



Martin Heidegger
I concetti fondamentali della filosofia antica

Adelphi, Milano 2000
Curatori: Franco Volpi, Brust Franz-Karl
Pag. 454

17 marzo 2021

Una introduzione alla lettura dei *Concetti fondamentali della filosofia antica* di M. Heidegger

La volta scorsa abbiamo conclusa la lettura di Gentile annunciando un progetto. È un progetto che sorge dalle ultime letture che abbiamo fatto e che muove da un'idea, dall'idea cioè che il principio di ragione di ciascun atto di parola sia la volontà di potenza. Intendo dire che la volontà di potenza è ciò che risponde alla domanda "Perché sto dicendo quello che sto dicendo?". Si tratta intanto di dire che cosa s'intenda qui con volontà. Intendiamo con volontà ciò che comunemente si intende, vale a dire, la determinazione al raggiungimento di un certo scopo. La volontà non è altro che questo: il determinarsi, il progettarsi verso un certo scopo, un certo obiettivo. Però, si vede subito qui che la volontà, posta in questi termini, che sono poi i termini più comuni, di fatto è volontà di potenza; cioè, volontà = volontà di potenza. La volontà, a questo punto potremmo dire che per definizione è volontà di potenza. Detto questo, passiamo a riflettere sul modo di procedere lungo questo itinerario. Ho pensato ad alcune letture da farsi, oltre a quella che stiamo avviando, *I concetti fondamentali della filosofia antica* di Heidegger. Sono alcuni testi che troverete nel sito indicati come i testi da leggere. Questo cambiamento è avvenuto in seguito a una considerazione, e cioè che se ciò che ci interessa in questo momento è intendere come sono sorti i concetti fondamentali, da dove arrivano, cosa li ha costituiti, allora il riferimento è Heidegger, perché nessuno quanto lui ha lavorato sui concetti dei filosofi antichi, sul pensiero greco. È il pensiero greco il luogo da cui tutto è iniziato. La filosofia antica, secondo Heidegger, ha avviato un percorso che poi ha portato alla metafisica, un percorso che si è basato sulla separazione di essere ed ente; immaginando con l'essere di cogliere qualcosa che costituisca una garanzia, la base dell'ente, senza accorgersi, dice Heidegger, che nel momento in cui lo si considera, l'essere, lo si prende come un ente. Questa è la questione fondamentale in Heidegger, cioè, la differenza ontologica di essere ed ente. Ciò che, tuttavia, a noi interessa, e che Heidegger non ha colto appieno, è che è assolutamente inevitabile, parlando dell'essere, porlo come un ente. Se voglio

parlare del concreto, è inevitabile che io parli dell'astratto, perché parlando del concreto lo determino, lo isolo, lo astraggo. Heidegger parla di differenza ontologica, che a suo avviso è la base del fraintendimento di tutto il pensiero che ha seguito agli antichi. Questo fraintendimento non è propriamente un fraintendimento ma è ciò che inesorabilmente accade nel momento in cui io considero il concreto, cioè l'essere, il tutto, il linguaggio. Se io parlo del linguaggio, che pure è il fondamento di tutto, è l'intero, è il concreto, se ne parlo lo astraggo, lo determino, cioè, coglierò delle sue determinazioni, non coglierò mai il linguaggio in toto, il concreto. Questa è la prima cosa sulla quale riflettere e che procede dalle riflessioni che abbiamo fatte da Hegel innanzitutto, ma anche in questo caso da considerazioni che Gentile ci ha condotti a fare, e cioè: non posso parlare dell'essere se non ponendolo come ente. Come dicevo prima, Heidegger ha mancato questa questione. L'ha mancata e questo lo ha condotto a quella che è nota come la "svolta" di Heidegger, e cioè, di fonte a questo impossibile – il considerare l'essere se non come ente, cosa che è inevitabile – ha puntato la sua attenzione verso la poesia, in particolare quella di Hölderlin, che a suo parere ha posto più di altri la questione in termini precisi; quindi, la poesia come quel luogo dove più autenticamente appare l'essere. A noi non interessa tanto la poesia perché non seguiamo l'essere in questo modo, cioè cercandone l'autenticità: l'essere è già da sempre qui mentre ne parliamo, così come l'ente. L'essere è sempre qui in quanto è quel concreto che consente all'ente di porsi, di apparire; posso, cioè, porre l'ente a condizione che ci sia l'essere, e viceversa. Quindi, l'attualismo, che abbiamo considerato in Gentile, è ciò che ci consente questa svolta, che però non punta a mantenere l'essere separato dall'ente, come in qualche modo continua a fare Heidegger immaginando che l'essere più autentico sia quello messo in luce dai poeti. No, torno a dire, l'essere è ciò che da sempre è qui adesso mentre ne parliamo, perché è la condizione perché ci sia l'ente. Dunque, se io mi domando intorno all'essere dell'ente, vale a dire ciò che fa dell'ente quello che è, mi sto domandando dell'essere dell'ente; domandandomi dell'essere dell'ente, mi domando del principio di ragione dell'ente, principio di ragione che, come dicevo all'inizio, consiste esattamente nella volontà di potenza. Ma la questione è che volontà di potenza e linguaggio appaiono qui come la stessa cosa. Heidegger pone la questione in termini interessanti dicendo che l'essere, in effetti, è quella cosa da cui sorge l'ente, ma sorgendo l'ente scompare l'essere, il che è vero. In effetti, come dicevamo, se parlo dell'essere, l'essere in quanto tale scompare e compare l'ente, ente che in questo caso è l'essere, cioè determinato. Ma più propriamente questo essere, cioè il concreto, ciò che è la condizione di qualunque ente, a questo punto non possiamo che indicarlo come il linguaggio, in quanto è il linguaggio che consente agli enti di esistere. Naturalmente, parlando di linguaggio dobbiamo fare una precisazione, e cioè che il linguaggio è proprio, come ha inteso molto bene Heidegger, la distinzione tra ente ed essere, tra immanente e trascendente. Il punto è che questa distinzione non è una separazione, questi due elementi sono inseparabili, così come abbiamo detto tante volte, è inseparabile il significante dal significato, non posso separarlo: se tolgo il significato tolgo anche il significante, e viceversa. Ecco perché la questione interessante in tutto ciò è che questi due elementi, questi due distinti, l'ente e l'essere, sono propriamente ciò di cui il linguaggio è fatto: l'ente, l'immanente, il significante, il mio dire; l'essere, l'infinito, il trascendente, il significato, ciò per cui ciò che dico è quello che dico. Dunque, questa differenza ontologica non è altro che la distinzione dei due momenti inseparabili di cui è fatto il linguaggio. Ma, allora, la questione diventa interessante perché, tornando al punto di partenza, la volontà di potenza – a questo punto potremmo dire la volontà, semplicemente, e cioè la determinazione a raggiungere un certo obiettivo – non è altro che la determinazione dell'ente a raggiungere l'essere, la determinazione del significante a raggiungere il suo significato, dell'immanente a raggiungere il trascendente per integrarsi, perché ciascuno dei due esiste in quanto esiste l'altro. Questa è a mio avviso la lezione fondamentale di Hegel: non li posso separare; sono sì distinti ma non separabili. Quindi, la volontà di potenza o la volontà semplicemente, è insita nel funzionamento del linguaggio in quanto non è che il tendere o il progettarsi continuo del significante verso il

significato, l'essere del gettato del significante verso il significato o, ancora, dell'ente verso l'essere. Ecco perché dicevo che la volontà di potenza, o volontà, non è altro che l'agire stesso del linguaggio. La volontà costituisce l'agire del linguaggio in quanto ciascuna volta il significante, cioè l'ente, è gettato verso il significato. Questo ci mostra che la volontà è il linguaggio, il modo di agire del linguaggio, cioè il volere sempre qualcosa, volere nel senso di essere gettato verso questo qualche cosa, e non potere non, perché non può separarsi da ciò di cui e per cui esiste. Il significante, per riprendere de Saussure, non può in nessun modo non gettarsi continuamente verso il significato, perché se non lo facesse non sarebbe un significante. La stessa cosa vale per l'ente: l'ente non può non essere continuamente gettato verso l'essere perché l'essere è ciò che dà all'ente la sua entità. L'essere, appunto, come il concreto, come il tutto, come il linguaggio. Questo progetto, di cui parlavo, tende a intendere il modo in cui ciascuna volta il parlante, parlando, ponga in essere la volontà di potenza, cioè la sua volontà. Potremmo riassumerla così: se dico, dico qualcosa, quindi se dico è per dire qualcosa, ma questo qualcosa non è separabile da ciò che dico. Quindi, la cosa a questo punto può intendersi, a proposito del principio di ragione, in questo modo: l'unico principio di ragione che possa porsi è la volontà di potenza, per cui ciascuna cosa è quella che è, né più né meno. Per precisare forse meglio, potremmo anche dire che la volontà di potenza, cioè la volontà di stabilire il qualche cosa che dico dicendolo, è esattamente la volontà di affermare. Affermare è esattamente questo: la volontà di dire quello che dico. Ma il quello che dico è quello che è proprio per la volontà di dirlo. C'è qui un passaggio interessante, perché sto dicendo che è la volontà di dire qualcosa che fa di questo qualcosa un qualcosa. Il che potrebbe apparire singolare a prima vista, però, riflettendoci meglio, se io pongo un qualche cosa e mi chiedo di che cosa si tratti, che cosa penso? Penso naturalmente a ciò che questo qualche cosa è, quindi, a ciò che lo fa essere quello che è, e quindi cerco il suo principio e la sua causa, ἀρχή e αἰτία. Cercando questo, che cosa trovo? Trovo innanzitutto, e qui siamo con Gentile, me che sto pensando tutto questo, me che sto pensando al principio e alla causa di qualcosa; quindi, trovando me che sto pensando questo, trovo me che voglio affermare qualche cosa. Perché lo voglio affermare? Perché non posso non farlo, non posso non affermare continuamente cose, perché sono nel linguaggio, e il linguaggio non è che affermare continuamente cose. Quindi, affermando qualche cosa pongo, certo, in atto il linguaggio, ma nell'affermare qualche cosa ciò che dico si proietta verso il qualche cosa di cui dico, che fa del mio dire quello che è. Per farla breve, la volontà di potenza non è altro che la volontà di determinare ciò che sto dicendo, ma per determinarlo devo porre la sua causa, il suo principio, cioè devo porre l'essere, il concreto, il tutto, devo porre il linguaggio. Quando io cerco la causa di qualche cosa trovo altre determinazioni, che mi rinviano ad altre determinazioni, e che cosa trovo? Trovo il funzionamento del linguaggio, trovo cioè il qualche cosa che rinvia continuamente ad altro. Trovo, cioè, una determinazione, un astratto, che rinvia naturalmente sempre a un altro astratto, senza mai cogliere il tutto, e che è quindi debitore del tutto, cioè dell'intero, del concreto; questo concreto sarà sempre lo sfondo e non potrò mai coglierlo in toto. È esattamente la questione che pone Heidegger rispetto all'ente e all'essere: ogni volta che voglio trovare l'essere trovo sempre un altro ente che mi rinvia a un altro ente; mentre cerco l'essere appare l'ente, mentre appare l'ente scompare l'essere, perché l'ente non è l'essere ma una sua determinazione, è un astratto: l'essere è il concreto. Dicendo che la volontà di potenza è il principio di ragione di ciascun atto di parola sto dicendo che il principio di ragione è la necessità di determinare ciò che sto dicendo. A che scopo determinarlo? Perché se non lo determino non ne posso parlare, ecco perché. Soltanto determinandolo, quindi astraendolo, posso parlarne, posso cioè continuare a dire. Continuare a dire è esattamente ciò che Nietzsche chiamava il superpotenziamento: se io affermo qualche cosa, questa cosa una volta affermata deve essere rinviata a qualche cos'altro, deve essere confermata, deve essere potenziata. Non facendo questo, come diceva giustamente Nietzsche, ci si trova di fronte a un immediato depotenziamento, perché questa cosa non vale più, come dire che il suo valore è tale in quanto consente di rinviare a un

altro. Il valore di ogni affermazione è di essere un rinvio verso un'altra parola: è questo il superpotenziamento. E se non rinvia immediatamente appare il depotenziamento. Questo ci porta a considerare ciascun atto di parola, usando le parole di Heidegger, come un utilizzabile. Ciascuno parlando è pro-gettato verso un'altra parola, un'altra parola che dovrà essere un utilizzabile per rinviare a un'altra parola. Questo è il superpotenziamento e questo è il funzionamento del linguaggio: ciascuna parola è quella che è in quanto rinvia a un'altra parola; se non rinviasse a nulla cesserebbe di essere una parola, semplicemente. Torniamo al progetto di cui parlavo all'inizio, progetto per il quale la lettura di Heidegger è assolutamente necessaria e imprescindibile. Heidegger è colui che più di tutti gli altri ha interrogato gli antichi per restituire la loro posizione rispetto al pensiero, volendo essere, come lui dice da qualche parte, più greco dei greci stessi e, quindi, prendendo molto seriamente l'intendimento degli antichi pensatori. Ciò che cercheremo di fare è interrogare gli antichi per intendere come hanno approcciato questo problema per cui l'ente, per essere quello che è, necessità dell'essere, e l'essere, per essere quello che è, necessita dell'ente. È il problema del pensiero da sempre, almeno da Parmenide, che pensava che l'essere potesse darsi da sé, quindi, senza un suo significato, perché se ha un significato questo suo significato è un'altra cosa, è qualcosa che si aggiunge all'essere, e quindi l'essere non è più quella cosa autonoma, autosufficiente, come dovrebbe essere. Ogni pensatore ha approcciato questo problema in vario modo, ma il problema è sempre stato lo stesso: il problema del linguaggio. Questo è il problema centrale di tutto il pensiero da sempre, perché il linguaggio è questa divisione, questo iato che si apre nel momento in cui parlo. Nel momento in cui determino qualcosa, questo qualcosa, per potere determinarsi, necessita di qualche cosa che questo stesso primo qualche cosa non è. Dunque, a questo punto ciò che interessa è percorrere insieme con questi antichi, accompagnati da Heidegger, da un'ottima guida quindi, e vedere come si sono costituiti e costruiti i primi concetti, i concetti fondamentali, sui quali peraltro si è costruito tutto il pensiero occidentale e non solo. Concetti fondamentali che sono quelli costruiti per risolvere il problema del linguaggio. Come sappiamo, risolvere il problema del linguaggio non è possibile, se non immaginando di potere in qualche modo cancellare il linguaggio, perché finché il linguaggio c'è funziona nel modo che abbiamo descritto, e cioè come un continuo rinviare ad altro. Ma, come ci ha mostrato Hegel, non è soltanto questo, ma ciascuna cosa rinvia necessariamente a ciò che questa cosa non è e da questo rinvio il primo elemento trae il suo essere, diventa quello che è a partire da ciò che non è, cioè a partire da una negazione. Il linguaggio non può evitare la negazione in nessun modo, perché ciascuna cosa che si afferma è quella che è a condizione di non essere ciò che non è, e quindi ha insita in sé necessariamente una negazione. Tutto questo ha creato da sempre un grosso problema nel pensiero. Un pensiero che, non avvertito ancora della questione del linguaggio, immagina di potere risolvere il problema, il linguaggio, con cose che non hanno a che fare con il linguaggio, cioè con cose che sono sì costruzioni del linguaggio ma che non sono il linguaggio. Quindi, porre in atto questo progetto è il considerare che il principio di ragione di ciascun atto di parola è costituito dalla volontà di potenza, come dire che ciascun atto di parola ha il suo principio di ragione, cioè è quello che è per via del fatto che è linguaggio, che è cioè inserito nel linguaggio. Che cosa possono dirci i testi antichi? Non moltissimo, ma quel poco che possono dirci potrebbe risultare essenziale, nel senso che sono la testimonianza del più straordinario tentativo messo in atto per rendere ragione del problema che il linguaggio costituisce per ciascuno. In effetti, i modi degli antichi per "risolvere" il problema sono esattamente quelli che vengono posti in atto anche oggi, non è cambiato niente in questo senso: ciascuno tenta a suo modo di crearsi una sua metafisica, vale a dire, un racconto, una narrazione, dove ciascuna cosa trova la sua collocazione all'interno di altre cose precedentemente già collocate, in modo da costituire un sistema di riferimento. In fondo, la metafisica può pensarsi anche così, come un sistema di riferimento a fronte dell'irruzione del linguaggio in ogni atto di parola, che squarcia ogni possibilità di riferimento, lo demolisce, lo capovolge, lo distrugge. La metafisica è il tentativo

non riuscito, naturalmente, perché non può togliersi il linguaggio, è un tentativo non riuscito di costruire un sistema di orientamento in modo da potere affermare delle cose. Dicevo che queste cose vengono affermate a condizione di poterle determinare, astraendole dal concreto. I testi che leggeremo sono indicati nel sito e verranno letti sempre con la modalità con la quale abbiamo letto anche i precedenti, cogliendo quei momenti, quelle tesi che sono importanti per intendere il funzionamento del linguaggio, per intenderlo in modo sempre più preciso. Quindi, leggeremo questi testi in modo ancora più esasperato rispetto ai precedenti. I brani che leggeremo saranno probabilmente di meno, saranno di più le considerazioni. I testi di Heidegger saranno importantissimi perché mostrano, come in effetti voleva lui, il pensiero dei greci in atto, un pensiero che lui ha tentato di portare alle estreme conseguenze volendo essere più greco dei greci. Questi testi saranno importanti, li leggeremo da mercoledì prossimo e cominceremo con *I concetti fondamentali della filosofia antica*. È un percorso che attraverso Heidegger ci porterà fino all'ultimo che sarà la *Metafisica* di Aristotele, l'ultimo prima di avviare un percorso intorno alla retorica, alla retorica come arte della volontà di potenza. La *Metafisica* di Aristotele sarà l'ultima lettura che completerà questo percorso dove Aristotele mostra in atto il sistema che lui ha costruito, un sistema di metafisica che permette di orientarsi nel mondo, che permette di intendere quali sono i concetti fondamentali, i principi primi sui quali si costruisce a tutt'oggi il pensiero di ciascuno; che permette di intendere quali sono i fondamenti del linguaggio, sui quali il linguaggio si basa per costruire le sue argomentazioni; che permette di intendere che cosa è necessario per il superpotenziamento, quali sono i momenti più importanti, più essenziali, utilizzabili per il superpotenziamento.

