



Martin Heidegger
Sentieri interrotti (Holzwege)

Presentazione e traduzione di Pietro Chiodi
Firenze, La Nuova Italia, 1968, pp. XI-354

24 agosto 2016

Il primo capitolo muove dalla domanda che cosa è un'opera d'arte, ma prima ancora da che cos'è una cosa. *Origine significa qui ciò da cui e per cui una cosa è ciò che è ed è come è (fa una specificazione importante oltre che interessante: "origine significa qui" cosa vuole dire questo? Non sta dicendo che cosa è origine, ma come la intende lui qui e adesso, e cioè l'origine non è, come qualunque altra cosa, un quid, non è un ente metafisico ma è un concetto, non è un ente di natura ma un ente di ragione. Per questo dice che "origine significa, qui e adesso" perché altrove significa altre cose, quindi non prende la cosa come oggetto metafisico ma come un concetto, quindi come una parola. su questo ci sarebbe parecchio da dire ma andiamo un po' avanti) Ciò che qualcosa è, essendo così com'è, lo chiamiamo la sua essenza (di nuovo non dice che ciò che "qualcosa è, essendo così com'è" è la sua essenza, come vuole la metafisica, quella più comune, ma lo chiamiamo "la sua essenza" qui e adesso) L'origine di qualcosa è la provenienza della sua essenza, (da ciò che chiamiamo essenza, bisogna sempre tenere conto di questo) dunque il problema dell'origine dell'opera d'arte concerne la provenienza della sua essenza (come una qualunque cosa, l'origine è provenire dalla sua essenza). Secondo il modo comune di vedere l'opera nasce dall'attività e in virtù dell'attività dell'artista, ma in virtù di che cosa e a partire da che cosa l'artista è ciò che è? In virtù della sua opera. Che un'opera faccia onore a un artista significa infatti "solo l'opera fa dell'artista un maestro dell'arte", l'artista è l'origine dell'opera, l'opera è l'origine dell'artista, nessuno dei due sta senza l'altro, tuttavia nessuno dei due da solo è in grado di produrre l'altro (senza l'artista non c'è l'opera d'arte ma senza l'opera d'arte che artista c'è?) artista e opera sono ciò che sono in sé e nei loro reciproci rapporti in base a una terza cosa, che è in realtà la prima e cioè in virtù di ciò per cui tanto l'artista quanto l'opera d'arte, traggono il loro stesso nome in virtù dell'arte. Così necessariamente come l'artista è l'origine dell'opera in un modo diverso da quello in cui l'opera è l'origine dell'artista, altrettanto l'arte costituisce un modo diverso ancora, l'origine ad un tempo e dell'artista e dell'opera. È dunque possibile che l'arte costituisca un'origine? (cioè a questo punto mette l'arte come l'origine e dell'artista e dell'opera) Dove e in qual modo sussiste l'arte? L'arte è ormai solo più una parola cui non corrisponde nulla di reale, non si tratta che di una rappresentazione unitaria in cui facciamo rientrare ciò che l'arte include ancora di reale: l'opera e l'artista (qui è come se insistesse sulla questione sulla quale si confronta e si confronterà anche dopo, e cioè della distanza che c'è, adesso la dico in modo molto spiccio, tra l'ente di natura e l'ente di ragione. Se è un ente di natura allora*

è un oggetto metafisico, che è quello che è, se è un ente di ragione allora è un concetto fatto di parole ma queste parole dicendo la cosa dicono sempre qualche cos'altro. E quindi ci si trova di fronte a un problema che adesso mano a mano illustrerò) *C'è l'opera e c'è l'artista solo in quanto c'è l'arte come loro origine? Qualunque risposta si dia a questi interrogativi il problema dell'origine dell'opera d'arte assume la forma dell'essenza dell'arte.* (cioè prima dobbiamo chiarire che cosa l'arte sia, ammesso che sia qualcosa) *Ma poiché deve restare in pre-giudicato se e come l'arte in generale sia,* (quindi dà per assunto che l'arte sia metafisicamente cioè l'arte è, poi si tratta di vedere che cosa naturalmente) *cercheremo di rintracciare l'essenza dell'arte là dove arte domina indubitabilmente reale, l'arte si trova nell'opera d'arte, ma che cos'è un'opera d'arte? Solo l'opera ci può dire che cosa sia l'arte, si potrà osservare che ci andiamo muovendo in un circolo vizioso, l'intelletto comune esige che si esca da questo circolo contrario alla logica, tale intelletto pretende che si ricavi la comprensione dell'essenza dell'arte da un'analisi comparativa delle opere d'arte viste nella loro semplice presenza, ma un'indagine di questo genere come potrà esser certa di basarsi su autentiche opere d'arte quando non sa ancora in che cosa sussiste l'essenza dell'arte? Ma se è impossibile raggiungersi per questa strada l'essenza dell'arte non è neppure deducibile da concetti generali, infatti anche una deduzione di questo genere non può non presupporre come acquisite le determinazioni costitutive di ciò che deve essere assunto come opera d'arte. Il muovere da opere assunte come semplicemente presenti e la deduzione da principi sono procedimenti ugualmente impossibili che quando sono adottati non producono che illusioni* (per dirla in un altro modo, per quanto a noi interessa e ci riguarda, partire da un oggetto metafisico non può produrre che illusioni). *Dobbiamo quindi muoverci nel circolo* (come dire: manteniamo il circolo visto che non c'è uscita) *ma non si tratta né di un ripiego né di un difetto* (è il "circolo" di cui parlavamo anche rispetto alla questione di Kant) *nel percorrere questo cammino sta la forza del pensiero e nel non uscire da esso la sua festa, posto che il pensiero sia un mestiere, non fa circolo soltanto il passo decisivo dall'opera all'arte in quanto passo dall'arte all'opera ma ognuno dei passi che arrischiamo circola in questo circolo* (di nuovo siamo presi in un circolo vizioso. Qui passa in rassegna una serie di opere e dice:) *Tutte le opere* (di tutti i tipi che vogliamo) *hanno questo carattere di "cosa"* (sono cose) *Che sarebbero senza di esso? Ma forse ci arrestiamo di fronte a un carattere dell'opera troppo grossolano ed estrinseco, con una simile visione delle opere d'arte possono aggirarsi in un museo gli spedizionieri o la donna addetta alle pulizie, noi dobbiamo prendere le opere quali appaiono a coloro che ne vivono e ne godono, ma anche la tanto invocata immedesimazione estetica nell'opera non potrà mai prescindere dal carattere di "cosa" che inerisce all'opera* (comunque si tratta di una cosa). *L'essere pietroso è dell'edificio, l'essere legnoso della scultura di legno, il carattere di "cose" è talmente radicato nell'opera d'arte che noi addirittura capovolgiamo queste affermazioni dicendo: l'edificio è in pietra, la scultura lignea è in legno eccetera, bisogna guardarsi dalle evidenze grossolane, certo, ma che cos'è questo carattere di cosa così potentemente presente nell'opera d'arte? L'opera d'arte è sì una cosa fabbricata ma dice anche qualche cos'altro oltre la pura cosa: ἄλλο ἀγορεύει. L'opera d'arte rende noto qualche cos'altro, rivela qualcos'altro è allegoria* (ἄλλο ἀγορεύει è l'etimo secondo Heidegger di allegoria) *Alla cosa fabbricata l'opera d'arte riunisce anche qualche cos'altro, riunire si dice in greco συμβαλεῖν* (da cui simbolo). *L'opera d'arte è simbolo, allegoria e simbolo costituiscono il campo entro cui si muove già da tempo la caratterizzazione dell'opera d'arte, ma questo qualcosa che manifesta nell'opera qualche cos'altro che riunisce a qualche cos'altro è proprio la cosità dell'opera d'arte, il suo esser cosa* (quindi l'esser cosa dell'opera d'arte è il riferirsi a qualche cos'altro, il rinviare a qualche cos'altro, che potremmo anche generalizzare a questo punto dicendo che ciò che fa sì che la cosa sia esser cosa è l'esser cosa in quanto riferentesi a qualche cos'altro, che è la definizione di segno) *È necessario sapere chiaramente che cosa significa "cosa", solo a questo patto ci sarà possibile stabilire se l'opera d'arte è una cosa cui inerisce anche qualche cos'altro oppure se è alcnché di completamente diverso da cosa e quindi in nessun caso una cosa* (però chiaramente se non è una cosa è niente). *Che cos'è in verità una cosa perché sia una cosa? Ponendo questa domanda miriamo a stabilire l'esser cosa, la cosità della cosa, bisogna cogliere il carattere di cosa*

della cosa, al tal fine è necessario conoscere la regione in cui rientra ogni ente che diciamo “cosa” (cioè tutte queste cose che chiamiamo “cose” rientrano all’interno di una qualche altra cosa). *La pietra nella strada è una cosa, la zolla nel campo è una cosa* (e fa tutta un’altra serie di esempi) *anche queste sono cose come lo sono la nuvola in cielo, il carro nel campo eccetera, tutto questo infatti deve essere detto “cosa”, se viene designato con lo stesso nome anche ciò che a differenza delle cose dette non si manifesta e perciò non appare, una cosa che non appare cioè una cosa in sé* (ricordate che secondo Kant il mondo nella sua totalità e perfino dio sono cose, però, dice Heidegger, una cosa che non appare, cioè una cosa in sé, è ad esempio, secondo Kant il mondo nella sua totalità e perfino dio). *Cose in sé e cose che appaiono, tutti gli enti in generale sono detti nel linguaggio filosofico “cose”: aeroplani, stazioni radio, eccetera. Anche se quando parliamo delle cose ultime alludiamo a tutt’altro* (almeno apparentemente) *le cose ultime sono la morte e il giudizio, in generale il termine “cosa” indica tutto ciò che non è il mero nulla, pertanto anche l’opera d’arte è una cosa per il fatto di differenziarsi dal nulla. Ma questo concetto di “cosa” non ci offre aiuto alcuno, immediatamente almeno, in vista del nostro compito e cioè della differenziazione del modo di essere della cosa dal modo di essere dell’opera* (dice, sì certo, l’opera d’arte è una cosa ma tutte le cose sono cose, questa che cos’ha di particolare, perché la distinguiamo dal posacenero?) /.../ *Ci ripugna designare dio come cosa e definire cosa il contadino nel campo, il fuochista dinnanzi alla caldaia, il maestro eccetera. L’uomo non è una cosa. Dal più ampio dominio in cui tutto è cosa, cosa uguale a res, uguale a ens uguale a ente, comprese le supreme e ultime, siamo così sospinti verso il ristretto dominio delle mere cose, mero significa qui per un verso la pura cosa quella che è semplicemente cosa e null’altro, ma “mero” significa anche soltanto più cosa, (questa è soltanto più una cosa) in un significato prossimo al peggiorativo. Le mere cose con l’esclusione delle stesse cose d’uso, valgono come le vere e proprie cose, in che consiste il carattere di cosa di queste cose? È da esse che dobbiamo muovere per determinare la “cosità” delle cose. Tale determinazione ci porrà in grado di individuare l’essenza del carattere di cosa, saremo allora in grado di muovere alla ricerca di quella realtà dell’opera, in cui consiste quel qualcos’altro oltre alla cosa di cui abbiamo parlato. /.../ Le interpretazioni della cosità delle cose predominanti nel corso del pensiero occidentale e divenute in esso ovvie e di impiego abituale, si possono ridurre a tre* (fa l’esempio del blocco di granito, ma dice) *tutti i tratti caratteristici non fanno che indicare ciò che appartiene alla pietra in questo caso* (che ha le sue proprietà, la cosa le possiede). *La cosa? A che pensiamo in questo momento dicendo “cosa”?* (quando diciamo che la cosa possiede tutte queste proprietà, la cosa dice cos’è la cosa? A che cosa ci stiamo riferendo esattamente?) *Evidentemente la cosa non è semplice riunione delle sue caratteristiche e neppure il sommarsi delle proprietà da cui soltanto risulterebbe l’insieme* (questa è la fisica, cioè l’oggetto, la cosa è l’insieme delle sue proprietà, proprietà sulle quali possiamo lavorare, manipolare, calcolare eccetera ma la cosa non è quelle proprietà. Quando io descrivo questo aggeggio, il registratore, se io volessi dire che cos’è, cosa dovrei fare? Oltre a interrogarmi su che cosa sto dicendo nel dire che cosa posso fare, posso soltanto stabilirne delle proprietà, delle funzioni, è fatto in un certo modo con un certo materiale, serve a una certa cosa eccetera ma, ci sta dicendo Heidegger, tutte queste cose che sto dicendo non sono quella cosa lì, non sono il registratore, sono altre cose, ecco perché dicevamo altre volte di ciò che accade quando mi riferisco a qualcosa: per dire che cos’è qualcosa devo dire ciò che quella cosa non è, dicendo che cos’è “questo” dico una serie di cose che non sono quella cosa lì, quindi per dire che cos’è devo dire ciò che non è, con tutto ciò che questo comporta. Questo è il problema, ma nell’accezione heideggeriana, cioè la questione del linguaggio). *Evidentemente la cosa non è la semplice riunione delle sue caratteristiche e neppure il sommarsi delle proprietà da cui soltanto risulterebbe l’insieme, la cosa come ognuno crede di sapere è ciò intorno a cui le proprietà si raccolgono* (io elenco delle proprietà, queste proprietà si raccolgono intorno alla “cosa” che resta comunque non quelle cose lì che io dico). *I greci lo intesero come τό ὑποκείμενον, questo nocciolo della cosa era per loro ciò che sta nel fondo che precede ogni determinazione* (un po’ come dicevamo l’altra volta rispetto al discorso che faceva Heidegger intorno a Kant, diceva che occorre che ci

sia qualcosa perché io possa giudicare intorno a questo qualcosa, se non percepisco, se non c'è un qualche cosa non posso giudicare niente) *Le caratteristiche sono invece τὰ συμβεβηκότα, cioè che nei singoli noccioli è già sempre incluso e quindi si presenta sempre con essi /.../ Queste denominazioni non sono casuali in esse parla, cosa che qui non c'è bisogno di dimostrare, la sperimentazione fondamentale dell'essere dell'ente da parte dei greci, in queste determinazioni trova fondamento la successiva interpretazione della cosità delle cose e in esse si fonda l'interpretazione occidentale dell'essere dell'ente, questa incomincia con l'assunzione dei termini greci nel pensiero romano latino: ὑποκείμενον diviene subjectum, ὑπόστασις diviene substantia, συμβεβηκός diventa accidens. Questa traduzione latina dei termini greci non è per nulla quel processo "innocuo" che è ancor oggi ritenuto, dentro a questa traduzione letterale e quindi apparentemente garantita si nasconde invece il tradursi in un modo di pensare diverso dalla sperimentazione greca dell'essere (sta dicendo che il modo in cui i greci pensavano l'essere in queste parole, in ciò che loro intendevano in queste parole, tradurre ὑποκείμενον con subjectum comporta un pensare diverso, è un'altra cosa, non pensa più l'essere nel modo in cui lo pensano i greci). Il pensiero romano assume i termini greci senza la corrispondente sperimentazione originaria di ciò che essi dicono (senza la parola greca traducono in un altro modo, senza ciò che il greco sperimentava dicendo quelle parole, quindi ciò che il greco intendeva effettivamente quando pronunciava la parola "ὑποκείμενον" che non è ciò che il latino pensava dicendo la parola "subjectum", è un'altra cosa, è questo che dice, ma lo dice dappertutto). La mancanza di base del pensiero occidentale incomincia proprio con questo genere di traduzione. La determinazione della cosità della cosa (cioè dell'essenza della cosa l'essere della cosa) come sostanza degli accidenti, come ciò che sta sotto a ciò che accade sembra corrispondere alla nostra concezione naturale delle cose, niente di strano quindi che questa concezione abituale della cosa abbia fatto da norma anche al comportamento verso la cosa e cioè alla chiamata in questione della cosa e al parlare intorno ad essa (sta dicendo che noi parliamo della cosa oggi in seguito alla traduzione latina, il modo in cui pensava il latino è ancora oggi il modo in cui viene pensata l'essenza della cosa, la cosità della cosa) la proposizione più elementare consiste di un soggetto, che è la traduzione latina di ὑποκείμενον e come tale la sua re-interpretazione latina (perché sono re-interpretazioni non traduzioni) e di un predicato che enuncia le caratteristiche della cosa (quindi abbiamo il subjectum e poi di un predicato che dice che cos'è). Chi potrebbe mai pensare di porre in dubbio questi rapporti fondamentali fra cosa e proposizione? Fra costituzione della proposizione e costituzione della cosa? ma noi non possiamo fare a meno di chiederci se la costituzione della proposizione semplice (che è la connessione tra soggetto e predicato) è il rispecchiamento della costituzione della cosa? (cioè l'unione di sostanza e accidenti, è questa unione? Cioè rispecchia questa unione tra soggetto e il suo predicato? Perché è questa l'illusione, la fantasia, che nella proposizione la relazione tra soggetto e predicato sia come un rispecchiare un qualche cosa che c'è, che è lì) oppure è la costituzione della cosa così rappresentata e progettata in base alla struttura della proposizione (ché è diverso, un conto è se la proposizione rispecchia il dato di fatto altro se la proposizione è ciò che struttura questa relazione tra soggetto e predicato, cambia tutto, la domanda è questa: la proposizione è il rispecchiamento della costituzione della cosa, "cosa" qui è l'unione di sostanza e accidenti, cioè la proposizione rispecchia questa cosa soggetto/predicato, questa cosa, la rispecchia? La proposizione dice come sta la cosa, oppure si chiede Heidegger, la costituzione di questa cosa – soggetto/predicato – questa cosa dunque così rappresentata "è progettata in base alla struttura della proposizione". Quindi viene progettata questa cosa, non è ciò che viene preso come normale soggetto/predicato, e quindi la proposizione che l'esprime rispecchia soltanto un dato di fatto, Heidegger si chiede se questa proposizione sia quella che costruisce questa relazione tra soggetto e predicato). Che cosa sembra più ovvio del fatto che l'uomo trasferisca nella cosa stessa la struttura della sua asserzione relativa alla cosa? (io affermo qualche cosa e immagino che questa mia affermazione stia dentro la cosa, cioè riveli ciò che sta dentro alla cosa, la sua essenza). Questo modo di pensare apparentemente critico ma in realtà avventato dovrebbe anzi tutto far vedere come sia*

