta. E possiamo saperlo.* Facciamo un salto a pag. 185. *Ma che cosa significa "scienza" in questi rimproveri? È intesa la scienza della natura. Come sta la cosa con questa scienza della natura? Cos'è l'elemento distintivo di questa scienza della natura? Hanno già avuto anche i Greci questi concetti di scienza? No. Da che cosa è caratterizzato questo concetto moderno di scienza? Husserl ha definito una volta la scienza in quanto connessione di fondazioni di proposizioni vere. Un contenuto*

“obiettivo” della scienza della natura è, per esempio, la legge della caduta libera. Questa legge è “obiettiva” nel senso che essa sarebbe indipendente dall’uomo? La relazione di questa scienza con l’uomo non consiste soltanto nel fatto che essa venga eseguita dall’uomo, bensì l’uomo è in ciò necessariamente partecipe in modo tale deve fare una supposizione una finzione. Ora, che funzione ha tale supposizione? Con essa, nella fisica classica, l’ambito oggettuale, che si chiama natura, viene caratterizzato attraverso la connessione del movimento rettilineo uniforme di punti-massa. Che accade con ciò della natura? Si chiede: che cosa ha a che fare tutto questo con la natura? Essa viene rappresentata riguardo alla sua conformità a legge. Vi ricordate quando diceva che prima all’interno del progetto stabilisco una legge, dopodiché considero oggetti solo quelle cose che rientrano all’interno di questa legge. Solo attraverso ciò, essa diventa oggetto, e precisamente oggetto per la calcolabilità e prevedibilità di tutti i processi. La supposizione, così eseguita, non è null’altro che l’atto fondamentale della oggettivazione della natura. Cioè, tutta l’oggettivazione della natura, la scienza si appoggia su questa oggettivazione. La supposizione è che gli oggetti si muovano in conformità a leggi che io ho inventato. La parola “oggetto”, dal punto di vista storico-linguistico, è la traduzione di “obietto”. Ma, non appena dico obietto, è anche già insieme posta la relazione con un soggetto. Oggetto è lo stare-di-contro per l’esperienza del soggetto. L’oggetto sarebbe lì a disposizione della mia esperienza. Questo è un concetto del tutto determinato di oggetto. Questo è il concetto conclusivo di oggetto della scienza moderna. Distinto da questo, si dà un concetto del tutto naturale di oggetto, quando si dice: oggetto d’uso. In filosofia, poi, si dà ancora un concetto di oggetto che intende un che di del tutto generale, in quanto qui oggetto designa ogni possibile qualcosa per un possibile rappresentare. Questa teoria dell’oggetto è sorta insieme con la fenomenologia intorno alla svolta del secolo scorso al nostro. Entrambe provengono dalla scuola di Brentano. Qui oggetto non significa null’altro che il mero “qualcosa”. Ogni qualcosa, che possa diventare soggetto di un’asserzione, è qui oggetto, per esempio anche “identità”, “uguaglianza”, “relazione”, ma anche una cosa, una macchina, un processo, un numero. Tutto ciò che sia possibile, che non sia nulla. In fondo, persino anche il nulla è qui un oggetto, in quanto posso parlare di esso (pagg. 185-186).

18 gennaio 2017

Siamo a pag. 187. L’esperimento e la costruzione teorica sono, dunque, delle procedure, coappartenentisi reciprocamente, dell’indagine della natura, e questi due modi di indagine vengono chiamati metodo. Metodo è, nella ricerca, il modo di procedere, la maniera in cui una ricerca procede nella investigazione del suo ambito oggettuale. Questo concetto del metodo, in quanto modo di procedere, lo chiamiamo la rappresentazione strumentale del metodo. Cioè, non il metodo ma il concetto del metodo è una rappresentazione strumentale del metodo. Qual è l’autentico senso del metodo? Il metodo è solo uno strumento della ricerca nella scienza della natura, o è qui qualcosa di più? Il metodo è solo un mezzo della ricerca, il quale è utile alla realizzazione di questa, o il metodo è qualcosa di più? In Nietzsche si trova la proposizione: “Non è la vittoria della scienza ciò che contraddistingue il nostro XIX secolo, bensì la vittoria del metodo scientifico sulla scienza” (*Der Wille zur Macht*, Nr. 466, fr. scritto nel 1888, nell’ultimo anno prima del tracollo di Nietzsche). Che cosa è detto con questa proposizione? Che il metodo non solo sta al servizio della scienza, bensì, in un certo modo, sopra di essa. La scienza viene dominata dal metodo. Che cosa si intende con ciò? Null’altro se non che solamente il metodo determina che cosa debba essere oggetto della scienza e in che modo soltanto sia esso accessibile, vale a dire, sia determinato nella sua oggettualità. A questo punto la scienza diventa ancella del metodo, il metodo al di sopra di ogni cosa, cioè il modo con cui si approcciano gli oggetti, e il modo con cui si approcciano è quello che ci ha spiegato, e cioè si approcciano solo e soltanto quegli oggetti che compaiono all’interno di quell’ambito già prestabilito di una serie di supposizioni e presupposizioni. Più avanti a pag. 188. Per il fisico, la natura si mostra solo nel senso di oggetti, quali egli li indaga attraverso il suo metodo, allorché il carattere d’essere della natura è determinato.,

fin da principio, in quanto oggettività. Cioè, è già predeterminato, il concetto di oggetto viene prima di ogni possibile metodo. Ciò, però, significa che non si dà alcuna indagine scientifica di un ambito oggettuale senza una espressa o inespressa ontologia. Perché? Perché l'ontologia dice: questo c'è ed è quello che io penso che sia. E questa è l'ontologia: l'asserzione di qualche cosa che c'è, senza nessuna dimostrazione, senza nessuna verifica, c'è e basta, questa è la supposizione. Questo ce lo ha insegnato già Kant. Dobbiamo solo sapere che in Kant il termine di trascendentale è meramente un altro termine per ontologico; ontologico, certamente, nel senso di un'ontologia per la quale l'essente-presente si è tramutato nell'oggetto. L'essente-presente, cioè ciò che appare, si è trasformato in oggetto, cioè in qualche cosa di manipolabile per me che sono soggetto. Alla scienza e alla scientificità appartiene non solo il metodo in quanto procedimento, bensì, nel contempo, la determinazione della oggettività del suo oggetto. È questo che appartiene in prima istanza alla scienza, e cioè lo stabilire che una certa cosa è l'oggetto e, quindi, è quella che è, punto e basta. Nel significato moderno, metodo non ha solo il senso di un procedimento di elaborazione degli oggetti, bensì di supposizione trascendentale della oggettività degli oggetti. Ecco qua. È questo il senso di metodo che viene inteso con l'espressione di Nietzsche "vittoria del metodo sulla scienza". È il metodo che dice che quello è un oggetto, non è la scienza, ma è il metodo che afferma questo, che fa questa supposizione: questo è questo, ontologicamente. Ora, come sta la cosa con i tre rimproveri di ostilità alla scienza, all'oggetto, al concetto? Resta ancora la trattazione del terzo rimprovero, del rimprovero di ostilità al concetto. Ora, che cosa significa concetto? Il termine latino per Begriff (concetto) è conceptus. In ciò vi è il verbo capere = afferrare, comprendere. I Greci, che manifestamente non erano tanto incapaci nel pensare, non conoscono ancora il "concetto". Non sarebbe, dunque, affatto un disonore, nel caso si fosse ostili al concetto. Com'è la cosa presso i Greci? Attraverso che cosa viene stabilito un concetto in quanto un concetto? Attraverso una definizione. Che cos'è una definizione? Per esempio, il tavolo viene definito in quanto cosa d'uso. Cosa d'uso è, in tal caso, una determinazione generale. Anche un bicchiere e una matita sono delle cose d'uso. Una definizione dà, dunque, innanzitutto, la determinazione più generale prossimamente superiore, il genere. Per determinare il tavolo in quanto l'oggetto d'uso che esso è, deve venire indicato a quale uso serva. L'indicazione di questo particolare uso, differente dall'utilità della matita e del bicchiere, la si chiama differenza specifica. Definitio fit per genus proximum (l'oggetto d'uso) et differentiam specificam (il tavolo). (pagg. 188-189) Cioè, la definizione deve avvenire per il genere più prossimo e per la differenza specifica. Nella definizione viene asserito qualcosa di generale e qualcosa di particolare circa l'ente, cioè circa l'oggetto. Questa asserzione è un modo in cui l'oggetto, cioè l'ente, viene circoscritto e delimitato rispetto all'altro ente, per esempio, il tavolo rispetto al bicchiere e alla matita. Hanno usi diversi, ovviamente. In greco, definizione si dice ὀρισμός. È la stessa parola del nostro Horizont (orizzonte), che vuol dire: il limite del campo visivo, semplicemente delimitazione, circonlimitazione. Quello che riesco a vedere. Ciò che verrà successivamente chiamato concetto, si dice in greco semplicemente λόγος, ciò che all'ente di volta in volta attuale, in quanto apparente in questo e quel modo, deve venire attribuito in quanto suo εἶδος, suo apparire. Cioè, tutto ciò che il λόγος attribuisce a ciò che appare, questo sarebbe il concetto per il greco: dire di ciò che appare. Il che non ha nulla a che fare con il prendere, non c'è nessuna apprensione in questo caso, nel greco. In contrapposizione a λόγος, nella parola latina conceptus v'è sempre un procedere dell'uomo verso l'ente. Ora, la logica distingue diverse specie di concetti. Essa conosce concetti che noi attingiamo dall'esperienza, per esempio il concetto di tavolo. Questo è un concetto empirico. La causalità, detto kantianamente, non è un concetto a posteriori, un concetto empirico, bensì un concetto a priori. La causa è un concetto a priori, non si deduce da altro. Ciò vuol dire che esso non è estratto dall'esperienza, bensì è attinto dalla soggettività. (pag. 189) Passiamo al Seminario dell'1 e 3 marzo 1966 in casa Boss a pag. 194. Si dice che la definizione data dalla fisica sarebbe antiquata e, in secondo luogo, priva di importanza per la psicoterapia. Quale carattere hanno queste due asserzioni? La critica manifestata significa che ciò che è stato esposto non sarebbe più valido, sarebbe inessenziale. Se uno dice che la definizione della fisica non è adeguata alla psicoterapia