24 marzo 2021

Questa sera iniziamo a leggere *I concetti fondamentali della filosofia antica* di Heidegger, pubblicato in italiano nel 2000 da Adelphi. Come già accennato, leggeremo questo testo e gli altri che seguiranno in modo assolutamente disinvolto, audace. Non leggeremo tantissimo, così come abbiamo fatto con i libri precedenti, ma leggeremo soltanto quelle parti che a noi interessano rispetto al progetto di cui ho parlato la volta scorsa. Iniziamo dalla bella *Introduzione* del curatore di questo testo, Franco Volpi, uno dei migliori conoscitori di Heidegger. Dice, dunque, Franco Volpi: *Nessun altro pensatore contemporaneo ha rivendicato quanto Heidegger la necessità di un confronto filosofico con i Greci. Essi sono per lui l'alpha e l'omega della filosofia, e le loro opzioni metafisiche hanno dato l'impronta alla civiltà occidentale avviandola nella direzione che porta fino all'essenza della tecnica moderna. Ritornare ai Greci, a ciò che essi hanno pensato, significa dunque riandare alle lontane radici metafisiche della nostra epoca. Forte di questa convinzione, da lui tradotta nella sentenza che "la filosofia nasce grande", Heidegger si è cimentato a fondo con il pensiero greco, interpretandone i momenti e le figure decisive – specialmente Aristotele, Platone, i presocratici – e attingendo a piene mani al loro pensiero come al repertorio originario dei problemi, delle intuizioni e dei concetti fondamentali della filosofia occidentale.* Qui è riassunto ciò che intendevo dire la volta scorsa rispetto al progetto, e cioè tornare alle radici del pensiero e cogliere quali sono gli elementi che hanno consentito di pensare oggi nel modo in cui pensiamo. A pag. 21. *Quindi la filosofia è un sapere critico perché mette in atto un "discriminare" (κρίνειν) del tutto speciale: non si ferma alla considerazione ontica di un determinato ambito di enti, ma attua una considerazione ontologica che distingue fra gli enti e il loro essere. Già in questo corso, dunque, fa la sua comparsa il fondamentale concetto heideggeriano di differenza ontologica, inteso qui tuttavia in un senso modale-trascendentale, cioè appunto come differenza tra gli enti e il loro modo d'essere, e non ancora in senso trascendente, cioè come differenza tra gli enti e l'essere puro e semplice.* Heidegger intenderà bene come la questione, che lui chiama differenza ontologica, si sia posta sin dall'inizio. Vedremo mano a mano come tutti i concetti, che sono stati elaborati duemila anni dopo, fossero già presenti presso i pensatori

antichi, già presenti ma non sempre articolati, non sempre, come direbbe Heidegger, intesi. Intendere i concetti antichi è complesso, nel senso che è quasi impossibile non leggerli tenendo conto del nostro sapere attuale. Per poterli leggere occorre fare quel lavoro che ha fatto Heidegger, vale a dire, ripensarli, cioè porsi di fronte al pensiero dei Greci volendo essere, come dice lui, più greco dei Greci, riprendendo, riformulando, portando in essere le questioni fondamentali che hanno interrogato gli antichi per interrogarle di nuovo, interrogarle ancora: è questo il messaggio. A pag. 25. *Ciò che colpisce in questa prima interpretazione dei “fisiologi” di Mileto è il fatto che Heidegger consideri i principi della natura (φύσις) postulati rispettivamente da Talete, Anassimandro e Anassimene – l’acqua (ὕδωρ), l’infinito (ἄπειρον) e l’aria (ἀήρ) – non come gli elementi concreti che si indicano abitualmente con tali termini, ma come categorie filosofiche, ossia come determinazioni ontologiche del carattere d’essere degli enti. In altre parole, la considerazione della natura dei primi “fisiologi”, in quanto è filosofica, non si arresta agli enti nella loro naturalità e immediatezza ontica, ma si interroga circa il loro carattere d’essere, mira insomma, oltrepassando gli enti come tali, al loro essere, individuato di volta in volta nell’essere-acqua, nell’essere-infinito e nell’essere-aria.* Ecco qui la questione che incomincia a porsi per gli antichi. Non è tanto la risposta che danno alle loro domande quanto l’aver poste quelle domande. È questa la questione interessante e che deve essere ripresa oggi: riprendere le loro domande. A pag. 26. *Solo Anassimandro riuscirebbe a preservare dalla contaminazione naturalistica la propria determinazione ontologica del principio di tutte le cose, definendolo come ἄπειρον, ossia come negazione di ogni determinazione di tipo fisico. È per questo che agli occhi di Heidegger Anassimandro rappresenta l’acme della filosofia ionica.* Qui vediamo già che con la nozione di ἄπειρον Anassimandro, ponendo l’indeterminato, si pone al centro della questione. Tutto questo percorso che verrà fatto da Heidegger, in questo e anche nei libri che seguiranno, è volto a intendere come si siano sempre colte fin dall’inizio le questioni essenziali. Ciò che non è stato posto è che queste questioni non costituiscono delle figure, degli enti in quanto tali, ma dei momenti, momenti che soltanto poi con Hegel troveranno la loro integrazione. A pag. 26. *Il vero passaggio dalla considerazione degli enti alla tematizzazione dell’essere avviene soltanto quando è il λόγος a guidare esplicitamente la ricerca dell’essere.* Qui avviene qualcosa di fondamentale. Oltre i naturalisti, i cosiddetti fisiologi, Eraclito e Parmenide muovono la loro interrogazione intorno al λόγος. Questo è importante perché dal momento in cui interviene il λόγος interviene la relazione. Potremmo dire che interviene il concreto. Prima non è che non intervenisse il concreto, ma questo concreto, pensato come φύσις, non era inteso come il risultato di una relazione ma come un dato, un dato fra gli altri. C’era già il concreto, ma bisognava intenderlo come astratto per poi tornare al concreto: solo allora è stato possibile l’intendimento. A pag. 27. *...il concetto metafisico fondamentale di Eraclito -, bensì il filosofo del λόγος, nel cui orizzonte si manifesta il dispiegarsi dell’unità nella molteplicità, l’articolazione e connessione dei molti (πάντα) nell’uno (ἓν), il conflitto (πόλεμος) nella conciliazione e la conciliazione (ἁρμονία) nel conflitto. (Con ciò Heidegger pone le basi per la forzatura filologica che presenterà per la prima volta nell’Introduzione alla metafisica del 1935, quando tradurrà λόγος con Versammlung, “riunione”, “raccolta”). In modo analogo, Parmenide non è unicamente il filosofo della “prima via”, dell’essere uno e immutabile, ma è anche il pensatore che si interroga sul non essere e su quella difficile mescolanza di essere e non essere che contrassegna il dominio della δόξα, l’ambito in cui soggiornano i mortali.* A pag. 28. *...”1) Parmenide: nell’antitetico accentua la negatività. Tutto l’ente che ha carattere antitetico non ha essere. A possedere essere è soltanto l’Uno che sta prima delle antitesi. 2) Eraclito: nell’antitetico accentua la connessione. È vero che l’una cosa non è l’altra, eppure è anche l’altra. Essente è proprio ciò che si contrappone. L’autentico è il vero mondo, costituisce l’essere dell’ente”.* Vedete come sono già di fatto presenti tutte le questioni su cui la filosofia lavorerà nei millenni successivi, sono già tutte qui. Anche la questione posta da Hegel - Heidegger conosceva molto bene Hegel - ma la questione della tesi e dell’antitesi... dice che Parmenide vede solo la negazione, cioè il fatto che qualcosa deve essere tolto. Eraclito vede la

relazione, e cioè deve sì essere tolto ma permane e permanendo l'elemento è se stesso ma anche altro. Punto c) *Gli altri eleati*. Ampio spazio è dedicato invece a Zenone e alla sua confutazione dialettica di coloro che contestavano la dottrina di Parmenide, pretendendo di derivarne conseguenze assurde. Heidegger si sofferma in particolare sulla confutazione del movimento mediante i celebri paradossi, che esamina in modo dettagliato sulla scorta della testimonianza di Aristotele: 1) il paradosso dello stadio (στάδιον): “non potrai mai giungere alla fine di una pista”; 2) il paradosso di Achille (Αχιλλεύς) che non raggiungerà mai la tartaruga; 3) il paradosso della freccia (όϊστός) che mentre si muove è in quiete; 4) il paradosso del tempo (χρόνος): “la metà del tempo può essere uguale alla totalità di esso”. Senza entrare nel merito dell'analisi dei paradossi, è sufficiente notare che per Heidegger l'importanza di Zenone risiede nel fatto che egli coglie il problema del continuo alla base della determinazione dello spazio e del tempo, e in modo talmente radicale che le sue argomentazioni rimangono rilevanti anche per la discussione contemporanea, cui Heidegger fa riferimento menzionando *I paradossi dell'infinito di Bolzano*, *Il problema dell'infinito di Cantor*, *i Principia Mathematica di Russell e Whitehead* e *il Problema del continuo di Weyl*. In ogni caso Zenone sia andato oltre Parmenide, come del resto già Hegel pensava, in quanto Parmenide si sarebbe semplicemente limitato a porre la tesi eleatica dell'essere, mentre Zenone ne avrebbe fornito la dimostrazione mediante la confutazione dialettica della tesi opposta. Dice bene Volpi, il problema del continuo è un problema che ancora oggi non ha soluzione. Potremmo enunciarlo così: come il problema della misurabilità dell'infinito utilizzando il finito. È un problema che non ha soluzione, ovviamente. Ma vedremo più avanti. A pag. 30. Ciò implicherebbe una migliore articolazione della comprensione dell'essere rispetto alla prima filosofia della natura, e l'individuazione di una struttura ontologica definita in modi rispettivamente diversi: in Empedocle le “radici” (ρίζωματα), in Anassimandro i “semi” (σπέρματα) e in Leucippo e Democrito gli “elementi” (στοιχεία) delle cose. Tuttavia questo sforzo non rimane costante. Dove si allenta si ha la ricaduta dal piano ontologico dell'essere a quello ontico degli enti. Ciò avviene, secondo Heidegger, perché da un lato tutti questi pensatori tengono salda l'idea maturata con Eraclito e Parmenide che non l'αἴσθησις (trad. percezione) bensì il λόγος deve aprire la via di accesso alla comprensione dell'ente nel suo essere. Dall'altro, però, essi si preoccupano di salvare i fenomeni e quindi sviluppano un'analisi più approfondita dell'αἴσθησις e di ciò che essa attesta nella sua immediatezza. Qui vediamo tra l'altro come compare già uno dei problemi più importanti. Salvare la percezione, certo, e quindi salvare in fondo la realtà, perché soltanto con la realtà è possibile immaginare di potere dominare la φύσις, dominare le cose, gli enti. Quindi, il richiamo alla realtà era presente e dice giustamente e, come dice giustamente Heidegger, era facile scivolare dal λόγος, dall'essere, dall'intero, verso l'ente, cioè entificare l'essere, entificarlo per dominarlo. Questa è sempre stata la questione centrale del pensiero occidentale. Il motivo per cui si è dovuto entificare l'essere è per poterlo dominare, per poter dire che cos'è. A pag. 32. La conclusione è che “ogni verità è un πρός τι, è relativa a qualcuno che percepisce. L'uomo, per il suo modo d'essere, fa parte del κόσμος ed è, come quest'ultimo, in continuo mutamento (Eraclito). Nessuna percezione si ripete mai come identica. È impossibile cogliere l'ente in se stesso. La dottrina dell'essere del mondo in generale viene applicata all'uomo, che è in costante mutamento”. Questo ha costituito il problema principale quando il pensiero è passato dai fisiologi a Eraclito e a Parmenide, poi Platone e Aristotele, e cioè il passaggio dalla natura all'uomo, all'esserci, al Dasein. Ma questo esserci è mutevole, cambia continuamente, il Dasein è quello che è in quanto progettato, dirà Heidegger, e quindi non è determinabile, non è individuabile, non è fermabile. Quindi, ecco il tentativo del pensiero, della filosofia, di stabilire l'essere come ente al fine di poterlo gestire. Se l'essere – questo in seguito a Heidegger, alla sua differenza ontologica – non può essere ricondotto all'ente, ma è ciò che pone la condizione perché l'ente appaia, allora non potrò mai determinare l'essere, possederlo, anche perché nel momento in cui parlo dell'essere, di fatto, parlo dell'ente e non dell'essere. L'essere è quella cosa che si sottrae nel momento in cui appare l'ente. A pag. 33. Quanto a Gorgia, Heidegger

mostra di tenere in grande considerazione le sue celebri tesi sul non essere riportate da Sesto Empirico (Adversus mathematicos) e dal tratta pseudo-aristotelico De Melisso, Xenophane, Gorgia. Ancora una volta questa sua valutazione collima con quella di Hegel che riteneva Gorgia “pensatore particolarmente profondo”. Le celebri tesi affermano: nulla è, se anche fosse non sarebbe conoscibile, se anche fosse conoscibile non sarebbe comunicabile. Secondo Heidegger, che ricorda l’impegno profuso da Aristotele per confutare gli argomenti di Gorgia, non si tratta di sofismi né di “esempi di una dialettica esasperata”, ma di “riflessioni filosofiche serie”. Dunque, anziché incorrere nell’anacronismo che vede in Gorgia un nichilista ante litteram, si tratta di capire i presupposti ontologici della sua posizione. Potremmo cioè chiederci che cosa fa dire a Gorgia che nulla è, che se anche fosse non sarebbe conoscibile, che se anche fosse conoscibile non sarebbe comunicabile? Che cosa ha intravisto Gorgia? Come ricordava Volpi, per Heidegger il pensiero nasce grande perché ha inteso sin da subito quali sono le questioni, ha inteso da subito ciò con cui si deve confrontare. Oggi noi potremmo dire che si deve confrontare con l’impossibilità per la volontà di potenza di fermare la parola. A pag. 34. Punto 4. Essere, dottrina delle idee e dialettica in Platone. La “verità” cessa di essere ἀλήθεια, ossia la “svelatezza” quale carattere dell’essere stesso, e comincia a venire concepita come intelligibilità (νοῦς) e correttezza (ὀρθότης) dello sguardo che la coglie. Ciò significa che comincia a essere posta in relazione con il soggetto umano che la conosce. Con il platonismo fa la sua apparizione il principio metafisico della “soggettività” (Subiectität) e prende avvio il progetto di dominio conoscitivo e operativo dell’ente che giunge al proprio compimento nell’essenza della tecnica moderna. Qui Volpi ha veramente colto la questione. Con Platone avviene la disgiunzione tra soggetto e oggetto, tra il percipiens e il perceptum, tra l’immanente e il trascendente. Naturalmente, questa divisione è stata fondamentale per il pensiero per potere procedere, per potere articolarsi sempre di più. Ma questa divisione, su cui si fonda la metafisica, è quella divisione che ha impedito, almeno fino a Hegel, di potere intendere il tutto, di potere intendere l’intero, di potere intendere, in definitiva, il linguaggio. Proprio qui incomincia la metafisica, nel momento in cui Platone distingue il soggetto dall’oggetto. A pag. 38. Punto b) La lettura fenomenologica del “Teeteto”. Senza entrare nei dettagli della sua esegesi del testo, basti qui ricordare che nell’affrontare l’interrogativo discusso nel dialogo, ovvero “che cos’è il sapere?”, Heidegger appare interessato a definire la natura delle due modalità conoscitive mediante le quali l’anima umana accede all’ente nella sua svelatezza, ossia la percezione sensibile (αἴσθησις) e l’apprensione intellettuale o intellesione (νόησις), e soprattutto a capire se l’una si innesti nell’altra in modo da formare una struttura unitaria dell’anima umana. Egli mira a definire se la natura di tale struttura implichi un determinato modo d’essere dell’anima stessa. Una volta che è avvenuto il fatto, e cioè la divisione di soggetto e oggetto, da quel momento si è incominciato a vedere come sono in relazione queste due cose, sempre mantenendole separate. Torno a dire, occorre Hegel per accorgersi che non sono figure separate ma momenti dello stesso. Heidegger interpreta dunque il collegamento platonico di percezione e pensiero e la conseguente definizione del conoscere come opinione vera accompagnata da ragione in base alla teoria husserliana del sensibile e del categoriale... Qui vedete che sta ponendo la questione del come combinare questi due elementi separati. In fondo la questione è quella antica dei presocratici, e cioè del finito e dell’infinito: come misurare l’infinito col finito? Platone distingue il discorrere (λέγειν) dal semplice nominare (ονομάζειν) in ragione del suo carattere collegante, e ciò spianerebbe la strada alla definizione aristotelica del discorso enunciativo come congiunzione o disgiunzione di rappresentazioni, in cui si dà la possibilità del vero e del falso. Qui notate proprio come il pensiero, il discorso, è avviato in questa direzione: come coniugare insieme i due momenti, soggetto e oggetto, immanente e trascendente, ecc.? Il nominare non è una conoscenza in senso proprio. È impossibile determinare uno degli elementi (semplici) mediante il λόγος; l’essenza del λόγος consiste infatti nella congiunzione di due elementi. Si sono accorti qui che, in effetti, il λόγος non è altro che una congiunzione, una relazione, pur non cogliendo ancora il fatto che questi elementi sono momenti e non figure separate. Conoscibile, infatti, è soltanto ciò che è congiunto e

che, in base a ciò, può essere disgiunto. Solo in base a questa nuova comprensione del concetto di essere si capisce in che senso Platone possa dire che qualcosa è identico, uno.conoscibile nel λόγος è soltanto ciò che può essere determinato in una congiunzione, in modo da poter essere colto in relazione a un altro. Qui ha già praticamente detto tutto, c'è già tutto il pensiero successivo: qualcosa può essere inteso solo se è in relazione a un altro; ciascun atto di parola è quello che se è in relazione a un altro. Il problema è sempre stato, e torno a dirlo, il mantenere separate queste figure, cioè, non intendere che il mio dire e il ciò di cui dico sono lo stesso. L'anima piega Heidegger "ha un rapporto primario con l'essere. Il suo comportamento fondamentale è il λόγος. Λόγος-ὄν. Questa relazione appartiene all'anima stessa. L'ente in quanto tale è riferito a un altro; l'ὄν... ὄν è l'ente ma anche essere, qui oscilla, anche Aristotele talvolta usa ὄν come e altre volte come essere. ... ὄν è nel contempo ἔτερον. L'ente nel contempo è anche altro. Ma com'è possibile che il λόγος stia in rapporto con l'ὄν – inteso da Parmenide in poi come ἓν (l'Uno) – essere in quanto uno essenzialmente altro? Il problema di tutto il pensiero è già enunciato. L'essere è l'intero in sé conchiuso... Il concetto costruttivo dell'ὄν di Parmenide deve essere modificato attenendosi ai fenomeni. Come va concepito l'essere affinché il λόγος, che è a sua volta un ὄν, stia in rapporto con un altro ὄν, e com'è possibile che nella struttura dell'essere sia implicita una relazione ad altro? ... la modificazione del concetto di essere consiste nel fatto che Platone afferma che l'essere è δύναμις κοινωνίας γενών, possibilità della connessione fra le determinazioni supreme che appartengono all'essere in generale". Questa è la soluzione che fornisce Platone: l'essere come possibilità di congiunzione. Vedremo più avanti questo aspetto. Tra questi rapidi cenni merita di essere ricordato quello relativo al problema del bene. Heidegger si chiede come mai in questa fase della filosofia di Platone scompaia la problematica del bene inteso come culmine del processo conoscitivo, esposta nella Repubblica e ripresa nel Timeo. Ed ecco la sua spiegazione: "La conoscenza è una κίνεσις dell'anima, un agire. Ogni agire è riferito a qualcosa che va realizzato. L'ente è ciò "in vista di cui" intraprendo il cammino della conoscenza. L'essere è caratterizzato come ciò "in vista di cui" conosco: è messo in relazione a un fine "in vista di cui" esso è. questa è ingenuamente concepita come un ente e come un ἀγαθόν. Tale "in vista di cui" è inteso come qualcosa di superiore rispetto all'essere. Qui è evidente che la questione si sta già dirigendo verso ciò che ho inteso chiamare "principio di ragione". Il principio di ragione è ciò che rende conto del perché le cose sono così come sono, cioè, perché le penso nel modo in cui le penso. Ora, qui c'è un avvio di articolazione che poi Heidegger nel testo – stiamo ancora leggendo l'Introduzione di Volpi – articolerà meglio, ma questo essere "in vista di cui" è l'essere in vista di un utilizzabile, è l'essere gettati verso un utilizzabile. Ma utilizzabile per che cosa? Che cosa c'è dentro questa parola "utilizzabile"? C'è la volontà di potenza. Perché volere utilizzare qualcosa? Perché mai muoversi in una direzione? Perché ciò che più importa è andare verso ciò che è utilizzabile? Tutte queste domande, naturalmente, meritano di una risposta, che arriverà a breve. A pag. 44. Ciò che Heidegger intende mettere in luce è appunto lo stretto legame di Aristotele con Platone, mostrando come lo Stagirita riprenda e affronti nella sua dottrina dell'essere tre ordini di questioni rimaste aperte in Platone: 1) la distinzione tra le determinazioni formali (identico e diverso) e quelle reali (quiete e movimento) dell'essere;... Qui è posta la questione dell'antitetico come qualcosa che non può togliersi dal "tetico", da ciò che è posto. 2) la riconduzione dialettica delle determinazioni ontologiche supreme all'unità dell'essere;... Questo è il progetto di Aristotele che sarà poi svolto da Hegel: come la distinzione di due momenti possa tornare nell'Uno. 3) la questione se l'essere sia da intendere in un senso univoco o se non vada piuttosto pensato come polisemico. Ciò che noi sappiamo oggi ci fa dire che sono entrambe le cose simultaneamente. Però, per Aristotele era una questione, era una domanda, era qualche cosa da pensare. Ciò che sto dicendo è che è ancora da pensare e che noi siamo chiamati a pensarlo. A pag. 47. ...mantenere la dottrina della polisemia dell'essere che Heidegger considera a ragione come il cuore dell'ontologia aristotelica. Questo va mantenuto: la dottrina della polisemia dell'essere. Se noi pensiamo all'essere come lo pone Heidegger, come l'apertura, come la condizione per il manifestarsi dell'ente, allora questo essere