possibile il trapasso dalla struttura della proposizione a quella della cosa, ancor prima che la cosa si sia in se stessa rivelata (che è quello che diceva prima “questo modo di pensare dovrebbe far vedere come sia possibile il trapasso dalla struttura della proposizione a quella della cosa” era il problema di Husserl : se tolgo tutto ciò che c’è tra me e la cosa – cioè la parola, il linguaggio - per Husserl si sarebbe arrivati direttamente alla cosa, la percezione trascendentale, ma se tolgo questo mezzo, questo medium allora non c’è più né la cosa né io, non c’è più niente. Dice Heidegger che occorrerebbe mostrare che cos’è questo mezzo, questo medio che consente di cogliere questo passaggio fra me e la cosa, fra la mia proposizione intorno alla cosa e la cosa, dice lui “*ancor prima che la cosa si sia rivelata*” cioè cosa mi garantisce che ciò che io dico di questa cosa corrisponde a questa cosa?). *La questione se il primo e il normativo sia la costituzione della proposizione oppure quella della cosa, è tutt’oggi insoluta* (cioè il problema se “il primo e il normativo” la prima proposizione che si dice di qualche cosa, la prima impressione, diciamola così, questa cosa che dico della cosa, dice della cosa o dice soltanto della proposizione? Vi rileggo “*la questione se il primo e il normativo sia la costituzione della proposizione oppure quella della cosa*”, parlando costruisco una proposizione o definisco la cosa? È perfino dubbio se il problema, posto in questi termini, perché questa è la chiave di tutto, “posto in questi termini” sia risolvibile. Basta parlo in altri termini, però posto in questi termini non è risolvibile). *In ultima analisi né la struttura della proposizione offre la norma per la struttura della cosa* (la struttura della proposizione il soggetto/predicato) *né questa* (la cosa) *viene in quella semplicemente rispecchiata* (quindi né la proposizione mi dice che cos’è la cosa né la cosa si rispecchia nella mia proposizione, cioè restano due cose distinte e tra un po’ dirà che occorre un medio fra le due cose perché si diano) *L’una e l’altra derivano in sé e nel loro reciproco rapporto da una comune sorgente più originaria, comunque questa prima interpretazione della cosità della cosa, la cosa come portatrice delle sue caratteristiche non è così naturale come la sua accettazione abituale potrebbe far credere, ciò che ci si presenta come “naturale” non è che l’abituale di una lunga abitudine che ha dimenticato il disabituale da cui deriva,* (“disabituale” sarebbe l’insolito, il δάμων, l’inconsueto, l’inusuale) *e tuttavia un giorno colto l’uomo di sorpresa come qualcosa di straordinario che ha riempito il pensiero di meraviglia* (che cos’è l’abituale adesso? Pensare che ciò che io dico corrisponda alla cosa, cosa c’è di più banale? E invece occorre ripensare la cosa nei termini dell’antico pensatore, cioè di quello che si è trovato per la prima volta sorpreso dal fatto di dire qualcosa di qualche cosa e di vedere che cosa succede. Dopo tutto i presocratici Anassimandro, Anassimene eccetera erano un po’ in questo modo, il fatto di porre per esempio i quattro principi “aria, acqua, fuoco, terra” per noi sono una stupidaggine, una banalità, cosa che non è per altro, ma per loro c’era la novità non tanto del fuoco e dell’acqua ma il fatto di trovare un principio, questo era il sorprendente, il fatto che le cose potessero avere un principio, un principio da cui sorgono, è con questo che si sono trovati ad avere a che fare: da dove vengono le cose? Questione a tutt’oggi, come direbbe Heidegger, irrisolta) *La fiducia nell’interpretazione abituale della cosa non ha che un fondamento apparente inoltre il concetto di cosa che essa introduce, la cosa come il supporto delle sue caratteristiche* (dicevamo prima, la “cosa” come un qualche cosa appunto che fa da supporto di caratteristiche che non sono comunque la cosa, qualunque cosa dica di questo aggeggio, tutto ciò che dico non potrà che essere tutto ciò che questa cosa qui non è) *non vale soltanto per mere cose, ma per ogni ente in genere, di conseguenza non è possibile stabilire sulla sua scorta una distinzione fra l’ente-cosa e l’ente-non-cosa anche il vivo soggiornare presso le cose, anteriore a ogni riflessione, basta ad avvertirci che questo concetto della cosa non coglie nella sua effettiva natura il carattere di cosa delle cose, ciò che vi è in esse di spontaneo e autonomo* (ecco, lasciar cogliere, lasciare essere le cose, lasciarle apparire, lasciare l’ἀλήθεια, lasciar essere, ciò che Heidegger chiama Gelassenheit, lasciar essere, che viene tradotto anche come “abbandono” ma non nel senso di lasciarle perdere, ma di abbandonarle lasciandole essere, abbandonarle cioè non volerle afferrare, manipolare, dominarle, in questo senso lasciarle essere) *Dunque abbiamo a volte la sensazione che già da tempo si sia usata violenza al carattere di cosa della cosa e che il pensiero ne*

sia il responsabile, si rinnega allora il pensiero anziché sforzarsi di far sì che il pensiero diventi effettivamente pensante, (il modo in cui si intende la cosa oggi è un modo che esclude il pensare nel senso che la cosa non è più pensata, è data come un fatto acquisito, abituale appunto, ha perso il disabituale e il disabituale nella cosa è trovarsi di fronte a questo concetto di “cosa” con la stessa meraviglia, con lo stesso stupore del pensatore antico, del δαίμων). Forse ciò che in noi in questo caso e in altri chiamiamo sensazione e sentimento è più razionale cioè più penetrante perché più aperto all’essere di ogni ragione perché decaduta a ratio sia stata interpretata razionalmente (quindi ricordate le pagine sulla logica, la logica come fondamento della ratio) Il vagheggiamento dell’ir-razionale quale frutto abortivo del razionale non pensato porta quindi scarsi risultati. Il concetto abituale di “cosa” si confà certamente ad ogni cosa ma la sua capacità comprensiva anziché abbracciare l’essenza della cosa la sopraffà (poi si chiede “come è possibile evitare questa sopraffazione?” Ma questa sopraffazione è la volontà di potenza. È la volontà di potenza che ha costretto per così dire a tradurre ὑποκείμενον con subjectum, ὑπόστασις con substantia eccetera per potere, esattamente, come veritas ha tradotto ἀλήθεια, al fine di dominare la cosa, perché è questo l’obiettivo, dominare la cosa e che cosa c’è di più sfuggente della cosa? Per quanto ne dica, mi affanni, mi sforzi di circoscriverla con tutte le mie proposizioni immaginabili e inimmaginabili rimane sempre fuori portata perché per dire che cos’è questa cosa devo dire ciò che questa cosa non è, e quindi sono votato al fallimento. Dunque si chiede:) Come è possibile evitare questa sopraffazione? (cioè l’irruzione della volontà di potenza) Solo a patto che noi in un certo modo garantiamo alla cosa un campo libero in cui essa possa manifestare immediatamente il suo carattere di cosa (è ciò che indicavo prima come Gelassenheit, cioè il “lasciar essere”. Lasciar essere che non è lasciare che le cose vadano come devono andare ma il “lasciar essere” è esattamente il non volere trasformare la cosa che ho di fronte in un oggetto di dominio. È chiaro che la definisco, ma è il modo in cui io mi pongo nei confronti della cosa che è totalmente differente, o la voglio dominare, cioè sono travolto dalla volontà di potenza oppure lascio che la cosa appaia, ma come è la cosa? La cosa si disvela nel suo significato, cioè nel mio progetto che dà a questa cosa il suo significato, un progetto in cui mi trovo ogni volta gettato. Io colgo quella cosa, che per me è quella cosa, unicamente all’interno del progetto in cui quella cosa è così come mi appare. Questo è l’essere per Heidegger, cioè il significato autentico della cosa) A tal fine deve essere eliminata ogni sorta di concezione e di asserzione che possa frapporsi fra noi e la cosa. (l’asserzione, l’affermazione. L’affermazione dice questo “questo è questo” “questo è quest’altro”. Dice “eliminata ogni sorta di concezione e di asserzione”, questa è la condizione per lasciar essere “la cosa”, cioè perché io possa coglierla nel progetto e quindi accogliere il significato che mi viene da questa cosa nel momento in cui mi accorgo che è quella che è all’interno del mio progetto) Decidere di tradurre il greco ὑποκείμενον con substantia ovviamente non va senza implicazioni, si decide di tradurlo con “substantia” perché in questo modo si può garantire dell’esser cosa della cosa perché è sostenuta da qualcosa che sta sotto “sub stare” “stare sotto”, che è la stessa traduzione di ὑποκείμενον. Ciò che il greco antico pensava quando diceva la parola ὑποκείμενον, così come ciò che pensava quando pronunciava la parola ἀλήθεια, non era per Heidegger ciò che pensiamo oggi noi dicendo “verità”, ma pensava un’altra cosa) Ma questo venire incontro immediato della cosa non abbisogna né di essere sollecitato, né di essere approntato, questo lo fa essere, avviene già da gran tempo, in ciò che la vista, l’udito, il tatto apportano nella sensazione dei colori, dei suoni, della ruvidezza, della durezza, le cose ci investono alla lettera nel nostro corpo, la cosa è ἰαίσθητόν, ciò che attraverso la sensazione è percepito dai sensi della sensibilità (badate bene “ciò che attraverso la sensazione è percepito dai sensi della sensibilità” ma è la sensibilità a lasciar essere le cose, non è la sensibilità nel senso del tatto, di questo ne ha parlato prima, cioè dove dice “attraverso le sensazioni” che sono quelle del corpo “è percepito dai sensi, attraverso le sensazioni, della sensibilità”, è come questa sensibilità, questi sensi e quindi in definitiva questa percezione avessero come “garante” il lasciar essere la cosa, solo a questa condizione posso percepire la cosa. Qui siamo abbastanza lontani da Kant, non è più

ovviamente l'atto puro che coglie il qualcosa, che poi questo qualcosa anche per Kant è un problema, l'atto puro coglie qualche cosa ma per cogliere qualche cosa occorre che ci sia un qualche cosa prima). *Diviene così abituale considerare la cosa semplicemente come l'unità di un molteplice di dati sensibili* (cioè le sue caratteristiche, le sue proprietà eccetera). *Non cambia nulla in questa concezione il fatto che l'unità venga concepita come somma o come totalità o come forma, questa interpretazione della "cosità" della cosa è esatta – quella fisica diciamo – e con provabile non meno della precedente il che basta già a far dubitare della sua verità, se riflettiamo infatti con attenzione su ciò di cui andiamo alla ricerca anche questa soluzione ci lascerà perplessi, la sua pretesa infatti che nella manifestazione delle cose noi incominciamo con il percepire – critica Kant – innanzi tutto e propriamente un presentarsi di sensazioni, ad esempio, suoni e rumori, è priva di fondamento* (tutta la Critica della ragion pura di Kant è fondata su qualcosa che non ha fondamento, l'atto puro percepisce che cosa, come? Di nuovo ci troviamo nella difficoltà di trovare il mezzo che consente a me, l'io puro, di compiere quell'atto puro che è la percezione della cosa in sé, non la coglierò mai però ... qualche cosa percepisco ma che cosa? È la domanda che si faceva Heidegger, percepisco qualcosa sì, ma cosa?). *Ciò che udiamo è la tempesta che sibila nel camino, il rombo del bimotore, la Mercedes dalla sua evidente diversità dalla Adler, ciò che ci è più vicino non sono le sensazioni ma le cose stesse* (curioso che usi questo termine kantiano "le cose stesse") *in casa udiamo sbattere la porta e non udiamo mai sensazioni acustiche o anche solo semplici rumori, noi non udiamo il "rumore" udiamo sbattere la porta, (come dire che questo rumore incomincia come rumore ma non c'è, c'è quando diventa lo sbattere della porta, allora lo sbattere della porta è un rumore, è il discorso che faceva Derrida grosso modo) per potere udire un semplice rumore dobbiamo non udire le cose distogliere da loro il nostro orecchio cioè ascoltare astrattamente, non è questo che dobbiamo fare, il concetto di cosa che stiamo esaminando non consiste tanto in una sopraffazione della cosa quanto nel tentativo esagerato di portarcela vicina nella massima immediatezza* (cos'è la massima immediatezza della cosa? Ciò che quella cosa è per me in questo momento all'interno del Dasein, perché solo in questo modo io la determino in quanto cosa) *Ma la cosa continuerà a sfuggirci finché ci chiuderemo nel tentativo di risolvere il suo carattere di cosa in ciò che è percepito dalle sensazioni* (la fisica continua a fare i suoi giochi con i calcoli ma la questione in quanto tale continuerà a sfuggirgli per sempre) *mentre le prime interpretazioni della cosa in un certo modo ce l'allontana troppo rendendocela totalmente estranea, la seconda la rende troppo incumbente e incalzante nell'un caso come nell'altro la cosa /.../ è quindi opportuno evitare ambedue gli eccessi, occorre far sì che la cosa riposi in sé stessa e si faccia innanzi nel suo riposare in se stessa, Gelassenheit, lasciare essere, è ciò che sembra fare la terza interpretazione che è vecchia quanto le precedenti. Ciò che installa la "cosa" nella sua persistenza e nel suo nocciolo, e a un tempo determina la modalità della sua presentazione sensibile "colore" "suono" "durezza" eccetera, è l'elemento materiale della cosa. In questa determinazione della cosa come materia, ὕλη, è già compresa anche la forma μορφή, l'elemento costitutivo della cosa, la sua consistenza sta nell'unione di una materia con una forma, la cosa è materia formata. Questa interpretazione della cosa si rifà all'immediatezza visiva, attraverso cui la cosa ci si presenta nel suo aspetto ἑἶδος. Con la sintesi di materia e forma è finalmente trovato un concetto di "cosa" ugualmente valido per le cose di natura e per quelle d'uso.*

7 settembre 2016

Pagina 23: *Che cosa nell'opera è in opera? L'apertura dell'ente nel suo essere, il farsi evento della verità.* (ovviamente parla dell'opera d'arte ma forse potremmo anche estendere la questione e parlarne in questi termini: che cosa è in opera parlando? "L'apertura dell'ente nel suo essere, il farsi evento della verità cioè l'avvenire, l'accadere della verità". È questo che fa di un qualche cosa un'opera d'arte. Quando parla del "mondo" in cui per esempio c'è la famosa scarpa della contadina, il "mondo" non è solo l'utilizzo che fa la contadina della scarpa ma il "come" viene utilizzata da questa

contadina all'interno del suo mondo, cioè il significato: ciò che fa dell'opera l'opera d'arte è il suo significato, ma significato nell'accezione dell'essere cioè del "mondo", l'opera d'arte fa vedere, esibisce, mette in luce il mondo in cui ciò che è rappresentato esiste, cioè il modo in cui esiste nel mondo che lo fa esistere) *Ma se la realtà dell'opera non può essere determinata che attraverso ciò che nell'opera è in opera* (cioè l'apertura dell'ente, il suo farsi evento della verità) *come staranno le cose per quanto concerne il nostro assunto iniziale* (che era la domanda) *la determinazione della realtà dell'opera d'arte?* (Che cosa qui determina la realtà dell'opera d'arte? Che cosa fa dell'opera d'arte un'opera d'arte? Dice poco dopo, che due cose sono apparse chiare) *Da un lato gli strumenti per comprendere il carattere di "cosa" dell'opera, i concetti di "cosa" predominati, ma questi sono apparsi inadeguati* (cioè il sapere come è fatta la scarpa eccetera) *dall'altro ciò che presumeamo di poter assumere come più prossima alla realtà dell'opera, il basamento "cosale" non rientra a questo modo nell'opera d'arte* (il basamento cosale, cioè il materiale di cui è fatto) *Se non si tiene conto di quanto sopra, si finisce di vedere nell'opera un mezzo a cui viene aggiunto una sovra struttura che dovrebbe portare con sé l'artistico.* (cioè la cosa e appiccico sopra un'altra cosa, che sarebbe l'"artistico", cioè la faccio diventare un'opera d'arte, che non è propriamente) *Ma l'opera non è affatto un mezzo fornito aggiuntivamente di un valore estetico, l'opera non è qualcosa di simile, così come la mera cosa non è affatto una cosa a cui manchino i caratteri del mezzo cioè l'usabilità, la fabbricazione. /.../ Ciò che conta di più di tutto è il primo aprirsi di una prospettiva secondo cui è possibile accedere al carattere di opera dell'opera, al carattere del mezzo del mezzo e al carattere di cosa della cosa, solo se ci impegniamo a pensare l'essere dell'ente* (cioè il significato di tutte queste cose) *A tal fine è necessario che crollino le barriere dell'ovvio e che siano messi da parte i falsi concetti abituali.* Pagina 25: *L'opera d'arte apre a suo modo l'essere dell'ente* (questa è la questione centrale di tutta la questione dell'opera d'arte) *nell'opera ha luogo questa apertura cioè lo svelamento cioè la verità dell'ente, nell'opera d'arte è posta in opera la verità dell'ente, l'arte è il porsi in opera della verità, che cos'è dunque la verità perché si realizzi temporalmente come arte? Che cos'è questo porsi in opera?* (qui dice esattamente che cos'è per lui l'opera d'arte, ciò in cui si pone, si mette in opera la verità dell'ente, ma qual è la verità dell'ente? La verità dell'ente è il suo manifestarsi nell'essere, se volete trasporre la cosa in termini semiotici "la verità del significante è il significato" perché è il significato che dà luce al significante, cioè lo fa essere significante. Perché dice:) *Ricerchiamo in primo luogo la realtà dell'opera, in che consiste? se pur in modi diversi le opere d'arte rivelano tutte un carattere di cosa* (sono cose) *il tentativo di concepire il carattere di cosa dell'opera con l'aiuto dei concetti abituali di cose è andato incontro al fallimento, non solo perché questi concetti non afferrano la cosità ma perché ponendo in questione l'opera sul fondamento del suo substrato cosale, l'avvolgono in pre concetti che impediscono l'accesso all'esser opera dell'opera* (ci fissiamo su dei dettagli, su dei particolari come se dovessimo comprendere per esempio la "statua del Bernini" facendo a pezzi il marmo e vedendo dentro cosa c'è. Non sapremo mai nulla della statua del Bernini dopo che l'abbiamo spaccata) *Non è dunque possibile scoprire nulla circa la "cosità" dell'opera finché non si è chiarito il puro stare in sé dell'opera.* (il *puro stare in sé* non è nient'altro che l'opera che si manifesta, che si mostra, che attraverso l'essere cioè ciò che la pone in luce questa opera si mostra per sé stessa. È il concetto di *Gelassenheit* di cui dicevamo l'altra volta del "lasciar essere", che come dicevamo non è abbandonare qualcosa ma lasciare che la cosa, possiamo dirla così, "parli da sé", senza volerla sezionare, senza volerla manipolare. "Parli da sé" cioè mostri il suo essere, vale a dire mostri ciò per cui quella cosa che mi appare è quella che è per me nel progetto, è quella che è, per me, in questo momento, cioè mi appare così in questo momento perché la sto guardando in questo momento e questo momento è storico cioè tiene conto di una quantità di questioni, di interrogazioni, di saperi eccetera che intervengono tutti qui e adesso, "io" sono tutte queste cose) *Ma è possibile accedere all'opera in sé stessa? Perché ciò potesse felicemente riuscire bisognerebbe poter sottrarre l'opera a tutti i rapporti che essa ha con ciò che essa stessa non è* (per esempio il rapporto con me) *onde lasciarla da sé riposare in se stessa, ma questo è proprio lo scopo ultimo dell'artista stesso,*

lasciare essere l'opera nel suo puro sussistere in se stessa. È proprio della grande arte, e di questa soltanto qui si discorre, il porsi dell'artista di fronte all'opera come qualcosa di indifferente, come una specie di momento passeggero annullantesi nell'operare stesso in vista della produzione dell'opera. (cosa vuole dire che l'artista si pone in modo indifferente? Che lascia essere ciò che il suo progetto lo guida a fare, per usare i termini di Heidegger) /.../ Ma l'opera è ancora opera se è sottratta a ogni sorta di rapporto? Non è proprio dell'opera essere al centro di rapporti? Certamente, bisogna però stabilire di che genere di rapporti si tratta (prima aveva detto che cosa succede se si tolgono tutti i rapporti, è un problema, e infatti dice "è proprio dell'opera essere al centro di rapporti") In che rientra l'opera? A quanto pare essa rientra unicamente nel dominio che in virtù sua risulta dischiuso, infatti l'essere opera dell'opera è presente soltanto in questo dischiudimento (il dischiudimento non è nient'altro che il venire in luce, ἀλήθεια, uscire dal nascondimento) Abbiamo detto che nelle opere è in opera il farsi evento storico della verità, il rinvio al dipinto di Van Gogh si proponeva di indicare questo evento solo così il problema dell'essenza e delle storicizzazioni possibili della verità (qui fa l'esempio del tempio che viene eretto, costruito, ed è presente in sé) Eretto l'edificio riposa sul suo basamento di roccia, questo suo supporto saldo e tuttavia non costruito stando lì l'opera tien testa alla bufera. Il suo sicuro stagliarsi (del tempio) rende visibile l'invisibile regione dell'aria, la solidità dell'opera fa da contrasto al moto delle onde rivelandone l'impeto con la sua immutabile calma, l'albero e l'erba, l'aquila e il toro, il serpente e il grillo assumono così la loro figura evidente e si rivelano in ciò che sono. (In seguito all'erezione del tempio tutte queste cose che vivono insieme con il tempio, diventano parte integrante, non del tempio ma del "mondo" del tempio.) Questo venir fuori e questo sorgere come tali e nel loro insieme è ciò che i greci chiamavano originariamente φύσις (questo è molto interessante, tutte le cose che, diciamola così, convivono con il tempio, sono tutt'uno, non c'è il tempio e poi c'è il grillo e poi c'è l'aquila e poi c'è l'aggeggio, ma tutte queste cose costituiscono un tutto, un insieme, costituiscono la verità del tempio che è fatta di tutte queste cose cioè del mondo in cui questo tempio si trova) Essa (la φύσις) illumina a un tempo ciò su cui e ciò in cui l'uomo fonda il suo abitare, noi la chiamiamo "la terra" (la φύσις dice dunque "illumina a un tempo ciò su cui e in cui l'uomo fonda in suo abitare" cioè attraverso tutto ciò che lo circonda, l'uomo è tutto con ciò che lo circonda non è isolabile dai rapporti che ha con tutto ciò che lo circonda, questa è un questione molto importante da intendere perché è la questione dell'essere in Heidegger, è la questione centrale in tutto il pensiero di Heidegger e interessa anche la questione psicanalitica e cioè la persona, per lui l'uomo, il parlante potremmo dire esiste, è quella serie di rapporti che intesse nel suo mondo, cioè non solo con la terra, con le cose che gli stanno appresso immanenti, cose intangibili, ma con il suo mondo e cioè con quello che prima indicavo con "tutto" che dà un senso alla terra cioè alle cose che ci sono, l'essere sarebbe il mondo e la terra l'ente. Quindi si tratta di rapporti cioè il parlante esiste perché non è all'interno di questa serie di rapporti, è questa serie di rapporti, se preferite, di connessioni, di rinvii, cioè l'uomo è questa serie di connessioni, di rinvii non è che lui è lì da una parte e dall'altra ci sono i rinvii, no, lui è questi rinvii, questo è molto vicino a ciò che diceva Peirce. Peirce dice che l'uomo è un segno, un segno fra segni ma un segno particolare perché è l'unico segno per il quale altre cose sono segni, per una pietra che sta in un ruscello, il ruscello che le scorre sopra la testa non è un segno ma lo è per l'uomo che osserva il sasso. Questi segni hanno di particolare che sono segni per altri segni, per esempio sono segni per l'uomo il quale è un segno, il quale è segno per altri segni, e gli altri segni sono segni per altri segni e così via all'infinito, che è quella cosa che comunemente si chiama semiosi infinita. Quindi vedete che la questione che pone qui Heidegger non è marginale, è una questione centrale e ne va di tutto il pensare. Considerare il parlante non come un qualche cosa preso in mezzo a varie relazioni, cioè lui sta qui e lì ci sono le relazioni che intesse con tutte le altre storie, no, lui è questa connessione, lui è questa combinatoria, il segno dopo tutto è una connessione ...