significa che le definizioni della fisica sono inessenziali. *Che cosa vuol dire critica? La parola viene dal greco κρίνειν, che vuol dire distinguere. Dare a qualcosa rilievo rispetto a qualcosa, per lo più a qualcosa di superiore rispetto a qualcosa di inferiore. Nella logica, questo procedimento si chiama un giudizio, una giudicazione. Entrambe le asserzioni contengono una critica negativa. Una critica positiva ha lo scopo di promuovere la cosa di cui ne va. Essa è sempre un rinvio a nuove possibilità proprie della cosa. Per comprendere bene che cosa è stato detto nel precedente seminario, intorno alla fisica, è necessario ricordare qual era il tema dell'ora. Trattavamo del metodo, più precisamente, di ciò che caratterizza il metodo della moderna scienza della natura. Metodo non intende qui semplicemente e indeterminatamente: "procedimento". Metodo è il modo in cui l'ente, in questo caso la natura, viene tematizzato. Cioè, il modo con cui approccia, a scopo investigativo, l'ente. Ciò accade in quanto essa venga rappresentata come oggetto-stante-di-contro, come oggetto. Gegenstand, l'oggetto che sta di contro, di contro a un soggetto, ovviamente. La rappresentazione moderna della natura, la sua oggettivizzazione, ora, però, è guidata dall'intenzione di rappresentare i processi naturali in modo tale che essi siano precalcolabili nel loro decorso e divengano così controllabili.* (pagg. 194-195) Questo per Heidegger è l'obiettivo della scienza: la calcolabilità, quindi, la predittività, quindi, la controllabilità. Pertanto, non aveva torto Nietzsche quando diceva "badate che tutta la ricerca della verità, la ricerca della scienza, tutto questo non è fatto da anime belle, è volontà di potenza, è volontà di controllo, di avere potere su qualcosa, è solo questo". *L'oggettivizzazione, determinata in tal modo, della natura è, perciò, il progetto della natura in quanto ambito oggettuale calcolabile. I passi decisivi per il dispiegamento di questo progetto della natura nella totale dominabilità, li hanno compiuti Galilei e Newton. Normativo diventa il come la natura venga rappresentata, non il che cosa.* Ecco la questione del metodo. Cioè, il metodo giunge a dire come si fanno le cose, come si deve calcolare, come si deve approcciare qualcosa, ma di questo qualcosa non dice assolutamente niente, lo suppone, suppone che sia quello che è, perché se non fosse quello che è sarebbe in grossissime difficoltà, l'oggetto gli si sottrarrebbe da sotto mano. Se io dovessi cominciare a pensare che quell'oggetto è quello che è, perché io lo sto guardando, perché è qui sul tavolo, perché è ad un'altezza di 80 cm., perché c'è Cesare di fronte e Sandro alla sua sinistra, perché me l'hanno regalato in una certa occasione, perché la sua forma mi ricorda una certa cosa, questa cosa qui è tutte queste cose mentre io la osservo, che tra l'altro si modificano mentre ne parlo; allora, quest'oggetto non è più quello che è. Come faccio, allora, a manipolarlo, a dominarlo? Non lo posso fare.

Intervento: In effetti, la fisica moderna ha incontrato qualche difficoltà con l'estremamente piccolo.

Sì, certo. Non so se si riferisce alla meccanica dei quanti, certo.

Proseguiamo. *Lo sviluppo della scienza, così impostata, conduce al fatto che il modo di procedere nei confronti della natura determini la scienza sempre più univocamente.* Gli oggetti sono sempre più fissati, in quanto, come diceva prima, *Gegenstand*, ciò che sta di contro. *È così che Nietzsche allora può dire: "Non la vittoria della scienza è ciò che contraddistingue il nostro XIX secolo, bensì la vittoria del metodo scientifico sulla scienza".* Ma questa "vittoria del metodo" è preceduta da una lunga battaglia, in cui il metodo caratterizzato spinge verso la sua preminenza onnideterminante nella scienza. Dice che non è avvenuto così per caso, c'è stato un percorso che ha condotto a questo. Cartesio, in particolare, è quello che ha inventato il soggetto e l'oggetto, ha inventato un oggetto che sta di contro a un soggetto, per cui quell'oggetto è un oggetto.

Intervento: se posso azzardare un'analogia, mi sembra che ciò che è accaduto nella scienza con il prevalere del metodo sulla scienza sia simile a ciò che è accaduto in ambito politico e sociale, dove la burocrazia ha prevalso sul progetto politico. La burocrazia, in effetti, è un metodo. La scienza è ciò che corrisponde, in ambito politico, al progetto.

Sì, mi sembra un'analogia calzante. La burocrazia come metodo di organizzazione e funzionamento della macchina. È vero.