appare come il λόγος, semplicemente. Lui stesso, lo abbiamo visto nei testi precedenti letti, pone il λόγος come l'essere, e viceversa l'essere come λόγος. A pag. 50. *L'originalità dell'interpretazione heideggeriana risiede proprio nel modo in cui egli interpreta l'ούσία nella sua funzione di riferimento unitario dei quattro significati dell'essere, e nel compito che di conseguenza assegna alla dottrina dell'ούσία. Tale termine va inteso per Heidegger non come una determinazione ontica, ma ontologica: non indica cioè un ente reale, una sostanza, ma un modo d'essere, cioè l'"enticità", la "sostanzialità", ossia il carattere d'essere di ciò che per Aristotele è in senso primo e autentico. E tale carattere d'essere è quello dell'"essere presente lì davanti". Per questo egli propone di tradurre ούσία con Vorhandensein e più tardi con Seiendheit, designando in tal modo il carattere posseduto da ciò che è ente, per appunto l'"enticità", consistente nell'essere presente. Sembra quasi di trovarci di fronte alle questioni su cui pensava Gentile. Trovarsi di fronte, cioè, essere nell'atto; mi trovo di fronte, cioè, sta accadendo questo, qui e adesso. L'ούσία è, per dirla così, ciò che sta sotto all'atto, è ciò che è condizione dell'atto, ciò che mostra l'atto in atto. A pag. 51. Qui parla del sofista e del filosofo. Entrambi – afferma Aristotele – operano nel medesimo ambito del filosofo: il sofista si distingue da quest'ultimo per la scelta di vita... ..ossia "decisione per la ricerca scientifica"... .. Il sofista e il filosofo, insomma, si distinguono per l'intento con il quale fanno ricerca: per il filosofo la ricerca è una scelta di vita, per il sofista un gioco. A sua volta il dialettico – questo è il punto - si distingue dal filosofo per il fatto che non dice nulla in merito all'ούσία: gli manca, afferma Heidegger, "l'orientamento secondo l'idea di essere". Il dialettico, cioè, non considera il modo d'essere degli enti, non è "ontologo" e non produce lo scarto di prospettiva che lo porta a considerare, nell'ente, il suo modo d'essere. Per Heidegger soltanto con Aristotele la filosofia giunge all'attuazione piena della sua natura di ontologia, giacché solo con lui si introduce in maniera consapevole ed esplicita la differenza tra la considerazione dell'essere e quella dell'ente. Dice qui Heidegger che in realtà c'è già in Aristotele un'anticipazione di ciò che per Heidegger sarà la differenza ontologica. Naturalmente, non possiamo metterci a stabilire se sia così o non sia così. Heidegger, anche lui compie un lavoro di lettura dei testi antichi molto disinvolto, non li legge da scolarotto, non deve capire cosa hanno voluto veramente dire, ma deve trovare in questi testi che cosa sta ancora interrogando oggi noi che li leggiamo e, quindi, sollecitare il lettore a riprendere l'interrogazione, non da dove gli antichi l'hanno lasciata, non è tanto questo, ma riprendere quella interrogazione perché quella interrogazione è ancora qui adesso e continua a interrogare. A pag. 52. Aristotele afferma in apparente contrasto con Met. E 4 che l'essere nel senso del vero è nelle cose stesse e non nella mente, e che questo è il significato più importante dell'ente. Per conciliare i due passi, Heidegger sostiene che la possibilità dell'esser-vero del giudizio è ontologicamente fondata sul fatto che l'ente stesso come tale è "vero", e precisamente nel senso indicato dall'etimologia del termine greco ἀ-ληθές: esso è "dis-velato", "non-nascosto", "non-latente", ossia – come asserivano gli scolastici – l'ens è manifestativum sui (l'ente si manifesta da sé). Dunque il giudizio in quanto sintesi o dieresi non è un atto conoscitivo originario, ma è fondato su rappresentazioni semplici, che in esso vengono congiunte o disgiunte, e sul loro coglimento diretto, il νοεῖν. Questo è interessante perché, in effetti, ci sta dicendo che non si tratta di una diversità di posizioni per cui ciò che è vero è nella cosa o per cui ciò che è vero è nel λόγος, cosa che sarà poi ripresa dalla disputa sugli universali. Ma qui è già indicata la direzione da seguire, perché dice l'ente stesso come tale è vero, in quanto si disvela, è ἀ-ληθές, è disvelato, l'ente mostra se stesso. Pertanto, in Met. Θ 10 Aristotele attribuisce verità non solo "alla διάνοια, ma anche al νοεῖν in quanto tale, al puro e semplice "coglimento" di qualcosa... νοεῖν è il coglimento di qualcosa, διάνοια è l'articolazione, l'elaborazione. ...che ha come antitesi non l'essere-falso, bensì l'ἀγνοια, l'ignoranza. E ancora: "ogni coglimento semplice e diretto di qualcosa, ad esempio delle categorie, non coglie un composto, bensì qualcosa che può essere solto solo in se stesso. In ciò non v'è alcuna σύνθεσις, sicché non lo si può nemmeno cogliere in quanto qualcosa che non è. Si può coglierlo in modo semplice. Questo è il tipo di coglimento più originario: il semplice scoprire (ἀληθεύειν) con il semplice guardare". Come non pensare qui al discorso che fa Hegel rispetto all'in sé e al per sé, a questo primo momento*

in cui c'è la percezione, il semplice cogliere qualcosa? Ma che cosa aggiunge Hegel, che mancava in Aristotele? Che questo coglimento, in realtà, è possibile solo se ciò che il coglimento coglie, ritornando sul cogliere, fa del cogliere quello che è; ché altrimenti questo cogliere è assolutamente niente. A pag. 54. *Anzitutto, quanto al carattere "teologico" del primo motore immobile, egli (Heidegger) dichiara con risolutezza: "Esso non ha nulla a che fare con Dio né con la religione; ha un significato puramente ontologico. La "teologia" di Aristotele non ha nulla a che vedere con il chiarimento del rapporto dell'uomo con Dio. Ciò è stato trasformato nell'interpretazione scolastica e integrato nella comprensione cristiana di Dio e dell'uomo; ma è fuorviante interpretare Aristotele in termini cristiani. E in merito alla determinazione del primo motore immobile come pensiero di pensiero osserva: "Aristotele non pensa né allo spirito né a una persona divina, bensì unicamente a definire un ente in modo che esso corrisponda alla determinazione suprema dell'essere. Per questo Aristotele è ben lungi dal constatare un legame tra siffatto $\nu\acute{o}\upsilon\varsigma$ e il mondo. Quest'ultimo non ha bisogno di essere creato, esso è infatti eterno, senza inizio e senza fine. La connessione di ciò che è mosso con ciò che muove, e che è in senso originario, è una connessione puramente ontologica ... In questa coerenza estrema di Aristotele risiede un problema fondamentale, frainteso dall'interpretazione cristiana, e anche da Hegel, che vi proiettò il proprio concetto di spirito".* Qui ci sarebbe da fare una riflessione perché dice *Quest'ultimo...* il tutto, l'intero. ... *non ha bisogno di essere creato, ma è sempre stato, perché è il tempo, è il tempo in quanto simultaneità. È eterno perché non ha un passato, non ha un futuro, perché è qui adesso: questa è la definizione migliore di intero, di $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, di ciò che è qui adesso, continuamente qui e adesso.* A pag. 63. *Non c'è dubbio, potremmo aggiungere, che Heidegger ha inteso essere il primo greco dell'età contemporanea e ha voluto raccogliere, ripensandoli in un'appropriazione vorace, i problemi che i Greci per primi hanno visto dando inizio alla tradizione della filosofia occidentale. Tuttavia, pur riconoscendo qui ai Greci il merito di aver posto la domanda sull'essere dell'ente e di averla resa progressivamente più rigorosa – prima con Parmenide ed Eraclito, poi con Socrate e Platone, infine soprattutto con Aristotele –, egli è convinto che la comprensione greca dell'essere rimanga condizionata da una concezione naturalistica del tempo e dal primato accordato alla dimensione del presente. Questo è diventato il problema di Heidegger: "Come mai il presente gode di tale privilegio? Il passato e il futuro non hanno il medesimo diritto? L'essere non deve forse venire concepito in base alla medesima temporalità?". Di qui la conclusione del corso: "Possiamo dire di aver compreso i Greci solo se torniamo a porre questa domanda, intesa nel senso dell'energico confronto nella controd domanda rivolta ai Greci stessi".* Tenendo conto di quanto accennato prima, consideriamo la domanda di Heidegger: perché i Greci hanno dato tanta importanza al presente? Per la loro estrema attenzione all'atto, al fenomeno, al ciò che è qui adesso. L'idea di cui dicevamo, in effetti, è che questo "qui e adesso", forzando un po' il testo, è sempre stato, è l'eterno. Non è che i Greci non si siano occupati del passato e del futuro, ma semplicemente hanno preso dal qualcosa che accade per intendere il come può accadere ciò che sta accadendo, vale a dire, qual è la ragione d'essere di ciò che sta accadendo. La ragione d'essere di ciò che sta accadendo, è quel principio di ragione di cui accennavo all'inizio, principio di ragione che può essere trovato unicamente nella volontà di potenza. È lì, nella volontà di potenza, che il principio di ragione si manifesta. Ma passiamo direttamente alle parole di Heidegger. Leggiamo solo questo per introdurre la questione. A pag. 70. *Cerchiamo anzitutto di intenderci circa lo scopo e il carattere del corso. Lo scopo è approfondire la comprensione dei concetti scientifici fondamentali che non hanno solo determinato e determinano in modo decisivo tutta la filosofia successiva, ma che in generale hanno reso possibile la scienza occidentale e la reggono ancora oggi. ... introduttivo non significa un discorso divulgativo finalizzato a promuovere la cosiddetta cultura generale. Dato che nella mentalità popolare la filosofia ha questo ruolo, e che anzi si è addirittura prossimi a degradarla ufficialmente a un mestiere del genere, si rende necessario un chiarimento riguardo allo stato attuale. ... Punto di partenza è la concezione comune della filosofia e del suo ruolo nell'insegnamento universitario. 1) La filosofia tratta di "questioni generali" che possono riguardare e interessare chiunque. 2) Ciò di cui la filosofia domanda*

si può incontrarlo in ogni scienza, anzi, addirittura al di fuori della scienza. 3) La filosofia è qualcosa che, per motivi diversi, in misura diversa e con diverso grado di approfondimento, costantemente o di tanto in tanto, occupa chiunque. La filosofia è qualcosa di generale, non una disciplina specialistica. Dunque dev'essere altresì accessibile e comprensibile a tutti. Non c'è bisogno di alcuna metodica specifica, bensì del sano buonsenso comune a tutti: ogni mente lucida può comprenderla, chiunque ne può parlare. A pag. 71. Questo atteggiamento universalmente diffuso nei confronti della filosofia è davvero inquietante. La più radicale, quindi la più difficile, delle scienze è stata degradata a faccenda attinente alla cosiddetta cultura generale. La sua presentazione e la sua problematica debbono essere regolate dai bisogni dominanti. Non è questo il momento di interrogarci sui motivi e sui percorsi che hanno consentito a questa situazione di affermarsi e di diffondersi oggi più che mai. Rispetto a tale concezione popolare intendiamo piuttosto illustrare positivamente, per lo meno in termini provvisori, la possibile idea della filosofia, per cogliere con chiarezza le necessità positive del suo studio implicite in tale idea.

31 marzo 2021

Siamo a pag. 72. Se però la filosofia è la scienza in assoluto più originaria e autentica, il suo studio deve dipendere interamente dalla libera scelta, che non può essere in nessun caso determinata da punti di vista come la professione o la formazione professionale. Scegliere e praticare lo studio della filosofia significa scegliere fra un'esistenza compiutamente scientifica e un addestramento professionale cieco e artigianale. Scegliere lo studio della filosofia, cioè l'approfondimento della sua problematica, non significa accogliere una disciplina in più rispetto alle altre, a loro integrazione e perfezionamento, e seguire un corso universitario cosiddetto generale, bensì, al contrario, significa decidersi per la trasparenza del proprio esistere e operare scientifico nell'università, contro la cieca preparazione di esami e la dedizione superficiale e generica alle faccende dello spirito. Gli anni di università trascorsi così non si distinguono in nulla dagli anni di apprendistato di un manovale, o se ne distinguono al massimo per una maggiore quantità di quell'arbitrio che si è soliti chiamare libertà accademica. Ma la libertà non è "l'indifferenza dell'arbitrio", bensì il lasciar-agire-in-sé le possibilità autentiche dell'esser-ci (Da-sein) umano, in questo caso, dunque, il lasciar-agire-in-sé il poter-domandare genuinamente scientifico, che non si placa nel sapere e nel conoscere casuali. Questa è l'opinione di Heidegger circa lo studio della filosofia, che ho voluto leggere per darvi un'idea. A pag. 75, Paragrafo 4. Qui parla del lavoro della filosofia, di una filosofia critica. Il termine "critico" deriva da κρίνειν, "scindere", "differenziare": nel differenziare qualcosa da qualcos'altro si rendono visibili entrambi, il differente e la sua differenza. Si possono differenziare, per esempio, il triangolo dal quadrato, il mammifero dall'uccello, l'epos dal dramma, il sostantivo dal verbo, un ente da un altro ente: ogni scienza differenzia costantemente in questo modo, determinando nel contempo il differente. Come dire che è la relazione che in realtà interviene. Se un termine non è in relazione con un altro, questo termine non è nemmeno un termine, non è niente. Se dunque la filosofia è scienza critica, al punto che la "criticità" ne costituisce il carattere distintivo, allora il suo è un differenziare affatto peculiare. Ma che cosa può venire differenziato dall'ente, se non l'ente? Che cosa possiamo dire ancora dell'ente? Esso è, solo l'ente è. Esso, è, ha essere. Dall'ente e nell'ente si può differenziare l'essere. Tale differenza non riguarda ente ed ente, bensì ente ed essere. Con il termine "essere" non ci raffiguriamo nulla. Con "ente" senz'altro; ma con "essere"? In effetti, il senso comune e l'esperienza comune comprendono e cercano solo l'ente. Ma vedere in esso l'essere, comprenderlo e differenziarlo dall'ente, questo è appunto il compito della scienza che differenzia, la filosofia. Essa ha per tema l'essere, e mai l'ente. Le scienze positive sono scienze dell'ente. Esse indagano ciò che sta dinanzi per l'esperienza e la conoscenza naturali. La scienza critica è scienza dell'essere. Qui si incomincia a vedere bene la questione: cogliere, cercare l'essere nell'ente. Cercare e cogliere l'essere nell'ente è cogliere l'ente non astrattamente ma concretamente, cioè, cogliere l'ente in quanto è preso nel concreto, in quella

rete di connessioni, di rinvii e di rimandi senza i quali l'ente non esiste. A pag. 77. *Ciò che essa "critica" in un senso superiore, cioè determina criticamente, è l'essere dell'ente, che le scienze positive invece presuppongono.* Questa è in due parole la sintesi della differenza tra la filosofia e le scienze positive: le scienze positive devono sempre pre-supporre qualche cosa, l'ente in generale. La filosofia invece non presuppone l'ente, anzi, cerca le condizioni dell'ente, e queste le trova nell'essere, in ciò che propriamente l'ente è. A pag. 79. *L'essere ci è precluso, "con il termine "essere" non ci raffiguriamo nulla", è anzitutto e per lo più inaccessibile. Cercare, scoprire l'essere: ecco il compito della scienza critica.* L'essere non appare, non compare, è qualche cosa che va cercato, è qualche cosa che va colto. Dove? Nell'ente, certamente, anche perché senza ente non c'è neppure l'essere, e viceversa, ma coglierlo nell'ente significa intendere ciò che costituisce la condizione perché l'ente possa essere un ente. Questa è la questione: l'ente è soltanto un'astrazione, certo indispensabile, ma questa astrazione comporta un'astrazione da un concreto; questo concreto, questo tutto, il linguaggio, è ciò per cui e attraverso cui l'ente esiste. A pag. 80. Paragrafo 5. *Scopo e metodo del corso. Far vedere la differenza è l'inizio della filosofia (differenza della formazione dei concetti, del domandare e del cercare; non la conoscenza estensiva di argomenti e di materiali, bensì l'intensità del concettuale; certezza della differenza;... Certezza della differenza, dice. In effetti, la differenza è l'unica cosa di cui possiamo essere certi, perché se non ci fosse la differenza non ci sarebbe linguaggio; quindi, se c'è linguaggio allora c'è differenza. /.../ niente che sia lasciato all'arbitrio e al caso) lungo la via che ci mette in condizione di partecipare al primo inizio decisivo della filosofia scientifica, e per così dire di ripeterlo.* Questo è il suo programma, il suo intento: ripercorre e ripetere quelle da cui ha avuto inizio il pensiero. *Ripetiamo il percorso della scoperta dell'essere a partire dall'ente. Si tratta del compito più radicale e difficile assegnato alla conoscenza umana, un compito che è ancora ben lontano dall'essere chiarito e forse mai come oggi rimane incompreso. Questo ci permette di valutare quanto siano esigui i passi in avanti che la filosofia scientifica ha compiuto ai suoi albori. Il primo è stato fatto dai Greci, e da allora c'è stato soltanto un rincorrere che da lungo tempo ha occultato e deturpato le intenzioni originarie. Dobbiamo imparare a comprendere concretamente questa filosofia, chiedendoci come si sia domandato dell'essere, come esso sia stato concepito, cioè quali concetti dell'essere e delle sue determinatezze siano stati plasmati. Com'è sorta la domanda intorno all'essere? È questa la questione che Heidegger in fondo va cercando nella filosofia antica: da dove è arrivata la domanda intorno all'essere? Perché volere sapere dell'essere, a che scopo? Qui si apre la questione da cui siamo partiti, e cioè da questa posizione per cui la volontà di potenza si pone come il principio di ragione, cioè, come la risposta a tutte le domande relative a un qualunque perché.* A pag. 81. *Prestiamo attenzione a quattro punti: 1) ciò che va posto in luce è la totalità della problematica della filosofia antica: un numero ridotto di problemi centrali rimasti ancora oggi insoluti. 2) vanno enucleati i tratti fondamentali dello sviluppo, non l'avvicinarsi dei filosofi e delle scuole, bensì lo scaturire l'uno dall'altro dei problemi: in quale direzione si è domandato? Con quali mezzi concettuali si è risposto? L'arenarsi delle tendenze problematiche; i motivi della stasi; le cause del fallimento. 3) la comprensione va resa più efficace facendo riferimento a determinati concetti fondamentali concreti; essere – verità; principio – causa; possibilità – necessità; relazione, unità, molteplicità, natura, vita, conoscenza; asserzione – dimostrazione. 4) In base a questa considerazione, vanno aperte prospettive sulla problematica attuale, indicando inoltre le ripercussioni sul Medioevo e sull'età moderna. Va mostrata la necessità di porre la questione in termini più radicali di quanto abbiano fatto i Greci, il che è possibile però solo se prima abbiamo compreso la filosofia greca interamente in base a se stessa, senza proiettarvi problemi moderni. Ovviamente, affinché si possa comprenderla interamente in base a essa stessa, tale filosofia dev'essere già compresa, gli orizzonti dei suoi problemi debbono essere elaborati e le sue intenzioni seguite fino in fondo, altrimenti il discorso filosofico rimane muto. Nel complesso, lo scopo principale è il seguente: 1) comprensione effettiva, non aneddoti; 2) contatto diretto con le fonti, non letteratura secondaria o opinioni in merito.* Di questo abbiamo accennato in varie occasioni, di quanto sia fondamentale