Intervento: quindi io potrei anche dire che l'uomo è differance?

Per Derrida l'uomo in quanto segno procede dalla differance, la differance per Derrida è ciò che avvia il dire, è quella linea muta che è la condizione del segno, si potrebbe pensare ovviamente che la linea sia fuori dal linguaggio, fuori dalla parola, ma Derrida se ne accorge, lì infatti vacilla un pochino perché da una parte è costretto a dire che non può essere fuori dal linguaggio però al tempo stesso se è la condizione del dire pone questa linea in una posizione difficile da sostenere, quindi per Derrida è un effetto, una produzione della differenza) *Noi la chiamiamo la "terra"*. (tutte queste cose che sono significanti) *Da ciò che intendiamo con questo termine occorre tener ben lontano ogni idea di massa materiale stratificata o di pianeta in senso astronomico* (l'energia è uguale alla massa moltiplicata per la velocità della luce al quadrato, $E = MC^2$ che è la celeberrima formula di Einstein. Einstein ha intuito, e anche realizzato entro certi limiti, un progetto straordinario e cioè la trasformazione della massa in energia. Idea che è stata la direttrice per altri fisici insieme con lui per la costruzione della bomba atomica) *La terra è ciò in cui il sorgere riconduce come tale tutto ciò che sorge come nel proprio nascondimento protettivo, in ciò che sorge è presente la terra come la nascondente proteggente* (è semplice la terra protegge e nasconde, il significante protegge e nasconde che cosa? Il significato, lo protegge perché lo comporta necessariamente, perché è lì insieme con il significante ma lo nasconde perché il significante non è il significato, lo nasconde e per Heidegger lo ha nascosto da sempre, dal momento che tutto il pensiero occidentale da quando esiste ha scambiato l'essere per l'ente, pensando di parlare dell'essere si è sempre parlato dell'ente) *Eretto sulla roccia il tempio apre un mondo e lo riconduce nello stesso tempo alla terra, solo allora si rivela come suolo natale* (erigo un tempio e sta piantato lì sulla roccia bello saldo, da quel momento quel tempio apre il mondo per tutto ciò che lo circonda, tutto ciò che in qualche modo ha a che fare con quel tempio, l'insetto che gli cammina sopra ecco, dice lui, solo allora si rivela come suolo natale cioè soltanto in quel momento in cui costruisco il tempio tutto ciò che esiste insieme con il tempio nasce, concetto che adesso va a spiegare) *Non accade mai che uomini, animali, piante e cose siano dapprima semplicemente presenti e conosciuti come semplici oggetti* (badate bene, non accade mai che delle cose siano riconosciute come semplici oggetti, non accade mai dice) *per divenire poi casualmente il contorno adeguato del tempio, che a sua volta si sarebbe un giorno semplicemente aggiunto alla restante realtà. Ci avviciniamo invece a ciò che è solo procedendo al rovescio, posto che abbiamo occhi per vedere come tutto ciò avvenga al rovescio, ma il semplice capovolgimento per sé preso non chiarirebbe nulla, stando lì eretto il tempio conferisce alle cose il loro aspetto e agli uomini la visione di se stessi, questa visione resta attuale finché l'opera è tale, finché dio non fugge via da essa* (perché prima diceva che dio esiste in quanto dio perché è dentro il tempio, allora è dio perché acquista lì la sua funzione, se lo metto fuori è niente) *Lo stesso vale per la statua di dio votatagli dal vincitore durante la lotta non si tratta affatto di una specie di ritratto eseguito perché sia possibile sapere come il dio è fatto ma di un'opera che lascia essere presente dio stesso e pertanto è dio.* (questa statua messa dentro il tempio acquista una funzione mentre messa lì rivela un qualche cosa, rivela la presenza del dio ma non perché chiama il dio da qualche parte, ma perché da quel momento il mondo che il tempio ha costruito comporta la presenza di dio e allora da quel momento c'è il dio) *Lo stesso dicasi delle opere in parole nella tragedia eccetera /.../ allora di nuovo in che cosa consiste l'esser opera dell'opera? Quando un'opera è ospitata in una collezione o presentata in una mostra si dice che essa viene esposta, ma questa esibizione è radicalmente diversa dalla esposizione vera e propria cioè dalla costruzione di un palazzo, dall'erezione di un monumento, dalla rappresentazione di una tragedia durante un'celebrazione, l'esposizione vera e propria è erezione nel senso del votare e del celebrare, esporre non significa in questo caso il semplice collocare, votare significa consacrare nel senso che nell'esposizione dell'opera viene aperto il sacro in quanto sacro e viene invocato il dio nell'aperto del suo essere presente* (cioè tutto ciò esiste, acquista un suo senso all'interno del progetto in cui accade tutto ciò, è questo che sta dicendo, la cosa si manifesta non perché la espongo, non perché la metto lì perché passino le persone a guardare, no, l'esposizione vera e propria è il rivelare il progetto entro il quale tutto questo è stato attuato, rivelare questo progetto è rivelare l'essere, fare sorgere

l'essere all'interno del quale poi appaiono, compaiono tutti i significanti, le cose) *Il "mondo" non è il mero insieme di tutte le cose, numerevoli, innumerevoli, note, ignote, il mondo non è neppure una semplice rappresentazione aggiunta alle somme delle cose semplicemente presenti* (tutte le cose presenti, tutte queste le chiamiamo "mondo", generalmente si considera così ma Heidegger no,) *Il mondo si mondifica* (diventa mondo nella sua propria essenza) *ed è più essente dell'afferrabile e del percepibile in cui viviamo fiduciosamente, il mondo non è un possibile oggetto che ci stia innanzi e che possa essere intuito, il mondo è il costantemente inoggettivo a cui sottostiamo fin che le via della nascita e della morte e della grazia e della maledizione ci mantengono estetizzati nell'essere* (ci mantengono vivi nell'essere) *il mondo dunque dove cadono le decisioni essenziali della nostra storia* (sta parlando del mondo come del Dasein) *da noi raccolte e lasciate perdere, sconosciute e nuovamente ricercate e lì si "mondifica" il mondo* (cioè lì c'è l'"esserci" tutte queste cose, le decisioni prese, non prese, rinviate e attuate, tutto, tutto ciò che mi riguarda, tutto ciò di cui sono fatto, tutto ciò che mi ha condotto, come dicevo tempo fa, in questo istante a essere qui con voi a leggere queste cose) *La pietra è priva di mondo, le piante gli animali sono senza mondo, essi appartengono al velato afflusso di un ambiente di cui fanno parte, la contadina al contrario ha un mondo in cui soggiorna nell'aperto dell'ente* (cioè per lei le cose significano, per il sasso dentro al ruscello le cose non significano perché non sono segni) *il mezzo con il suo affidamento* (all'affidarsi al mezzo, dare fede) *a questo mondo una necessità e una vicinanza appropriate. Con l'aprirsi di un mondo ogni cosa acquista il ritmo del suo sostare e il suo muoversi, la sua lontananza e la sua vicinanza, la sua ampiezza e il suo limite* (cosa vuole dire con "l'aprirsi di un mondo"? Quando il mondo si apre? Quando io avvio un progetto. Quando sono progettato, allora si apre il mondo, se sto nella chiacchiera faccio niente) *nel farsi mondo del Mondo, si delinea l'ampiezza in cui si dona o si rifiuta il custodente favore degli dei* (questa ampiezza è l'apertura, l'apertura dell'essere in cui l'ente si manifesta) *L'opera in quanto è opera dispone l'ampiezza* (ecco che comincia a delinarsi ma in fondo l'aveva già detto, perché un'opera d'arte è un'opera d'arte? Perché fa questo?) *in quanto l'opera dispone quell'ampiezza, "disporre" significa qui in primo luogo porre in libertà la pienezza dell'aperto e ordinare questa pienezza nell'insieme dei suoi tratti, in una sola parola Gelassenheit "lasciar essere" /.../ L'opera in quanto opera, se è opera, espone un mondo.* (quale mondo? Per esempio quello della contadina, il suo mondo cioè tutto ciò che appartiene a quel mondo, a quel significato, a quella rete di connessioni all'interno della quale quella scarpa è quella scarpa particolare che evoca tutte quelle cose perché quella scarpa è quella rete di connessioni che la rendono ciò che è) *L'opera in quanto opera mantiene aperta l'apertura del mondo* (e questo è il motivo per cui affascina, per cui attrae, perché mantiene aperta l'apertura, è come un'interrogazione, è come un domandare, l'opera d'arte se è tale è una domanda, una domanda che apre verso un mondo, verso un significato, verso un progettare. Anche per esempio elaborando delle questioni, quando si trova una questione interessante, una domanda interessante, questa domanda apre un mondo cioè apre un progettare in quella direzione, in questo senso apre un mondo, un mondo cioè una rete di connessioni, di relazioni, di interrelazioni ...

Intervento: ...

È come se venisse risucchiata in quel mondo, non è la scarpa in quanto tale. Per Heidegger se l'opera d'arte è tale allora questa opera d'arte è come se in qualche modo seducesse, nel senso letterale di "se-durre" cioè trae a sé chi la guarda, mostrandogli, esponendogli l'apertura di un mondo. È chiaro che Heidegger si riferisce prima di tutto a un'opera d'arte che sia tale e che chi la guarda sia una persona che abbia una certa sensibilità, infatti una scolopendra non ci vede nessun mondo) /.../ *L'opera in quanto opera è ponente qui nella sua stessa essenza* (l'opera pone qui il suo mondo, lo mette sotto gli occhi, lo espone, lo illumina) *Ma che cos'è ciò che l'opera pone-qui* (pone-qui come se fosse un tutt'uno, indissolubile) /.../ *All'esser opera dell'opera appartiene l'esposizione di un mondo* (adesso l'ha detto in un modo che più chiaro non si può) *in base a questo principio qual è la natura di ciò che solitamente si chiama il materiale di lavoro dell'opera?* (Cioè ciò

di cui è fatto) *Il mezzo in quanto determinato dall'usabilità e dal bisogno subordina a sé ciò di cui è fatto la materia, la pietra ad esempio è impiegata e usata nella fabbricazione di quel mezzo che è la scure, la pietra è assorbita nella usabilità* (qui sta parlando della tecnica) *la materia è tanto migliore e adatta quanto più si subordina senza resistenza all'esser mezzo del mezzo* (ogni cosa deve essere subordinata, e l'essere subordinata alla sua usabilità è la tecnica) *il tempio al contrario in quanto espone un mondo non fa sì che la materia scompaia ma la fa emergere nell'aperto del mondo dell'opera* (qui possiamo già cogliere la distanza abissale tra l'opera d'arte, intesa come la intende lui ovviamente e la tecnica: tra il progetto autentico e la chiacchiera del si dice) *Nel tempio* (cioè nell'opera d'arte) *la materia scompare* (come nel quadro, la materia di cui è fatto, la tela, il materiale, il colore eccetera) *la roccia* (del tempio) *si immedesima nel sorreggere e nel riposare in se stessa e diviene così roccia, i metalli si fanno lampeggianti e lucenti, i colori splendenti, i suoni risonanti, la parola dicente, tutto ciò si fa innanzi perché l'opera si ritira nella massa e nel pesantore della pietra, nella saldezza e nella flessibilità del legno. Ciò in cui l'opera si ritira e ciò che in questo ritirarsi essa lascia emergere la chiamiamo la "terra"* (l'immanente, l'opera d'arte si ritira nella sua materia, cosa vuole dire che si ritira? Che scompare in quanto opera d'arte per diventare materiale di cui è fatta) *la terra è la emergente custodente, la terra è l'assidua infaticabile non costretta* (sarebbe l'ente, il significante, che è ciò che è sempre lì, assiduo, non costretto, immanente, contingente ciò che appare, ciò che viene incontro) *Sulla terra e in essa l'uomo storico fonda il suo abitare nel mondo, esponendo un mondo* (non la terra ma un mondo) *l'opera pone qui la terra, il porre qui è assunto nel significato rigoroso del termine, l'opera porta e mantiene la terra nell'aperto di un mondo, l'opera lascia che la terra sia una terra* (lasciare che la terra sia una terra, cos'è che lascia che un ente sia un ente, cioè lo lascia essere? Torniamo alla Gelassenheit, è l'essere che fornendo all'ente la sua enticità, lo lascia essere quello che è, così come il significato fornendo al significante il suo significato, lo lascia essere quel significante che è, quindi dice che l'opera lascia che la terra sia una terra, lascia che le cose siano quelle che sono, cioè lascia essere, riposare in se stesse e cioè tutte le cose così come la roccia su cui posa il tempio, anche quella roccia rimane quella che è ma perché io possa lasciarla essere questa roccia che sorregge il tempio occorre che tutto questo sia all'interno di un mondo, cioè sia all'interno di quel significato che fa essere il tempio un qualche cosa che a quel punto fa parte di ciò che lo sostiene, fa parte di ciò che lo circonda, tutto ciò che interviene. La terra è tutto ciò che costituisce gli enti e che affiancano tutta la realtà che affianca il tempio, lasciarla essere questa terra, la realtà se volete o l'ente, lasciarla essere significa non volerla dominare, se non si desidera dominare, ammesso che ciò sia possibile, allora si può lasciare essere la terra terra, le cose cose, gli enti lasciarli essere quello che sono anziché volerli conoscere, manipolare, elaborare) *Perché questo porre-qui la terra deve aver luogo in modo tale perché l'opera si ritiri in essa, che cos'è la terra perché debba giungere al non nascondimento* (cioè al disvelamento) *proprio in questo modo? La pietra è greve e denuncia così il suo pensatore ma questo pesantore mentre ci si contrappone ci rifiuta ogni penetrazione in se stesso* (se tentiamo di coglierlo facendo a pezzi la pietra, ecco il discorso di prima, i frammenti non ci riveleranno mai qualcosa di interno) *la pietra si ritira nella costante impenetrabilità nella gravità dei suoi frammenti* (Questa è la terra che risulta nascondente e conservante, che conserva il significato della cosa e non lo lascia mostrare se non attraverso il suo essere) *Se cercheremo di raggiungere il nostro scopo ricorrendo a una bilancia, il pesantore si perderà in un calcolo di un peso, avremo senz'altro ottenuto una determinazione numerica ma il pesantore – l'idea di pesantore, il concetto – ci sarà sfuggito. Il colore splende e vuole solo splendere, quando pretenderemo di scomporlo in un calcolo di vibrazioni* (sapete che il colore è vibrazioni) *ci sarà già sfuggito* (il lasciar essere è queste cose) *esso si manifesta solo integro e inesplicito,* (cioè se lo si lascia essere) *La terra destina al fallimento ogni tentativo di penetrare in essa e condanna al fallimento ogni indiscrezione calcolatrice* (questo è il fallimento della scienza, il suo limite invalicabile) *Quest'ultima* (indiscrezione calcolatrice) *potrà assumere l'apparenza del dominio e del progresso sotto forma di oggettivazione tecnico-scientifica della natura, tale dominio non è che un'impotenza della volontà aperta*

e illuminata in se stessa, la terra appare soltanto se è garantita e conservata come la essenzialmente indischiudibile, sottraentesi (rimane chiusa allo sguardo penetrante della scienza, il pesantore lo posso misurare, posso fare tutto quello che voglio ma il pesantore rimane chiuso) ad ogni dischiudimento e mantenentesi in un costante rifiuto (potremmo dirla così “la cosa si rifiuta alla scienza” ed è questo il limite invalicabile della scienza, lì dove si infrange inesorabilmente e immancabilmente) Tutte le cose della terra, essa stessa, nel suo tutto scorrono in un reciproco accordo (questo è molto greco antico) ma questo scorrere non è un dissolversi, ciò che qui scorre è il pacato corso della delimitazione che confina ogni essente presente nel suo esser presente (ciò che scorre è il continuo manifestarsi delle cose che appaiono, nel loro apparire illuminate dall’essere, cioè del mio progetto) Così in ognuna delle cose chiuse in se stesse si accampa un identico non conoscersi, la terra è l’auto chiudentesi per essenza, porre qui la terra significa porla nell’aperto come l’auto chiudentesi (porla nell’aperto dell’essere, ma una volta che si pone si chiude, l’ente mi impedisce di entrarci dentro e sapere che cos’è, se volete dirla in modo molto spiccio, è come se dicesse che l’ente non posso conoscerlo se non alla luce dell’essere, e posso saperne perché mi appare.