Allorché, nel precedente seminario, si discuteva della fisica classica, ciò non accadeva con l'intenzione di caratterizzare questa in quanto classica, bensì in quanto fisica, vale a dire riguardo a ciò che vale anche della moderna fisica nucleare in quanto fisica. Siamo nel 1966, quindi, avevano già fatto scoppiare le bombe atomiche, si facevano esperimenti in continuazione. Poi, si sono accorti che c'era qualche problema. Solo se prima è stato messo in evidenza in modo sufficientemente chiaro il generale tratto fondamentale della fisica classica e di quella atomica, si può in generale trattare la questione di secondo quale riguardo entrambe, fatta salva la loro medesimezza, si distinguano in quanto fisica. Un'obiezione era che la fisica atomica è diversa dalla fisica classica. Certo, ma la fisica è sempre la stessa, la fisica è sempre un modo di approcciare l'oggetto, qualunque esso sia, che sia un atomo di uranio che sia un ceppo di legno, il modo di approcciarlo è lo stesso. Poco più avanti. La rappresentazione oggettiva di questi decorsi è guidata dal principio di causalità, che Kant, nella sua Kritik der reinen Vernunft, A 189, determina attraverso la seguente proposizione: "Tutto ciò che accade (inizia ad essere) presuppone qualcosa, a cui segue secondo una regola". Per Kant queste regole erano determinate dal pensiero. Per la fisica sono tutte quella serie di presupposizioni ontologiche che danno per acquisito che l'oggetto c'è e sia quello che è. Riguardo al metodo della precalcolabilità, ciò significa: lo stato avvenire è fissabile univocamente a partire dallo stato di un sistema in un determinato tempo (il presente). Se io so dove è adesso un certo punto, so qual è il sistema all'interno del quale è sistemato, e conosco altre cose, so dove sarà questo punto tra dieci minuti. Heisenberg ha formulato questo principio nel modo seguente (Zeitschrift für Physik, Bd. 43/1927, pag. 197): "Se conosciamo il presente precisamente, possiamo calcolare il futuro". Sì, sempre però partendo da un sistema ontologico, e cioè dalla supposizione che le cose siano quelle che io voglio che siano o credo che siano. Ora, dice Heisenberg, è "falsa non la conseguenza, bensì il presupposto. Di principio, non possiamo conoscere il presente in tutti i suoi punti di determinazione". Heisenberg non era mica scemo. Dice che non possiamo conoscere tutti i punti che determinano l'oggetto, cioè non possiamo conoscere l'oggetto. Tutti i punti, cioè tutti quegli elementi che fanno di quell'oggetto quella cosa che io chiamo oggetto. Facevo prima l'esempio del posacenere, è fatto di miliardi di cose, per essere quella cosa lì deve essere tutte quelle cose che elencavo, tutte le sue relazioni. Aveva ragione Hjelmslev: l'oggetto è la intersezione di un fascio di relazioni. Questa non conoscenza è fondata nella relazione di indeterminazione della meccanica quantistica, la quale dice che noi possiamo misurare precisamente sempre solo il luogo o l'impulso di una particella, ma non entrambe le cose contemporaneamente. È stato Heisenberg a verificare una cosa del genere. Da questa circostanza di fatto, Heisenberg ha allora concluso che con ciò sarebbe "stabilita definitivamente la non validità della legge causale". Se non posso determinare tutti i punti non posso determinare che questo sia la causa di quello. Su questa tesi si basa in parte ancora oggi il discorso della "acausalità". Cioè, dell'assenza di causa, perché non la posso determinare. Ma attraverso la relazione di indeterminazione non viene invalidata la legge causale e con essa la precalcolabilità. Se fosse così, non si sarebbe mai potuti pervenire alla costruzione e alla fabbricazione della bomba atomica, e in generale ad alcuna tecnica atomica. Non ha neanche tutti i torti. È anche il problema che abbiamo incontrato nel linguaggio, cioè l'impossibilità di determinare qualcosa. Eppure, se io continuo a parlare, vuol dire che l'ho determinato in qualche modo. Vediamo come la risolve Heidegger. Non viene invalidato il principio causale, dalla validità del quale dipende dall'inizio alla fine la fisica in quanto tale, diviene impossibile solo un calcolo preventivo univocamente e completamente preciso. Ma un calcolo impreciso è possibile. Infatti, lo dice adesso. Così, nella bomba atomica, è precalcolabile solo un limite superiore e inferiore della potenza dell'esplosione, tuttavia, di principio, la precalcolabilità continua a sussistere, giacché senza di essa sarebbe impossibile ogni costruzione tecnica. In effetti, è vero, quando costruirono la bomba atomica, non sapevano assolutamente quali sarebbero stati gli effetti. L'ultima bomba esplosa la fecero i russi, la chiamarono Zar, era la più potente che sia mai stata fatta esplodere, 50 megatoni. In teoria, questo è un aneddoto, il progetto era di una bomba atomica da 100 megatoni, poi chi l'ha costruita materialmente ha

pensato di dimezzare la potenza perché aveva intravisto delle catastrofi imprevedibili, non calcolabili, e cioè che l'esplosione sarebbe stata talmente alta da andare oltre l'atmosfera, rendendo quindi impossibile ogni verifica, non si poteva più fare nulla, oltre al fatto che gli effetti devastanti non erano più calcolabili, pur essendo loro a fabbricare tutto quanto. *Successivamente, Heisenberg ha abbandonato il confondente discorso dell'acausalità. Non si dà alcuna "immagine acausale del mondo". A riprova, è sufficiente rinviare alle ricerche, che sono in corso, sulla tecnica di mutazione genetica in riferimento all'uomo (cfr. ora: F. Wagner, Die Wissenschaft und die gefährdete Welt, cit. pp. 225 ss., 462 ss.). Nella fisica nucleare resta conservato ciò che la caratterizza in quanto fisica, ciò che, perciò, essa ha in comune in quanto fisica con la fisica classica. Che è sempre l'obiettivizzazione dell'oggetto. Nel precedente seminario, ciò che importava nella trattazione della fisica classica era soltanto la caratterizzazione "della scienza" in quanto tale. Questa trattazione era provocata dalla tesi secondo cui l'analisi psichiatrica dell'esserci sarebbe "ostile alla scienza". La presa di posizione rispetto a questa tesi presuppone che sia chiaro che cosa qui "scienza" debba significare, vale a dire, da che cosa sia contraddistinto il rapportarsi scientifico all'oggetto tematico. (pagg. 196-197) Tu mi dici che ciò che io dico è contro la scienza, ma intanto definiamo "scienza". Tema della fisica è la natura inanimata. Tema della psichiatria e della psicoterapia è l'uomo. Come deve venire determinato il carattere di scienza della psichiatria e dei fondamenti teorici della prassi psicoterapeutica? Se all'analisi dell'esserci... perché questa è la proposta che faceva Heidegger tramite Boss e Binswanger, che avevano letto i suoi scritti, di come approcciare i cosiddetti disturbi, disagi, attraverso l'analisi dell'esserci, dice lui. Se all'analisi dell'esserci viene rimproverata una ostilità alla scienza, questo rimprovero presuppone, in tal caso, che scienza voglia dire scienza nel senso della fisica. E cioè che obbiettiva qualche cosa. Se, perciò, la scienza dell'uomo deve soddisfare alle esigenze fondamentali della scienza moderna, essa deve attenersi al principio della preminenza del metodo nel senso del progetto di precalcolabilità. Quindi, prevedere ciò che l'uomo farà. L'inevitabile risultato di questa scienza dell'uomo sarebbe la costruzione tecnica della macchina umana. Cioè, pensava all'uomo come una macchina. Molti segni fanno presagire che la siffatta esplorazione scientifica e produzione dell'uomo venga già effettivamente esercitata sotto coazione della trattata "vittoria del metodo sulla scienza" e col fanatismo dell'incondizionata volontà di progresso per il progresso. Se trattassimo l'uomo con i criteri della scienza moderna, non solo considereremmo l'uomo alla stregua di una macchina qualunque, cioè qualcosa di precalcolabile, di prevedibile, ma lo trasformeremmo in una macchina. Perché è questo il progetto, a questo punto: trasformare l'uomo in macchina. Cosa già avvenuta, dice, col fanatismo dell'incondizionata volontà di progresso per il progresso. Qui ancora riecheggiano alcune questioni che sono quelle che gli fecero abbracciare negli anni '20 il nazismo. Non il progresso per il progresso, una ipervalutazione della tecnica, ma un ritorno al pensiero autentico, originario, quello del pensiero greco. Certamente, posto che la scientificità di una scienza non debba venire commisurata, in modo dogmaticamente unilaterale, al carattere di scienza della fisica moderna... Dice, non necessariamente la scienza deve essere la scienza moderna, che il concetto di scienza debba essere per forza quello. ... sorge, allora, la questione di in che e in che modo sia in generale determinabile l'essenza della scienza. Di poi, si dovrebbe porre la questione di per quale via si possa fondare e costruire una scienza dell'uomo, la quale possa servire da fondamento sufficiente per una psichiatria e per una fondazione teorica della prassi psicoterapeutica. Sta soltanto dicendo che bisogna pensare la scienza in un altro modo se vogliamo riferire la scienza alla psichiatria o alla psicoterapia, non scimmiettando la scienza moderna, che oggi è dominata dalla tecnica. Se, al contempo, badiamo che la scienza in quanto tale è un agire ed un'opera dell'uomo, si mostra un peculiare intreccio della questione circa una scienza dell'uomo con la questione circa l'uomo, soltanto attraverso il cui esser uomo la scienza diviene possibile. La scienza è fatta dall'uomo, non è qualcosa che viene dal nulla. Quindi, una scienza fatta dall'uomo è, dice Heidegger, una cosa strana, perché una scienza fatta dall'uomo è necessariamente dell'uomo. Dai chiarimenti ora tentati, dovrebbe, infine, essere diventato chiaro che coloro, i quali contro la "analisi*