leggere i testi originali senza soffermarsi un granché sulle varie opinioni che altri si sono fatti dei primi. Per quanto riguarda la filosofia antica, è chiaro che la questione è un pochino più complicata perché, per es., di Eraclito abbiamo soltanto pochi frammenti, di Empedocle meno ancora. Quindi, se dovessimo attenerci unicamente a ciò che ci è rimasto dell'autore, sempre che siano dell'autore, non sarebbe sufficiente a formulare nessuna questione, nessun concetto, e pertanto dobbiamo avvalerci delle testimonianze di altri poco successivi: per es., per quanto riguarda i presocratici, delle testimonianze di Platone, di Teofrasto, di Aristotele, di Simplicio, ecc., quindi, discorsi che altri hanno fatto sui presocratici. Il problema, in questo caso nostro, è che non possiamo fare altrimenti, non abbiamo scelta e, quindi, faremo così. A pag. 94. *Concetto di σοφία: περί τίνος ἀρχας καί αἰτίας ἐπιστήμη. Σοφία: ἐπιστήμη in generale ἐπιστάτης: che "sta presso e sopra", chi può "sovra-stare" a una cosa, la comprende. Qui è interessante perché pone già in qualche modo la questione della volontà di potenza, cioè, "sovrastare" la cosa, stargli sopra, dominarla. È come se dicesse che comprendere è dominare. Cosa che ci porta sempre più vicino alla posizione da cui siamo partiti, e cioè che la volontà di potenza costituisca il principio di ragione, cioè, la riposta ad ogni perché. A pag. 95. Αληθεύειν: "strappare alla velatezza", "rendere non-velato", dis-coprire" ciò che copre. Il vivente: l'esserci umano è un ente particolare che scopre l'altro ente e se stesso non solo in un momento successivo, bensì φύσει. Con il suo essere sono già scoperti per lui il mondo e lui stesso, sia pure in modo indeterminato, vago, incerto. Il mondo: il più angusto, il proprio essere. Heidegger sta dicendo che il Dasein, il parlante in definitiva, è un ente particolare perché non solo scopre l'altro ente, ma scopre anche se stesso: si scopre mentre si dice, si scopre perché è parlante, parlando non può non scoprirsi, dis-velarsi. Questa è una questione che meriterebbe qualche parola in più, perché questo dis-velamento non è di qualcosa che prima era nascosto chissà dove e da chi e poi arriva qualcuno che lo dis-vela. No, è la parola: la parola, dicendosi, si svela, cioè, dice che cos'è, ma dicendo che cos'è si ri-vela, cioè, si nasconde di nuovo. Il significante compare dicendosi ma nel momento in cui si dice scompare rinviando al significato; il significato, a sua volta, scompare rinviando a un altro significante e anche a se stesso: rinvia a se stesso in quanto il significato determina il significante di cui è significato. A pag. 97. Chi comprende ha un concetto (Begriff). È in grado in ogni momento di indicare l'ente nel suo essere-così (so-sein) e di spiegare perché è così. Τό ὄτι – τό διότι, "in che modo", "per quale ragione". Notizia, conoscenza, sapere. Questi sono i modi della conoscenza, ciò che si vuole perché una cosa è così com'è. Ma per chiedere perché una cosa è così com'è devo avere già stabilito, pre-supposto, che sia così com'è: solo allora posso chiedermi perché è così com'è. E cosa mi fa pensare che sia così com'è, cioè, così come mi appare? Questa è un'altra bella questione, sulla quale merita riflettere. In effetti, ciò che appare è il significante, è il mio dire; ciò che non appare è ciò che il mio dire vuole dire, che sta dicendo. Quindi, io ho sempre a che fare con l'immanente, cioè con il mio dire, ma ho a che fare con il mio dire simultaneamente al mio detto, perché come sappiamo non possono separarsi le due cose. Qui non ha torto Heidegger. In fondo, si tratta di sapere perché è così una certa cosa... sì, certo, è vero, si tratta di sapere qual è la sua causa, la sua origine, ma per potere porsi questa domanda occorre, come dicevo, avere già pre-supposto che ci sia un qualche cosa e che questo qualche cosa sia così. Quindi, in teoria, la domanda dovrebbe porsi non nei termini del "perché è così?" ma "perché un qualcosa mi appare così?". A pag. 99, punto c). Τά ἄτοπα – "ciò che è fuori luogo", ciò che, per quanto chiara possa apparire la sua particolare situazione per la conoscenza comune, non trova sistemazione nella comprensione superiore. Qualcosa che suscita domande che restano aperte. Si meraviglia soltanto colui che 1) ancora non comprende, però 2) vuole comprendere. Egli cerca di sottrarsi alla ἀγνοία, dimostrando così di cercare il νοεῖν. Dunque si ha il διαπορεῖν. Il senso comune crede di comprendere tutto, poiché non conosce possibilità superiori del domandare. Invece, colui che si meraviglia, e che continua a domandare, non ce la fa a passare, "non trova una via d'uscita", una ἀπορία e per questo deve cercare possibilità, elaborare il domandare, conquistare il problema. Rispetto alla domanda è necessario fornire una risposta, ma si tratta di*

intendere come questa risposta non sia niente altro che un'apertura verso altre domande. Non solo non chiude la questione, ma la apre a infinite altre possibilità. Questa è la chance della risposta. A pag. 106. *Si domanda delle αρχαί, però non formulando esplicitamente il problema in questi termini, bensì in modo implicito. Περί φύσεως: l'ente in se stesso, da dove e come esso è, l'ente nel suo essere. Περί φύσεως, περί φύσεως ιστορία. Οί αρχαί οι φυσιολόγοι. Λόγος – φύσις, si mostra l'ente in se stesso, non però la possibilità e la necessità di un sapere circa la natura, bensì la natura stessa. Non semplicemente il fondamento e la causa del mondo. Le genealogie e le cosmogonie erano mitiche. La teogonia di Esiodo e la cosmogonia di Ferecide di Siro: narrazione sull'ente; sequenza. Narrazione sull'ente: questi erano i miti. Il mito è una narrazione sull'ente. Potremmo evincere così la differenza tra il mito e la filosofia: il mito è la narrazione sull'ente, la filosofia un domandare sull'essere dell'ente. Coloro che, agli albori del pensiero, imboccarono la via della ricerca delle cause, si accontentarono di una sola causa, illudendosi così di avere raggiunto una comprensione. A quel tempo infatti il comprendere stesso non era ancora sviluppato nelle sue possibilità. La scienza però non è solo l'incremento di conoscenze, accumulo di materiali, poiché il suo autentico sviluppo consiste piuttosto nelle nuove possibilità del domandare. Occorrerebbe sempre tenere conto di questo, e cioè che qualunque risposta noi ci diamo, qualunque teorema pensiamo di avere stabilito, in realtà, non è nient'altro che l'apertura verso altri problemi, l'apertura verso altre domande, verso altre questioni. È questo che fa il domandare. A pag. 120. N. 32: "E quello di ragione sufficiente, in virtù del quale noi consideriamo che nulla potrebbe essere vero, o esistente, né alcun enunciato essere vero senza che vi sia una ragione sufficiente per la quale sia così e non altrimenti. Benché il più delle volte queste ragioni non possono esserci note. (Leibniz – Teodicea, parr. 44 e 196). Abbiamo incominciato a vedere un po' di cose, e cioè come si è avviato il pensiero – che è poi questa la cosa che ci interessa–, in quale modo si è avviato, per quale motivo si sono poste certe domande intorno a certe cose e in quel modo. Dicevamo prima della domanda intorno all'essere: perché la domanda intorno all'essere? È chiaro che qui l'essere si pone come la ragione dell'ente, ciò per cui l'ente è quello che è. Ma, tenendo conto di quanto stiamo considerando, allora ciò che fa l'essere è di fornire il principio di ragione dell'ente, cosa che ci avvicina all'idea che ciò che è stato inteso con essere non sia altro che la volontà di potenza. L'essere è quella cosa che in realtà non è definibile in quanto tale – abbiamo già visto in Parmenide che è indefinibile, irraggiungibile, intangibile, ecc. – ma tutto questo ci dice che questo essere è sempre un "in vista di" qualche cosa. Lo stesso Hegel ci direbbe che è un "in vista" del non essere che lo fa essere quello che è. Potremmo addirittura azzardare che l'essere non sia altro che l'"in vista di". In fondo, anche Heidegger non è molto lontano da questo quando parla di progetto-gettato: ciascuno si muove sempre in un progetto "in vista di" qualcosa. Ma qui "in vista di" che cosa? In vista del superpotenziamento, ci risponderebbe immediatamente Nietzsche. È questo il fine dell'"in vista di": il superpotenziamento. Siamo alla Parte Seconda, *I principali pensatori greci. Le loro domande e le loro risposte*. A pag. 125. *Esperienza dell'ente; comprensione dell'essere nell'ente. Concetto dell'essere e quindi comprensione filosofica concettuale dell'ente. Dall'ente all'essere. Comprendere, concetti; concetto – λόγος, Verità. Chiamare qualcosa in quanto qualcosa, in quanto "che cosa": ciò che in qualcosa non è ente, bensì essere; ciò che ogni ente in quanto ente sempre "è". Il λόγος non è ἄισθησις. La σοφία, il σοφόν di Eraclito. Qui la prima distinzione è importante. Il λόγος, a questo punto il linguaggio, non è la αἴσθησις, non è la percezione e nemmeno l'esperienza. Il λόγος è la condizione di tutte queste cose, il linguaggio è la condizione di tutte queste cose. Dice bene, *comprensione dell'essere nell'ente*, perché è dall'ente che si parte, è da ciò che si dice, dal significante. Si parte dal significante, il quale significante rinvia immediatamente a un significato; senza quel significato non c'è neanche il significante; questo significato ritorna sul significante e quindi lo fa esistere per quello che è. Questo per mostrare ancora una volta la simultaneità e la non separabilità delle due cose, e cioè, potremmo dire, la non separabilità dell'ente dall'essere. Heidegger qui ha inteso la cosa fino a un certo punto, ma con Hegel e in buona parte anche con Gentile non possiamo che**

cogliere che ente ed essere sono due momenti dello stesso, distinti ma non separabili. Il pensiero antico ha immaginato originariamente che ci fosse, per dirla alla de Saussure, solo il significante, che ci fosse soltanto ciò che appare immediatamente. Da lì la ricerca della causa di quella cosa; poi, un po' alla volta ci si è accorti che ciascuna cosa rinvia ad un'altra per potere essere se stessa. Si sono, quindi, posti due momenti, ma che in realtà sono rimasti separati almeno fino a Hegel. Non si sono mai integrati... ancora con Heidegger, che si pone la questione della differenza ontologica, la differenza tra ente ed essere, per cui se dico l'ente non dico l'essere e se c'è l'essere non c'è l'ente. Ovviamente, certo, perché si escludono, ma si integrano (*Aufhebung* di Hegel). Sono distinti ma non separabili, perché ciascuno è la condizione dell'altro. A pag. 127. Parlando di Talete, ci dice che l'acqua è la causa materiale di tutto ciò che è. 3) *“Tutto ciò che è è abitato da demoni”*. *“Il magnete è vivo, poiché ha la forza di muovere il ferro”*. *Ilozoismo: ὄλη – ψυχή; non la materia e, oltre a ciò, lo spirito e la vita, bensì entrambe le cose ancora inseparate!* Sta dicendo che hanno colto entrambe le cose, come se avessero colto, sì, i due momenti ma come due figure, figure che si sovrappongono, che non si integrano, che non diventano lo stesso per integrazione. *Riguardo al punto due. Di che cosa consiste il mondo: di acqua; viene dall'acqua e ritorna all'acqua; l'acqua permane. I differenti stati di aggregazione: ghiaccio, acqua, vapore (approccio meteorologico). Il seme di tutto ciò che vive è umido: l'umidità è il principio della vita. Il costante, lo stabile, l'immutabile.* Questa è la ricerca: l'immutabile, il costante, ciò che permane, non tanto come l'eterno, ma come un infinito presente, come ciò che non finisce mai. Si coglie qui un aspetto che a noi interessa: perché la ricerca dell'immutabile, a che scopo? Di nuovo torniamo al principio di ragione: soltanto se qualcosa è posto o immagino come immutabile, fisso, posso dominarlo, cioè conoscerlo, che come abbiamo visto è la stessa cosa. Ecco perché la ricerca dell'immutabile, e da qui tutte le varie ricerche, l'acqua, il fuoco, la terra, ecc.; non sono tanto le sostanze materiali che interessano, quanto trovare l'origine, il principio che rende le cose immutabili, che le rende quelle che sono. A pag. 130. Paragrafo 18, *Il problema dell'essere. La domanda sul rapporto fra essere e divenire, e sull'antitesi in generale. Passaggio a Eraclito e a Parmenide. Scoperta dell'essere nell'ente come problema.* Questo è stato il passo importantissimo del pensiero: la scoperta dell'essere nell'ente come un problema, come qualcosa da pensare. *Finora si aveva a che fare con un ente contrassegnato come tale dal carattere della φύσις: ὄλη (materia)–ἀπειρον (indeterminato)– ἀριθμός (numero).* *Implicitamente si ha qui una comprensione dell'essere, non però un concetto.* Direbbe Heidegger: è posto a tema ma non problematizzato, si vede il problema ma non lo si affronta, non lo si articola, non lo si concettualizza. *Ci si trova di fronte a un assalto sempre rinnovato e respinto tenente all'essere, da intendersi tuttavia solo come ente. Se però l'essere dell'ente non sta al di fuori, ma appartiene all'ente stesso, non diviene forse a sua volta un ente? Nel contempo, tuttavia, l'essere diviene comunque esplicito e si mantiene come problema, facendosi sempre più scottante.* È questo il problema: come separare l'essere dall'ente. In fondo, il problema della differenza ontologica, ci sta dicendo Heidegger, era in qualche modo già presente nei presocratici. Era presente nel senso che bisognava trovare un modo per distinguerli: distinguere la cosa da ciò per cui quella cosa è quella cosa. *L'essere è ciò che è sempre lì presente, e non ciò che anzitutto diviene e trapassa. È vero d'altra parte che in ciò che è lì presente sono contenuti anche il divenire e il movimento, ἔρως. Ma come va inteso il divenire in quanto tale? Se è anch'esso un modo dell'essere, che ne è allora dell'essere stesso?* Qui si trova di fronte a un problema: l'essere deve essere qualcosa che è sempre lì, sempre presente, ma se l'essere diviene allora cambia tutto. *Il primo passo dell'ambito dell'essere comporta anche già una nuova problematica, sicché, prima che potesse essere pensata una nuova soluzione, era necessario anzitutto portare all'estremo l'elaborazione dell'essere e del divenire. Ciò che serve non è passare con un salto a una nuova causa per fornire una spiegazione in base a essa, bensì assicurarsi in modo molto più convincente di come si mostra l'ente nella sua totalità, ovvero di ciò che esso stesso offre come problema conformemente alla sua costituzione fondamentale.* Non cercate un'altra risposta, un'altra causa, ma cercate di intendere bene come l'ente si mostra nella sua totalità. L'ente nella sua totalità è

l'essere; quindi, dovrebbe mostrare l'essere, ciò che non muta nella mutazione. *Non esiste però soltanto l'antitesi fra ciò che permane e ciò che muta, giacché all'interno dell'accadere stesso vi sono "antitesi". Già il fatto che l'antitesi sia messa filosoficamente in risalto come tale, e per la precisione non come una cosa fra le altre ma in termini radicali, rappresenta un passo in avanti. In un primo momento ci si limita a prenderne atto: ora questo, poi quello, nella loro differenza. Ciò che è antitetico è diverso ed è tuttavia lo stesso, la massima integrazione in un intero.* Vedete come ci siano già nel pensiero antico tutte le questioni che sono state poi prese e riprese nei due millenni successivi. L'antitesi è la differenza nell'identità, è l'identità in quanto differente. È, quindi, il discorso che fa Hegel; il problema dell'antitesi è il primo avvio, potremmo dire, della dialettica. A pag. 133. Qui parla di Eraclito. *Risolvere mediante la fisica un problema ontologico, quello dell'antitesi.* Come risolverlo? *La dottrina delle antitesi non è un elemento accessorio, ma l'autentico problema. Non si tratta di una questione cosmogonica: partendo dallo stato primordiale, portare alla forma attuale mediante processi meccanici. Il mutamento avviene in forza della legge, del ταύτόν (identico). Il principio di Eraclito non è il fuoco, bensì lo ἐν τό σοφόν (il sapere in quanto Uno, la ricerca dell'Uno), il λόγος. Il fuoco è solo una manifestazione della ragione cosmica. Πῶρ – πάντα ρεῖ, piuttosto: è mutamento e stabilità. Il πάντα ρεῖ, famoso, lo pone qui come mutamento e stabilità: entrambe le cose in antitesi. Questa unità nella contrapposizione è θεός. Non: πάντα ρεῖ non v'è un solo frammento che dica: tutto è solo passaggio e mutamento, in nessun luogo v'è durata e persistenza, bensì: persistenza nel mutamento...* Persistenza nel mutamento vuol dire che è il mutamento che persiste, è l'antitesi, è questo movimento dialettico che permane. È questo che, per dirla con Nietzsche, ritorna continuamente e sempre allo stesso posto, perché è sempre lì, nell'antitesi, che si produce nell'atto di parola. A pag. 134. *Tutto è antitesi e tensione, sicché non ci si può sottrarre all'antitetico, aggrappandosi a uno dei termini dell'antitesi, dal momento che v'è solo l'intero dell'antiteticità stessa.* Qui siamo già a Peirce. In fondo, quello che sta dicendo qui a proposito di Eraclito è ciò che pone Peirce. Non ci si può sottrarre all'antitetico, cioè alla relazione. Non ci si può sottrarre, nel senso che se mi aggrappo a uno dei due termini della relazione mi aggrappo a niente perché il singolo termine della relazione non esiste senza l'altro, perché, ci dice, *v'è solo l'intero dell'antiteticità stessa, c'è soltanto l'intero della relazione.* Questo è l'intero: la relazione. A pag. 135. Punto c) *Scoperta e definizione dell'anima. Ψυχή. Comprensione, sapienza. È ciò che solo rende accessibile l'ente stesso nel suo essere. Si accresce da sé, si rivela da sé e segue ciò che è velato, dispiega da se stesso la ricchezza del senso.* La ψυχή è l'esserci, è il Dasein, è il parlante. Non possiamo intenderla in un'altra maniera se non come il parlante in atto. In effetti, ciò che sta dicendo qui anticipa il pensiero di Gentile. *Si accresce da sé, dice, si rivela da sé: è l'autocitisi, di cui parla Gentile. Come dire che in questa antiteticità, cioè nella relazione, lì, proprio nella relazione, si produce da sé l'atto, l'atto di parola. Atto di parola che è tale in quanto si separa, in quanto in questo atto avviene la separazione tra il dire e il detto, necessariamente, perché è il linguaggio che funziona così. Se non ci fosse questa separazione non ci sarebbe linguaggio, non saremmo neppure qui a porci queste domande.* A pag. 145. *Εὐν γὰρ εὐόντι πελάζει: "un ente è a contatto con l'altro", "si avvicina", è vicinissimo. Un ora è a contatto con l'altro, senza interruzioni. Ευνεχές: tutto è nell'ora ed è, è esso stesso ora.* Questo che sta dicendo è veramente straordinario, perché sta parlando dell'atto, né più né meno. Ευνεχές è l'atto stesso, è l'atto di parola: tutto avviene qui nell'ora, ed è esso stesso l'atto: l'atto è l'ora, è l'adesso. *Ακίνητον: "immobile"; è sempre ora; è ciò che è costante, che sta. ... L'ora è costante, stabile; il tempo sta. Il tempo è soltanto nell'ora.* Questa è una delle migliori definizioni dell'"atto", dell'atto di parola. *L'ora è costantemente se stesso in ogni ora. L'ora è la simultaneità, simultaneità che è insita nell'atto, simultaneità che è l'atto. Atto che è sempre lo stesso: questo "ora" è costantemente se stesso, cioè, questa simultaneità è ciò che si ripete costantemente sempre uguale.* A pag. 146. Punto b) *La seconda parte del poema didascalico: la via della parvenza. "Teoria della conoscenza". Testo: κατά δόξαν, ha soltanto la sembianza di ente, poiché ora è, e già non è più. Viene per così dire fissato nei nomi, che permangono, mentre il nominato*