14 settembre 2016

Il Mondo è l’autoaprentesi apertura delle ampie vie delle opzioni semplici e decisive nel destino di un popolo storico. (pag.33). Il Mondo è tutto ciò che riguarda il popolo storico, nel senso che un popolo non è preso separatamente da tutto ciò che lo ha portato a essere quello che è ma il popolo è quello che è in base a tutto il percorso che ha fatto storicamente e quel popolo è tutta quella storia, non che ha avuto quella storia, è quella storia. Invece, dice, La Terra è la non costretta apparizione del costantemente autochiudentesi, cioè del coprente-custodente. Detta così sembra una cosa astrusa ma in realtà sta semplicemente dicendo che la Terra è ciò che custodisce, la Terra, cioè l’ente, ciò che è immanente, dice che è autochiudente, nel senso che ciò che è immanente si chiude finché non è illuminato dall’essere, dal significato. Dice del coprente-custodente: la Terra è il coprente-custodente, copre l’essere ma al tempo stesso lo custodisce, lo copre nel senso che l’ente non è l’essere ma al tempo stesso lo custodisce perché è ciò che viene aperto dall’Essere. Questo movimento di chiusura e apertura non è altro che il rinvio costante di cui parla de Saussure a proposito di significante e significato, l’uno rinvia all’altro, quell’altro rinvia all’uno in sorta di impossibilità di arresto di questi rinvii. Mondo e Terra sono essenzialmente diversi l’un dall’altro e tuttavia mai separati (pag.34). Sembra appunto che parli del significante e del significato, sono diversi, non sono la stessa cosa, ma al tempo stesso non sono mai separati, non può darsi un significante senza un significato e viceversa. Il Mondo si fonda sulla Terra e la Terra sorge attraverso il Mondo. Ma la relazione fra Mondo e Terra non si esaurisce affatto nella vuota unità contrappositoria di elementi indifferenti. Riposando sulla Terra il Mondo aspira a dominarla. In quanto aprentesi, esso non sopporta nulla di chiuso. L’essere che illumina, ovviamente. Invece la Terra, in quanto coprente-custodente, tende ad assorbire e a risolvere in sé il Mondo. Per Heidegger l’essere illumina, quindi fa apparire, ma questo qualcosa che appare, cioè l’ente, tende ad assorbire e a risolvere in sé il Mondo, cioè fa sì che questo Mondo si fissi in ciò che l’ente è in questo momento, qui e adesso. Infatti, parla di lotta tra Mondo e Terra, ecc. Per “verità” s’intende per lo più questa o quella verità. Il che significa: qualcosa di vero. Può allora trattarsi anche di una conoscenza espressa in una proposizione. Però non diciamo vera soltanto la proposizione, ma anche la cosa... (pag.35) Questo è l’inganno, e cioè quando si afferma qualcosa che si ritiene vero questo qualcosa che si afferma non riguarda soltanto la proposizione ma la cosa che si immagina la proposizione indichi. Che significa “in verità”? La verità è l’essenza del vero. Che intendiamo parlando di essenza? Solitamente l’essenza del vero viene intesa come qualcosa di comune a ogni vero. L’essenza è ciò che permane in ciascun mutamento degli enti. L’essenza si presenta come concetto generale e universale che raffigura l’uno e vale per tutti. È l’idea di Platone, εἶδος, l’idea di posacenera vale per tutti i

posacenere del mondo. *Questa essenza indifferente (l'essenza come essentia) è però l'essenza inessenziale. In che consiste invece l'essenza essenziale di qualcosa?* Dice che questa essenza, che riguarda tutte le cose, l'idea di posacenere vale per tutti i posacenere, però non essenziale, nel senso che non mi dice nulla dei vari posacenere in concreto. *Probabilmente essa consiste in ciò che l'essente è (ist) in verità. La vera essenza di una cosa si determina in base al suo vero essere, in base alla verità dell'ente concreto. Quindi, dell'ente in concreto, non dell'idea del posacenere. Ma noi non cerchiamo qui la verità dell'essenza, bensì l'essenza della verità. È questo che interessa a Heidegger. Siamo presi dentro uno strano groviglio. Ma questa stranezza è il semplice risultato di un giuoco di parole, o nasconde un abisso? La verità è da pensarsi nel senso dell'essenza del vero. Noi la pensiamo – nel ripensamento della parola greca ἀλήθεια – come il non-esser-nascosto dell'ente. Ma ciò costituisce già una determinazione dell'essenza della verità?* (pagg. 35-36). Poco dopo. *L'essenza della verità come ἀλήθεια non venne pensata autenticamente dal pensiero e tanto meno dalla filosofia successiva. Il non-esser-nascosto è per il pensiero ciò che di più nascosto vi fu per l'Esserci (Dasein) greco, ma, egualmente, fin dall'inizio, l'essente-presente (das Anwesende).* Dice che è una cosa che non è stata pensata neanche dai Greci, che pure utilizzavano questa parola, tuttavia, pur essendo ciò che è di più nascosto, perché nessuno l'ha pensata, tuttavia, fin dall'inizio è l'essente-presente, è sempre stato lì sotto gli occhi di tutti. *Ma perché non ci atteniamo a quell'essenza della verità che da secoli ci è familiare? Verità significa, oggi e da gran tempo, concordanza del conoscere con la cosa. Come dire che la proposizione che afferma che siamo qui in questo momento è vera perché siamo qui in questo momento, questo è il concetto di verità come adæquatio. Ma affinché il conoscere e la proposizione che dà forma ed espressione alla conoscenza si commisuri alla cosa, affinché, innanzitutto, la cosa possa divenire costrittiva per la proposizione, è necessario che la cosa stessa si manifesti come tale. Questo è un problema, che la cosa stessa si manifesti come tale, già Kant, come abbiamo visto, ci aveva rinunciato. Heidegger dice del concetto di verità come adeguamento, io adeguo la mia parola alla cosa, ma come so che questo adeguamento è corretto? Devo conoscere la cosa, e come la conosco? Sarebbe necessario a che la mia proposizione corrisponda esattamente alla cosa che la cosa si manifesti come tale. Ma come è possibile che ciò avvenga se la cosa non esce fuori dall'esser-nascosto, se non sta nel non-essere-nascosto?, non sta cioè nella verità. La proposizione è vera se sta nel non-essere-nascosto. Il non-essere-nascosto è l'ἀλήθεια. La verità della proposizione è sempre e sempre solo questa rettitudine (Rechtigkeit). I cosiddetti concetti critici della verità che, da Cartesio in poi, assumono la verità come certezza, sono solo variazioni della determinazione della verità come rettitudine. Questa essenza abituale della verità come rettitudine della rappresentazione, sta o cade con la verità come non-essere-nascosto dell'ente. Concependo qui e altrove la verità come non-essere-nascosto, non ci rifugiamo nella traduzione letterale di un termine greco, ma intendiamo riferirci proprio a ciò che nella concezione comune e abituale della verità come rettitudine sta alla base come non avvertito e non pensato.* (pagg. 36-37). Che cosa è non avvertito e non pensato? Che questa rettitudine di cui si parla dovrebbe essere giustificata, dovrebbe essere provata, stabilita con certezza, ma come se la cosa non si manifesta da sé? È poi quello che il pensiero successivo, la semiotica stessa, Peirce per esempio, hanno rilevato, lo stesso de Saussure, non posso rapportarmi alla cosa perché c'è un medio, perché per rapportarmi alla cosa devo dire la cosa, devo pensarla, cioè, devo dire, quindi c'è un medio tra me e la cosa. Per questo dicevo qualche volta fa, che per dire che cosa è “questo” devo dire necessariamente ciò che “questo” non è, perché io farò delle descrizioni, dirò tutta una serie di cose, parlerò della forma, del peso o della materia di cui è fatto, parlerò di cosa mi ricorda questo aggeggio, posso parlare di tutto quello che voglio, ma tutte queste cose non questa cosa qua. Quindi, per dire che cosa è “questo” devo dire ciò che questo non è. *L'ente può essere come ente solo se si immerge ed emerge dal seno dell'illuminato di questa illuminazione* (pag. 38). Sta parlando ovviamente dell'essere. *Solo questa illuminazione apre e garantisce a noi uomini l'accesso all'ente che noi stessi non siamo...* nel senso che ci rivolgiamo a un ente che distinguiamo da noi, anche l'uomo è un ente ma è un altro ente, non è lo stesso, cioè io

non sono un posacenere, per esempio. *Grazie a questa luce, l'ente è non-nascosto in una misura particolare e mutevole. Lo stesso esser-nascosto dell'ente è possibile solo nel dominio di questo illuminato.* Continua a dire che l'ente è nascosto solo a condizione che ci sia del non nascondimento e solo se c'è non nascondimento, cioè *ἡ ἀλήθεια*, allora l'ente diviene nascosto, nel senso che, nel momento in cui questa illuminazione non accade per qualche motivo ovviamente l'ente è nascosto ma non soltanto, nel momento in cui l'ente viene illuminato dall'essere, l'essere scompare, si sottrae. Infatti, lui parla di questo continuo accadere e non accadere dell'illuminazione: nel momento in cui si illumina l'ente l'essere scompare ma se scompare l'Essere anche l'ente diventa nascosto, esattamente con il significante e il significato, torniamo sempre sulla stessa questione. *Che l'ente, in quanto apparenza, possa ingannarci, è la condizione che rende possibile il nostro errore, e non viceversa. Il nascondimento può essere un rifiuto o semplicemente una simulazione. Noi non abbiamo mai la certezza assoluta se si tratta dell'uno o dell'altro. Il nascondimento nasconde e simula se stesso. Il che significa: il luogo aperto nel mezzo dell'ente, l'illuminazione, non è mai uno scenario immobile, a sipario costantemente sollevato, in cui si svolge la rappresentazione dell'ente. L'illuminazione ha invece luogo soltanto nell'ambito di questo duplice nascondimento. Il non-esser-nascosto dell'ente - cioè la verità dell'ente - non è un suo stato abituale, ma un evento* (pag. 39). Non è che una volta illuminato l'ente è lì a disposizione di chiunque ne voglia usufruire. E no, lui dice, è un evento, accade, ma scompare, si nasconde di nuovo, subito. È come se avessi un significante e poi il suo significato, allora attribuisco al significante il suo significato, dopodiché so che cos'è il significante, attribuendogli il significato? No, perché dopo che gli ho attribuito il mio significato al significante, questo significante, direbbe Heidegger, si nasconde, si nasconde dietro altri significati. Conclude la frase, *Il non-esser-nascosto (la verità) non è né una qualità della cosa nel senso dell'ente, né una qualità della proposizione* (pag. 39). Non è una cosa che possa stabilirsi, è un evento, accade. Potremmo dire così, che il significato illumina il significante rendendolo significante, ma nel momento in cui lo rende significante questo significante non è più un significato, è un'altra cosa. Questo significante, quindi, per continuare a essere quello che è, deve nascondersi, per usare le parole di Heidegger, dietro un altro significato, per il quale sarà la stessa cosa, e così via all'infinito, in questo rinvio continuo tra significante e significato. Che poi è ciò che de Saussure ha colto in modo molto preciso, questa alternanza ininterrotta tra l'uno e l'altro per cui queste due cose, il significante e il significato, non sono mai la stessa cosa, lui ci mette una barra in mezzo, a indicare la assoluta inoltrepasabilità, cioè il significante non sarà mai un significato e questo non sarà mai un significante. Ciò non di meno non può darsi in nessun modo e in nessun caso l'uno senza l'altro. Ora ritorna alla questione dell'opera d'arte, perché fin qui ha parlato della verità, perché a lui interessa in particolare in che modo questa apertura faccia apparire l'opera d'arte, questo è il suo progetto in questo capitolo. *Questo aperto si storicizza nel mezzo dell'ente* (pag. 40). L'essere illumina l'ente e questo ente viene storicizzato perché l'essere è il tempo ma il tempo storico e quindi storicizza l'ente, rende l'ente per me in questo momento, con tutto quello che significa per me, cioè tutto ciò che io sono stato e che mi ha condotto qui in questo momento di fronte a questo ente. *Esso rivela un tratto essenziale di cui abbiamo già parlato. All'Aperto appartengono il Mondo e la Terra.* Questa apertura, questa illuminazione, questa apertura apertesi, ovviamente appartiene sì all'Essere ma anche all'ente, perché l'essere è ciò che rende l'ente un ente, pertanto all'Aperto appartengono tanto il Mondo quanto la Terra. Nel mezzo dell'ente significa proprio la sua essenza. *Ma il Mondo non è senz'altro l'Aperto, corrispondente all'illuminazione, e la Terra non è senz'altro il chiuso, corrispondente al nascondimento.* Più avanti nella stessa pagina *Ma come si storicizza la verità? Rispondiamo: la verità si storicizza in poche maniere essenziali. Una delle maniere in cui la verità appare è l'essere opera dell'opera. Esponendo un Mondo e facendo esser qui la Terra, l'opera è l'attuazione di quella lotta in cui è conquistato il non-esser-nascosto dell'ente nel suo insieme: la verità.* Dice che uno dei modi con cui la verità appare è questo: esponendo il Mondo l'opera è la messa in atto di quella lotta tra il significante e il

significato in cui si conquista la verità, perché la verità, per Heidegger in questo caso, è questo rapporto tra significante e significato, non sta né da una parte né dall'altra, non sta né nel Mondo né nella Terra, ma sta in questo movimento continuo, in questa dialettica, per dirla hegelianamente. *Nella presenza del tempio si storicizza la verità.* La presenza del tempio è la presenza di un mondo in cui il tempio è quello che è, un mondo che, per esempio, comprende la grecoità, la filosofia, il loro modo di pensare, la loro arte, la loro estetica, tutto ciò che riguarda quel tempio, questo è lo storicizzarsi della verità. Questo lo avevamo già inteso quando Heidegger parla di tempo; in effetti si potrebbe riscrivere il titolo della sua opera fondamentale, *Essere e tempo*, con *Essere "è" tempo*. L'Essere è la storicità in cui ciascuno è continuamente gettato, come dicevamo la volta scorsa, non può isolarsi dalla sua storia, dalla sua storicità, che non è ciò che è passato, no, è ciò che è presente qui e adesso e che fa essere quello che è in questo momento. A pag 41 *Nell'opera è quindi in opera la verità* – verità storica, la verità che è lo storicizzarsi dell'opera, l'opera che diventa segno della storicità che ha reso quell'opera "quell'opera", quindi di tutto ciò che è intervenuto a far sì che quell'opera sia in questo momento quell'opera che io guardo – *e non soltanto qualcosa di vero. Il quadro che mostra le scarpe da contadino, la poesia che dice la fontana romana, non si limitano a far conoscere; anzi, a rigor di termini, non fanno conoscere nulla circa questi enti singoli, ma fanno sì che si storicizzi il non-esser-nascosto come tale, in relazione all'ente nel suo insieme* (pag. 41). Si storicizzi, cioè si mostri il non-esser-nascosto, cioè ciò che appare, la verità. *È questo il modo in cui viene illuminato l'essere autonascostesi.* Questa è un'altra questione importante. Facciamo l'esempio delle scarpe del contadino. Nel momento in cui queste scarpe si storicizzano, cioè diventano il Mondo del contadino, la scarpa in sé scompare, l'ente scompare. La scarpa disegnata, cioè la Terra, scompare di fronte al Mondo, io guardo quella scarpa ma quella scarpa scompare perché vedo il Mondo in cui quel contadino vive, quel Mondo che mi fa vedere la scarpa. A pag. 42 il capitolo si intitola *Verità e arte. L'origine dell'opera d'arte e dell'artista è l'arte. L'origine è la provenienza dell'essenza in cui è presente l'essere di un ente.* Qui dà la sua definizione di origine: è la provenienza di quell'essenza in cui è presente l'essere di un ente, cioè ciò che fa di quell'ente quello che è, è il provenire di quella essenza tale per cui un ente è quello che è. *Che cos'è l'arte? Noi ne cerchiamo l'essenza nell'opera reale. La realtà dell'opera fu determinata in base a ciò che nell'opera è in opera, in base allo storicizzarsi della verità. Questo storicizzarsi lo concepiamo come l'attuazione della lotta tra Mondo e Terra.* Vale a dire, tra la scarpa, la Terra, e il Mondo che questa scarpa, sottraendosi mostra, e cioè il Mondo del contadino, perché io possa vedere il Mondo del contadino occorre che la scarpa si sottragga altrimenti la mia attenzione è fissata sulla scarpa. *Nell'opera è in opera lo storicizzarsi della verità, cioè, questa verità che io colgo nell'opera d'arte, il Mondo in cui abita il contadino, è il modo con cui la verità si storicizza, cioè, la verità di ciò che mi viene incontro diventa storico, vale a dire, include in sé tutto ciò che quel Mondo rappresenta, ha rappresentato e continua a rappresentare, a mostrare.* Poco dopo, a pag. 43 *Una cosa si fa finalmente chiara: per acutamente che indaghiamo lo stare-in-se-stessa dell'opera, non ne coglieremo mai la realtà fin che non ci renderemo conto della necessità di assumere l'opera come qualcosa di oprato.* Nel capoverso successivo *Ma l'esser fatta dell'opera è comprensibile solo in base al processo del fare. La cosa stessa ci costringe quindi a esaminare l'attività dell'artista, per rintracciarvi l'origine dell'opera d'arte.* Parla poi della distinzione tra il fare qualche cosa e il fare un'opera d'arte, un falegname fa una sedia ma non per questo chiamiamo quella sedia un'opera d'arte, ci vuole qualche altra cosa, e dice *In che dunque il produrre come fare dell'artista si distingue dal produrre come fabbricare? Quanto la distinzione verbale è facile, altrettanto difficile è la determinazione dei tratti distintivi essenziali. A prima vista non c'è differenza fra il lavoro dello stovigliaio e quello dello scultore, del falegname e del pittore. La fattura dell'opera d'arte presuppone il fare manuale. I grandi artisti pregiano moltissimo la capacità manuale. ... Si è spesso notato come i Greci, che di opere qualcosa capivano, usassero la medesima parola τέχνη per il lavoro manuale e per l'arte e designassero l'artigianato e l'artista con la stessa parola τέχνιτης. Sembra perciò*

sensato determinare l'essenza del fare artistico in base al suo aspetto manuale. Ma proprio l'allusione alla terminologia dei Greci, esprime la loro esperienza della cosa, ci rende perplessi. Per abituale ed illuminante che possa essere il rinvio alla comune designazione da parte dei Greci del lavoro manuale e dell'arte con la stessa parola τέχνη, esso rimane tuttavia oscuro e superficiale; τέχνη, infatti, non significa né il lavoro manuale né l'arte, e meno ancora ciò che è tecnico nel senso odierno; τέχνη non ha mai il significato dell'operare pratico. La parola sta invece a designare una modalità del sapere. Sapere significa: aver visto, nel senso più ampio di vedere, e cioè: percezione dell'essente-presente come tale (pagg.43-44). Cioè, ciò che si manifesta, ciò che non è nascosto, l'ἀλήθεια. Per il pensiero greco l'essenza del sapere consiste nella ἀλήθεια, cioè nel disvelamento dell'ente. Quindi, è la verità che per il greco antico guida verso l'ente, non è l'ente a mostrare in sé la verità ma è la verità che consente all'ente di disvelarsi. La τέχνη come comprensione greca del sapere è un produrre (vollbringen) nella misura in cui trae fuori (vorbringen) dall'esser-nascosto nel non-esser-nascosto del suo apparire l'essente-presente come tale; essa non è affatto un'attività pratica. Cioè, la τέχνη, per il greco antico, dice Heidegger, è ciò che cessa di essere nascosto e si fa presente, è vedere questo, è vedere ciò che cessa di essere nascosto e mi appare. È questa la produzione di cui parla Heidegger, si produce un qualche cosa, cioè esce dal nascosto e mi appare come illuminato, mi appare in luce. L'artista non è quindi un τέχνίτης perché è anche un artigiano, ma perché tanto la produzione artistica quanto la produzione del mezzo avvengono in quel produrre traente-fuori... che trae fuori dal nascondimento...che, sin dall'inizio, lascia rivelarsi l'ente – in base al suo aspetto – nel suo esser-presente. Tutto ciò ha però luogo in seno all'ente che sorge da sé, la φύσις. Ricordate la φύσις, è ciò che si produce da sé, ciò che sorge da sé senza opera dell'uomo, e difatti i Greci distinguono tra φύσις e τέχνη. La τέχνη è ciò che sorge non da sé ma per opera dell'uomo, la φύσις no. La designazione dell'arte come τέχνη non significa per nulla che l'attività dell'artista sia concepita a partire dall'attività dell'artigiano. Al contrario, ciò che nella produzione dell'opera ha l'aspetto della fabbricazione artigianale è di tutt'altro genere. Esso è determinato e sentito a partire dall'essenza del fare dell'artista e resta anche racchiuso in esso. Scartato il lavoro artigiano, quale filo conduttore dovremo assumere per determinare il fare artistico? Come potremo rintracciarlo se non in base a ciò che dev'essere fatto, all'opera? L'opera si fa reale proprio nel corso del fare e per la sua realtà dipende da esso... (pagg. 44-45). Dice ancora Il divenir-opera dell'opera è una maniera del divenire e dello storicizzarsi della verità. Tutto dipende dalla sua essenza. Ma che cos'è la verità perché debba storicizzarsi in qualcosa di fatto? In qual modo la verità, nel fondamento stesso della sua essenza, implica un'aspirazione verso l'opera? (pag. 45). Poco più avanti La verità è non-verità. Nel non-esser-nascosto come verità è presente, ad un tempo, l'altro "non" del duplice rifiuto. Nel momento in cui qualcosa si manifesta, nel momento in cui l'Essere mostra l'ente per quello che è, questo ente si sottrae, si nasconde e si nasconde perché, mostrandosi, apparendo, mi impedisce di sapere che cos'è perché non c'è più l'essere che lo illumina. È stato illuminato e questo mi ha consentito di vederlo ma nel momento in cui lo vedo, vedo l'ente, ma l'essere? L'essere si è sottratto. Infatti, quando compare l'essere l'ente si sottrae; l'essere illumina sì l'ente per cui io lo vedo, ma è un evento. Così come per il significante, io dico il significante ma dicendolo è già scomparso. Per questo dice che la verità, il disvelamento, è non-verità, perché insieme al disvelamento c'è il coprimento, esattamente come quando diceva che il Mondo svela e la Terra copre, nasconde e conserva. Più avanti a pag. 47 L'istituirsi della verità nell'opera è una produzione (traente fuori) un ente che prima non era ancora e che, successivamente, non sarà mai più. Eccolo lì il gioco di cui parlavo prima fra l'Essere e l'ente, tra il mio essere gettato nel progetto e ciò che mi appare in questo progetto, questa posizione mi appare all'interno di un progetto, in questo istante, come un qualche cosa che mi serve per spiegarvi qualche cos'altro, per esempio. Ma nel momento in cui io compio questa operazione questa cosa cessa di essere quella che è per diventare un'altra cosa, per esempio un mezzo per spiegare delle cose. Quindi, lui dice che un ente prima non era ancora e successivamente non è più, prima che io mi riferissi a questa cosa non era ancora questo ente perché non era niente per me.