dell'esserci" facciano valere il rimprovero dell'ostilità alla scienza, non sono sufficientemente istruiti circa il carattere distintivo della scienza moderna nel senso della fisica, né sono affatto in grado di determinare il carattere di scienza di una scienza dell'uomo, in particolare della psichiatria, in modo tale che venga in luce la chiara delimitazione rispetto al metodo scientifico della fisica. (pagg. 197-198)

se non siete capaci di distinguere l'essenza della scienza dalla scienza moderna siete dei non istruiti, incapaci, stupidi e inutili. Non la dice così ma questo è il senso. *La delucidazione della fisica in quanto scienza non doveva, tuttavia, servire solo e neanche in primo luogo a respingere i rimproveri contro la "analisi dell'esserci". Si trattava, piuttosto, di portare dinanzi allo sguardo la scienza oggi normativa, in modo tale che, rispetto ad essa, diventasse visibile la possibilità di una scienza di tipo diverso, cioè di quella dell'uomo. È la questione di sempre: la psicoanalisi è una scienza o non è una scienza? Dipende da cosa si intende con scienza. Tutto qui. È chiaro che se con scienza si intende la scienza fisica, la psicoanalisi non è una scienza, fortunatamente. Poco dopo. Nella scienza, centrata sulla calcolabilità, si aspira alla univocità, in quanto altrimenti non sarebbe possibile alcun calcolabilità. Se poi il concetto "univoco" così acquisito corrisponda anche alla cosa, nella scienza della natura non se ne pone la questione. Cioè, io stabilisco che questo è così, perché? È così, tanto basta. E più non dimandare, diceva Dante. Ora, come si deve procedere per rendere accessibile la molteplicità dei significati di "stress"? Adesso considera questa parola, stress, che era cara alla psichiatria, ancora adesso a dir il vero. Stress vuol dire sollecitazione, caricamento, anche lo scaricamento può essere un caricamento. In che è fondato lo stato di cose per cui una certa misura di caricamento agisce in modo da mantenere in vita? Ciò si fonda nel rapporto estatico. Rapporto estatico, ricordate, è quello dell'esserci, ex-stare, stare fuori, l'uomo è sempre gettato fuori, perché gettato nel progetto. Esso è una struttura fondamentale dell'esser uomo. In essa è fondato quell'essere-aperto, conformemente a cui l'uomo ha già sempre rivolta la parola dall'ente che egli stesso non è. La parola che gli viene dall'ente, che non è un'antropomorfizzazione dell'ente che diventa qualcuno, ma è l'ente che gli si rivolge nel senso che, apparendo, può apparire perché lui si trova nel suo progetto, e quindi è all'interno del progetto che tutto quanto può accadere, e allora, all'interno di questo progetto, le cose gli si fanno incontro, fornendo delle parole, dicendo delle cose, che è poi lui che le dice in realtà, non è l'ente in quanto tale, ovviamente. Senza questo esser rivoltagli la parola, l'uomo non potrebbe esistere. Non potrebbe esistere se non fosse preso all'interno di un progetto, all'interno del quale le cose gli si fanno incontro attraverso la parola, attraverso il logos. Questa è la questione centrale: le cose si fanno incontro attraverso la parola, si fanno incontro dicendole. Lo diceva da qualche altra parte, è il logos che consente alle cose di venirmi incontro, cioè la parola, senza il logos non succede niente. Poco dopo. Se si intende lo stimolo nel senso di una "affezione", attraverso cui l'uomo sia sollecitato pressantemente da qualcosa, risulta chiaro che nel termine di "stimolo dello stress" viene detta due volte la stessa cosa. Ciò che stimola, può certo venire inteso in un senso diverso, sempre a seconda dell'ambito in cui esso accade. Nell'astratta dimensione dell'isolata sensazione sensoria, stimolare (per esempio, un astratto stimolo sonoro) significa qualcosa di diverso che nell'ambito del soggiornare quotidiano dell'uomo nel suo mondo, di cui, per esempio, un dintorno incantevole lo attrae, vale a dire, lo invita a permanere. Parla di due stimoli. Uno, è lo stimolo sonoro: uno fa boom e ha avuto uno stimolo. Altro e diverso da uno stimolo che viene da un paesaggio che lo attrae, che lo circonda e che lo attrae. In questi modi dello stimolo si mostrano diversi modi della sollecitazione, vale a dire, di "stress". Questo rimane costantemente orientato alla situazione di volta in volta attuale, vale a dire, all'essere-nel-mondo fattuale di volta in volta attuale, in cui l'uomo esistente non cade solo per caso, in cui, piuttosto, egli è essenzialmente e perciò sempre costantemente. (pag. 199) Cioè, non è che questa cosa accade, sta parlando dell'essere-presente, non è che accade l'essere-presente di qualche cosa, ma ci sta dicendo che questo essere-presente è già sempre costantemente, in quanto già da sempre, nel senso della temporalità... come dire che qualcosa in un certo senso è da sempre nel progetto e lo è da sempre perché interviene in un certo momento ma storicizzandosi, cioè portandosi appresso tutto ciò di cui è fatta quella cosa lì. È sempre lo*

stesso concetto, quell'elemento non è isolabile, l'elemento è sempre in relazione con tutto il progetto. Infatti, dice *L'essere-nel-mondo lo esperiamo in quanto tratto fondamentale dell'esser uomo...* L'uomo è in quanto è nel mondo, non è isolato neppure lui, non è un ente isolabile dal resto del mondo. ... *esso non viene assunto solo ipoteticamente allo scopo di interpretare l'esser uomo...* Qui c'è in buona parte il discorso con Sartre che, invece, lo intendeva così. ... *questo che da interpretare è proprio, a partire da se stesso, già sempre percepibile in quanto essere-nel-mondo.* Cioè, questo che sarebbe da interpretare, l'uomo, è già da sempre percepibile in quanto essere-nel-mondo, è quello che è perché è nel mondo, non è che lo interpretiamo in quanto è nel mondo, usiamo l'essere-nel-mondo come modello interpretativo. No, è quello che è perché è nel mondo. *Se si volesse rappresentare la situazione in quanto tale in modo tale che essa sia determinata dalle tre componenti "io, corpo-inanimato, mondo", si dovrebbe, prima di tutto, domandare riguardo a quale unità dell'esser uomo queste componenti possano anzi comparire in quanto tali.* Sta dicendo semplicemente che questi tre aspetti non possono essere considerati isolatamente, non possono comparire in quanto tali, ma compaiono soltanto in quanto mondo, in quanto io-mondo. *Questa unità è proprio l'essere-nel-mondo stesso...* Questi tre elementi non possono scomporsi in nessun modo. L'io, il corpo-inanimato e il mondo, sono la stessa cosa. ... *che non è composto di componenti, e che, tuttavia, nella sua unità, può essere portato allo sguardo interpretativo secondo diversi riguardi.* Questo è fondamentale in tutto il pensiero di Heidegger, questa cosa è una, l'uomo-mondo, l'uomo che è nel mondo, che è tale perché è nel mondo, è quello che è per via di tutte quelle relazioni che ha nel suo mondo, in quel momento. Poco dopo sempre a pag. 200. *Si tratta del sentirsi, che noi intendiamo quando domandiamo all'altro: Come si sente? Vale a dire: Come sta? Questa domanda non si riferisce necessariamente solo allo "stato di salute corporeo-inanimato".* In alcuni casi, sì, quando lo stato di salute è vacante. *Questa domanda può informarsi della situazione propriamente fattuale dell'altro. Un tale sentirsi, però, deve essere distinto da ciò che, in Sein und Zeit, viene interpretato in quanto situazione-emozionale.* Quando uno chiede "come va?" non si riferisce soltanto al fatto se sente dolori ma a come vanno le cose in generale, a come va il suo essere-nel-mondo, direbbe Heidegger. *Essa è l'essere-in-una-tonalità-affettiva... il trovarsi in una certa tonalità affettiva ... determinante-tonalmente l'esserci, del suo rapporto, di volta in volta attuale, con il mondo, con il conesserci degli altri uomini e con se stesso.* È connesso con tutte le relazioni che fanno di me quello che io sono, relazioni che avvengono, per esempio, in questo momento e che fanno di me quello che sono in questo momento, cosa della quale la psicoanalisi non tiene sempre conto. Questa è una questione, poi si preciserà sempre di più la sua posizione circa il disagio, potremmo dire circa la psiche, termine campato per aria. La psicoanalisi non tiene sempre e necessariamente conto di tutto ciò, immagina che ciò che la persona dice sia connessa con un'altra cosa. Certo, questo va bene, ma che questo essere connessa con quell'altra cosa sia avulsa della situazione immanente in cui la persona si sta trovando in quel momento. Come dire, adesso la faccio molto semplice, non tanto "perché stai dicendo questo?", anche quello ma non soltanto, ma "perché lo stai dicendo qui, adesso?". Quindi, non importa più soltanto il riferimento a un altro elemento, che può essere stato la scaturigine di ciò che sta dicendo adesso, potrebbe esserlo ma non lo sapremo mai, e comunque non importanza, perché almeno nella psicoanalisi più recente importa il fatto che comunque si sia posto un altro elemento, anche se non è la causa, è comunque una connessione, un rinvio, un rimando, ma anche e soprattutto per quanto riguarda l'analisi dell'esserci intendere perché lo sta dicendo in questo momento, cioè quali sono le relazioni che mi fanno essere quello che sono in questo momento e come determinano ciò che io sto dicendo, ciò che io sto ricordando, ciò che io sto fantasticando, ecc.