svanisce. *Gli uomini fanno dunque discorsi vacui, simili a gusci vuoti, che non offrono nulla di ciò che è, sicché non si può fare alcun affidamento su ciò che viene detto.* Ha riassunto moto bene, e anche meglio, ciò che dicevo la volta scorsa, e cioè che parlando non si dice nulla. I nomi permangono, mentre il nominato svanisce. Il problema è che non è che propriamente permangono. Anche qui ciò che sfugge è che il nome e il nominato sono due momenti dello stesso: non c'è il nome senza il nominato e il nominato non esiste senza un nome. La cosa più importante è che il nome ora è e già non è più: nel momento in cui nomino qualcosa il nominato appare ma svanisce il nome. Questo nominato, riprendendo la tesi di Hegel, ritorna sul nome facendo del nome quello che è, ma questa integrazione, di fatto, è una negazione, in quanto si nega il nominato: il nominato nega il nome, perché il nome non è il nominato. In altri termini ancora, questo significa che nominando qualcosa, cioè dicendo qualcosa, il mio dire dice un qualche cosa che non è il mio dire e che si oppone al mio dire. È questa l'apertura di cui parliamo continuamente, questo squarcio che si apre ogni volta che si parla, che è irricucibile. La volontà di potenza nasce in conseguenza di questo squarcio con il tentativo di fermarlo. Per questo c'è il tentativo di trovare qualcosa di immutabile, di fisso, di eterno, di immobile, perché solo se qualcosa risponde a queste prerogative allora posso fermarlo, cioè posso immaginare che il mio dire e il ciò di cui dico siano lo stesso, cioè, si sovrappongano togliendo, quindi, la divisione. A pag. 152. *La difficoltà non sta nel tempo, e tantomeno nello spazio, bensì nel continuo. Il continuo è l'essere. Quest'ultimo però è identificato con il tempo.* Qui naturalmente Heidegger non può che rifarsi a ciò che stava scrivendo, e cioè a *Essere e tempo*. *Eppure l'essere viene pur sempre prima dello spazio, del tempo e della grandezza, e non va quindi interpretato mediante il tempo. "Nel tempo": qui il "tempo" stesso è inteso come ente, οὐσία: Aristotele. Quando diciamo che l'essere è connesso con il tempo, intendiamo però il "tempo" in un senso originario, come ciò da cui il tempo della comprensione comune è derivato, ha tratto origine, senza che tale origine sia stata chiarita. Nondimeno, gli argomenti di Zenone, pur mantenendo una forma negativa, a ben vedere hanno comunque contribuito a evidenziare con maggior precisione l'essere stesso. Il continuo è un fenomeno che sta implicitamente a fondamento, in uguale misura, sia della grandezza, sia dello spazio, sia del tempo comune.* Stava parlando di Zenone, ma ciò che a noi interessa è la questione del continuo. Dice che il continuo è l'essere, cioè l'infinito, l'infinito del significato, l'infinito del rinvio. Come posso fermare questo infinito? Ovviamente, non posso. A pag. 163. Paragrafo 28. Protagora. *Πρός τι: il vero, l'ente stesso, è ciò che di volta in volta si mostra a un singolo uomo; e ogni ente si mostra a ciascuno in modo diverso. Eraclito: come ogni cosa, anche il singolo esserci è in costante mutamento, sia in sé sia in relazione alle altre cose. Non solo gli oggetti della conoscenza mutano costantemente, ma anche il conoscere stesso. Il modo di essere del conoscere è identico all'essere dell'ente che va conosciuto. L'ultima proposizione Il modo di essere del conoscere è identico all'essere dell'ente che va conosciuto .. e qui è Gentile: l'Io è quella cosa che vuole conoscere, e riesce a dirne qualche cosa perché è quella cosa lì; tutto ciò che io penso di un qualche cosa penso sempre il mio pensiero, diceva Gentile. Frammento n. 7: "Le linee percepibili sensibilmente non sono dello stesso genere di quelle con cui ha a che fare il geometra: non v'è nulla che sia esperibile come retto o curvo a quel modo. Il cerchio non tocca la tangente in un solo punto".* La cosa interessante è che tutte le questioni, su cui si è lavorato nei millenni successivi, erano già presenti; il che significa che queste questioni, l'essere, l'infinito, il vero, ecc., sono quelle questioni che servono al superpotenziamento. A questo punto possiamo azzardare una risposta alla domanda che ci siamo fatti prima: "Perché proprio queste domande"? perché vertono su quelle questioni che consentono il superpotenziamento. Trovare l'essere, cioè trovare il principio e la causa delle cose, per poterle dominare, perché dominare è conoscere e conoscere è dominare; trovare la verità, cioè trovare la ragione per cui una certa cosa è quella che è. Per quale ragione una cosa è quella che è, se non perché io voglio che sia quella cosa lì, cioè, per la mia volontà di potenza, per il mio superpotenziamento? Un'altra questione interessante la incontriamo a pag. 166. Parla di Prodicco di Ceo, citato da Platone nel *Protagora*. *Egli ci tramanda alcune tesi caratteristiche dell'atteggiamento*

illuministico della sofistica: l'uomo adora come divinità ciò che gli è utile: il sole, la luna, il fiume, la sorgente, il pane, il vino, l'acqua, il fuoco. Adora ciò che gli è utile, cioè, ciò che può utilizzare come strumento, ciò che è un utilizzabile. E sappiamo con Heidegger che ciascuno si trova continuamente gettato in un progetto verso un qualche cosa di utilizzabile, verso qualcosa che può utilizzare per rilanciare il progetto. In che cosa consiste propriamente questo progetto? Qui solo Nietzsche ha saputo rispondere: il progetto è il superpotenziamento, e cioè avere potere sulle cose, conoscere le cose e, quindi, dominarle. A pag. 169. Punto c) *L'importanza di Socrate per la ricerca filosofico-scientifica. Socrate mira sempre in modo radicale ed essenziale al sapere, a risvegliare la comprensione, e infonderne l'istinto. Egli non propone nuovi contenuti, nuovi ambiti di ricerca, o una nuova tendenza in filosofia: lascia tutto com'è, ma al tempo stesso lo scuote alla radice, creando una nuova possibilità e, quindi, un'esigenza radicale di sapere e di fondazione del sapere. È un fatto che all'assenza di risultati scientifici abbia però corrisposto una rivoluzione della scienza senza la quale non vi sarebbero stati né Platone né Aristotele. Con Socrate è stata dimostrata una volta per tutte nella storia del sapere e della ricerca l'importanza della definizione metodica: il metodo non è una tecnica, ma la capacità di guardare al fondamento delle cose e alla possibilità della loro comprensione e definizione.* Qui, in modo ancor più radicale, si pone la questione del sapere, di un sapere che è alla ricerca dei fondamenti di se stesso. Non c'è più la ricerca dei fondamenti degli enti, delle cose, ma il fondamento del sapere stesso, cioè di quell'attività che consente appunto la ricerca dei fondamenti delle cose. Il testo prosegue poi con Platone e la cosa si farà interessante soprattutto quando parlerà del mito della caverna, di cui diremo un po' di cose. Il mito della caverna è fondamentale rispetto al pensiero contemporaneo.

7 aprile 2021

Siamo a pag. 183, punto b), dove Heidegger parla del mito della caverna di Platone. È un mito importante perché ha contribuito fortemente alla nascita della metafisica. *La caverna è l'immagine del nostro essere nell'ambito spaziale. La luce all'interno della caverna. Al suo esterno si trovano il sole e l'ente da esso illuminato, condizionato e stimolato nella sua crescita, l'essere autentico: immagine del mondo delle idee, in cui il sole rappresenta l'idea suprema.* Questo in Platone. Il sole è la metafora dell'idea suprema, cioè dell'illuminazione, del sapere sulle cose. *Ciò che nel paragone rappresenta l'elemento supremo, il mondo delle idee, fuori di esso è in realtà l'ambiente spaziale: è quest'ultimo a venire simboleggiato dalla caverna. L'ambiente spaziale, illuminato dal sole, svolge quindi una doppia funzione: 1) come simbolo: il mondo superiore; 2) come mondo reale: mondo inferiore.* È anche questa una metafora della teoria delle idee di Platone: il sole rappresenta l'idea assoluta, quindi, la vera realtà delle cose, mentre l'immanente, ciò con cui gli umani hanno a che fare, è rappresentato da ciò che accade e che c'è nella caverna. *In quanto essente, ovvero come ciò che si mostra di volta in volta per primo. Esso è assunto e accettato in quanto essente: δόξα δέχασθαι (senza verifica).* Nella misura in cui un esserci è, esso ha una ἔδρα, una "sede" e un luogo, quindi un ambiente. *Per quanto poco quest'ultimo sia accessibile, con l'esserci è già scoperto un ambiente.* Questo è interessante perché ci sta dicendo che con l'esserci è già scoperto l'ambiente, che il parlante, proprio in quanto parlante, è già in un ambiente, ha creato un ambiente, è quello che il "ciò che lui dice" costruisce. *Ciò implica una luce, un rischiaramento, in modo tale che almeno qualcosa possa essere scorto, sia pure soltanto ombre nella semioscurità dell'essere. In altri termini, affinché l'ente sia esperibile è già sempre necessario un rischiaramento dell'essere.* Qui c'è la teoria di Heidegger: occorre che ci sia l'essere perché possa darsi l'ente; l'essere è quel rischiaramento che consente all'essere di apparire, di mostrarsi. *Comprensione dell'essere. La luce deve illuminare, anche se non è necessario che sia già veduta, né che per questo si sappia che esista. Gli uomini incatenati non sanno nulla della luce né possono mai saperne nulla. La luce c'è, l'esserci vive nella comprensione dell'essere senza saperne nulla.* Questa è di nuovo la posizione di Heidegger. È chiaro che l'esserci vive nella luce, nell'essere,

perché se così non fosse non ci sarebbero neppure gli enti, però non lo sa, quindi, vive negli enti immaginando che questi enti siano l'essere. Ecco la necessità di una differenza ontologica, stabilita da Heidegger. Qui, però, c'è un altro aspetto importante che merita di essere considerato. Il mito della caverna non si pone soltanto in modo ontologico ma anche in modo ideologico, cioè, costruisce una ideologia. In effetti, è questa ideologia quella che a noi forse interessa di più, proprio perché in quanto ideologia ci mostra in atto la volontà di potenza. L'ideologia è l'imposizione di un'idea, di un pensiero, che è ritenuto essere vero in quanto illuminato. L'idea, riprendendo il mito della caverna, che ci sia qualcuno che dalla caverna risalga in superficie, vede il sole - vede come stanno veramente le cose, che sono illuminate dal sole, quindi, dalla verità - e che poi ritorni indietro per mostrare a coloro rimasti nella caverna qual è la verità, cioè come stanno veramente le cose. Ecco, questa è la ideologia metafisica, vale a dire, l'idea che qualcuno, che possiede o ritiene di possedere la verità, cioè l'illuminazione, abbia il diritto o addirittura, almeno in Platone in parte è così, il dovere di mostrare la verità a coloro che non sanno. È ovvio che nulla garantisce che la verità di cui parla il tizio uscito dalla caverna e che vuole, attraverso questa verità, ideologizzare quelli che sono all'interno della caverna, sia più vera di quella di coloro che sono rimasti dentro. In base a quale criterio potrà stabilire che le cose che stanno fuori, illuminate dal sole, sono più vere di quelle illuminate dalla fiaccola all'interno della caverna? Questa è l'ideologia, cioè il muovere dall'idea, dalla certezza che le cose illuminate dal sole, poste sotto la luce della verità, valgono di più di quelle che invece continuano a vedere coloro che sono dentro la caverna. Come dicevo, questo autorizza colui che conosce o suppone di conoscere la verità a intervenire su chi a suo parere, invece, non la conosce. Questo sentirsi autorizzati viene dall'idea di possedere la verità, l'unica verità. Ovviamente, in Platone questa verità è il mondo delle idee, o l'essere, così come anche per Heidegger, in fondo. Però, l'aspetto ideologico è che questa verità, questo essere, questo sole, questa luce, vengono utilizzati per imporre su altri il proprio sapere, la propria volontà, il proprio dominio. Questo è l'aspetto ideologico del mito della caverna di Platone e da qui è sorto il pensiero che chi detiene la verità abbia più valore di chi la ignora e sia tenuto a mostrare ad altri questa verità. Ora, è difficile pensare che Platone abbia inventato *ex novo* tutto questo. Sicuramente, c'è già nei presocratici i prodromi di un pensiero del genere, sicuramente li troveremo, ma ciò che a noi interessa è questa lettura ideologica del mito della caverna, cioè, il momento in cui il pensiero ha incominciato a costruire questa favola, questa narrazione, questa storia, per cui chi conosce la verità ha il dovere di imporla agli altri. Questa è, potremmo dire, la questione centrale del mito della caverna. A pag. 185. ...*conformemente alla comprensione dell'essere (indistinta, oscura) ancora predominante e proveniente dai gradi precedenti, egli finirà per ritenere non essente l'ente che ora gli viene incontro, le cose stesse, appunto perché non sono qualcosa di indistinto.* Qui si riferisce a coloro che stanno dentro la caverna. Dice una cosa che merita di essere presa in considerazione. Dice che questo tizio non riconosce le cose che gli vengono incontro *perché non sono qualcosa di indistinto.* Come dire che ciò che si riconosce è ciò che non è precisato, ciò che non è distinto, ciò che non è interrogato. Questo si riallaccia alla questione dell'ideologia di cui dicevo prima, perché in questa ideologia, proposta e avanzata, direi quasi istituita dal mito della caverna, c'è questo altro aspetto importante, e cioè che si riconosce, in effetti, soltanto ciò che è indistinto. Questo indistinto non ha nulla a che fare con l'indeterminato, con l'infinito, di cui parla Anassimandro, ma è l'ignorato, il non conosciuto. Se anziché vivere nell'indistinto, nell'ignoranza, nella chiacchiera, direbbe Heidegger, si incomincia a interrogare, a problematizzare, a mettere a tema ciò che appare ovvio e scontato, allora accade questo fenomeno per cui non si riconoscono più le cose. Non si riconoscono più perché incominciano a determinarsi, cioè, a mostrarsi altrimenti da come si pensava o, più propriamente, da come "non" si pensava che fossero. La ricerca della determinazione di qualche cosa è un modo per allontanarsi dalla chiacchiera e avanzare verso un sapere autentico, un sapere autentico nel senso che pone a tema, problematizza e pensa ciò che effettivamente è da pensare. Certo, le cose

sono indeterminate, di fatto appaiono così, ma questa indeterminatezza giunge a un'autentica indeterminatezza, qui proprio nel senso di Anassimandro, nel momento in cui si interrogano, cioè, per dirla alla Gentile, quando dall'astratto dell'astratto si passa al concreto, quando ci si accorge che questa astrazione vive, di fatto, nel e dell'essere nel concreto. È il concreto l'indeterminato, l'ἄπειρον, che impedisce ogni possibile determinazione. Ma qui nel mito della caverna questa indeterminazione è posta come principio, come ciò che consente di riconoscere: io riconosco qualcosa solo se è indeterminato, solo se lo ignoro lo riconosco. A pag. 188. *La comprensione dell'essere avviene originariamente nella visione dell'idea così concepita. Qui sta la verità fondamentale stessa, che rende possibili tutte le verità. ... L'essere è oltre ogni ente. In seguito Platone ha colto questa differenza in modo ancora più preciso, anche se non l'ha sviluppata in termini esaustivi. La questione, qui, è la seguente: non bisogna domandare di che cosa consiste e come nasca l'ente, bensì che cosa significhi "essere", che cosa intendiamo in genere con "essere". Ciò di cui qui si tratta è oscuro. La domanda sull'essere trascende se stessa. Il problema ontologico muta improvvisamente! Diviene metontologico: θεολογική; l'ente nel suo insieme. Θεολογική, teologia, nel senso di Aristotele, cioè, come la riflessione sui principi primi. Ἰδέα ἀγαθού (idea del bene): ciò che in assoluto va preferito a tutto, il sommamente pre-feribile. L'essere in generale, e "ciò che va preferito". Essendo quest'ultimo ciò che è ancora al di là dell'ente, e che appartiene alla trascendenza dell'essere, è ciò che determina in senso essenziale l'idea dell'essere! È la possibilità più originaria! È ciò che rende possibile originariamente ogni cosa.* Sta parlando del linguaggio, senza avvedersene propriamente. C'è però un'altra questione che a noi interessa, e cioè l'idea del bene (ἀγαθού). L'idea del bene è ciò che è preferibile, è ciò in vista di cui si fanno le cose, in vista di cui si pensa, si parla, si dice, si fa. Che cos'è il bene? Facendo un balzo, potremmo porre il bene come il superpotenziamento, di cui parla Nietzsche. Questo è il bene, vale a dire, l'idea di possedere l'essere, che, come ha appena detto Heidegger, è il trascendente; quindi, è complicato possederlo perché è infinito. Quindi, per possedere l'essere occorre renderlo finito, dominabile, comprensibile, renderlo manipolabile, renderlo uno strumento, un utilizzabile. Ecco perché la cosa ci interessa e comincia anche a porsi la questione del perché. Già dai presocratici la domanda ha cominciato a vertere sulla questione dell'essere. Quando ci si è accorti che l'ente per essere ente necessita di qualche cosa che lo garantisca, si è posta la questione dell'essere. A quel punto la questione della volontà di potenza si è spostata dall'ente all'essere e, quindi, ecco perché la domanda intorno all'essere, intorno al principio primo, a ciò che garantisce e fa essere l'ente quello che è. Come dire che la volontà di potenza, di dominio, si è spostata dall'immanente al trascendente: possedere il trascendente è possedere tutto. Che poi, in definitiva, non è altro che l'idea di possedere il linguaggio, possederlo nel senso di poterlo dominare, di non esserne più travolti, di non subire più il linguaggio ma di dominarlo; solo dominandolo sarebbe possibile il dominio totale. Qui si andrebbe però incontro a quel paradosso che già Nietzsche aveva colto: un dominio totale non è totale se non comprende anche le cose che verranno. Per questo motivo, ogni superpotenziamento nel momento in cui viene posto in essere, già in quello stesso momento diventa un depotenziamento, perché è già proiettato verso un altro superpotenziamento, cioè, verso il futuro, verso ciò che sarà. A pag. 195. Qui considera il non, la negazione. ...il "non", la negazione, è sempre (dipendente dalla) modalità di coglimento. Forse non c'è affatto questione dell'essere se non si prende in considerazione la modalità di accesso all'ente, e in definitiva la domanda esplicita sul sapere non è nient'altro che una formulazione più precisa del problema in vista della determinazione dell'essere. Il sapere è "sapere di" (wissen von), è l'aver scoperto l'ente, l'aver e il custodire l'ente in quanto scoperto. Il "sapere di" è riferito all'ente in modo più preciso e, secondo la convinzione greca, è qui che l'ente in generale è accessibile. Sofista: μή ὄν (non essere). Anche questo è interessante. Sta dicendo che se nego qualcosa è perché l'ho già colto, è perché è già presente, non posso negare qualcosa che ignoro totalmente. Quindi, ciò che ho colto di sicuro non è l'essere ma è l'ente e, in effetti, non c'è essere senza ente. Qui sta dicendo la stessa cosa: ho bisogno dell'ente, che ci siano le cose, perché io possa costruire una