Quindi, non stiamo parlando di qualche cosa che esiste indipendentemente dal linguaggio, e cioè l'oggetto metafisico, non è di questo che Heidegger sta parlando, da nessuna parte, sta parlando dell'ente che è per me qualche cosa. Prima che quell'ente sia qualche cosa per me, questo ente non è, poi diventa qualche cosa per me e allora c'è, ma nel momento in cui c'è mi si sottrae perché io non so che cosa sia questa cosa qui, perché nel momento in cui è un ente non c'è l'essere, nel momento in cui dico un significante questo significante non è un significato, si porta, certo, appresso un significato ma da questo significato è separato da una barra. Non ci sarà mai la sovrapposizione, il significante sarà sempre un'altra cosa, ciò che dico non è ciò che volevo dire, in ogni caso c'è una barra, quella stessa barra che Heidegger chiamava differenza ontologica tra ente ed essere. Non c'è mai la sovrapposizione, per cogliere l'ente io dovrei sovrapporre questo ente, che rimane ente, e l'essere, ma questo non lo posso fare. Ecco perché nel momento in cui compare nello stesso momento scompare. *La produzione pone questo ente nell'Aperto in modo tale che ciò che nella produzione viene prodotto illumina l'aprimiento dell'Aperto in cui esso è prodotto. Quando il produrre produce l'aprimiento dell'ente, la verità, il prodotto è un'opera.* Badate bene, dice, la produzione, nel senso proprio di ποιησις, pone un ente nell'Aperto in modo tale che venga illuminato, come dire che dispone un qualche cosa che possa essere illuminato, perché un ente possa diventare un ente, possa cioè acquistare la sua enticità, possa essere quello che è. È chiaro che ciò che consente tutto questo è il mio essere progettato in qualche cosa. Prosegue *Quando il produrre produce l'aprimiento dell'ente, la verità, il prodotto è un'opera. Un tal produrre è il fare dell'arte. In quanto è un produrre di questo genere, esso è piuttosto un ricevere e un attingere all'interno del rapporto col non-essere-nascosto* (pag. 47). Questa operazione, dice, è piuttosto un ricevere e un attingere all'interno del rapporto con il non-essere-nascosto, questa cosa che mi si rivela è qualcosa da cui attingo. Ha a che fare con la *Gelassenheit*, con il lasciar essere, di cui parlavamo la volta scorsa, è da questo che io attingo ed è per questo che poco dopo incomincia a parlare, a pag. 50, *Quanto più l'opera, fissata nella sua forma, sta solitaria in se stessa, quanto più puramente essa sembra far dileguare ogni rapporto con gli uomini e tanto più recisamente viene all'Aperto l'urto che tale opera è (ist) e ci colpisce l'urto del prodigioso, respingendo ciò che fino ad allora appariva normale.* L'urto è la compresenza di Mondo e Terra, di Essere ed ente. Questa compresenza di Mondo e Terra, dice, respinge tutto ciò che appare normale, mostra qualcosa di inedito, ciascuna volta ciò che viene illuminato dall'essere, e cioè l'apparire dell'ente, questo è ciascuna volta qualcosa di non abituale. L'abituale sarebbe il supporre che l'ente sia sempre illuminato, ma è una follia per Heidegger, l'ente appare a un certo punto, è un evento, è l'evento della verità, dell'essere, quindi è quanto di meno abituale possa pensarsi, non ci si può abituare perché questa illuminazione dell'ente, per cui l'ente diventa quello che è, è eventuale. Infatti, dice, *quanto più puramente l'opera si immedesima nell'aprimiento dell'ente da essa stessa aperto, e tanto più semplicemente essa ci immedesima in questo aprimiento, strappandoci all'abituale* (pagg. 50-51). Che cos'è l'abituale nel quadro di Van Gogh? Le scarpe, la Terra, la materia. Che cosa ci mostra? Ciò che non vedevamo prima, ci mostra ciò che non c'era, non c'era finché questo ente non si è aperto all'essere, tramite l'essere, naturalmente. È solo in questa apertura che appare il non abituale, cioè, questa scarpa cessa di essere una scarpa, si nasconde, si sottrae e mi mostra ciò che questa scarpa indica, rappresenta, il Mondo. E, infatti, dice, *Acconsentire a questa immedesimazione significa: trasformare i nostri rapporti abituali col Mondo e con la Terra, sospendere ogni modo abituale di fare e di giudicare, di conoscere e di vedere, per soggiornare nella verità che si storicizza nell'opera* (pag.51). Come dire che di fronte all'opera è come se sospendessimo il nostro modo abituale di vedere, perché noi abitualmente vediamo la scarpa, l'opera d'arte invece mostra che la scarpa scompare per mostrare qualcos'altro che non c'era. Non è molto lontano dall'operazione che fece Freud, e cioè ciò che la persona dice mostra molto di più di quanto sta dicendo, c'è molto di più in ciò che sta dicendo di quanto vorrebbe semplicemente dire, così come nel quadro c'è molto di più di quanto immagino semplicemente di vedere, perché vedo sì la scarpa ma anche non la vedo in un certo senso, perché

ciò che vedo è il Mondo. Parla a un certo dei salvaguardanti. *Questo lasciare che un'opera sia l'opera che è, lo designiamo come la salvaguardia dell'opera. È in virtù della salvaguardia che l'opera c'è (nel suo essere-fatta) come reale, cioè è-presente come opera* (pag. 51). Chi è il salvaguardante? È colui che riceve dall'opera il Mondo che la scarpa del contadino manifesta. Ora, la cosa interessante che dice è che occorre che ci sia il salvaguardante perché ci sia opera d'arte, cioè occorre che ci sia qualcuno per cui questo qualche cosa appare per quello che è, come Mondo. Infatti, dice, *Salvaguardia dell'opera significa: star dentro nell'aprimento dell'ente storicizzantesi nell'opera. Ma lo star dentro proprio della salvaguardia è un sapere. Ma il sapere non consiste nella semplice conoscenza e nella rappresentazione di una cosa. Chi sa veramente che cosa sia l'ente, sa che cosa vuole nel mezzo dell'ente. Che cosa può volere nel mezzo dell'ente, nell'essenza dell'ente? È la verità dell'ente, cioè l'essere, è questo che vuole. Questo volere – che non è né un semplice impiego del sapere, né una sua determinazione anticipata – è pensato in base all'esperienza fondamentale del pensiero in Essere e tempo. Il sapere che resta un volere e il volere che resta un sapere è il lasciarsi essere estatico dell'uomo esistente nel suo non-esser-nascosto dell'essere* (pag. 51). Quindi, il sapere che resta un volere, che lascia aperto quindi il volere, continua a volere, è il lasciarsi essere estatico. Estatico, nel pensiero di Heidegger, ha un significato letterale, ex-stare, stare fuori. Stare fuori ma storicizzato, che cosa vuol dire? Vuol dire che il passato non sta tutto nel passato, sta anche fuori, nel presente come nel futuro; il presente non sta tutto nel presente, sta anche nel passato come sta anche nel futuro, e così via. Ciascuno di questi tre sta fuori di sé, è questo lo storicizzarsi per Heidegger, cioè tutto ciò che come presente, passato e futuro come progetto, è qui, in questo momento in cui ne sto parlando. È questo sapere che lascia la cosa aperta. Infatti, dice, *è il lasciarsi essere estatico dell'uomo esistente nel suo non-esser-nascosto dell'essere*, cioè nella verità. È in questa estasi, in questo stare fuori, in cui consiste la storicità, lì sta l'essere, cioè, di nuovo, nell'essere progetto gettato.

28 settembre 2016

Supponiamo che le parole, anziché riferirsi, avere come referente degli oggetti metafisici, si riferiscano invece soltanto ad altre parole. Supponiamo ancora di volerci attenere a questo criterio. Queste sono le due premesse da cui muoviamo, la prima dice che le parole hanno come referente altre parole e non oggetti metafisici, la seconda è che ci atterremo a questo criterio. Con oggetto metafisico intendo una qualunque cosa che sia immaginata, può essere una matita, una parola, un concetto, un'esperienza, un'emozione qualunque cosa sia non è rilevante, che sia quello che è indipendentemente dal linguaggio, cioè qualche cosa che è fuori dal linguaggio, che quindi non dipende dal linguaggio, qualcosa che si pone come causa sui. Ora se dobbiamo attenerci a questo criterio appena indicato cioè che le parole hanno come referente altre parole questo ha delle implicazioni, quali? Riguarda il significato delle parole o delle proposizioni, o delle locuzioni perché se ciascuna parola ha come riferimento un'altra parola allora qual è il significato di quella parola? Ovviamente si pone un significato, ma questo significato, se ci atteniamo al nostro criterio, questo significato ci sposta immediatamente su altre parole perché per sapere cosa vuole dire quel significato che abbiamo trovato della prima parola dobbiamo spostarci su un'altra, e così via all'infinito, lungo quel processo che la semiotica chiama semiosi infinita. Se le cose stessero così, allora sarebbe impossibile affermare alcunché, perché qualunque cosa venga affermata, nell'affermare questa cosa mi troverei immediatamente spostato su un'altra parola, su un altro significato, su un'altra proposizione, un rinvio cioè inarrestabile, dunque non potrei affermare nulla. Tuttavia sappiamo che non è così che funziona parlando, perché è esattamente quello che sto facendo in questo istante, cioè continuo a fare affermazioni. E allora che ne è di ciò che dicevamo prima? Per potere fare affermazioni dunque ho dovuto non attenermi al secondo criterio che abbiamo stabilito, e cioè che ciascuna parola rinvia necessariamente a un'altra parola, e

sottolineo “necessariamente”, quindi per potere affermare ciò che sto affermando io non devo attenermi a quel criterio, se lo facessi cesserei di potere affermare qualunque cosa. A questo punto ci si mostra una situazione singolare. Prendiamo due personaggi, perché è una questione antica non è di adesso: Parmenide e Gorgia. L’uno, Parmenide, dice che l’essere è e non può non essere, ciascuna cosa è quella che è e non può non essere quello che è, quindi fissata, bloccata, Gorgia dice il contrario “Nulla è”, potremmo dire nulla è dicibile, “non si può dire niente, se fosse dicibile non sarebbe comprensibile, se fosse comprensibile non sarebbe comunicabile”, quindi è esattamente il contrario, cioè le cose non solo non stanno come voleva Parmenide ma sono assolutamente impraticabili, ma se fosse effettivamente così come dice Gorgia, lui non avrebbe di fatto potuto dire niente, e invece ha detto tantissimo. Ma come è potuto accadere, e com’è che questa cosa continua ad accadere da quando gli umani esistono? Ecco la questione che adesso risolviamo. Come se le cose dunque per parlare fossero al tempo stesso sia come diceva Parmenide ma anche come diceva Gorgia, perché effettivamente una parola non è niente se non è inserita all’interno di una combinatoria, non c’è nemmeno, c’è in quanto presa, e questo lo diceva benissimo De Saussure e tutta la semiotica, in quanto presa all’interno di una rete di connessioni. Vi ricordate del nucleo semico? Esige i semi contestuali, solo a questa condizione c’è un semema se no non c’è niente, quindi quella parola è quella che è ma anche ciò che non è, che è esattamente ciò che dicevamo qualche volta fa: per dire che cosa è una certa cosa devo dire ciò che quella cosa non è. Eppure continuiamo a parlare, ad affermare continuamente cose, questo ci fa riflettere sul funzionamento del linguaggio e cioè per potere affermare qualche cosa io devo prendere un elemento, parlo come un oggetto metafisico. Solo a questo punto, solo a questa condizione posso utilizzarlo all’interno di una combinatoria, devo prenderlo come un oggetto metafisico, cioè devo prenderlo come se fosse quello che è, solo a questo punto posso utilizzarlo in tutti i modi che mi pare. Vi faccio un esempio, prendete la nozione di “desiderio” così cara ai lacaniani, il desiderio per Lacan “è il desiderio dell’Altro”. Altro qui inteso come determinazione soggettiva cioè è l’Altro che desidera. A questo punto, se dovessimo attenerci al primo criterio che abbiamo stabilito all’inizio, ovviamente qui “desiderio” questo termine, questo significante, questo lessema, questo termine a seconda della teoria linguistica che lo approccia, avrebbe un significato di volta in volta sfuggente, non potrei sapere mai che cos’è il desiderio perché ogni volta mi trovo preso in un rinvio: per potere dire che cos’è devo dire ciò che non è. Naturalmente in questo rinvio può accadere di affermare, trovare un significato che dice il contrario, e cioè posso anche affermare la proposizione contraria e la proposizione contraria della proposizione: “il desiderio è il desiderio dell’Altro” è la seguente: “il desiderio non è il desiderio dell’Altro”. Quindi se mi attenessi al primo criterio dovrei simultaneamente tenere conto di entrambe le proposizioni, cioè che il desiderio è quella cosa ma anche non lo è, e quindi cosa accade? Che questo termine non è utilizzabile, è questo che succede, non è utilizzabile cioè non posso parlare, per poterne parlare devo stabilire che il desiderio è quella cosa lì e non altro e cioè devo porre questo termine come un oggetto metafisico, a questa condizione posso continuare a parlare, ma a questa condizione: io “decido” che questo termine “desiderio” significhi quella cosa lì, lo decido io, ma non solo, lo impongo. Per potere usare il termine “desiderio” devo imporgli di essere quello che io voglio che sia, che credo che sia, che mi han detto che sia, solo a questo punto posso inserire il termine “desiderio” all’interno per esempio di una teoria, di un discorso, di una sequenza, solo a questa condizione perché abbiamo visto che questo termine “desiderio” significa quello che significa ma anche il suo contrario, se ci atteniamo al primo criterio. Il secondo criterio ci diceva che dobbiamo attenerci al primo criterio ma abbiamo visto che se ci atteniamo davvero al primo criterio ci fermiamo subito, non andiamo da nessuna parte, cioè in quel senso avrebbe avuto ragione Gorgia, ma sarebbe stato impossibile affermare quello che ha affermato. A questo punto ecco che irrompe come una valanga la volontà di potenza, perché per potere usare, e con “usare” intendo inserire un elemento all’interno di una combinatoria nei modi e nei criteri stabiliti dal gioco linguistico

che sto facendo, per potere dunque usare un termine io devo imporre a quel termine di essere quella certa cosa, questa imposizione che pongo in atto è esattamente la volontà di potenza, la volontà che quella cosa sia quella che io dico, che io voglio che sia. Capite che qui si tratta di una potenza enorme: stabilisco che le parole sono quelle che io dico che sono, io. Questa è la condizione per potere parlare, e cioè ciascun termine, per poter essere usato deve intervenire come un oggetto metafisico, poi che cosa accade dopo che io ho posto questo oggetto metafisico, quello che accade dopo sono altre questioni, fantasie, immagini, ricordi tutto quello che vi pare ma per potere utilizzare quel termine io lo devo porre così, non ho altra scelta. A questo punto decade il secondo criterio, non posso attenermi al primo che dice che ogni parola rinvia necessariamente a un'altra parola, che è vero, ma è condizionato dal fatto che per potere usarlo cioè per potere anche affermare questo, e cioè i due criteri che ho stabiliti, è necessario che ciascun elemento che è intervenuto nella formulazione di questi due criteri funzioni come un oggetto metafisico: perché io ho detto "ci atteniamo al secondo criterio" questa formulazione esclude la contraria e cioè "non ci atteniamo al primo criterio". Quali sono le implicazioni di una cosa del genere? Adesso abbiamo considerato la struttura, il funzionamento, e cioè che la volontà di potenza interviene parlando necessariamente per potere usare dei termini. "Libro", è un termine qualunque, questo termine deve essere posto come un oggetto metafisico ma non soltanto il libro in quanto tale, sulla cui esistenza si potrebbe discutere a lungo, ma il termine "libro" deve essere un oggetto metafisico cioè deve essere quello che è, non deve essere il posacenere, il fatto che sia un libro esclude che sia questo, quest'altro, quest'altro ancora eccetera ma inserisce il libro all'interno di un sistema relativamente chiuso che dice che il libro è soltanto quella cosa lì e nessun'altra e allora posso utilizzare questa parola. Posso dire a qualcuno "prendimi quel libro" mettendo l'altro nella condizione di trovarsi nell'impossibilità di fare, dire alcunché da qui fino alla fine dei tempi, perché non potrà mai soddisfare la richiesta, perché "prendi il libro!" cioè che cosa? e qui si trova di fronte a una serie di significati che rinviano ad altri significati e non mi darà quel libro. A questo punto appare più chiara la connessione tra il funzionamento del linguaggio e la volontà di potenza, al punto che la volontà di potenza si manifesta all'interno del funzionamento del linguaggio e ne rappresenta addirittura la sua utilizzabilità, potremmo dire che senza la volontà di potenza il linguaggio non funziona, perché se tolgo la volontà di potenza e cioè tolgo la possibilità da parte mia di dire che questa cosa è questa, allora non c'è linguaggio, quindi togliete la volontà di potenza e togliete il linguaggio. Questa non è propriamente una intuizione di Nietzsche, Nietzsche ha spalancato la porta certo però non è arrivato a tanto anche perché non aveva gli strumenti per farlo né lui né altri. La volontà di potenza a questo punto è parte integrante del funzionamento del linguaggio, per questo vi anticipavo qualche tempo fa che la volontà di potenza è il linguaggio, è il modo in cui funziona, togliete la volontà di potenza e togliete il linguaggio per via del fatto che se voglio parlare, se voglio usare un termine, una proposizione, devo porlo come un oggetto metafisico cioè devo porlo come un qualche cosa che è quello che è, se voglio usarlo, se no non lo posso usare perché mi scivola fra le dita. Ci si troverebbe nel paradosso di Gorgia il quale semplicemente non ha tenuto conto del fatto che se le cose stessero così, esattamente come stava dicendo lui, lui non avrebbe potuto dire quello che stava dicendo, perché se "nulla è" allora neppure quello che stai dicendo, quindi non si pone neanche il problema se sia trasmissibile o non trasmissibile perché non c'è, quindi non stai dicendo niente. Non è così ovviamente perché al momento in cui ha affermato queste cose quelle cose quando lui scriveva "nulla è", questo "nulla" e questo "è", erano posti come oggetti metafisici. Dicendo "nulla" e non "qualche cosa", ha detto "è" e non "non è". Freud si è trovato di fronte a due questioni sulle quali ha sorvolato ma avrebbe forse fatto meglio a riflettere di più e facendolo probabilmente la psicanalisi avrebbe preso un'altra direzione. La prima, quella che ho già citato in varie occasioni che si trova in *Aldilà del principio di piacere*, la questione del controllo. Quando si chiede perché mai a uno a cui è scoppiata una granata a pochi metri, perché mai deve ricordare questa cosa sgradevolissima all'infinito?