Intervento: Calcolo numerico è un gioco. Come si connette al fatto che la scienza debba produrre proposizioni vere.

Heidegger dice che a fondamento di tutto ciò c'è una ontologia ma inespressa, non saputa, ecco che cosa fa dire che questa cosa è quella che è. Certo, non posso provarlo, dimostrarlo, dicendo

che questa cosa è quella che è sto dicendo niente, sto facendo un'affermazione metafisica. La scienza muove da questo perché non considera una cosa del genere, quindi non esiste, questo è questo, e bell'è fatto. Questo è ciò su cui si poggia tutta la scienza moderna, quella che, come diceva Heidegger, si basa sulla fisica.

25 gennaio 2017

Su Internet potere trovare due interventi di Carlo Sini. Uno si intitola *Logos Technè*, l'altro *Superstizioni*. Questi due interventi ve li segnalo perché nel primo sembra che in alcuni punti citi testualmente dal nostro sito, proprio come un copia-incolla. Ora, sicuramente Sini non ha mai visto il nostro sito, però ci è arrivato questa volta dopo di noi, è curioso come dica esattamente le stesse cose. In un intervento di Carlo Sini dal titolo *Superstizioni* riprende il discorso di Heidegger sulla tecnica, che noi abbiamo discusso, giungendo a dire che la prima tecnica fondamentale è il linguaggio, anche questa cosa detta noi prima di lui. Poi, però, giunge a fare delle considerazioni piuttosto discutibili. Per esempio, si scaglia contro l'idea che le macchine possano mai pensare come gli umani, adducendo delle ragioni molto deboli per la sua tesi, e cioè il fatto che gli umani sono il prodotto di millenni di storia e tutta questa storia le macchine non ce l'hanno. Lui fa la solita battuta "le macchine sono programmate dagli uomini", ma ribattiamo: e gli uomini? Non sono anche loro costruiti dagli uomini? Senza tenere conto del fatto che un uomo, sì, certo, quello che dice, quello che afferma, procede da millenni di storia e di cultura, però, in effetti, quello che è presente in lui non sono millenni di storia in quel momento mentre sta parlando, non potrebbe nemmeno tenere a mente tutto quanto, mentre una macchina, sì. Questo suo scagliarsi contro questa ipotesi, che le macchine non possano pensare come gli umani, non tiene conto di come è possibile che a un certo punto un pezzo di ferro incominci a pensare, perché anche l'umano è un pezzo di carne e di ossa, è di materiale diverso, ma questo cambia poco. Le reti neurali sono sostituite da fili elettrici e da interruttori, è la stessa roba. Anche i neuroni sono interruttori. Per Sini è assolutamente impossibile che le macchine possano pensare come gli umani, cose che contraddicono ciò che lui stessa ha detto, e cioè che di fatto non è possibile sapere cosa sia il pensiero. Dice che è impossibile che le macchine pensino come gli umani, e gli umani come pensano? Lo sappiamo esattamente cosa succede? Se non lo sappiamo come possiamo dire che le macchine non possano fare la stessa, se non sappiamo che cosa sia? Abbiamo dovuto risolvere questo problema anni fa, vi ricordate benissimo quando parlavamo delle macchine. Il fatto è che il modo con cui sono stati costruiti i computer riproduce il modo in cui pensano gli umani. Hanno dovuto risolvere tutta una serie di problemi, per i quali hanno contribuito Boole, con la sua algebra, con il calcolo booleano, dove si sono introdotti l'1 e lo 0 che ha semplificato le cose. E poi è stato necessario Turing, poi Von Neumann, e altri ancora. Alla fine si è costruito, e teniamo conto che siamo ai primi balbettii, ciò che le macchine potranno fare nel momento in cui avranno maggiore disponibilità di movimento... Turing dice che il modo con cui si addestra un bambino o una macchina è esattamente lo stesso. Certo, il bambino gattona, incomincia a sbattere contro lo spigolo, poi di qua, poi di là, prende una cosa e la mette in bocca, ecc., la macchina, invece, è lì ferma e immobile, non ha contatti con il mondo, non ha relazione con niente se non con il suo programma, che non può essere implementato da se stessa. Le macchine possono già implementarsi da sé, però occorre che abbiano l'occasione di farlo, se non ce l'hanno... È come un bambino messo in una scatola al buio per tutta la vita, mica impara a parlare, sta lì, come un vegetale.

Siamo sempre con Heidegger, *Seminari di Zollikon*, a pag 200. *Si tratta del sentirsi, che noi intendiamo quando domandiamo all'altro: Come si sente? Vale a dire: Come sta? Questa domanda non si riferisce necessariamente solo allo "stato di salute corporeo-inanimato". Questa può informarsi della situazione propriamente fattuale dell'altro. Un tale sentirsi, però, deve essere distinto da ciò che, in*