domanda intorno all'essere dell'ente. La domanda intorno all'essere dell'ente prevede che ci sia l'ente, ovviamente. E qui è chiaro che, parlando di presenza dell'ente, si pone anche la questione del non essere, del μή ὄν. Qui sarebbe facile un rinvio alla questione che pone Hegel, e cioè al non essere come condizione dell'essere: l'essere sarebbe nulla se non ci fosse il non essere in quanto negato. A pag. 196. *Αἴσθησις, δόξα, λόγος* (percezione, opinione, linguaggio): *problema*. Ricordare: *la Repubblica: δόξα – νόησις*. *La nuova impostazione della problematica complessiva perviene alla questione dell'idea e dell'essere. L'idea del bene: ciò in base a cui diventa comprensibile tutto quello a cui aspirano i diversi comportamenti; "in vista di" una cosa, "a che cosa" una cosa è adatta, è destinata.* Questa è la ripresa di ciò che dicevamo poc'anzi: l'idea del bene come ciò che ha a che fare direttamente con la volontà di potenza. Il bene è la soddisfazione, e la soddisfazione la si ottiene nel momento in cui interviene il superpotenziamento. La soddisfazione è quella emozione, quella tonalità emotiva che interviene nel momento in cui qualcosa si soddisfa, riesce, si compie e, quindi, si domina. *Con il Teeteto si inizia in un certo senso il distacco del problema dell'essere dall'idea del bene. A ragione Stenzel ha eletto questo fatto a criterio del distacco della filosofia platonica da Socrate e dall'orientamento di fondo specificamente etico. Due periodi: la conclusione del primo è rappresentata dalla Repubblica; la nuova impostazione emerge nel Teeteto. Il distacco del problema dell'essere dall'idea del bene è un fatto, anche se continua a sussistere un duplice problema sostanziale: 1) perché mai l'essere ha potuto essere compreso in base all'ἀγαθόν? 2) Perché anche in seguito – in Aristotele e dopo di lui – l'ἀγαθόν è inteso come determinazione fondamentale dell'essere: omne ens est bonum? Dovremmo quindi domandare: 1) L'orientarsi de problema delle idee sull'idea del bene è solo un episodio, oppure nel contenuto problematico della domanda sull'essere vi sono motivi oggettivi che condurrebbero all'ἀγαθόν? 2) A tale questione si può rispondere dalla prospettiva dell'ultimo periodo di Platone? In altri termini: ciò che si intendeva con l'idea dell'ἀγαθόν non è forse contenuto anche nello sviluppo della dialettica vera e propria e nella concezione della ψυχή che emerge nell'ultimo periodo? La funzione dell'ἀγαθόν non si ripresenta forse alla fine? Vedete qui la questione del bene: il bene come ciò che orienta, che orienta il discorso, orienta il pensiero, orienta il fare, cioè, pone tutte queste cose, il fare, il pensare, ecc., come qualche cosa che è "in vista di", che sono tali perché sono "in vista di", vale a dire, sono in vista del superpotenziamento. È chiaro che porre il bene (ἀγαθόν) come ciò in vista di cui si fanno, si pensano e si dicono le cose, sposta parecchio la questione perché a questo punto non è più una questione etica, nell'accezione comune del termine. Pone, invece, l'accento sul fatto che ciò per cui si fanno le cose, cioè il bene, che non è altro che il superpotenziamento, il raggiungimento della soddisfazione attraverso il compimento di un qualche cosa che era già in vista di questo qualche cosa. A pag. 203, sempre a proposito della percezione. *Tuttavia il bianco è un percepito e, in quanto tale, ha origine mediante e in una interazione fra l'agire e il patire. Il paziente diventa percipiente, non però percezione. L'agente diventa un ποιόν (produttore), non però qualità. Ma allora, se tutto unicamente diviene, e non è, si può in generale parlare del colore determinato di una cosa? "in quanto fluente esso si sottrae costantemente all'indicazione mediante la nominazione e l'asserzione". Se però nulla permane, non possiamo nemmeno dire che qualcosa sia veduto. Tuttavia, il percepire deve pur sempre essere sapere! D'altra parte, l'indicazione del fondamento della percezione, la κίνησις, implica che non si possa cogliere più nulla di fisso, cioè dire "così" e "non così". Per poter chiamare ed esprimere una cosa che non fa che mutare incessantemente si dovrebbe, per così dire, inventare un nuovo linguaggio. L'espressione più adeguata sarebbe: ὀπειρον (Kant).* Questa è una questione che si pone, naturalmente, ma noi ne poniamo un'altra a fianco a questa. Qui Heidegger, sulla scorta di Platone, ci sta dicendo che se ciascuna cosa si muove, cioè è presa nella dialettica, non si può fermare, quindi, non si può cogliere e pertanto non ci sarebbe propriamente percezione. Ma le cose sono state poi intese molto meglio da Hegel: ciò che permane, ciò che è fermo è il primo elemento della relazione dialettica, cioè, sarebbe l'in sé. Ma questo in sé, ciò che è fisso, in effetti, non può essere colto se non in un ritorno dal per sé, cioè, dal significato. Ma questo significato è infinito, è indeterminato, è appunto*

ἄπειρον. Potremmo dire che anche Anassimandro non aveva tutti i torti: si percepisce ciò che è fermo, ciò che è stabile, non perché lo sia per natura, ma piuttosto che io posso pensare a qualcosa di fermo e di stabile – posso pensarlo, non che esista – a condizione che io possa dare a questo qualcosa un significato, cioè, di averlo già spostato su un significato, che è indeterminato, che è ἄπειρον. Questo significato è ciò che mi consente di fermarmi, di dire, di conoscere, di sapere del primo elemento. E, allora, torniamo alla questione, a cui avevamo accennato tempo fa, e cioè che qualcosa è stabile, e quindi è utilizzabile, a condizione di essere instabile, di essere in continuo mutamento, così come l'essere in continuo mutamento ha come condizione ciò che non muta. È esattamente la questione che si poneva Hegel rispetto al finito e all'infinito: il finito non esiste, non c'è senza l'infinito, e viceversa. Siamo a pag. 204. *In base alla struttura della percezione Platone tenta ora di mostrare che essa non può essere sapere, giacché non coglie l'essere. Tuttavia, affinché l'ente possa essere scopribile, cioè, affinché sia possibile la scoperta, ovvero la verità, è necessario che l'essere sia colto. Però, già prima ci diceva che è impossibile se questo ente è preso in un movimento dialettico inarrestabile. Dove l'essere non è comprensibile, e quindi la verità non è possibile, non si dà alcun sapere, dato che quest'ultimo consiste appunto nell'aver colto l'ente così come esso è. Questa dimostrazione del fatto che la percezione non può essere sapere, compiuta in base alla costituzione intenzionale della percezione, è del tutto diversa dalla dimostrazione precedente, che fa ontologicamente riferimento al processo percettivo; un fluire costante, una instabilità. (Tuttavia anche questa dimostrazione non è priva di scopo: rilievo dato alla mobilità degli αἰσθητά (percepiti). Percezione con che cosa? Con gli occhi, con le orecchie? No, bensì per mezzo di essi, con i loro aiuti, attraverso di essi; occhi e orecchie contribuiscono alla percezione, ma non sono essi a percepire. In tal modo però ciò che pria costituiva la base della discussione è rigettato. Non sono gli occhi a percepire, bensì ciò che li utilizza come organi visivi e che prima li organizza come organi. Noi non vediamo perché abbiamo gli occhi, bensì abbiamo gli occhi perché vediamo. Ciò con cui si vede qualcosa è il vedente; ciò attraverso cui si vede, gli occhi, non sono il vedente. È una questione tutt'altro che antica, ancora oggi è molto presente. Dire, come fa lui, che non sono gli occhi che vedono implica subito una domanda: che cosa dico quando dico che vedo qualcosa? A questa domanda ci risponderebbe Gentile: dico che vedo qualche cosa quando mi accorgo di essere quella cosa che dico di vedere, cioè, di essere sempre io che quando penso qualcosa, di fatto, sto pensando sempre e soltanto il mio pensiero. 1) Siamo noi stessi il percepire: esso appartiene al nostro sé più intimo; 2) e come tale rimane lo stesso: stabilità, non instabilità. Sono "io" in quanto rimango lo stesso, che in questo istante odo e vedo 3) attraverso qualcosa. Qui è Gentile, né più né meno. Sono "io" in quanto rimane lo stesso, rimane lo stesso perché è l'atto, è l'atto del vedere o del sentire: in questo atto io sono esattamente ciò che vedo, ciò che odo. A pag. 206. Ma che cosa intendo allora nel percepire, πρῶτον μεν, che entrambe sono? Anzitutto e in primo luogo le intendo già come essenti. Questo è evidente. Se io dico che vedo qualcosa, presuppongo che ci sia qualcosa da vedere. Ciascuna è, rispetto a ogni altra, un'altra, ma tutte sono identiche a se stesse. La chiusa positiva: ἀναλογίσματα – λόγος – κατηγορεῖν. Categorie: scoperta del categoriale in opposizione al sensibile. Qui si scopre il categoriale, sì, certo, ma il categoriale non è altro che il predicato. Dire κατηγορεῖν o dire praedicamenta è soltanto la traduzione dal greco al latino. Sono i predicati, sono le cose che si predicano, cioè, sono i significati delle cose. Dicendo che percepisco qualcosa dico che questo qualcosa esiste, e se esiste è perché ha un significato, ha un rinvio... perché è nel linguaggio. A pag. 209. Ci sono due tipi di δόξα: ἀληθής e ψευδός. L'opinione vera e l'opinione falsa. C'è da dire qui che anche in questo caso la δόξα non è qualcosa di separato, di isolato: non c'è la δόξα senza il pensare autentico e non c'è il pensare autentico senza δόξα, intesa questa come la chiacchiera, di cui parla Heidegger. Esattamente per lo stesso motivo per cui senza l'ente non può darsi l'essere. Senza la chiacchiera, senza il luogo comune, senza la volontà di potenza... Il luogo comune è volontà di potenza, cioè, l'utilizzare ciò che altri utilizzano per sentirsi potenti. Quindi, la δόξα non è un sapere di secondo piano rispetto a un sapere autentico, la δόξα è in ogni caso la condizione del sapere. Dunque, ci dice: Ci sono due*

tipi di δόξα: ἀληθής e ψευδός. Vale sempre e comunque l'alternativa che noi o sappiamo o non sappiamo qualcosa? È evidente! Si tratta di un'alternativa perfetta! (Lasciamo da parte, per il momento, μεταξύ, l'apprendere e il dimenticare. Il μεταξύ sarebbe qualcosa che sta in mezzo. Dunque, ciò su cui ci regoliamo nell'opinare è qualcosa di ciò che sappiamo o non sappiamo. Sapere e non sapere una cosa, non sapere e sapere una cosa, sono ἀδύνατον. Sono impossibili: è impossibile che io sappia e non sappia simultaneamente. È chiaro che Platone a questo punto doveva già possedere il risultato del Sofista! Il falso opinare è infatti un regolarsi su una cosa, che è data, e che dunque l'opinante sa. a) Questa cosa, che egli opina e sa, eppure non in quanto questa cosa che sa, bensì in quanto un'altra cosa che sa. Si opina intorno a qualche cosa in relazione a qualche altra cosa che si sa. sapendo entrambe le cose, non sa entrambe. Impossibile. b) Oppure l'opinato è una cosa che egli non sa, e di cui opina ugualmente una cosa che non sa. Impossibile. Dunque, ciò che si sa non lo si scambia comunque per ciò che non si sa, e viceversa. Sarebbe davvero sorprendente. In effetti: questo πάθος (sentire) è presente nella ψευδής δόξα (opinione falsa). Considerato da questa prospettiva il falso opinare è quindi impossibile. O io so una cosa in assoluto, e allora essa è vera; oppure non la so, e allora non c'è nessun "regolarsi su". Regolarsi-sul non-ente è niente! O so l'opinato, oppure non lo so. Nondimeno, io opino pur sempre qualcosa: μή ὄν (non essere) – οὐκ (non) – οὐδέν (nulla affatto). Non si tratta di sapere e non-sapere, bensì di essere e non-essere. Può un qualsiasi uomo opinare il non-ente?, quando egli crede qualcosa, ma non qualcosa di vero. Regolato su qualcosa, non però come vero, è niente. Non accade talvolta anche che uno veda qualcosa, eppure non veda niente? Se è una cosa, allora è pur sempre qualcosa di essente, o no? Ho letto questa cosa perché c'è un aspetto che ci può interessare: il pensare un qualche cosa è sempre un pensare vero. Questo ce lo diceva già Gentile: se io penso qualche cosa, il vero non è ciò che penso ma è il mio pensare che è vero. Ed è questo che "risolve" la questione: la verità non sta nel quid che io opino, ma nel mio opinare stesso, nel fatto che opinando sto opinando, cioè, che sto pensando. Qui c'è una nota alla trascrizione che ha fatto Mörchen delle lezioni di Heidegger. A pag. 374. Si deve mostrare che nel δόξαζειν è insito il λόγος, che coglie qualcosa in quanto qualcosa. Il λόγος è inteso come un determinato modo di parlare dell'ente: in quanto fatto così è così. Finora questa concezione del λόγος è rimasta oscura. Antistene: si può enunciare sempre solo l'identico: il cavallo è cavallo, e non: il cavallo è nero. Δόξα = λόγος. All'interno del pensiero platonico questa definizione è nuova e viene fissata nel Sofista. Nell'ambito della filosofia greca solo Aristotele è giunto a formulare un concetto più preciso di λόγος nel senso dell'"asserzione". In termini fenomenologici la questione va intesa così: asserire è indicare qualcosa in quanto qualcosa. Affinché un λόγος siffatto sia possibile, dev'essere già dato un primo qualcosa. Nell'asserzione questo primo qualcosa già dato è determinato in quanto quest'altro qualcosa che è il determinante. Qui è interessante vedere questo movimento dialettico tra il determinato e il determinante, perché il determinato richiede il determinante, ma il determinante richiede il determinato, sennò non determina niente. La struttura del λόγος è caratterizzata dall'"in quanto". Il fenomeno dell'"in quanto" è quindi ciò che va scoperto. Io trovo qualcosa "in quanto" qualcosa. Ma come è possibile che in un'asserzione qualcosa di duplice (di già dato e di determinante) sia riferito a una sola cosa? Ecco qui la questione dialettica. Ciò appare difficile ai Greci poiché riguardo al λόγος sussiste un pregiudizio maturato in modo puramente teoretico, non fenomenologico (Antistene sulla scorta di Parmenide), secondo cui, se l'"è" deve avere un senso, posso dire solo "la lavagna è lavagna" e non "la lavagna è nera". Antistene intende il λόγος come identificazione, e precisamente del già dato con se stesso. Per questo nel Teeteto si discute costantemente dell'ἕτερον, dell'"altro", e della sua definizione. Consideriamo ora la falsa δόξα: un'asserzione è falsa quando qualcosa di già dato è chiamato in quanto qualcosa che non è: ad esempio, "la lavagna è rossa". Stando alla teoria greca del λόγος, dovrebbe essere possibile identificare qualcosa di essente con qualcosa di non-essente. Ciò non è possibile, dunque non c'è alcuna falsa opinione. Asserire è identificare: è questa tesi a essere sempre già presupposta. Un vedere sbagliato, una s-vista, un errore si hanno quando qualcosa di già dato è chiamato in quanto qualcosa che non è. Se chiamo in quanto questo e quello uno

che mi viene incontro, ciò significa che qualcosa che mi viene incontro è chiamato in quanto qualcosa che mi è noto. L'asserzione però può essere falsa. La tesi greca va demolita. Nondimeno, il risultato di Platone non è puramente negativo, poiché lascia emergere la cognizione che non si tratta solo di un'identificazione, ma che, al contrario, due cose sono asserite l'una in rapporto all'altra. Questa è la portata del gesto di Platone: accorgersi che non si tratta di un'opposizione (nel senso di esclusione) ma di una relazione; non si tratta di escludere ma di integrare – ancora non c'era la questione dell'integrazione –, di cogliere come relazione. Qui ha aperto la strada a tutto il pensiero successivo, Aristotele in particolare, e dopo di lui tutti quanti, cioè, ha reso possibile – è questo il parricidio nei confronti di Parmenide – la convivenza di essere e non essere. Ha dato in un certo qual modo anche la possibilità a Hegel di compiere il suo passo fondamentale, e cioè essere e non essere non sono in posizione di esclusione ma di integrazione: l'uno necessita dell'altro. A pag. 211. *Λ'ἕτερον non è un'esclusione, una diversità assoluta, giacché, al contrario, qualcosa si mantiene. Il μή (non) non esclude dall'ente, bensì τί μὴνύει, "mostra qualcosa"... Il "non" non cancella qualche cosa ma "mostra qualcosa", fa apparire qualcosa. ...che è (l'altro) il non-essere, cioè che non è. Il μή non fa scomparire, non porta al niente, bensì fa vedere. Qui c'è già Hegel in nuce, in qualche modo compare la questione della dialettica. A è B: A è identico a B, è lo stesso di B, con A è presente B. A non è B: non è identico, è diverso, è esclusivo. Ogni ente che è, nella misura in cui è, è altrimenti dall'uno. Ogni ente è uno, e, in quanto uno, è ancora altrimenti. Ogni ente, ci sta dicendo, è uno; quindi, è qualche cos'altro da sé, è altrimenti. L'essere-altrimenti appartiene all'essere: "non essere così come". Struttura del "non-essere". Che cosa significa allora essere? Possibile essere-insieme. L'essere-insieme: l'essere con-presente. Perché "con"? perché l'"uno" si articola solo negli opposti, ma nel contempo soltanto come accesso. In questi opposti, proprio l'altro è presente in quanto "con". È una bella definizione di dialettica: l'altro è con-presente. Quindi, non si tratta di esclusione. C'è un'altra nota, sempre di Mörchen, che può interessarci. A pag. 376. La seconda tesi, ἐπιστήμη = δόξα ἀληθής, è discussa seguendo il filo conduttore dell'opinione falsa. Anzitutto si dimostra che un'opinione falsa è impossibile; poi si considera questo fenomeno come ἀλλοδοξία, "opinare altrimenti" = ἕτεροδοξείν. ... Si domanda se nell'opinione falsa avvenga che si pone una cosa per un'altra, ἕτερον ἀντί ἕτερον, "qualcosa per qualcos'altro". Platone non dice "in quanto", bensì "per". Questo porre l'uno al posto dell'altro è impossibile., poiché si tratterebbe di un'identificazione di ciò che si esclude in senso assoluto. È il principio del terzo escluso. Ma qual è il comportamento con cui in genere mi rivolgo a qualcosa di già dato e lo determino? Ciò che la percezione contiene in più oltre all'αἰσθησις ha a che fare con l'anima ed è ora definito in modo più preciso: questo διανοεῖσθαι altro non è che il λόγος. "È una discussione che 'anima compie con se stessa su ciò che essa vede". Più precisamente, tale parlare è un discorrere dell'anima con se stessa, sia pure in silenzio. Essa lascia l'ente, così com'è, espressamente nelle sue determinazioni. Il discorrere dell'anima con se stessa su ciò che essa vede. Δόξα = "discorso compiuto", λόγος εἰρημένος. Socrate: se la δόξα consiste in una discussione siffatta, allora dico che ἕτερον ἕτερον εἶναι: "L'una cosa è l'altra cosa". Ma posso dirlo? Il bue è il cavallo? Impossibile! E in effetti non dico nulla di simile. Quindi lo ἕτερον ἕτερον εἶναι è impossibile. Impossibile è dire entrambi in quanto differenti nel λόγος. D'altra parte, se dico soltanto una cosa, non potrò mai chiamarla come un'altra cosa, non potrò mai asserire qualcosa di sbagliato. L'ἕτεροδοξείν è impossibile. Tentativo di determinare più precisamente il λόγος. Ora in Platone emerge il fenomeno positivo, senza che egli lo prenda sul serio. Il fenomeno positivo non è altro che la dialettica, di cui ci parlerà Hegel molti anni dopo. A pag. 219. Nella discussione della ψευδής δόξα (opinione falsa) emerge come sullo sfondo stia il problema dell'ἕτερον: una cosa al posto dell'altra, una cosa in quanto un'altra cosa, μή ὄν, e precisamente in riferimento al λόγος. A pag. 225, Capitolo IV, I concetti centrali della filosofia platonica nel concetto della comprensione dell'essere e della questione dell'essere, Paragrafo 49, L'idea dell'ἀγαθόν (bene). Ne va dell'essere dell'esserci, dell'anima stessa. Ciò di cui ne va è l'essere, laddove l'"in vista di che cosa" del suo ente è, per l'appunto, "l'essere". Ci sta dicendo che l'"in vista di" è l'essere. Tutto ciò che si è "in vista di", e*