Mentre tutta la sua teoria precedente diceva che tutto ciò che fa piacere si mantiene, tutto ciò che fa dispiacere, cioè che interviene traumaticamente rispetto all'Io deve essere rimossa, perché invece questa cosa non viene rimossa? Aggiungiamo un altro esempio, perché nei bambini, piccoli ma non solo, si manifesta questo grandissimo piacere nell'ascoltare e riascoltare una storia, sempre la stessa, deve essere identica, chi gliela racconta deve essere preciso senza inserire varianti, se no viene subito ripreso. La sa a memoria, perché la fa raccontare? La questione è la stessa perché questa vicenda, della favola, del racconto quello che è, evidentemente comporta, ha comportato un elemento straniante, qualcosa di "Unheimliche" che nel primo racconto ha colto di sorpresa nel secondo meno, nel terzo ancora meno, nella quarta, quinta, sesta volta è totalmente gestita, un controllo totale su quel racconto che magari la prima volta ha un po' inquietato, deve essere qualcosa che ha dato qualche emozione. Anche in questo caso la ripetizione serve al controllo, cosa che a Freud è sfuggita e gli è sfuggita anche un'altra cosa a questa connessa, e cioè lui ci dice che la rimozione è un processo psichico che ha una sua utilità, quella di cancellare eventi traumatici. Lui ha costruita la sua teoria sessuale alla quale ha voluto attenersi fino alla fine nonostante ogni tanto ci sia stato qualche problema, ma attenendosi alla teoria sessuale si è trovato di fronte a una domanda alla quale ha risposto molto rapidamente, troppo rapidamente: "perché un trauma sessuale deve essere rimosso?" Perché è spiacevole? Posso pensare mille cose spiacevoli eppure sono presentissime, perché deve essere rimosso? Lui dà la sua risposta ovviamente "perché è incompatibile con la morale sessuale civile" la quale impone che certe cose non debbano assolutamente neanche essere pensate, figuriamoci desiderate. Supponiamo che sia così, ma perché tanta paura della riprovazione, tanta paura di andare contro alla morale sessuale civile? Quando poi sappiamo che ciascuno durante la sua vita fa cose che per la morale sessuale civile sarebbero inopportune. Perché è spaventato dalla morale sessuale civile, cioè dalla riprovazione? La riprovazione cosa comporta? Comporta l'abbandono, la paura di essere abbandonato, "se faccio così la mamma mi abbandona", perché dovrebbe temere l'abbandono? Altra domanda e Freud non se l'è mai fatta, perché? Forse perché senza la mamma muoio? Che ne sa il bambino? Lui non ha la più pallida idea che se non c'è la mamma muore, non è che controlla il suo conto corrente, i prezzi ai supermercati né l'andamento di flussi monetari però è spaventato, da che cosa? Lo spaventa la perdita della considerazione. La cosa più importante per gli umani non sono né i soldi, né il sesso ma è la considerazione, il rispetto, il rispetto è la cosa che tengono al massimo grado, il rispetto degli altri che non è altro che la considerazione da parte degli altri nei loro confronti e cos'è questa considerazione? Perché è così importante? E qui ci riagganciamo alla questione di prima della volontà di potenza e anche della ripetizione di eventi traumatici cioè il controllo, il controllo sull'altro, il controllo che può avvenire in qualunque modo. Il controllo sull'altro significa esattamente la stessa cosa di ciò che dicevo prima rispetto alla parola e al porla come un oggetto metafisico, quella cosa è esattamente così come è, come io voglio che sia, può essere la parola, può essere ciò che qualcuno pensa di me, io ho il controllo su quella parola, ho il controllo su di te, su quello che pensi, io ho il controllo su tutto. Perché una cosa del genere? Non avrebbe nessun senso una cosa del genere, cosa te ne fai della considerazione di Pinco Pallino? Niente, e invece non è soltanto importante è la più importante, e su questo anche La Boétie che lei citava ieri sera ha colto bene senza andare troppo nel dettaglio, ma perché uno deve fare una cosa del genere? È la considerazione, sì certo ma cosa se ne fa? Perché è costretto a volere la considerazione e il rispetto dell'altro? È costretto, non è che è una cosa opzionale che può esserci o non esserci. Ciascuno deve, per potere andare avanti, potere contare che qualcosa sia esattamente così come lui pensa che sia, come vuole che sia, esattamente così, come per andare avanti a parlare io devo considerare che le cose che sto dicendo siano quelle che siano e non altro. La fantasia di abbandono è un modo per configurare la perdita della presa di potere su qualcosa e allora interviene quella cosa che si chiama "fantasia di abbandono", ma in seconda battuta, dell'abbandono in quanto tale a chiunque potrebbe non importargliene assolutamente niente. E

invece succedono le peggiori catastrofi. Occorre che una parola sia quello che è, perché solo a questa condizione posso fare qualcosa, solo se la parola è presa come un oggetto metafisico. Presa, adesso diciamola così in modo molto rozzo, per finta. Io so che non è un oggetto metafisico, io, forse anche voi ma, ma il sapere questo mi consente di potere usare questa parola, un concetto senza essere travolto e questa è la condizione per potere giocare con le parole, con i concetti, con le proposizioni con la vita, per dirla in breve.

Intervento: anche il concetto di trauma a questo punto va messo in questione ...

Sì, anche per esempio la granata che esplode è qualcosa che in quel momento fa perdere il controllo della situazione perché salta per aria tutto, non c'è più nessun controllo e tutte le ripetizioni di questa scena mano a mano è come se cercassero di recuperare questo controllo perduto. Può essere la granata, può essere qualunque cosa ovviamente, una scena, una fantasia, una paura, qualunque cosa, è irrilevante, però è comunque una situazione in cui si è avuta questa forte sensazione di perdere il controllo che va recuperato, va recuperato perché solo a questa condizione io posso continuare a parlare, proprio così come la parola "libro", soltanto se è quella che è io posso continuare a usarla e quindi fare tutto quello che voglio, se no non posso fare niente. Quindi c'è un aspetto che è strutturale, quello che indicavo prima con der Wille zur Macht, la volontà di potenza, di potere fare qualcosa, l'aspetto strutturale è la volontà di potenza come elemento del linguaggio, senza il linguaggio non può procedere e cioè la volontà che una certa cosa sia quella che è per poterla usare, questa è la volontà di potenza, la volontà che una certa cosa, una parola, un concetto, una certa cosa, una "cosa" sia quella che è per poterla usare come voglio io, come dico io. Pensate all'esempio che facevo prima della parola "desiderio" nella teoria di Lacan, è la manifestazione più evidente, "desiderio" significa quello che voglio io perché io possa continuare a usare questa parola e costruirci su tutte le belle storie che ci ha costruito. Se si vuole parlare occorre che ciascun elemento che interviene sia preso o "come" un oggetto metafisico, oppure "in quanto" oggetto metafisico, che è molto diverso. Si può tranquillamente dire che ciascuna cosa è differente da sé senza sapere assolutamente di cosa si sta parlando, senza rendersi conto che se fosse davvero così questa affermazione non sarebbe formulabile in nessun modo, occorre che questa affermazione venga presa come un oggetto metafisico e allora posso farla. Ecco tutte queste cose a mio avviso possono mostrare in modo più evidente, più perspicuo, come la volontà di potenza sia il linguaggio stesso e che togliere la volontà di potenza è togliere il linguaggio. Torno a dire ovviamente la differenza sta nel sapere che io lo pongo "come" un oggetto metafisico per poterlo usare anziché pensare che "sia" quella cosa lì che io voglio io che sia, un ente che è quello che è e che non può né deve assolutamente cambiare, deve essere così perché se no crolla tutto, non resta più in piedi niente. Per riprendere l'esempio di prima, se il desiderio fosse sia il desiderio dell'Altro, ma anche non il desiderio dell'altro simultaneamente, come faccio a usare questa proposizione? Come faccio a usare questo termine "desiderio", cosa significa? Mi scompare fra le dita, non è più nulla, e quindi non lo posso usare, e quindi non posso parlare se questa cosa viene ripetuta per ogni parola, ed è proprio ciò che dicevo dicendo che la volontà di potenza è il linguaggio, né più né meno. Perché Gorgia possa affermare "nulla è", occorre che quella cosa che sta dicendo sia e sia quella che è, cioè quella che lui vuole che sia e non altro, e non il contrario, perché se no questa formulazione non significa niente. Sono io che impongo che qualcosa sia quello che è, qui sta la volontà di potenza. A questo punto forse abbiamo chiarito qualche cosa di più rispetto alla volontà di potenza e al funzionamento del linguaggio, a intendere come funziona il linguaggio mentre parlo, cioè che deve porre ciascun elemento che interviene come un oggetto metafisico. C'eravamo vicinissimi quando dicevamo che per potere dire qualche cosa occorre che questa cosa sia quella che è anche se so che non lo è, perché non lo posso dimostrare che sia quella che è, ma volevo che fosse molto chiara la connessione strettissima anzi la coincidenza tra la volontà di potenza e il funzionamento del linguaggio, cioè la sua struttura. *Intervento: interessante è la questione della ripetizione ...*

È illuminante l'esempio del bambino che vuole che si racconti la stessa storia, perché prova piacere? Ma quale piacere? Non prova nessun piacere anzi, magari c'è qualcosa nel racconto e qui Freud ha ragione che è risultato straniante, lo ha disorientato, gli ha fatto perdere il controllo che credeva di avere sul racconto cioè sulla scena che il racconto stava descrivendo, così come si usa nei drammi, nelle commedie, il colpo di scena che interviene a spiazzare tutti fa perdere il controllo della situazione, uno credeva di aver capito chi era per esempio l'assassino e invece no. Freud ha sfiorato questa cosa in *Al di là del principio di piacere* ma non l'ha proseguita era troppo preso dalla sua teoria sessuale in effetti lì cambia un pochino idea infatti passa dalla prima alla seconda topica ma la teoria sessuale che è l'impianto di tutta la sua teoria questa non la molla. Per cui si è soffermato sulla teoria sessuale senza mai rispondere a una domanda legittima: perché qualcuno avrebbe così tanto timore di infrangere la morale sessuale civile, per non essere abbandonato? La questione è più complessa e riguarda qualcosa che aveva sfiorato in *Al di là del principio di piacere* e cioè il controllo della situazione. Il controllo della situazione è fondamentale perché è ciò di cui è fatto il suo pensiero, essendo ciò di cui è fatto il linguaggio, è ciò di cui è fatto il suo pensiero, ecco perché non può non farlo se parla, se parla si trova nella volontà di potenza inesorabilmente cioè nel volere che quello che dice sia quello che sia, questa è la volontà di potenza. Sono un po' di cose su cui riflettere, naturalmente c'è tutto l'aspetto fantasmatico da considerare, questo potrebbe anche essere marginale, o forse no, cioè tutte le fantasie che vengono create da una cosa del genere, ma tutte sono riconducibili a questo.

5 ottobre 2016

Pagina 55, il capitolo *L'origine dell'opera d'arte. L'essenza dell'arte venne da noi intesa come il porre in opera la verità* (l'essenza dell'arte consisteva nel fare apparire l'essere che dà il significato all'ente, che è il significato dell'ente, è l'essere che appare nell'opera d'arte, cioè il mondo per cui quell'ente è quello che è; vi ricordate della scarpa della contadina che non è la scarpa in quanto tale ma il fatto che quella scarpa fatta in quel modo, inserita in quel modo mostra tutto il mondo della contadina e ci attira in quel mondo) *ma questa determinazione è volutamente ambigua. Per un lato significa l'arte e il fissarsi della verità ordinantesi nella figura* (cioè l'arte mostra questa verità del mondo che si ordina, acquisisce un suo ordine nella figura che si mostra) *il che ha luogo nel fare come produzione del non essere nascosto dell'ente ma porre in opera significa anche: porre in moto e far essere storico l'esser opera, il che ha luogo come salvaguardia, così l'arte è la producente salvaguardia della verità in opera* (l'opera è tale se c'è qualcuno che la guarda, è qualcuno che la guarda che la storicizza, che la salvaguarda, salvaguarda la verità che appare nell'opera, quindi si storicizza perché c'è un ente particolare che è l'uomo che la guarda e coglie l'essere, solo l'uomo può cogliere l'essere cioè il significato delle cose) *ma in tal caso l'arte è il divenire e lo storicizzarsi della verità* (cioè la verità che appare) *la verità sorge dunque dal nulla?* (nel senso che c'è un'opera d'arte che fa sì che noi cogliamo la verità della scarpa della contadina cioè il suo mondo appunto. Dice "ma allora sorge dal nulla questa verità?") *Sì, se per nulla si intende la pura negazione dell'ente inteso come quella semplice presenza abituale che l'opera, il suo limpido sussistere denuncia e dissolve come l'ente solo presuntivamente vero* (sorge dal nulla ma a condizione che si intenda la pura negazione dell'ente e allora sì, viene dal nulla perché mostrando l'essere dell'ente, l'ente scompare. La scarpa scompare all'interno del mondo che sta mostrando, non è più la scarpa in quanto tale) *La verità non può mai esser letta presso ciò che è semplicemente presente e abituale* (non la cogliamo dall'ente, dalla cosa,) *la verità dell'aperto e l'illuminazione dell'ente si realizzano solo se è progettata l'apertura che l'esser gettato porta con sé.* (cioè la verità non la si coglie nell'ente, che è quello che fa la scienza, la scienza cerca la verità nell'ente. La verità non la si coglie se non si coglie il progetto all'interno del quale questo ente è quello che è, cosa che la scienza non fa né può fare) *Pagina 57: ogni lingua è lo storicizzarsi di quel dire in cui per un popolo si apre storicamente il suo mondo e per cui la terra è*

custodita nella sua chiusura (la lingua che ciascuno usa cioè ciò in cui ciascuno è preso non è qualcosa che accade lì, ma è qualcosa che si storicizza mentre si dice: le cose che io sto dicendo in questo momento vengono da tutto ciò che io ho fatto, ho deciso, ho intrapreso, ho perseguito, ho evitato, questa è la mia lingua, la lingua in cui io mi trovo) *Pag. 58: Un'opera è reale come opera soltanto se noi stessi ci sottraiamo alla nostra abitudinarietà ed entriamo in ciò che l'opera d'arte apre per condurre il nostro essere stesso a soggiornare nella verità dell'ente* (ci dice che un'opera è reale quando noi ci sottraiamo all'abitudinarietà, alla chiacchiera, è il "si dice", cioè quando riusciamo in qualche modo a lasciare che la verità del quadro ci si mostri senza pregiudizi) *Pagina successiva: Il soggettivismo moderno equivoca la creatività intendendola come l'azione geniale di un soggetto sovrano* (vi ricordate qui le critiche che faceva Heidegger anche a Kant ma soprattutto a Cartesio che potremmo dire che è l'inventore della soggettività, anche se il termine non l'ha inventato lui, ma l'ha inventato nell'accezione che interviene oggi nella modernità) *L'instaurazione della verità è instaurazione non solo nel senso di libera donazione ma proprio nel senso di fondamento che fonda.* (questo per dire che il soggettivismo immagina che la verità sia il prodotto di un calcolo relativo all'oggetto che si auto contrappone, io sono il soggetto lui è l'oggetto, io lo calcolo e allora a questo punto traggo la verità. L'idea è che questa cosa si manifesti attraverso il calcolo, e quindi questa sarebbe la verità dell'oggetto, il suo essere. Questo per la metafisica, quindi per la scienza, cioè la verità di questo aggeggiamento che fonda la possibilità per me di immaginare che esista un soggetto che analizza un oggetto. Sta dicendo che la verità, così come la intende lui ovviamente, cioè come l'accorgersi che questa cosa qui è quella che è perché presa in un progetto ed è perché è presa in un progetto che io la considero e la vedo per quello che è, che immagino che sia, ed è questo che mi consente a questo punto di immaginare di essere io soggetto e che ci sia di là un oggetto, che comunemente si scambia per una cosa naturale "io vedo questa cosa, la peso, la misuro eccetera" no, dice Heidegger questo che sto facendo è solo un progetto, non è nient'altro che un progetto. Il pensiero della scienza non è altro che un particolare progetto all'interno del quale le cose sono quelle che sono, ma all'interno di quello, per questo Heidegger continua a insistere, legittimamente a mio avviso cioè "le cose non sono quelle che sono come vuole la scienza", concetto su cui si basa cioè che le cose siano quelle che sono e rimangono così come sono. Ma dice Heidegger noi immaginiamo che sia quello che è perché noi vogliamo che sia quello che è e lo vogliamo all'interno di quel progetto "io voglio che questo sia questa cosa qui con queste caratteristiche, con queste proprietà, voglio che sia un oggetto perché io sono il soggetto e quindi posso decidere, mentre vi ricordate che la questione dell'ἀλήθεια come disvelamento in Heidegger pone le in modo radicalmente differente) *Pagina 62: Oggi questa apprensione prende il nome di esperienza vissuta.* (prima dice: "L'estetica assume l'opera d'arte come un oggetto – estetica intesa in senso moderno- e precisamente come oggetto della αἴσθησις – la percezione – dell'apprensione sensibile nel senso più ampio, oggi questa apprensione prende il nome di esperienza vissuta" dice "prende l'opera d'arte come un oggetto, l'oggetto della percezione, e per fare questo occorre un soggetto" "il modo in cui l'uomo esperisce l'arte ne decide l'essenza" che è il contrario di ciò che si pensa comunemente, cioè si pensa che l'arte abbia una sua essenza che io esperisco, l'arte dice qualcosa e io ricevo questa cosa. Lui capovolge la cosa e dice che è il modo in cui l'uomo esperisce l'arte che ne decide l'essenza, cioè di nuovo il modo in cui l'arte entra nel progetto in cui è situata, è questo che decide della sua essenza, cioè decide che cos'è non il contrario come fa la scienza che dice che cos'è e una volta che ha stabilito che cos'è allora percepisco rettamente) *Pagina 64: La verità è il non essere nascosto dell'ente in quanto ente. La verità è la verità dell'essere* (perché il non esser nascosto dell'ente è l'essere, è l'essere che consente all'ente di uscire dal nascondimento, finché il significante non ha un significato questo significante è niente, è il significato che lo fa uscire dal nascondimento cioè che lo fa essere quello che è) *La bellezza non è qualcosa che si accompagna a questa verità ponendosi in opera la verità appare, l'apparire in quanto apparire di questo essere opera e in quanto opera è la bellezza, il bello rientra pertanto nel farsi evento nella verità.* (quindi