Sein und Zeit, viene interpretato in quanto situazione-emotiva. Essa è l'essere-in-una-tonalità-affettiva, determinante-tonalmente l'esserci... questa domanda si rivolge all'essere in una tonalità affettiva che determina l'esserci ... del suo rapporto, di volta in volta attuale, con il mondo, con il conesserci degli altri uomini e con se stesso. (pagg. 200-201) Qui c'è già in nuce tutta la questione che pone Heidegger rispetto alla psicoanalisi. Ha fatto delle critiche e ne farà delle altre perché, secondo lui, la psicoanalisi non tiene conto dell'essere dell'uomo nel mondo, cioè di tutte quelle relazioni che lo fanno essere quello che è. Non è che Heidegger sapesse moltissimo di psicoanalisi, in effetti, e da quel che ho letto nemmeno Medard Boss aveva una gran conoscenza della psicoanalisi. Secondo Heidegger, a psicoanalisi muove dall'idea che ci siano alcune cose che sono quelle che sono, isolate, isolate dal mondo, sempre nell'accezione heideggeriana. Pensate al concetto di rimozione. La rimozione è quell'elemento che, in seguito di un processo di rimozione, appunto, viene eliminato dalla coscienza e comincia a far parte da quel momento dell'inconscio che, come sapete, per Freud è determinato vuoi da ciò che è rimosso, vuoi dall'Es. ora, ciò che è rimosso è lì, è quello che è, come se non avesse più relazioni nel mondo e da quella posizione, in cui è apparentemente isolato, determina invece il comportamento della persona, indipendentemente dal mondo che circonda quella persona in quel momento. Questa è un po' la critica che fa Heidegger che vale fino a un certo punto, però, sicuramente la psicoanalisi non tiene in conto di ciò che la persona è in quel momento per via delle relazioni che ha con il mondo in quel momento. Infatti, lui parla della dimenticanza, fa l'esempio di una donna che dimentica la borsa, o il classico esempio del dimenticarsi l'ombrello dallo psicoanalista. Per la psicoanalisi questo ha un significato, uno dei significati è che la persona vuole tornare indietro dal suo psicoanalista, sì, per riprendersi l'ombrello, però, non è tanto l'ombrello in quanto tale ma l'occasione per potere tornare indietro, quindi, mostrare che vuole tornare per parlare, o fare altre cose, cioè, questo gesto ha quel significato. Ma posta la questione in questi termini, adesso sto semplificando, il significato di questo gesto è isolato, cioè è quello, è avulso da un contesto generale, da ciò che la persona è in quel momento rispetto a tutto ciò che la circonda, che lo fa essere quello che è in quel momento. È questa l'"accusa", l'obiezione che fa Heidegger, e cioè tenere conto, dice lui, che questo tizio dimentica l'ombrello, non perché è l'ombrello in quanto tale o perché c'è un significato, ma perché c'è qualche cosa in lui in quel momento che interviene a costruire una serie di scene, di situazioni, ecc., che lo portano a perdere la memoria dell'ombrello. Infatti, adesso leggiamo un passo a pag. 232. *Boss: Secondo la teoria psicoanalitica, però, nel lasciar lì sbadatamente, per esempio, una borsa nell'andar via dalla stanza di un conoscente, si esprime l'inconscio desiderio di potervi ritornare. Com'è da descrivere fenomenologicamente un tale lasciar lì? Heidegger: Nel lasciar lì la borsa non si dà alcuna intenzione inconscia.* Questa è la prima battuta di Heidegger. *Piuttosto, l'andar via è del tutto diverso da quello che era l'andar via dal coiffeur.* Cioè, è una situazione differente, il mondo in quel momento è diverso. *Proprio in quanto l'uomo, presso cui le era in visita, non le è indifferente, il suo andar via è tale, che ella, nell'andar via, è ancora e più che mai e sempre di più lì.* Heidegger sta incominciando a dire che non è che c'è il desiderio inconscio di tornare, ma non se ne è mai andata. *Poiché ella, nell'andar via, è ancora a tal punto presso l'uomo, la borsa non v'è affatto.* Non c'è la borsa in tutto questo, lei è ancora lì presso l'uomo. *In tale andare via, la borsa resta giacente, in quanto ella, già nell'essere ancora in camera, era a tal punto presso il suo amico, che già allora la borsa non v'era affatto. Qui l'andar-dove non c'è affatto.* (pag. 233) La borsa non c'era già da prima, quindi, ha continuato a non esserci, perché lei era presso il suo amico. Ciò non toglie che ci si può chiedere comunque perché ha lasciato lì la borsa, non è che tutti quanti che sono presso un amico lasciano lì qualche cosa. *Se la medesima donna fosse andata via da qualcuno d'indifferente, per andare a fare la spesa in città, in tal caso, ella la borsa non la avrebbe dimenticata, bensì se la sarebbe portata via, in quanto la borsa pertiene al fare la spesa, nel quale rapporto la donna sarebbe allora effettivamente dentro.* Cioè, sta dicendo che se questa donna è presa nel fare la spesa, e questo è il suo progetto, allora la borsa fa parte di questo progetto

e, quindi, la borsa c'è. Se la donna, invece, è presa dall'amico, allora la borsa già non c'è, non le interessa. *La cosa dell'intenzione inconscia è una spiegazione rispetto alla interpretazione fenomenologica.* Quindi, qui abbiamo fatto un passo che ci sposta dall'interpretazione di un evento a una presa d'atto fenomenologica, direbbe Heidegger, di ciò che è accaduto per questa donna, di ciò che è uscito dal nascondimento ed è diventato manifesto per lei, e cioè l'esser lì con il tizio. Questo sposta dall'intenzione inconscia di lasciare lì la borsa al fatto che la borsa in quel momento per la donna non c'è. Quindi, non l'ha lasciata lì perché non c'era, quindi, non poteva lasciare niente. Questo è il discorso che fa Heidegger. *Questa spiegazione è una pura ipotesi, in nessun modo promuove la comprensione del fenomeno del lasciar-lì stesso e in quanto tale.* In effetti, tutta la psicoanalisi è ipotetica. *Nell'ipotesi freudiana, il lasciar lì viene posto in rilievo come un fatto, e questo deve ora venire spiegato. Tale fatto del lasciar lì lo constatiamo dall'esterno. La donna stessa non lascia lì la borsa inconsciamente, in quanto essa non v'è affatto, e si può lasciar lì solo qualcosa che vi è. Boss: Come sta la cosa con il dimenticare qualcosa di penoso, che, secondo la teoria di Freud, è stato rimosso nell'inconscio? E qui si cita la rimozione in modo esplicito. Heidegger: Nel lasciare l'ombrello presso il coiffeur, non mi sono ricordato di prendermelo. Nel dimenticare qualcosa di penoso, non voglio ricordarmene. Qui non è la cosa a sfuggirmi di mente, bensì sono io che lascio che essa mi sfugga di mente. Questo lasciar sfuggire di mente accade in modo tale, che io mi introduca sempre di più in qualcosa d'altro, affinché quel che di spiacevole esca di mente. La penosità è, invero, già l'indice del fatto che ella è stata e viene assalita dall'evento penoso di gioventù. Lei, però, non si introduce in questa penosità. Pure, sa di questa penosità, altrimenti non potrebbe essere una penosità per lei.* Sta dicendo che io so che cosa ho rimosso, altrimenti non l'avrei rimosso. *È un eludere se stessi, in quanto sé che è costantemente assalito da ciò che è penoso.* (pagg. 233-234) Quindi, che cosa fa, secondo Heidegger, la persona? Diciamo che elude una questione che conosce quasi eludendo sé in questa operazione. *In questo eludere se stessa, ella è data a sé non tematicamente, e quanto più aziona questo eludere, tanto meno ella sa l'eludere, bensì è assorbita dall'eludere, irriflessivamente.* Questa è la spiegazione di Heidegger, di come lui intende la rimozione di Freud, e che adesso cerco di illustrarvi un po' meglio. Dice *In questo eludere se stessa, una persona elude una situazione penosa che conosce... In questo eludere se stessa ella è data a sé non tematicamente,* come dire che questa donna si dà a sé ma non tematicamente. Per Heidegger non tematicamente significa non mettere qualcosa a tema, non porlo come una questione da interrogare; problematizzare è porre qualcosa come un problema da interrogare, tematizzare è accorgersi che c'è qualche cosa da prendere in considerazione, con cui confrontarsi. Quindi, è data a sé non tematicamente, non prende seriamente questa questione, non la affronta. ... *e quanto più aziona questo eludere, e tanto più si dà da fare per eludere questa cosa tanto meno ella sa l'eludere, cioè, non si rende più conto che sta eludendo, ha perso di vista, presa dall'eludere questa cosa, l'eludere stesso, non pensa più di eludere qualche cosa, bensì, dice, è assorbita dall'eludere, irriflessivamente,* come se diventasse questo eludere, cioè, non si accorge più che sta eludendo qualche cosa. Questa è la "spiegazione" di Heidegger della rimozione: la persona non si accorge più che sta eludendo qualche cosa. Dicendo che volendo dimenticare una cosa si dimentica di dimenticare. Heidegger fa tutto questo discorso perché considera che la teoria di Freud della rimozione è ipotetica, possibile che sia così ma è anche possibile che non sia affatto così. Per lui non è così, in effetti. Questa teoria della rimozione di Freud, per cui qualche cosa di penoso viene cancellato e, una volta cancellato, agisce sulla persona che, di fatto, non ne saprebbe niente, ma se non ne sa niente come fa ad agire questa cosa? Invece, per Heidegger questa cosa è sempre presente, non può cancellare qualche cosa che non sa, ovviamente. Può, però, eludere questo pensiero al punto tale di dimenticarsi di averlo eluso o che lo sta eludendo. questa è la posizione di Heidegger nei confronti di ciò che Freud chiama rimozione.