questo “in vista di” è l’essere. *L’ente al cui essere appartiene la comprensione dell’essere.* Chiaramente, è all’ente che appartiene la comprensione dell’essere, perché, come abbiamo visto, senza l’ente non si dà neppure l’essere. *La comprensione dell’essere è quel poter-essere per cui ne va dell’essere.* Quindi, comprendo l’essere in quanto un poter-essere. Qui ne va dell’essere perché l’essere è questo, è “essere in vista di”, è un poter-essere. Qui naturalmente c’è Heidegger più di quanto ci sia Platone, perché sta parlando dell’essere-gettato: l’esserci è un essere continuamente gettato nel suo progettarsi continuo. Quindi, l’essere è sempre un “essere in vista di”. *In termini greci: ciò di cui ne va, l’“in vista di che cosa”, esso stesso in quanto ente, il bene.* Ecco che torniamo alla questione in modo preciso: ciò di cui ne va nell’essere è l’essere “in vista di”, ma l’essere in vista del bene, l’essere in vista della volontà di potenza, come soddisfazione per il compimento del superpotenziamento. *L’essere è il τέλος, la “fine”, l’άγαθόν.* Il fine di tutto, dice, è l’άγαθόν, è il bene, ma questo bene occorre intenderlo. Platone e tutti quanti hanno posto il bene come ciò che massimamente ricercato dall’uomo, ma l’esserci che cosa vuole? Vuole il progetto, il compimento del progetto per essere gettato ancora verso un altro progetto, cioè, per essere gettato ancora in un superpotenziamento. *All’άγαθόν si perviene in virtù del fatto che l’essere è compreso in quanto ente; una qualità essente, il bene. Riguardo all’anima si dice più di quanto sia compatibile con il suo senso. L’asserzione ontologica va riportata entro i suoi limiti. Conoscere, vedere sono un agire, un mirare a.* Vedete come insiste qui la questione del “mirare a”, dell’essere sempre “in vista di”. *Άγαθόν, πέρας; ogni visione è già e anzitutto riferita alla luce.* Qui torniamo alla questione della caverna. *In essa si compie la comprensione dell’essere. L’essere tramite l’ίδέα, “un veduto”; l’essere tramite l’άγαθόν, “in vista di che cosa”, “fine”. L’idea del bene è l’essere e l’ente autentico.* Qui ci riconduce in modo esplicito alla questione della volontà di potenza. Intanto ripropone la questione della luce e dice in essa, in questa visione della luce si compie la comprensione dell’essere. Soltanto se c’è la luce, se c’è la verità, allora è possibile il raggiungimento del fine, del τέλος, ma ciò vuol dire che questa luce è lo strumento attraverso il quale si può ideologicamente costruire la verità - intesa proprio come *veritas* latina - come uno strumento di dominio, come uno strumento per dominare altri o altro. Conclude dicendo che *L’idea del bene è l’essere e l’ente autentico.* Certo, l’idea del bene come fine ultimo delle cose, come fine ultimo del mio dire, del mio fare, del mio agire. Io agisco sempre, lo diceva prima, “in vista di”, e l’“in vista di” è riferito al bene, è il bene verso cui ci si muove; questo bene è la soddisfazione, è il dominio, è il controllo. *Essere significa anzitutto presenza. Però, oltre che presenza, l’essere è “in vista di che cosa”, a che, άγαθόν, ώφέλεια, “utilità”.* Più chiaro di così! L’essere “in vista di che cosa” è l’in vista di qualche cosa di utile, di utilizzabile per il raggiungimento della volontà di potenza. *Esso stesso è separato e, in quanto όν, equiparato all’ούσία. L’utilità stessa non è intesa in termini ontologici, bensì coordinata all’essere, dato che l’essere stesso è ridotto a pura sussistenza, presenza cosale.* Qui ci interessa vedere come tutta la questione verta, senza essere mai disvelata, intorno alla volontà di potenza, e cioè al fine ultimo verso cui ciascuna cosa è. Le cose sono in quanto sono prese nel linguaggio, cioè, nella volontà di potenza. È la volontà di potenza che stabilisce ciò che è. A pag. 226. *Essere: presenza, più precisamente: partendo da essa si ha la struttura dell’essere: insieme, con-presente, uno – altro, unità – alterità – molteplicità – identità. Essere e relazione. La struttura del λόγος è aperta, ma predefinita: l’essere stesso e la distinzione dall’essere-scoperto; essere e possibilità, δύναμις; essere e movimento, κίνεσις.* Tuttavia, anche ciò che si è ottenuto non è nel modo più assoluto un sistema, compiuto e trasparente, bensì è in cammino, è ancora spunto, è oscurità. Qui sta anche il bello del pensiero antico, socratico e presocratico: è ancora tutto “oscuro”, è ancora tutto *in fieri*, in movimento, è ancora tutto che si sta pensando. Non è ancora intervenuto il già pensato, che interverrà poi nella filosofia successiva, ma è tutto quanto mentre si pensa, è ancora tutto aperto, ogni possibilità è data. *Eppure proprio in ciò consiste l’elemento autenticamente produttivo,...* Dice bene qui Heidegger. *...che indica e conduce in avanti appunto perché non si tratta di un sistema, bensì di un lavoro reale alla scoperta dei fenomeni, che per questo non invecchia mai.* È chiaro, il fenomeno accade

continuamente. *E ciò non accade, ad esempio perché esista una verità compiuta e cosiddetta eterna, bensì perché vi sono domande reali che non vivono come problemi. Il fatto di porre un problema genuino è decisivo ed esige un reale lavoro di ricerca, che si contrappone alle questioni apparenti, risolvibili con formule sofisticate. Tale lavoro non invecchia finché e in quanto non riesce a trovare risposte, a cogliere l'intenzione radicale e a sollevarne una nuova. Nessuna conclusione, dunque, bensì solo rinnovati impulsi.* Questo è il progetto, è la sua definizione migliore. È anche quello che ci riguarda in questo lavoro che stiamo facendo, seguendo anche le indicazioni di Heidegger, di rileggere i testi antichi, per ritrovare in questi testi le stesse questioni alle quali gli antichi pensavano e continuavano a pensare e che non hanno chiuse. Sono questioni che rimangono aperte, che continuano a domandare, perché la questione intorno al linguaggio non è mai conclusa, è una continua domanda.

14 aprile 2021

Siamo a pag. 237. *Il tema della ricerca e del conoscere sono dunque “le cause prime dell’ente in quanto ente”, le cause prime dell’essere, ciò a partire da cui l’essere in quanto tale va determinato. Sta qui il nodo del problema, il duplice concetto di una scienza dell’essere intesa come spiegazione ontica e interpretazione ontologica.* Bisogna spiegare l’ente per arrivare all’essere, per capire che cos’è l’essere. Questo perché è sempre dall’ente che partiamo, non possiamo partire dall’essere. *Le cause dell’ente: il tema è l’essere dell’ente. Le cause dell’essere: l’ente è la causa dell’essere.* Queste sono le domande che si ponevano gli antichi. *Il problema può essere discusso in termini positivi soltanto se conosciamo a sufficienza entrambi i concetti della scienza prima.* La scienza prima è la metafisica. *In primo luogo: scienza prima come scienza dell’essere tendente all’interpretazione ontologica.* Perché è questo l’obiettivo: giungere all’essere. L’ente ci serve come trampolino per intendere l’essere, la causa e il principio dell’ente, delle cose che sono e anche di quelle che non sono. A pag. 240. *Il termine “essente” significa dunque di volta in volta in relazione al termine “essere”, μία ἀρχή – πρὸς ταύτην, “in relazione all’essere”,...* Heidegger intende così l’essente: come ciò che è in relazione all’essere. ...cioè partendo sempre da esso e a esso ritornando. *L’ente è essente in sensi diversi e tale diversità emerge dalle diverse relazioni fra l’ente e ciò che propriamente “è” e che è chiamato “essente”.* Lui utilizza una delle differenze tra “ente” ed “essente”: l’ente è qualunque cosa, l’essente è ciò che c’è. *La relazione πρὸς ἓν (πρὸς = primo, ἓν = uno, quindi, principio primo) è un modo del καθ’ ἓν (secondo l’ente, la modalità dell’ente), unità dell’analogia, “ciò da cui i restanti modi dell’essere dipendono e attraverso cui gli altri sono chiamati essenti”.* Qui il problema è questa relazione πρὸς ἓν, cioè dell’uno in quanto principio. Dice che l’uno in quanto principio è un modo, appartiene alla modalità: secondo le modalità aristoteliche può essere necessario, possibile o contingente. *Se questo qualcosa è l’οὐσία (sostanza), allora è da essa che derivano le ἀρχαί (principi). Ebbene, si tratta di volta in volta di una determinata οὐσία, oppure dell’οὐσία in generale? Non perdere mai di vista la modalità più precisa dell’accesso primario. Modalità di ciò che ci è dato lì davanti...* Questo è l’accesso primario: ciò che ci è davanti. ...e che ci si pro-pone. *Qui si ha una nuova scienza dell’essere in quanto ontologia, illustrata in Met. K3. Nuovo concetto di filosofia: ontologia, ricerca tematica dell’essere stesso, indicandolo, non solo cercandolo tastonando. ... “Ὀν ἦ ὄν (essere in quanto essere), l’essere stesso è già accennato.* Una volta che mi pongo la domanda dell’essere, sto già dicendo che l’essere è qualche cosa. *Esso è in una molteplicità di modi di essere. Unità πρὸς ἓν, analogia.* Qui sorge il problema dell’analogia, che però lui non articola. *Il significato analogo di essere = domanda sull’essere in generale.* Questa è l’analogia: il significato di essere in quanto domanda sull’essere, il significato dell’essere è la domanda sull’essere, è il domandare sull’essere. Se domando sull’essere vuol dire che c’è già l’essere, vuol dire che è già posto a tema. *Ma dove si attua detta analogia? Dov’è la possibilità di una relazione fra ente ed ente, nonché di una diversità di simili relazioni? È il problema dell’analogia: che cos’è che consente una relazione tra un elemento*

ed un altro, cioè tra gli elementi che io pongo in una analogia tra loro? Λόγος – ὄν (*linguaggio – essere*), *qualcosa in quanto qualcosa, insieme, l'uno con l'altro*. Questo era un problema per gli antichi: qualcosa si presenta sempre in relazione con qualche cos'altro, è sempre un con-qualcosa. Il λόγος è il filo conduttore, cioè lo ὄν λεγόμενον (*essere che lega, che mette insieme*), *il possibile modo di essere dell'asseribile. Κατηγορεῖν, κατηγορία. Essere: la sua interpretazione e la fissazione dei suoi modi. Categoria, λόγος = asserzione, analogia. “Ὁν ἢ ὄν: come esso, nel λόγος, si mostra e si fa incontro, nei modi dell'”in quanto che cosa”*. Avevano avvertito che già nel λόγος si mostra sempre “in quanto qualcosa”, cioè, “in quanto qualche cos'altro”. Questa ricerca, che è interessante e mano a mano lo diventerà sempre di più, è per intendere – perché è questa la questione da cui siamo partiti – i concetti fondamentali del pensare, a questo punto, come i concetti della volontà di potenza, semplicemente. Vale a dire, sono concetti sorti dalla volontà di potenza, è la volontà di potenza che ha dettato i concetti fondamentali della filosofia: l'essere, l'ente, la sostanza, la verità, ecc. È la volontà di potenza che li ha indicati come ciò che deve essere inteso, determinato, per potersi esercitare. Questo è il lavoro che stiamo incominciando – naturalmente con alcune incertezze che se non scusabili sono comunque comprensibili – incominciando un lavoro che nessuno ha mai fatto prima. A pag. 247. *Riepilogando: categorie 1) Modi della con-presenza lì davanti con qualcosa di lì presente in se stesso. Vedete come già incominciavano ad avvertire che ciò che lì è davanti a me stesso è con-presente con altre cose, non c'è solo questo. È un modo per incominciare a capire, a porsi delle domande. 2) In esse è determinato il modo di essere del possibile “essente-con”. 3) Questo modo di essere è sempre, tra l'altro, già compreso in ogni concreta indicazione dell'ente in quanto questo e quest'altro. “Qualcosa in quanto questo” articola l'essere-con,... Quando dico che questo è in quanto è questo, già sto ponendo un qualche cos'altro, dicendo che questo è questo, è già con qualcos'altro. ...e ciò significa che il modo di essere espresso nella categoria è il possibile contenuto di un punto di vista. Cioè: ci sono altre cose. Tale punto di vista è costitutivo per la possibilità dell'asserzione. In quanto “rosso”, in quanto là in vista del ποιόν (produzione, creazione), πού. 4) Il punto di vista costituisce quindi il filo conduttore per la comprensione dell'essere di ciò che è attribuito all'ente, che sta nel predicato, e precisamente κινόν (insieme). Le categorie sono dunque i predicati più generali. Appunto come dicevamo la volta scorsa, κατηγορεῖν sono ciò che i medioevali chiamavano prædicamenta, ciò che si predica di qualche cosa. Resta decisivo il senso ontologico... Quale senso diamo all'essere. ...modi della con-presenza lì davanti, a) differenti fra loro, non riconducibili, b) non sussumibili sotto un genere superiore, ma nemmeno mescolati in una molteplicità confusa, giacché, al contrario, sono categorie in virtù del loro riferimento all'ούσία, il quale 1) è essenziale a tutte; 2) è diverso in ciascuna. Qui è interessante la nozione di ούσία, perché quasi allude all'ούσία come ciò che permane. Che cos'è ciò che permane? È l'atto, il fatto che sto parlando: questo è ciò che permane, questa è la sostanza. L'essere come presenza lì davanti in generale è polisemico: 1) lì presente in se stesso; 2) lì con-presente, “insieme-con” nei diversi modi. Qui c'è un richiamo a pag. 290. Le categorie non sono “concetti reali”, bensì un reticolo in cui tutti i concetti reali vanno riportati. L'idea di intendere l'ούσία, la prima categoria di Aristotele, come reale è falsa. È falsa perché non è un concetto reale, è un reticolo linguistico. Fa venire in mente la definizione che dava Hjelmslev di oggetto: intersezione di un fascio di relazioni. Non vi vengono descritte le cose nella loro reale fattezza, né si tratta di concetti di genere già di per sé saldamente determinati, bensì della condizione della possibilità di generi in generale. Cioè: la condizione della loro pensabilità. No, sono piuttosto struttura della realtà in generale! Qual è il significato dei predicati più generali? Κατηγορίαι τού ὄντος (le categorie degli enti) non riferite primariamente all'asserzione e agli elementi dell'asserzione, bensì all'ὄν. Certamente, ma come? Modi dell'essere in generale. Infatti, l'ente è scoperto nel λόγος. In quanto tali, esse sono i fondamenti per i possibili riferimenti, che a loro volta sono i fili conduttori per la comprensione concreta del possibile “in quanto che cosa”. Prima vi dicevo che sono le condizioni della pensabilità, cioè le condizioni dei possibili riferimenti, delle relazioni. L'ente è accessibile nel λόγος, e per questo i*

caratteri dell'essere sono κατηγορίαί. Prende forma qui una determinata concezione del problema dell'essere in generale, cosa che noi non comprendiamo più quando facciamo uso di categorie. A pag. 251. “Ὁν κατὰ συμβεβηκός – “accidentalità”, “contingenza”. È una delle modalità di Aristotele. Κατὰ συμβεβηκός εἶναι (l'essere secondo contingenza, l'essere contingente), “ciò che capita talvolta, a caso, non come τέλος (fine). Non come fine, cioè, non finalizzato. Non è “niente”, ma nemmeno essere autentico, e tuttavia è indubbiamente importante per la comprensione del concetto aristotelico, e greco, dell'essere in generale. Se non è finalizzato, se non c'è un τέλος, se non va verso un qualcosa, non è niente. In base all'essere non autentico si chiarifica che cosa si concepisce in quanto essere autentico, come lo si intende. Nel suo senso più ampio, ἐπίσταμαι significa “intendere”, “essere” che se ne intende “riferito a”, avere pratica orientata dell'ente: ad esempio, la costruzione di una casa. L'essere è anche questo, un orientamento. Per Heidegger l'esserci è l'essere nel progetto, un progetto-gettato. A pag. 254. Dovete cogliere tutti questi aspetti come problemi da affrontare. Intendere, percorrere percependo, non semplicemente dare un'occhiata, bensì penetrare osservando, διανοεῖσθαι. La congiunzione e la disgiunzione si compiono nella διάνοια (ragionamento). Qualcosa in quanto qualcosa... Vedete che c'è già congiunzione e disgiunzione, perché il qualcosa è quello che è, ma in quanto qualcosa, cioè, in quanto disunito da sé. E qui c'è tutto Hegel, che verrà dopo. ...come struttura “non nelle cose” stesse, bensì struttura del comprendere e dello scoprire, dell'essere scoperto e dell'essere coperto, costituita mediante il rapporto e nel rapporto con l'ente scoperto stesso. Qualcosa in quanto qualcosa è già presente allora, non è nelle cose stesse, non sono loro in quanto qualcosa, ma nella struttura del nostro comprendere. Poi, su questo si è basato Kant, ecc., però era già tutto lì. La scoperta non appartiene all'ente in sé, che può essere senza la scoperta e la copertura. Se ci sono la scoperta e la copertura, ci sono solo nella misura in cui c'è διάνοια. Nella misura in cui c'è comprensione. La scoperta non è possibile non soltanto senza l'essere dell'indicante (parlante), ma nemmeno senza l'essere dell'ente da indicare. Perché il parlante, dicendo, dice qualcosa. A pag. 261. Ciò che si muove... Sta parlando del movimento. Questione di cui Aristotele parla nella Fisica e anche nella Metafisica. Questione fondamentale perché il movimento è il movimento dialettico: da dove mi viene l'idea che qualcosa si muova, se non dal fatto che sto parlando, perché è parlando che c'è movimento e, quindi, posso pensare il movimento? Ciò che si muove è ciò che non si limita a far notare la sua presenza per così dire in sé, come fa ciò che è lì presente nella sua quiete, bensì la impone con insistenza, facendosi largo espressamente nella sua presenza: la presenza invadente di ciò che è mosso. Il fenomeno del passaggio reca in sé questa fluttuazione di “presenza e assenza”... La κίνεσις è ἀτελής. Il movimento non ha fine, non è finalizzato, non ha uno scopo, un obiettivo da raggiungere. Essa è bensì utilizzabilità, però quella della disponibilità. Utilizzabilità di ciò che è finito: ἔργον. Ἔργον è l'energia, l'atto. E qui è l'utilizzabilità, la questione dell'utilizzabile, che compare. Qui potremmo fare noi una nota e dire che in fondo tutta la ricerca, dai presocratici alla metafisica, è una ricerca di qualche cosa per vedere se è utilizzabile o un qualche cosa da rendere utilizzabile, per poterlo utilizzare per la volontà di potenza. A pag. 262. Ontologicamente fondamentale: δυνάμει ὄν – ἐνεργεία ὄν (potenza e atto): disponibilità – utilizzabilità. Nel contempo gradi dell'essere. Movimento – attività. Gradi dell'essere: ἐνεργεία e οὐσία. È curioso come certi termini greci richiamino lo stesso significato. È come se stessero cercando di determinare qualche cosa, come se stessero cercando il vero, l'autentico utilizzabile. Ancora non è deciso che cosa lo sia davvero. Per esempio, ἐνεργεία e οὐσία, certo, l'uno è l'atto e l'altro è la sostanza, ma la sostanza, diceva prima, non c'è fuori dell'atto, è movimento stesso. La sostanza non è che il permanere di questo movimento, potremmo dire, della dialettica. L'ἐνεργεία come interpretazione radicale dell'οὐσία. L'atto come il significato della sostanza. Δυνάμεις e ἐνεργεία sono nello stesso tempo possibilità fondamentali dell'οὐσία. Lì presente – a portata di mano. Cioè, utilizzabile. Δυνάμει ὄν – ἐνεργεία ὄν, possibilità e realtà. Possibilità che può essere fraincesa come mera possibilità, possibilità pura, ovvero concepita in termini negativi: “niente impedisce che la tal cosa possa essere”. Viceversa, la “possibilità” è da intendersi nel modus della presenza,