la bellezza non è qualche cosa che appartiene all'oggetto, di nuovo "il bello rientra nel farsi evento nella verità" si fa evento cioè appare nella verità, nel suo significato, quindi la bellezza per Heidegger è il manifestarsi della verità nell'ente: quando guardo il famoso quadro di Van Gogh, la bellezza non la traggo dalle rifiniture di cui è fatta la scarpa della contadina ma la traggo dal significato di tutto il quadro, dal mondo che mi pone davanti il suo significato, cioè l'essere) Il capitolo successivo "L'epoca dell'immagine del mondo": *Nella metafisica ha luogo la riflessione sull'essenza dell'ente e la decisione circa l'essenza della verità.* (questo fa la metafisica, vuole sapere qual è l'essenza dell'ente e in base all'essenza dell'ente decidere qual è la sua verità) *Questa metafisica dà fondamento a un'etica in quanto le offre la base per la sua configurazione essenziale attraverso una sua determinata interpretazione dell'ente e una determinata concezione della verità. Questo fondamento domina tutte le manifestazioni che caratterizzano un'epoca, di conseguenza un'indagine adeguata deve essere in grado di risalire da queste manifestazioni al loro fondamento metafisico, la riflessione così intesa consiste nel coraggio di porre radicalmente in questione la verità delle proprie presupposizioni e il campo dei propri obiettivi.* (sta dicendo che in qualunque epoca, in qualunque situazione qualunque ricerca si faccia, la prima cosa da fare è intendere qual è la portata metafisica di questa ricerca e del metodo che io sto utilizzando perché in base a questo e soltanto se faccio questo posso procedere con degli obiettivi che abbiano un senso, altrimenti giro in tondo intorno alla metafisica. Pagina 73): *In che consiste l'essenza della scienza moderna? Quale concezione dell'ente e della verità danno fondamento a questa essenza? Se ci riuscirà di penetrare nel fondamento metafisico che sta alla base della scienza moderna ci sarà possibile da esso gettare uno sguardo sull'essenza del mondo moderno* (questo invito che fa in effetti si potrebbe rivolgere a qualunque cosa, non solo alla scienza ma a tutto ciò che è pensato come la scienza, cioè tutto ciò che è pensato metafisicamente) *Quando noi oggi parliamo di scienza intendiamo qualcosa di assolutamente diverso dalla dottrina e dalla scientia del medioevo e anche dalla episteme greca, la scienza greca non fu mai esatta e non lo fu perché per la sua stessa natura non lo poteva essere e non abbisognava di esserlo.* (sul fatto che la scienza moderna sia diventata esatta è una cosa sulla quale ha riflettuto anche Koyrè nel suo libro *Dal mondo del pressappoco all'Universo della precisione*, questo però ci rinvia a un'altra questione ancora: la scienza moderna oggi senza la tecnica non fa niente, provate a immaginarvi un laboratorio moderno di fisica e togliete tutti i computer, non si fa più niente. Oggi la scienza senza la tecnica non fa un passo, cosa che non era presso i greci) *Perciò non ha alcun senso affermare che la scienza moderna è più esatta di quella antica, sono cose totalmente differenti, allo stesso modo non si può dire che la teoria galileiana della caduta dei gravi è vera e che quella aristotelica secondo cui i corpi pesanti tendono al basso è falsa* (sono modi di pensare diversi e dire che uno è vero e l'altro è falso potrebbe non essere così semplice) *La visione greca della natura del corpo del luogo e dei loro rapporti riposa su una diversa interpretazione dell'ente che determina analogamente un diverso modo di vedere e di indagare i processi naturali* (se vedo l'ente in un altro modo, quindi non come un qualche cosa che per essere quello che è deve essere misurato, soppesato, analizzato eccetera ma come qualcosa appare per via di un disvelamento è chiaro che è posta in modo totalmente differente) *Nessuno pretenderà che la poesia di Shakespeare sia più gradita di quella di Eschilo. Ma è ancora più assurdo dire che la concezione moderna dell'ente è più esatta di quella greca, se vogliamo pertanto afferrare l'essenza della scienza moderna dovremo liberarci dal luogo comune che pretende di cogliere la natura della nuova scienza procedendo gradualmente dall'antica sotto la guida dell'idea di progresso* (cioè considerare la scienza dei greci a partire da quella di adesso non ha nessun senso, appunto come prendere la poesia di Shakespeare e in base a questa confrontare quella di Eschilo) *L'essenza di ciò che oggi si chiama scienza è la ricerca. In che cosa consiste l'essenza della ricerca?* (quando parliamo di ricerca stiamo parlando di qualcosa intanto, quindi già c'è un presupposto: che la ricerca sia qualcosa) *Nel fatto che si installa sottoforma di investigazione in un dominio dell'ente* (quindi parto dall'idea che la conoscenza segua alla possibilità di dominare l'ente, questo è il concetto di conoscenza della fisica moderna per

esempio, la conoscenza muove dal fatto che io possa misurare l'ente, analizzarlo: conoscenza, manipolazione, elaborazione dell'ente. Quindi il dominio, lui è preciso, il dominio dell'ente mi dà la conoscenza, è la volontà di potenza) *Investigazione non significa semplicemente metodo, procedimento infatti ogni investigazione richiede già l'apertura di una regione che possa muoversi* (se voglio investigare qualcosa devo già presupporre che ci sia intanto un qualche cosa da investigare, e che poi ci sia un'apertura che ho già posta e all'interno della quale investigo. Questa apertura l'ho creata io, cioè questa apertura non è altro che il mio progetto all'interno del quale apro questa investigazione che comunque è già limitata dal mio progetto, è entro questi limiti) *È proprio nell'apertura di una regione del genere che consiste l'investigazione fondamentale propria della ricerca* (la regione di cui parla è il progetto, è questo che mi si apre, è all'interno di questo progetto che posso pensare a cercare qualche cosa, che ci sia qualcosa da cercare, valutare il metodo per trovarlo, valutare il metodo per verificare eccetera ma è all'interno del mio progetto, del mio mondo) *Essa (la ricerca) ha luogo quando in un dominio dell'ente, la natura ad esempio (la scienza della natura) viene progettato un determinato piano di fenomeni naturali* (io voglio indagare la natura, stabilisco un piano, stabilisco un sistema all'interno del quale sistemo tutte le cose che ritengo siano parte della natura, quelle e solo quelle, le altre vengono escluse) *Quindi il progetto delinea in qual modo l'investigazione conoscitiva deve vincolarsi al dominio aperto* (è il progetto che decide che cosa farà parte di questa apertura e cosa no, cosa rientra nella natura e cosa no, quindi vedete che la natura si è diventata un oggetto ma sono io soggetto che decido che la natura è una certa cosa, e poi in base al mio progetto, cioè in base a ciò che voglio fare stabilisco quali sono i limiti, stabilisco che cosa mi serve e cosa no, cosa che la scienza fa continuamente, stabilisce che cosa è utile alla teoria) *Questo vincolo è il rigore dell'indagine, attraverso il progetto del piano e la determinazione del rigore, l'investigazione si assicura entro il dominio dell'essere il suo settore oggettivo.* (stabilisco entro quali termini questa cosa dovrà comparire, generalmente è il calcolo matematico) *Uno sguardo alla scienza moderna più vecchia e tuttavia più autorevole la fisica matematica ci permetterà di chiarire ciò che intendiamo dire. Nei limiti in cui la fisica atomica moderna resta pur sempre fisica, l'essenziale a cui qui esclusivamente si mira vale anche per essa. La fisica moderna si chiama fisica matematica perché applica in un senso caratteristico una matematica ben determinata, essa può procedere soltanto matematicamente poiché in un senso più profondo è già di natura matematica* (e non lo è per caso lo è diventata ovviamente perché all'interno di questo progetto il metodo è un metodo matematico e quindi la fisica moderna non può che essere fisica matematica) *τά μαθηματικά* (da cui matematica) *significa per i greci ciò che la considerazione dell'ente è nel commercio con le cose* (cioè nel fare quelle cose) *l'uomo conosce in anticipo dei corpi l'esser corpi, delle piante l'esser piante, degli animali l'esser animali, dell'uomo l'esser uomo. Ma questo "già conosciuto" cioè al "matematico" appartengono anche i numeri. Se vediamo tre mele su un tavolo riconosciamo che sono tre, il numero tre, l'esser tre lo conoscevamo già, e ciò equivale a dire che il numero è qualcosa di matematico* (perché matematico è ciò che io so già, sarebbe l'a priori, infatti per Kant la matematica rientra nella conoscenza sintetica a priori e ciò equivale a dire che il numero è qualcosa di matematico, che sembra una stupidaggine, però sta dicendo che il numero è qualche cosa che noi conosciamo già: se vedo queste tre cose che sono sul tavolo dico che sono tre, come faccio a dirlo? In base a che cosa?) *Solo perché i numeri costituiscono il più incontestabilmente e sempre già conosciuto e quindi il più noto nel dominio del matematico, avvenne che il numero fosse assunto come designazione del matematico* (perché il numero è stato pensato come ciò che è naturale per tutti, appunto il giudizio sintetico a priori e il numero è l'emblema di questa conoscenza a priori, per cui il matematico è diventato numerico) *Ma l'essenza del matematico non si risolve affatto nel numerico, la fisica a sua volta è la conoscenza della natura in generale e in modo particolare la conoscenza della corporeità materiale nel suo movimento* (la fisica si occupa dei corpi e del loro movimento) *questa corporeità si rivela immediatamente e costantemente seppur in modi diversi in tutto ciò che è naturale* (ciascuno lo vede, ci sono corpi, e questi corpi si muovono e poi in base a questo

si sviluppano forze eccetera) *Che la fisica si sviluppi esplicitamente nel senso di una fisica matematica viene a significare che attraverso essa e per essa è determinato in anticipo e in modo precipuo qualcosa di già conosciuto* (sta dicendo che questo concetto di matematico come ciò che è già conosciuto o di numerico che viene associato a matematico come suo emblema, è ciò che fa sì che la fisica si muova in un certo modo, come se presumesse un qualcosa di già dato ma non al modo del greco antico, ma al modo del metafisico, e cioè che qualcosa è quello che è, non è già dato perché si è disvelato in anticipo prima. La fisica matematica ritiene di avere a che fare con qualcosa che già conosce, cioè con enti, con cose che sono qualcosa quindi è già conosciuto, se io vedo questo aggeggiamento magari non so che cos'è ma so che è qualcosa. Qui intendiamo con "conoscenza" il dominio sull'ente) *Questa determinazione riguarda niente meno che il progetto di ciò che per la conoscenza della natura che si vuole raggiungere dovrà costituire la natura stessa cioè l'insieme coerente in sé chiuso dei movimenti dei punti massa in rapporto spazio temporale.* (questa determinazione del modo della metafisica di partire da qualcosa che suppone già conosciuto determina il progetto, se io muovo da questa idea che le cose ci sono già e basta soltanto misurarle, questo delimita il mio progetto anzi è il mio progetto a partire dalla quale cosa io incomincio a investigare, ma a partire da questo. *Il progetto di ciò che per la conoscenza della natura che si vuole raggiungere, dovrà costituire la natura stessa,* cioè la natura sarà quella che io avrò deciso che è, perché rientra all'interno di questo progetto di investigare la natura, quindi la natura è determinata e esiste perché c'è il mio progetto di investigarla, è il mio progetto di investigarla che la fa esistere. Heidegger non lo dice ma potremmo, allargando un po' la questione, dire che in effetti se mi metto a indagare la natura è il mio voler indagare la natura che immette qualche cosa che è la natura che deve essere indagata in un certo modo che è quello che io ho deciso, che capovolge completamente la questione. C'è questo aggeggiamento e io voglio dominarlo e quindi lo investigo, ma no, è perché c'è il mio progetto di investigare, perché c'è la volontà di potenza che poi è questa volontà di investigare, è la mia volontà di potenza che decide che io investighi qualche cosa, e da questo momento decide qual è il campo di investigazione, decide che cosa è investigabile e che cosa no, cioè ciò che c'è e ciò che non c'è. A questo punto io trovo l'oggetto ma senza volontà di potenza questa cosa non sarebbe mai esistita né sarebbe mai potuta esistere alcuna investigazione perché non ci sarebbe stato nessun motivo per investigare alcunché. Qui ci riallacciamo alle cose che dicevamo la volta scorsa: la volontà di potenza è il funzionamento stesso del linguaggio, senza volontà di potenza non c'è nessun motivo per dire niente, perché non c'è la necessità di dominare alcunché e quindi di stabilire che cosa è, che cosa non è) *In questo progetto della natura stabilita a priori si danno fra le altre anche le seguenti definizioni "movimento" significa cambiamento di luogo, "nessun movimento" e nessuna direzione di movimento sono privilegiati rispetto ad altri, ogni luogo è identico a ogni altro, nessun punto del tempo è privilegiato rispetto a un altro, ogni forza si definisce a partire da ciò che, nell'unità di tempo, da essa deriva in fatto di movimento cioè di misura del mutamento del luogo.* (questi sono i principi fondamentali della fisica che sono i costituenti del progetto di investigazione, infatti Heidegger è preciso: *in questo progetto la natura è stabilito a priori*) è in questo mio progetto che esistono queste definizioni che "movimento significa cambiamento di luogo) *È nel quadro di questo progetto che un fenomeno naturale si rende visibile come tale.* (è all'interno del mio progetto che questa cosa è questa cosa) *Questo progetto della natura trova la sua garanzia nel fatto che l'indagine fisica è vincolata anticipatamente ad esso in ognuno dei suoi passi nel cammino della ricerca.* (cioè ogni passo che faccio nella ricerca scientifica è vincolato al progetto, è questa la garanzia. Se ho stabilito che il movimento è un cambiamento di luogo di un punto, a questo punto se verifico questa cosa questa cosa è vera, ma questa cosa è ciò che io ho stabilito prima come progetto) *Questo vincolo che poi passa come il rigore della ricerca, questo vincolo, il rigore della ricerca assume di volta in volta il suo carattere specifico* (in base al progetto ovviamente) *così il rigore della scienza matematica della natura è l'esattezza* (perché dovrebbe essere l'esattezza? Perché così ho deciso così) *Ogni fenomeno che pretenda valere come fenomeno naturale deve essere*

anticipatamente determinato come quantità di movimento spazio temporale e in modo preciso /.../ L'investigazione matematica della natura non è esatta perché calcola esattamente ma deve calcolare a questo modo perché ciò che la vincola alla sua regione oggettiva ha il carattere dell'esattezza (e potremmo aggiungere qui: perché ho preventivamente deciso che queste cose che faccio hanno il carattere dell'esattezza, le chiamo "esatte", non c'è un altro motivo. L'investigazione matematica della natura non è esatta perché calcola esattamente, cioè il calcolare esattamente non è ciò che precede l'esattezza ma il contrario) deve calcolare in questo modo, viceversa le scienze dello spirito (la filosofia) e anche le scienze che si occupano dei viventi l'antropologia devono necessariamente essere inesatte per poter restare rigorose, si può certo considerare anche il vivente come una quantità di movimento spazio temporale ma in tal caso non si considera come "vivente", la inesattezza delle scienze storiche dello spirito non è una deficienza ma la soddisfazione di un'esigenza essenziale di questo tipo di indagine, in verità il progetto e la garanzia del campo di oggettività della scienza storica (della storia) non è solo di genere diverso ma di ben più difficile realizzazione del rigore delle scienze esatte. /.../ La scienza si costituisce a ricerca in virtù del progetto e attraverso l'assicurazione del medesimo nel rigore dell'investigazione. (la ricerca si costituisce in virtù del mio progetto di attenermi scrupolosamente, rigorosamente a questo progetto, se io decido che l'esattezza è una certa cosa devo attenermi a questa definizione se voglio andare avanti) Rigore e progetto divengono però ciò che sono soltanto nel procedimento, esso costituisce il secondo carattere dell'indagine (dice che il rigore e il progetto divengono ciò che sono soltanto nel procedimento, nel mettere in atto il mio progetto, non esistono prima ma solo nel momento in cui le applico all'interno del mio progetto) Se la regione progettata deve divenire oggettiva deve essere resa accessibile in tutta la varietà dei suoi livelli e delle sue connessioni, l'investigazione deve pertanto essere in grado di cogliere nella sua diversità ciò che essa incontra, solo nell'orizzonte della costante diversità del mutamento si manifesta la pienezza del particolare dei fatti. La costanza del mutamento nella necessità del suo corso è la legge, (la legge fisica, cioè una costante che si manifesta sempre) solo nell'orizzonte della regola e della legge i fatti si manifestano così come i fatti che sono (ma come dicevamo prima queste regole e queste leggi sono state determinate all'interno del mio progetto, nell'ambito del mio progetto, "solo nell'orizzonte della regola e della legge i fatti si manifestano così come i fatti che sono" quindi io posso dire che una cosa è quella che è perché ho stabilito all'interno del mio progetto quali sono i criteri per stabilire che qualcosa c'è e per stabilire che cos'è, "lo studio dei fatti nel dominio della natura si risolve nella formulazione e nella verifica di regole e leggi", cioè una volta stabilita una certa cosa devo stabilire se questa cosa rientra nell'ambito di quelle leggi che ho stabilite che sono quelle che decidono dell'esistenza di qualcosa) Il procedimento in virtù del quale una regione di oggetti accede alla rappresentazione ha il carattere della chiarificazione a partire da ciò che è già chiaro della spiegazione, questa la spiegazione ha sempre un duplice aspetto: da fondamento a qualcosa di non conosciuto mediante qualcosa di conosciuto e contemporaneamente verifica questo conosciuto attraverso quel non conosciuto. (che è quello che fa la scienza, la spiegazione aggiunge qualcosa di conosciuto allo sconosciuto in modo che divenga anche quello conosciuto) La spiegazione si compie nel corso della ricerca. Nelle scienze della natura (la fisica è scienza della natura) essa si costituisce in conformità al campo di indagine e in funzione della spiegazione, concretandosi nell'esperimento. (la scienza della natura non diviene ricerca in virtù dell'esperimento, al contrario dice Heidegger:) L'esperimento è possibile là e solo là dove la conoscenza della natura ha assunto l'andamento della ricerca (ecco perché nella scienza dei greci antichi non c'era questo tipo di investigazione, perché l'esperimento che oggi è il fondamento della ricerca scientifica "l'esperimento è possibile soltanto dove la conoscenza della natura ha assunto l'andamento della ricerca" cioè di quell'investigazione determinata dal progetto che la fa esistere, se nel mio progetto di investigare qualche cosa, con tutte le regole e regolette che si dà, questa investigazione a un certo punto dice Heidegger che necessita dell'esperimento ma e qui interviene una cosa interessante) Solo essendo matematica nella sua stessa essenza la fisica moderna può essere sperimentale, così la dottrina medioevale come l'episteme greca

non sono scienze nel senso della ricerca ed è per questo che esse non conoscono l'esperimento. (occorre cioè che tutto sia inserito all'interno di un progetto di investigazione, nel senso che intendeva prima, deve crearsi questo progetto di investigazione e solo allora c'è l'esperimento, ai greci di tutto questo non gliene importava niente). *È vero che fu Aristotele per primo a definire il significato di ἐμπειρία, empiria, l'osservazione delle cose stesse, le loro proprietà e loro modificazioni nel mutare delle condizioni e quindi la conoscenza dei modi in cui le cose si comportano nella regola* (lo studio di come le cose si mutano) *ma un'osservazione diretta a conoscenze di questo genere l'experimentum è radicalmente diversa da quella propria della scienza come ricerca dall'esperimento indagativo e ciò vale anche per i casi in cui gli osservatori antichi e medioevali si servivano di numeri e di misure o di particolari apparecchiature e strumenti, ciò che qui manca in ogni caso è l'aspetto decisivo dell'esperimento, questo comincia con la formulazione di una legge, impostare l'esperimento significa rappresentarsi le condizioni secondo cui un determinato complesso di movimenti può essere seguito dalla necessità del suo svolgimento e quindi essere controllato anticipatamente col calcolo.* (uno dei compiti della scienza è quello di prevedere i fatti anticipatamente attraverso il calcolo) *La formulazione della legge ha luogo in riferimento al progetto fondamentale della regione oggettiva* (quindi la questione dell'esperimento è strettissimamente connessa con il fatto di considerare un qualche cosa come un oggetto e quindi nella volontà di dominarlo, l'esperimento è uno dei modi della volontà di dominare l'oggetto) *Questo progetto fornisce la misura e vincola la rappresentazione che anticipa la condizione, questa rappresentazioni in cui e con cui ha inizio l'esperimento non ha nulla in comune con l'immaginazione arbitraria, per questo Newton diceva hypotheses non fingo, le ipotesi non sono escogitazioni arbitrarie, esse sono ricavate dal progetto fondamentale della natura e iscritte in esso. L'esperimento è quel procedimento che nella sua impostazione e nella sua esecuzione è sorretto e guidato dalla legge ipotizzata e mira al reperimento di fatti che verifichino tale legge o ne neghino la verifica, quanto più esattamente è stato progettato il piano fondamentale della natura e tanto più esatta diviene anche la possibilità dell'esperimento.* (questo per dire come ha incominciato a costruirsi la scienza moderna, tutti i passi che sono stati necessari, è necessario quindi avere un progetto, stabilire all'interno di questo progetto quali sono le regole, gli algoritmi che dovrò usare per rapportarmi all'oggetto, naturalmente dopo che questo oggetto è stato presupposto dal mio progetto. Heidegger ci sta dicendo come la scienza sia stata possibile a condizione di abbandonare il concetto greco di φύσις, e di costruire all'interno di un nuovo progetto una serie di regole e procedure che consentano di affermare che questa cosa è una cosa, non solo, ma è una cosa misurabile, è una cosa conoscibile quindi dominabile. Il concetto greco di φύσις non prevedeva necessariamente la dominabilità, sta insomma dicendo che la scienza moderna non è altro che una fantasia, una volontà di potenza al massimo grado.