Intervento: Heidegger dice che nel dimenticare qualche cosa di penoso io non voglio ricordarmene. Qui c'è un accento posto sulla questione della responsabilità: sono io che non voglio ricordare quella cosa. La rimozione non è un evento che capita malauguratamente, è qualcosa che "voglio" che accada, cono

io che ho deciso che accada, però, immediatamente dopo, perché questa cosa possa funzionare, è come se io non dovessi più rendermi conto di averlo voluto. È questo che in un certo senso dimentico, la mia volontà. Quello che dimentico è la volontà di aver voluto dimenticare. Ciò che viene rimosso non è tanto la situazione penosa, l'evento traumatico, quanto la volontà.

Esattamente, è questo che dice Heidegger, lui non conosceva molto bene la psicoanalisi, perché se consideriamo ciò che esattamente diceva Freud rispetto alle situazioni traumatiche post-belliche, allora lì il discorso si fa più complesso. Perché una persona dovrebbe la famosa granata che li è scoppiata vicino? Questo evento di per sé non ha a che fare con questioni morali o altre cose, è semplicemente un evento traumatico che, dice Freud, viene rimosso. Qui sarebbe un pochino più difficile per Heidegger fare lo stesso discorso. Come abbiamo detto varie volte, la questione a Freud sfugge perché, di fatto, ciò che la persona vuole ripetere non è l'evento traumatico in sé, del quale potrebbe importargliene molto poco, ma il controllare qualche cosa della quale in quel momento ha perso totalmente il controllo. Qui occorrerebbe vedere bene, la questione non è semplice. Certo, la posizione di Heidegger, come dice giustamente Sandro, è interessante perché pone la questione della responsabilità, cioè io ho voluto, come se dicesse effettivamente "io ho voluto rimuovere", mentre per Freud questa volontà non c'è, è semplicemente un effetto del funzionamento della psiche, senza aggiungere altro, funziona così, perché non si sa, per una sorta di economia della psiche, per evitare la ripetizione di qualche cosa di penoso; cosa che poi lui stesso mette in discussione in *Al di là del principio di piacere*, cioè, non c'è soltanto il piacere che dirige l'uomo ma c'è qualche cos'altro, che è la volontà di potenza, che a lui è sfuggita totalmente. Per Freud non c'è la volontà, è un effetto dell'economia psichica, che vuole mantenere un certo equilibrio, una certa uniformità; quindi, tutto ciò che va al di là deve essere ricondotto a una sorta di equilibrio.

Intervento: la volontà di potenza...

La volontà di potenza può pensarla come la volontà di controllare qualche cosa che sfugge al controllo. Quindi, l'esempio che fa Freud, cioè la granata che esplode, in quel momento sicuramente ho perso il controllo di tutto, non ero più padrone di niente, quindi il ripetere questa cosa mi consente di economizzarla, cioè, di gestirla al meglio, volta dopo volta, in modo da farla cessare di essere un evento traumatico. Più ci ripenso e meglio la conosco e meno diventa traumatica, le cose che conosco sono sempre meno traumatiche di quelle che conosco. Aggiungo degli elementi: ah, ecco, è successo questo e poi quest'altro, quindi, avrei dovuto fare così ma non l'ho fatto per cui la prossima volta magari... L'evento perde della sua drammaticità, poi chiaramente intervengono altre cose, non è soltanto questo.

Intervento: Sono casi differenti, il dimenticare l'ombrello e l'evento traumatico di cui abbiamo parlato adesso. In questo ultimo caso non so nemmeno se si possa parlare di rimozione.

Freud lo fa, ascrive a questi processi il processo di rimozione; infatti, è un ripensamento delle cose che dice Freud, e Freud dice questo, che questo evento viene rimosso ed è ciò che ha innescato tutto ciò che poi andrà a considerare nel saggio che ho appena citato. Perché lui lo cita? Perché va contro la sua prima posizione, che diceva che in ambito psichico vige il principio di piacere, e cioè che la persona è alla ricerca di tutto ciò che gli fa piacere, è questo che vuole raggiungere ed è questo che vuole ripetere. Poi, avendo a che fare con soldati che tornavano dal fronte con queste nevrosi post-traumatiche, questo gli scombina tutto. Ripete qualcosa che non gli ha fatto piacere, perché lo ripete, attraverso la rimozione? Tra l'altro, ci sarebbe da fare dei distinguo, ci sono molti soldati che hanno vissuto scene molto traumatiche e non è successo assolutamente niente, come mai? Ci sono altri elementi che intervengono e che concorrono. Come direbbe Heidegger, non è possibile isolare l'elemento da tutto il resto, neanche quello traumatico, perché quell'elemento è traumatico in quanto inserito all'interno del mondo di quella persona, per questo è traumatico.

Intervento: Freud però considerava il contesto...

Il contesto, certo, era la guerra, ma per lui questo episodio traumatico comportava un'obiezione alla sua teoria del principio di piacere. È per questo che l'ha considerata altrimenti non l'avrebbe mai presa in considerazione. Stiamo riconsiderando la posizione di Freud tenendo conto che anche un evento traumatico, ed è per questo che per alcune persone è traumatico e per altre no, certo, lo è sull'istante, però, non succede nulla dopo, un brutto ricordo come tanti. Per esempio, mio padre ha fatto la guerra, si è trovato in situazioni che potevano essere molto traumatiche, però, non ha subito questo genere di traumi. Poi, che la cosa rimanga, perché qualche cosa in effetti rimane e determini altre cose, questo sì perché fa parte del mondo di quella persona, il suo progetto non può non tenere conto di tutto ciò che la persona è. Se noi teniamo sempre conto di ciò che dice Heidegger dell'esserci nel mondo, adesso, qui con tutto ciò che con questo comporta, tutta la mia storia, allora tutto ciò che accade, accade all'interno di questo mondo. Per Freud non è così, per Freud l'evento è isolato e isolabile e, in quanto tale, l'evento determina questo altro evento. Non tiene conto del fatto che questo evento è stato traumatico, non ne fa menzione nel suo testo del fatto che questo evento è stato traumatico per questa persona, perché per questa persona è stato traumatico e per quella che gli era vicina no, non ha creato nessun trauma? Quindi, c'è qualche altra cosa, non basta questo. Lui ha isolato questo elemento, perché a lui interessava per una sua teoria, gli interessava per il suo progetto. Questa questione che affronta Freud del trauma di guerra è all'interno di un suo progetto e questo suo progetto non tiene conto di ciò che Heidegger sta dicendo, e cioè che è nell'esserci che tutto ciò può accadere, sennò non accade niente, neanche l'evento traumatico.

Intervento: sembra problematico a questo punto il parlare di nevrosi di guerra.

Sì, si fa perché questa cosa ha avuto avvio in quella occasione ma probabilmente avrebbe potuto essere anche un'altra, forse, ma qui siamo nel campo delle ipotesi. Ma le ipotesi possono essere d'aiuto se fanno notare che andare dritti in una certa direzione può essere problematico se questa direzione non tiene conto di molte altre. Se questo evento traumatico non fosse stato una bomba esplosa ma un camion che ha tamponato la sua macchina, magari sarebbe stato sufficiente per mandarlo fuori di matto.

Intervento: ci sono infinite situazioni che possono essere traumatiche.