dell'attitudine, della disponibilità a, dell'essere disponibile per, e tuttavia in riferimento all'a che, un non-ancora, στέρησις... στέρησις è la privazione, cioè, manca qualcosa, potrebbe essere ma ancora non è, ma sarà. ...*epppure non "niente", non "non essere", bensì "essere lì presente"*. Come dire: è un utilizzabile che ancora non è utilizzato: questo è il concetto di δύναμις e ἐνέργεια, di essere in potenza e di essere in atto. La potenza, ci sta dicendo, non è una pura e astratta possibilità; no, è possibile, quindi, è già presente. Cosa vuole dire "già presente"? Che la potenza e l'atto sono due momenti dello stesso, che non può darsi l'uno senza l'altro. *Realtà (Wirklichkeit), "essere lì presente" in quanto "essere in opera"*. *La realtà è un modus dell'essere, con il cui aiuto il movimento diventa ontologicamente concepibile. Viceversa, a esso stesso, in quanto carattere ontologico, appartengono la ζωή, l'opera, l'operare, il fare. Ζωή è anche vita; quindi, la vita è questo: operare, fare. Il "possibile" non è un non reale nel senso di ciò che in assoluto non è lì presente, bensì è non-reale in quanto non-operante. La realtà di ciò che è in quiete si comprende in base al movimento. Altrimenti non diviene affatto chiara.* Vedete anche che tutte le cose che ci diceva Hegel, rispetto all'in sé, al per sé, a questo movimento dialettico, erano già qui. Questi due momenti che si riferiscono a Aristotele, potenza e atto. La potenza è già presente, non è qualcosa che bisogna aspettare che si manifesti; è già presente nell'atto. Potenza e atto sono due momenti dello stesso, esattamente come l'in sé e il per sé per Hegel. Non solo, ma questi due momenti hanno la loro integrazione (*Aufhebung*) nell'entelechia, cioè nell'integrazione di potenza e atto. A pag. 265. *Ἐντελέχεια: 1) non solo presente in generale, 2) non solo mobile, ἀτελής, ἀόριστον (indefinito), 3) bensì essente da sé...* Questa è l'entelechia, che non è altro che l'atto puro di cui parla Gentile. ...*essente da sé, secondo la propria essenza, solo nell'operare. Ἐνέργεια τελεία, finita, eppure senza la cessazione della presenza invadente; πέρας (limite), eppure senza alcuna cessazione, giacché, al contrario, proprio in essa v'è essere. Ho visto e così vedo. Sono diventato felice e lo sono tuttora. L'ho vissuto e vivo ora così.* Come dire che l'entelechia è l'integrazione di potenza e di atto. Questo significa che la potenza e l'atto non esistono separatamente, se c'è uno c'è anche l'altro. Questo lo riprenderà anche Hegel, proprio in questi termini: qualcosa è in potenza, ma solo se c'è un atto che lo rende in potenza, sennò è niente; e la stessa cosa per l'atto. A pag. 267. Parla del tempo. *In base al tempo: a) il tempo è eterno? L'essenza del tempo è l'ora. L'ora è "ora non più" e "ora non ancora"*. Questo per mostrare meglio la questione della potenza e dell'atto: qualcosa che c'è, ma nel momento in cui c'è non c'è più, dilegua. Così come affermando qualcosa, mentre affermo, la cosa dilegua. A pag. 269. *Ἡ πρῶτον κινούν...* Il movimento principale. Sarebbe quello che Aristotele chiamava il primo motore. ...*non è esso stesso κίνεσις (movimento)...* Il primo motore non è movimento. ...*non è ἀτελής (senza fine, senza scopo). Dunque è pura ἐνέργεια. È pura energia, è pura integrazione. Dunque, il primo motore, il motore immoto, è il linguaggio inteso come ciò che non ha una causa, non ha un fine. Qual è il fine del linguaggio? Perché c'è il linguaggio? Dov'è il fine? Il linguaggio crea il fine, ma non ha un fine, perché è la condizione per pensare qualunque fine. Nel contempo, il suo comportamento è tale da avere in se stesso un τέλος in ciò che già esso e, quindi, non nell'ἔργον.* Il fine è se stesso, il linguaggio non ha un fine fuori di sé, è lui stesso il fine. *Non vi sono né un ἔργον né un τέλος esterni, e non è nemmeno un oggetto matematico, bensì soltanto esso stesso: νόησις νοήσεως (la conoscenza fine a se stessa). Ὁ θεῖος (dio) va dunque inteso come fondamento ontico di ogni movimento, mai come fondamento originario di ogni essere nel senso di un'ἀρκή o addirittura di una creazione, bensì in quanto ultimo τέλος del movimento eterno dell'essere.* L'ultimo τέλος, l'ultimo fine del movimento dell'essere è di essere se stesso; lì c'è la sua verità, per dirla alla Gentile: di essere se stesso e nient'altro che se stesso. A pag. 275. Qui affronta la questione della ψυχή. *Ψυχή ἔστι γάρ οἷον ἀρχή τῶν ζώων, "essa è qualcosa come il fondamento dell'essere dell'ente che vive"* (Aristotele, *De anima*). Questa è la *psyché*: il fondamento dell'essere in quanto vivente. L'essere in quanto vivente sarebbe l'esserci di Heidegger. *Non forza isolata; non riconducibile ai principi della natura materiale, priva di vita; non somma e risultato di processi corporei, ma nemmeno qualcosa di separabile a sé stante. Nondimeno, fu*

proprio Aristotele a introdurre la dottrina della sostanza psichica, che in seguito è stata spesso osteggiata, da ultimo in modo dettagliato nella Critica della ragion pura di Kant, nel capitolo sui "Paralogismi della ragione pura". Ma se tutto ciò fosse soltanto il frutto di un profondo fraintendimento del senso e della tendenza della dottrina aristotelica dell'anima? Come dire che occorre intenderla in un altro modo. In essa, infatti, si tratta così poco di una sostanza psichica – intesa nel senso di un soffio del corpo... ψυχή letteralmente è il soffio, il respiro, ma anche i fantasmi. Infatti, gli ψυχόι erano i morti. ...che dimora da qualche parte al suo interno, svanendo in cielo al momento della morte – che si può dire sia stato proprio Aristotele a porre per la prima volta il problema dell'anima sul giusto terreno. ...l'anima non è un ente (lo psichico) accanto al corporeo (il fisico), bensì è il modo di essere di un ente corporeo determinato, e precisamente nel senso che quest'ultimo, in virtù di tale essere, si distingue come vivente da ciò che è privo di vita. Il privo di vita è ciò che si pone oltre l'antitesi fra vita e morte, poiché la morte non è il privo di vita, bensì il non-vivente, ovvero una determinazione del vivente, così come la quiete è una determinazione del movimento. L'approccio positivo delle analisi di Aristotele mostra come egli, con la dottrina della ψυχή, miri a un'ontologia della vita. Ho letto questo perché qui pone la ψυχή come il primo tentativo di accennare alla differenza fondamentale tra Io e non-Io, tra Io in quanto esserci e il non-Io, che sarebbe fuori di me, che sarebbe tutto ciò che non sono io. A questo punto la ψυχή potrebbe anche intendersi come ciò che fa di me un parlante. Cos'è che fa di me un parlante? L'essere nel linguaggio, è il sapere di essere nel linguaggio. Come vi dicevo prima, sono tutte questioni che sono accennate e che dovranno poi articolarsi, perché sono le domande che gli antichi si facevano per potere utilizzare questi concetti. Ma utilizzarli per cosa? Per la volontà di potenza, cioè, per il superpotenziamento. Questa questione è importante perché ci consente di vedere queste cose in modo differente da come sono sempre state viste dalla filosofia, e cioè quei concetti come i fondamenti del pensiero, ecc. Non si tratta di questo ma di vedere questi concetti come degli utilizzabili, che sono stai posti lì per essere utilizzati e non per essere contemplati. A pag. 276. ...la ψυχή è l'essere del vivente: rapportarsi a; dipendere da; essere scoperto. Questi sono tutti termini che appartengono a ψυχή. Essa non è lì con-presente, accanto, ma appartiene piuttosto alla vita stessa come ciò da cui, contro cui e in cui si vive. Il νοῦς è τὰ πάντα (il pensiero è tutto). Qui c'è Gentile. A questo punto possiamo porre la ψυχή come il pensiero in quanto tutto. È sicuramente un modo differente di porre la ψυχή da come è stata posta comunemente: psiche, da cui psicologia, psicoanalisi, ecc. Anche il termine ψυχή serviva agli antichi, era un utilizzabile, un utilizzabile per poter far lavorare i concetti al fine di dominarli. Era questo l'obiettivo finale, occorre averlo sempre presente: dominare il concetto e, quindi, dare a questo concetto una sorta di stabilità. Da qui la domanda intorno all'essere: tutti gli enti sono quelli che sono, ma tutti hanno un essere, a tutti appartiene l'essere, quindi, c'è qualcosa di stabile, e se c'è qualcosa di stabile li possiamo controllare, li possiamo dominare. Il problema è che questo essere non è così facilmente dominabile. Infatti, prima ne parlava come di una polisemia, cioè di un qualcosa che ha molti significati, molti rimandi, molti rinvii. Per cui è accaduto fin dagli inizi che più si cercava di dominare il concetto più questo concetto dileguava. Di questo si sono accorti gli antichi, del problema che è il linguaggio, problema nel senso che è da pensare, perché è l'indominabile, l'ingestibile, perché è il linguaggio stesso che produce questi concetti di indominabilità e di ingestibilità. Abbiamo detto varie volte, la volontà di potenza è il linguaggio stesso, il suo funzionamento è volontà di potenza. A pag. 278. L'anima è la presenza di questo poter-essere nel suo essere. La presenza di questo poter essere nel suo essere è l'entelechia, ma anche l'οὐσία, è la sostanza, è il permanere dell'atto in quanto dialettico. "Prima" significa: ciò che rende possibile, cioè organizza, questo poter-essere. È in questo senso che l'anima è prima. ...realtà, indipendenza: modo di essere che determina qualcosa di lì presente. Questo è sempre importante per i Greci: il modo di essere che determina qualcosa che è lì presente, perché io voglio dominare quel qualcosa che è lì presente, ché sennò non me ne importerebbe niente, né dell'essere né dell'ente, né della verità,

né di nulla di tutto ciò. C'è una nota nell'Appendice, a pag. 416, punto 86. *Dopo il declino della filosofia greca, questo alto livello di indagine non fu più uguagliato. Nell'età moderna Kant è tornato ad essere il primo greco, sia pure soltanto per breve tempo. Dalla nostra disanima è risultato che la domanda fondamentale sull'essere si è gradualmente emancipata da stadi preliminari primitivi. La prima comprensione della questione dell'essere si ha in Parmenide e in Eraclito; poi tale questione è posta metodicamente da Socrate e da Platone, per essere infine elaborata in modo complessivo da Aristotele. L'ontologia greca è un'ontologia del mondo...* Questo significa che l'ontologia non è tanto il sapere dell'essere ma è per dominare il mondo. *L'essere è interpretato come presenza e stabilità. È questo quello che volevano, che l'essere fosse presente e stabile, perché solo così lo si può controllare. Esso è concepito in base al presente, in modo ingenuo in riferimento al tempo in cui però il presente è soltanto un modo. Ma come mai il presente gode di questo privilegio? Il passato e il futuro non hanno il medesimo diritto? L'essere non deve forse essere concepito in base alla totalità della temporalità? Si tratta di un problema fondamentale sollevato dalla domanda sull'essere. Possiamo dire di avere compreso i Greci solo se torniamo a porre questa domanda, intesa nel senso dell'energico confronto nella controd domanda rivolta ai Greci stessi.* Perché parlare solo del presente? Perché è l'unico che consente di potere realmente dominare qualcosa. Il passato non lo controllo più, il futuro non lo controllo ancora, ma il presente sì. Era semplice la risposta. Bisogna solo tenere conto che tutta questa ricerca millenaria non è altro che uno straordinario tentativo, così come lo è stata la metafisica, di controllare l'essere. Abbiamo finito il testo, ci sarebbe ancora l'Appendice, ma non dice più di quanto abbiamo già detto. Quello che è importante intendere è che dobbiamo trovare i modi in cui la volontà di potenza – quando parliamo di volontà di potenza parliamo di linguaggio, del suo funzionamento – ha determinato le prime domande del pensare. È la volontà di potenza ad averle stabilite. Infatti, come dicevo prima, perché l'essere, ecc.? Perché è ciò che deve essere dominato. Gli antichi hanno pensato che l'essere è ciò che è presente in tutti gli enti; quindi, se conosco l'essere conosco la causa e il principio di tutti gli enti, li domino. Solo che la metafisica è fallita, fallisce perché non tiene conto di questa divisione che si instaura parlando. La metafisica tenta disperatamente di ricucire questa divisione in modo da bloccare l'essere, ma non posso pensare l'essere se non come ente, e non posso pensare l'ente se non ci fosse l'essere che lo fa essere un ente. È questo il problema degli antichi. Come risolvere questa storia? Perché se è posta così, allora non c'è controllo, non controllo l'essere, che è ciò che fa dell'ente ente, e non lo controllo perché quando parlo dell'essere parlo dell'ente e, quindi, parlo già di un'altra cosa. Così come avviene sempre: quando parlo di un quid parlo già di un altro quid. Il passo che a questo punto dovremmo fare. Leggeremo *L'essenza della verità*, dove Heidegger riprende tantissime cose, però riarticolate, ripensate comunque, per cui c'è sempre qualcosa che si aggiunge, qualche cosa da pensare ancora. L'essenza della verità o l'essere, in fondo, sono lo stesso. Era importante quello che dicevamo rispetto a Platone, e cioè l'idea del bene. Il bene è il fine, il τέλος a cui gli umani tendono. Ma cosa è bene per loro? Il bene è il compimento, il raggiungimento della verità, cioè la conclusione, perché la conclusione è il compimento della volontà di potenza, solo che questa conclusione è una conclusione "in quanto" rinvia a un'altra domanda. Ecco che, quindi, il bene è sempre da cercare, non è mai trovato, perché se lo trovo non è più bene. Mano a mano che procedo nella lettura soprattutto degli antichi, Parmenide, Eraclito, Anassagora, Empedocle, ritrovo le stesse questioni che la filosofia ha poste per duemilacinquecento anni, senza mai uscirne, aggiungendo qua e là vari orpelli, ma la questione rimane quella di Parmenide: l'essere è, il non-essere non è. Sembra una stupidaggine, ma non è così, perché su questo si è costruito il pensiero. Parmenide dice nel suo poema che questa è la via che devi percorrere – l'essere è, il non-essere non è – quella dell'essere; la via del non-essere ti sconsiglio di percorrerla, perché è la via del falso, del vacuo. Perché dice una cosa del genere? A che scopo? Perché è così importante attenersi all'essere? Perché nella sua idea l'essere era l'unica cosa stabile, certa, fissa. Poi, come abbiamo visto, nascono i problemi nel momento in cui voglio determinare l'essere, perché a forza di determinarlo

devo togliere tutte quelle cose che appunto sono determinabili, e ogni cosa che è determinabile è un ente e non l'essere; alla fine si svuota di tutto e non rimane nulla, per cui, ecco, l'essere è nulla. Ma anche dire che l'essere è nulla lo rende qualcosa. Quindi, è in effetti l'innominabile, l'indicibile, l'impensabile, ma se lo sto pensando ovviamente è pensabile. Questo avrebbe forse potuto fare intendere che le due cose, l'ente e l'essere, sono due momenti dello stesso. Ci è voluto Hegel, che tuttavia non ha posto la questione in questi termini, anche se ci è andato molto vicino. Non posso togliere un elemento all'altro, perché scompare anche quell'altro: se tolgo l'ente scompare anche l'essere. Non prendo in considerazione l'essere? E, allora, di che cosa parlo? Di niente, perché tolgo il concreto, tolgo ciò che rende l'ente quello che è. Cosa rende l'ente quello che è? Lo ha detto anche de Saussure: una relazione differenziale con tutti gli altri significanti. È questa relazione differenziale con il tutto, cioè, con tutti gli altri significanti, cioè, con il linguaggio.

Intervento: Seguendo Parmenide, si potrebbe dire che la volontà di potenza si esercita nel momento in cui si esclude qualcosa, nel momento in cui si sceglie di escludere qualcosa.

Esatto. È su questo che si impianta la religione. Hegel diceva in modo esplicito che la religione separa, tiene separate le due cose: qui ci sono io e dio è altrove; oppure, io sono dio, lui è me, si fa confusione e non si sa più chi è buono e chi è cattivo, per ridurla in termini banali, non so più chi è il nemico, non so più chi devo combattere. E io sono soltanto se combatto qualcuno, cioè se identifico ciò che non sono io. Io mi riconosco perché la divisa degli altri è diversa, per cui so chi sono i nemici, e quindi io sono il buono.

Intervento: ...

Sì. C'è voluto Hegel per intendere che l'uno e i molti sono le due facce della stessa cosa: l'uno non c'è se non ci sono i molti, e viceversa. Essendo molti li raggruppo in un concetto, che è uno. La volontà di potenza rende la necessità del nemico: devo espungerlo da me, separarlo, in modo da poterlo individuare, determinare. Un po' come fa la scienza: per la scienza gli enti sono i nemici: li individua, li isola e poi li manipola, cioè li piega alla propria volontà, quantomeno cerca di farlo. La necessità del nemico è fondamentale. È la questione, posta da Hegel, della dialettica, cioè della presenza simultanea degli opposti, e cioè che l'essere non c'è senza il non-essere, che il buono non c'è senza il cattivo. Il buono, per essere tale, ha bisogno del cattivo, per la sua stessa esistenza, sennò non esiste.