Diciamo che quelle di guerra sono all'ordine del giorno, sono le più frequenti, ma questo non significa niente. Poi Heidegger aggiunge un altro elemento. Dice, infatti *La rappresentazione teoretico-scientifica che nel dimenticare e rimuovere debba darsi un ricettacolo fisico o psichico... l'inconscio ...al cui interno il dimenticare possa venire gettato, ha senso solo a partire da un serbare. La rappresentazione di un ricettacolo può essere motivata soltanto a partire da un potere serbare. In effetti, dove si conserva la rimozione? Nell'inconscio, è lì che permane. Non si può, all'inverso, derivare il serbare da un ricettacolo. Un "engramma" non è mi un serbare qualcosa in quanto qualcosa. Un engramma è una trasformazione fisiologica, ma un serbare è un rapporto con qualcosa, vi appartiene una comprensione dell'essere. L'elemento corporeo dell'uomo non può mai venire considerato come qualcosa di meramente semplicemente-presente, se lo si vuole considerare conformemente alla cosa...* L'elemento del corpo, una parte del corpo, non può mai essere considerato come un oggetto, dice Heidegger ... *se l'elemento corporeo dell'uomo lo pongo in quanto qualcosa di semplicemente-presente, l'ho già fin da principio distrutto in quanto corpo.* (pag. 234) In quanto corpo. I tedeschi distinguono tra Körper, il corpo inanimato, fisico, quello della medicina e Leib, che è il corpo vivente. Qui lo intenderei come distrutto in quanto corpo vivente, cioè, lo considero come un oggetto, al pari di qualunque altra cosa. Ritorniamo a pag. 201. *La situazione-emoiva fonda il sentirsi bene e sentirsi male di volta in volta attuale, da parte sua, però, essa è, a sua volta, fondata nell'essere-esposto dell'uomo all'essente nella sua totalità.* Cioè, nell'essere in relazione con il resto del mondo, con tutto ciò che lo circonda. *Con ciò è già detto che a questo essere-esposto (esser-gettato) appartiene la comprensione dell'ente in quanto ente; ... cioè non posso comprendere l'ente se non nell'essere gettato di volta in volta, nell'essere nel mio progetto ... allo stesso modo,*

però, non si dà nemmeno un comprendere che non sia già un comprendere gettato. Sta dicendo che per comprendere qualche cosa occorre che questo ente, che voglio comprendere, sia all'interno del progetto, ma non è all'interno del progetto se io non mi trovo già gettato in questa cosa. È questo che dice quando, in modo non antropomorfo, dice "le cose mi parlano", che io sono già gettato verso queste cose e queste cose appaiono perché io sono gettato verso di loro. C'è questo doppio movimento. *Esser-gettato e comprendere si coappartengono reciprocamente in una coappartenenza, la cui unità è determinata attraverso il linguaggio.* Esser-gettato e comprendere si coappartengono per via del linguaggio. *Linguaggio deve venire qui pensato in quanto dire, in cui si mostra l'ente in quanto ente, vale a dire, a partire dal suo riguardare l'essere.* Sappiamo che quando Heidegger parla dell'essere parla del *Dasein*, dell'esserci. *Solo sul fondamento della coappartenenza di esser-gettato e comprendere...* cioè, io comprendo solo se sono gettato verso qualche cosa, se sono gettato nel progetto, allora comprendo, allora so che cos'è questa cosa, non che cos'è questa cosa in quanto tale ma so che cos'è perché l'entità di questo ente mi è data dal trovarmi all'interno del progetto, è il progetto che dice che cos'è questa cosa. ... *attraverso il linguaggio in quanto dire-originario, l'uomo può avere rivolta a parola dall'ente.* Che è come dire che in questa coappartenenza di essere gettato e di comprendere che io ho la parola rivolta dall'ente, solo a questo punto l'ente mi dice qualche cosa, perché è qualche cosa ed è qualche cosa perché viene compreso all'interno del progetto, allora mi parla, mi parla nel senso che da quel momento è un ente, è un qualche cosa, e dal momento in cui è qualche cosa io sono in relazione con questo qualche cosa. È in questo senso che occorre intendere il fatto che l'ente mi parla, il fatto che io sono in relazione con l'ente. *Con ciò, sebbene solo a grandi tratti, è mostrato l'ambito a cui appartiene qualcosa come lo stress con tutte le sue variazioni. Lo stress possiede il carattere fondamentale della sollecitazione di un avere-rivolta-la-parola.* Che cos'è lo stress? Dice che è una sollecitazione, quindi, lo pone in un modo diverso dalla psicologia, che lo pensa, sì, come sollecitazione ma come sollecitazione traumatica, qualcosa che comporta delle conseguenze: una persona stressata è nervosa, infastidita, ha una serie di acciacchi. Questa sollecitazione, che comporta poi lo stress, dice "è un avere rivolta la parola". Questa sollecitazione viene dall'ente, è lui che mi sollecita, che mi dice delle cose, me le dice perché io sono in relazione con l'ente, quindi, mi sollecita. Quando dicevamo tempo fa che io sono qui in questo momento, di fronte ho Cesare, alla mia sinistra c'è Teresa, Sandro, davanti a me c'è il posacenere, sta dicendo Heidegger che io sono sollecitato da tutte queste cose perché io sono in relazione con tutte queste cose in questo momento, per me sono quelle che sono perché sono in questo momento in questo tipo di relazione. L'essere in questo tipo di relazione, quindi essere sollecitato da Cesare che mi guarda, da Sandro che tossisce, Teresa che scrive appunti, ecc., ecc., questo per Heidegger è lo stress. Quindi, capite, che è un'accezione molto differente da quella della psicologia, quindi Heidegger non la considera affatto una cosa traumatica nell'accezione negativa psicologica, è semplicemente un aver rivolta la parola dalle cose con le quali sono in relazione, che mi sollecitano, quindi. *Una tale cosa è possibile solo sul fondamento del linguaggio. Linguaggio non viene qui inteso in quanto facoltà della comunicazione, bensì in quanto manifestatività originaria di ciò che è, custodita dall'uomo in modi diversi.* Sta dicendo che queste relazioni, che io ho con tutte le cose che ho elencate, sono fatte di linguaggio. *In quanto l'uomo è conessere ... conessere intendetelo come l'essere in relazione con il suo mondo ... restando essenzialmente in rapporto con gli altri uomini, il linguaggio è, in quanto tale, un colloquio.* Qui si potrebbe agganciare il detto di Wittgenstein per cui il linguaggio è pubblico, per lui non esiste il linguaggio privato. *Hölderlin dice: "Dacché siamo un colloquio". Più chiaramente, si deve dire: in quanto siamo un colloquio, all'esser uomo appartiene il conessere.* Cioè, in quanto siamo un colloquio, in quanto siamo continuamente in relazione con l'altro, in questo all'esser uomo appartiene l'essere insieme con l'esserci necessariamente, appunto con il suo mondo. *Come sopra si è detto, lo stress appartiene alla connessione essenziale di sollecitazione e corrispondenza, ...* Questo mi sollecita e io corrispondo, con il linguaggio, ovviamente, non ho altri strumenti. ... *vale a dire, alla dimensione del colloquio in senso ampio, che*

include anche un “parlare” con le cose. Quante volte uno se la prende con il computer! E gli dice delle cose che non stanno né in cielo né in terra. Il colloquio, a sua volta, costituisce l’ambito fondamentale, entro cui diviene possibile un’interpretazione. L’interpretazione, di cui si parla tanto, ha come condizione il trovarsi all’interno di un ambito e che questo ambito è definito dal colloquio, cioè dall’essere sempre in relazione con altro. In tal modo, il “circolo ermeneutico” non è un circulus vitiosus, bensì, una costituzione essenziale dell’esser uomo; esso caratterizza la finitezza dell’uomo. Il circolo ermeneutico... ogni volta che interpreto qualcosa, leggo un testo, come questo qua. L’ermeneuta cosa dice? Dice che mentre lo leggo lo interpreto ma questa interpretazione che faccio, mano a mano modifica lo stesso testo e me che lo leggo, quindi, c’è un continuo rinvio. Il libro che leggo io lo interpreto, interpretandolo lo modifico, modificando il libro modifico anche me e la mia interpretazione. Questo è il circolo vizioso. L’uomo, nel suo supremo essere in sé, è delimitato proprio dal suo essere-aperto per l’essere. Questa è la finitezza dell’uomo. Detta in termini più spicci, la finitezza dell’uomo significa non potere uscire dal linguaggio. Tutto qui.