12 ottobre 2016

Il discorso che sta facendo Heidegger intorno alla scienza è interessante per una serie di motivi di cui tra poco vi dirò. Pag. 81: *Che cos'è che si annunzia nell'estensione e nell'approfondimento del carattere di istituto della scienza? Nient'altro che l'assicurazione del primato del procedimento rispetto all'ente che di volta in volta è oggettivato nella ricerca.* (quindi questo per Heidegger è ciò che caratterizza la scienza, vale a dire il "primato del procedimento", è dal procedimento che procede l'oggettivazione dell'oggetto, dell'ente) *Lo sviluppo decisivo del carattere operativo della scienza crea pertanto un nuovo tipo di uomo: lo studioso scompare il suo posto è preso da ricercatore tutto impegnato nei suoi programmi di ricerca. Questi e non la coltivazione dell'erudizione caratterizzano l'orizzonte dinamico del suo lavoro* (cioè non il sapere) *il ricercatore non ha più bisogno di biblioteche personali è sempre in viaggio, delibera nelle riunioni eccetera /.../ Il ricercatore assume necessariamente e da se stesso la figura del tecnico nel senso essenziale del termine* (qui mostra come la scienza sia diventata ricerca e lo scienziato ricercatore: da pensatore sia diventato un tecnico) *Pag 83. Il conoscere come*

ricerca vuole che l'ente renda conto del come e del quanto della sua disponibilità per la rappresentazione. (occorre che l'ente venga rappresentato, nella ricerca una qualunque cosa deve essere rappresentata per quella che è e quindi poi manipolata eccetera) *La ricerca decide dell'ente sia calcolandone anticipatamente il corso futuro, completandone il corso passato. La scienza diviene ricerca quando si ripone l'essere dell'ente in tale oggettività.* (e cioè quando viene rappresentato) *Questa oggettivazione dell'ente si compie in un rappresentare, in un porre innanzi (Vor Stellen) che mira a presentare ogni ente in modo tale che l'uomo calcolatore possa essere sicuro di sé, cioè certo dell'ente.* (quindi lo pone innanzi in modo che sia calcolabile, solo a questo punto il ricercatore acquisisce la certezza. Abbiamo visto che questo calcolare non dice che cos'è la cosa ma è una delle procedure stabilite dal progetto, è ciò che rientra nel progetto, ciò che decide dell'ente e della sua esistenza. Quindi la scienza come ricerca si costituisce soltanto se la verità si è trasformata in certezza del rappresentare, cosa significa questo parlare della scienza come ricerca? Quando Heidegger parla di verità, intende l'ἀλήθεια, il manifestarsi dell'ente nell'apertura dell'essere, quindi questa verità si è trasformata in un'altra cosa “in certezza del rappresentare”, quindi non è più un qualcosa che appare, che si svela, ma è la certezza che questa rappresentazione sia corretta) *È nella metafisica di Cartesio che per la prima volta l'ente è determinato come oggettività del rappresentare e la verità come certezza del rappresentare stesso.* (quindi l'ente come oggettività del rappresentare, quello che mi rappresento è la rappresentazione della cosa, e la verità è appunto l'adæquatio rei et intellectus, la conformità con ciò che rappresenta la cosa) *Il titolo della sua opera principale suona Meditationes de prima filosofia* (meditazione sulla filosofia prima) *è la designazione aristotelica di ciò che più tardi sarà detta “metafisica”.* *Ma se la scienza come ricerca è una manifestazione essenziale del mondo moderno, ciò che costituisce il fondamento metafisico della ricerca dovrà prima di tutto e sin dalle origini costituire l'essenza del mondo moderno.* (cioè il mondo moderno non è nient'altro che la metafisica, così come si è prodotta) *Decisivo non è che l'uomo si è emancipato dai ceppi precedenti ma che l'essenza stessa dell'uomo subisce una trasformazione col costituirsi dell'uomo a soggetto.* (è soltanto se c'è il soggetto che c'è l'oggetto contrapposto) *Dobbiamo senz'altro vedere in questa parola subjectum la traduzione del greco ὑποκείμενον, la parola indica ciò che sta prima, ciò che raccoglie tutto in sé come fondamento, questo significato metafisico del concetto di soggetto non ha originariamente alcun particolare riferimento all'uomo e meno ancora all'io* (la parola ὑποκείμενον per i greci antichi non si riferiva affatto all'uomo, al soggetto, lui traduce questa parola con “ciò che sta prima, che raccoglie tutto in sé come fondamento”, ricordate il “raccogliente raccogliere” il λέγειν). *Ma il costituirsi dell'uomo al primo e autentico subjectum porta con sé quanto segue: l'uomo diviene quell'ente in cui ogni ente si fonda nel modo del suo essere e della sua verità.* (questo è Cartesio, cioè è il soggetto che a questo punto fa esistere e dà la certezza dell'oggetto) *L'uomo diviene il centro di riferimento dell'ente come tale ma ciò è possibile solo se si trasforma la concezione dell'ente nel suo insieme.* (vale a dire che questo ente anziché essere ciò che si manifesta nell'apertura dell'essere, cioè che esce dal nascondimento e viene incontro diventa un oggetto, io sono soggetto e lì l'oggetto) *Riflettere sul mondo moderno significa cercare la moderna immagine del mondo, essa è chiarita mediante la sua contrapposizione a quella medioevale e a quella antica, ma perché l'interpretazione di un'epoca storica deve assumere la forma della determinazione di un'immagine del mondo?* (qui inserisce un elemento importante, la questione dell'immagine del mondo che per i greci non c'era, non esisteva nonostante Platone parlasse di εἶδος, di immagine ma) *Che cos'è un'immagine del mondo? una raffigurazione del mondo ma che significa qui “mondo”? e che significa “immagine”?* “Mondo” è qui la denominazione dell'ente nella sua totalità. (cioè qualunque cosa rientra nel mondo) *Il termine non equivale a Cosmo e a Natura.* (infatti i greci avevano parole diverse) *Del mondo fa parte anche la storia, tuttavia la natura e la storia sono importanti, questa denominazione “mondo” abbraccia anche il fondamento del mondo comunque sia inteso il suo rapporto col mondo. Col termine immagine si intende in primo luogo la riproduzione di qualcosa di conseguenza l'immagine del mondo sarebbe una pittura dell'ente nel suo insieme, ma l'immagine del mondo*

significa qualcosa di più, con essa intendiamo il mondo stesso l'ente nella sua totalità così come ci si impone nei suoi condizionamenti e nelle sue misure (qui sta parlando della scienza, ha appena detto che l'immagine è il mondo stesso, il mondo è un'immagine, ma di che? Immagine non significa qui qualcosa come imitazione ma ciò che è implicito nell'espressione "avere un'idea fissa di qualcosa" fissarsi su qualcosa, è il significato di immagine che lui sta usando adesso immagine è avere un'idea fissa di qualcosa, fissa inamovibile) il che significa: la cosa sta così come noi la vediamo. (avrete forse colto un richiamo a ciò che andavo dicendo due mercoledì fa, ma ne parleremo, l'idea fissa, qualcosa che deve essere fissato) Avere un'idea, immagine fissa di qualcosa significa porre innanzi a sé l'ente stesso così come viene a costituirsi per noi e mantenerlo costantemente così come è stato posto. Manca però ancora all'immagine, una determinazione essenziale, farsi un'idea fissa di qualcosa non significa soltanto rappresentarsi in generale l'ente ma anche porlo innanzi a noi come sistema cioè nell'unità di ciò che proprio di esso e si raccoglie in esso. (quando mi faccio un'idea fissa di qualche cosa questo qualche cosa comprende anche tutte le sue caratteristiche, proprietà eccetera) L'espressione "avere un'idea fissa di qualcosa" significa anche essere al corrente, essere pronto per orientarsi nella cosa, quando il mondo diviene immagine (con la scienza il mondo diviene immagine, è la scienza che ha bisogno che il mondo sia un'immagine, sia una rappresentazione di qualche cosa. Per il greco antico il mondo non era affatto un'immagine). Un mondo diviene immagine quando il mondo nel suo insieme è assunto come ciò in cui l'uomo si orienta e quindi come ciò che egli vuole portare innanzi a sé, avere innanzi a sé e quindi in un senso decisivo come ciò che vuol porre innanzi (ciò che vuole dominare, ciò che vuole porre innanzi a sé appunto rappresentarsi, quindi "rappresentarsi" qui scivola verso la questione della volontà di potenza, rappresentare qualche cosa in modo da vedere, fissare l'immagine, quindi controllarla) Immagine del mondo in senso essenziale significa quindi non una raffigurazione del mondo ma il mondo concepito come immagine. (che è diverso, uno può farsi una raffigurazione del mondo ma non lo concepisco come immagine, invece dice Heidegger "del mondo concepito come immagine" come dire che devo partire dall'idea che il mondo sia un'immagine, sicuro di questo allora lo concepisco come un'immagine) L'ente nel suo insieme è perciò visto in modo tale che diviene ente soltanto in quanto è posto dall'uomo che rappresenta e produce. (a questo punto l'ente viene posto dall'uomo, cioè l'ente è tale soltanto perché è concepito come un'immagine, è in questo modo che l'ente appare nel mondo moderno, non come poteva apparire nel mondo antico. Ci sta dicendo che l'ente ci appare come un'immagine) Il sorgere di qualcosa come l'immagine del mondo fa tutt'uno con una decisione essenziale attorno all'ente nel suo insieme, l'essere dell'ente e cercato e rintracciato nell'esser rappresentato dell'ente. (badate bene "l'esser dell'ente è cercato e rintracciato" in quanto esser rappresentato dell'ente, ciò che cerco è la sua rappresentazione, ciò che trovo è la sua rappresentazione) Ma quando l'ente non è interpretato a questo modo (cioè come una rappresentazione) il mondo non può divenire immagine e non è quindi possibile parlare di una immagine del mondo. (come dire che l'ente in quanto rappresentazione, in quanto immagine è un'interpretazione di qualche cosa, se io non lo interpreto a quella maniera allora il mondo non è immagine perché penso in un altro modo. È chiaro che non c'è la cosa che è quella che è e alla quale mi devo adeguare, ovviamente in ciascuna situazione si parla sempre del modo in cui io vedo le cose, cioè del progetto) Che l'ente sia fatto consistere nel suo essere rappresentato (dal soggetto sempre si intende, perché chi lo rappresenta è il soggetto) è cosa che da un carattere di assoluta novità all'epoca in cui ciò avviene (cioè il mondo moderno) le espressioni "immagine del mondo moderno" e "immagine moderna del mondo" esprimono in forme diverse la medesima cosa e alludono ad alcunché di impensabile nelle epoche precedenti (dice non è che l'immagine del mondo da medioevale che era divenga moderna, ma è "il costituirsi del mondo a immagine ciò che distingue e caratterizza il mondo moderno", questo costituirsi del mondo come immagine non è stato un progresso, un cammino, a un certo punto il mondo si è costituito come immagine di qualche cosa allora a questo punto è come se fosse cambiata la prospettiva). L'ente non diviene essente per il

fatto che l'uomo lo intuisca nel corso della rappresentazione intesa come percezione soggettiva, è piuttosto l'uomo a essere guardato dall'ente cioè dall'aprentesi all'esser presente in esso raccolto. (dice che l'ente non diventa essente cioè le cose non appaiono in quanto essenti per il fatto che l'uomo lo intuisca nel corso di un suo pensiero come una percezione soggettiva, no, dice è piuttosto l'uomo che è guardato dall'ente, questo naturalmente nella posizione di Heidegger "guardato dall'ente" nel senso che l'ente manifestandosi nell'apertura dell'essere mostra il progetto in cui è inserito e che lo fa essere quello che è) "Guardato dall'ente" compreso e mantenuto nell'aperto dell'ente, sorretto da esso, coinvolto nei suoi contrasti e segnato dal suo dissidio, ecco l'essenza dell'uomo nel periodo della grandezza greca (questa è la differenza tra il pensiero greco e il mondo moderno: il mondo moderno si è inventato il soggetto contrapposto a qualche cosa che ha chiamato oggetto, dopo di che ha immaginato che questo oggetto fosse una rappresentazione, un'immagine di qualche cosa e ha cominciato a manipolarlo. Per il greco antico non era affatto così) ecco perché questo uomo per attuare la sua essenza deve raccogliere λέγειν, salvare σώζειν l'aprentesi nella sua apertura, deve coglierlo salvaguardandolo e rimanere esposto alla dilacerazione del disordine ἀληθεύειν. L'uomo greco è in quanto percepisce l'ente. (qui c'è la distanza immensa "l'uomo greco è in quanto percepisce l'ente", capite che qui non c'è nessuna contrapposizione, l'ente appare, si manifesta ed è in questo manifestarsi dell'ente che l'uomo c'è, in questo lasciarsi portare in un certo senso dall'ente e quindi dall'essere, "l'uomo è in quanto percepisce l'ente" non in quanto si immagina un soggetto contrapposto all'oggetto che deve manipolare. È sempre Heidegger che sta parlando quindi quando lui dice che "l'uomo è in quanto percepisce l'ente" è da intendere che l'uomo è in quanto percepisce l'ente così come lo vede, e lo vede così perché preso all'interno del suo progetto, solo a questa condizione l'uomo conosce il suo progetto e quindi conosce l'essere, il progetto è l'essere) di conseguenza nella greicità il mondo non può divenire immagine (non può perché non è oggetto semplicemente quindi non c'è rappresentazione) Per contro il fatto che in Platone l'entità dell'ente si definisca come eidos – aspetto, è il presupposto storico e remoto operante una lunga e nascosta mediazione perché il mondo divenga immagine (dice che è stato Platone a dare l'innescò, ha posto le basi perché dopo, in seguito con tutta la metafisica si giunga alla scienza) Il tratto fondamentale del mondo moderno è la conquista del mondo risolto in immagine. (quindi il tratto fondamentale del mondo moderno è la conquista del mondo risolto in immagine) Il termine "immagine" significa, in questo caso, la configurazione della produzione rappresentante. (cioè di una produzione, produco questa immagine con la quale rappresento il mondo) In questa produzione l'uomo lotta per prendere quella posizione in cui può essere quell'ente che vale come regola e canone per ogni ente (il soggetto) poiché questa posizione si garantisce, si articola e si esprime come visione del mondo il rapporto moderno all'ente al momento del suo sviluppo decisivo prende la forma di un confronto di visioni del mondo. /.../ Non certo di visioni qualsiasi ma solamente di quelle già connesse in modo radicale alle situazioni estreme dell'uomo per questa lotta fra visioni del mondo (anche lotta fra teorie, modo di pensare, religioni) e in conformità al senso di questa lotta l'uomo pone in gioco la potenza illimitata dei suoi calcoli della pianificazione del controllo di tutte le cose. (quindi il mettere in atto calcoli, tutte le cose che fa la scienza, la tecnica, hanno come obiettivo il porre in gioco una potenza illimitata) La scienza come ricerca è una forma indispensabile di questo insignorirsi del mondo, è una delle vie lungo le quali il mondo moderno va verso il compimento della sua essenza con una risolutezza che sfugge agli interessati. (il compimento della sua essenza è la tecnica. Volevo riprendere un accenno che ha fatto all'inizio, ciò che sta dicendo qui Heidegger intorno alla scienza, del fissarsi dell'idea cioè dell'immagine di qualche cosa è la necessità di porre qualche cosa come un oggetto metafisico per potere procedere, qui Heidegger sta dicendo che la scienza, quindi la metafisica, non può non operare se non attraverso il fissarsi di una idea, cioè una rappresentazione, un rappresentarsi qualcosa. La domanda che ci si può porre è se anche quell'oggetto metafisico di cui parlavamo l'altra volta non sia in qualche modo il fissarsi di un'idea, cioè di un'immagine nel senso più ampio del termine; quando io pongo una qualunque cosa, mercoledì parlavamo del

desiderio, quando io lo pongo come un qualche cosa cioè come un oggetto metafisico, il desiderio non lo pongo più come un qualche cosa che si manifesta all'interno del mio progetto, ma lo pongo come un'idea fissa fuori dal progetto, un'idea fissa che è quella che è, cioè compio quell'operazione che qui Heidegger descrive come l'operazione che fa la scienza. D'altra parte la scienza per potere procedere deve fissare un aggeggio qualunque. La rappresentazione è l'idea fissa, la rappresentazione di qualche cosa è quella che è ed è l'idea fissa, ora per questo lui dice che per il greco antico non c'è immagine del mondo perché non c'è la rappresentazione, quindi non c'è l'idea fissa, ma al di là di questo la scienza ha bisogno di queste cose per bloccare, per fissare qualche cosa per poterlo manipolare, esattamente così come il discorso, il racconto, ha bisogno di fissare un elemento per poterlo usare, è questo ciò di cui stavamo parlando, se non lo fisso non lo posso usare. Ma fissandolo cosa accade di questo elemento? Ovviamente il più delle volte accade ciò che accade per la scienza, cioè credo veramente che quello sia la cosa, e si muove di conseguenza. Tenendo conto dell'impossibilità di uscire da questo procedere, il fissare qualche cosa come immagine quindi come rappresentazione è la condizione stessa per potere parlare. Quando Heidegger dice che il greco antico non pone il mondo come immagine ma lascia che la verità si manifesti nell'apparire dell'ente, nell'apertura dell'essere, cioè del progetto, si trova in quella posizione che è esattamente quella che voleva evitare, perché lui fissa un'idea, fissa un'immagine, l'immagine fissata è questa "il greco antico non aveva un'immagine del mondo perché l'ente è l'ente che mi guarda" come diceva lui che poi riprese Lacan comunque "l'ente che mi guarda" quindi "io sono quello che sono in relazione con l'ente" in questo uscire fuori dal nascosto dell'ente, ma questa affermazione fissa un'immagine, per questo Heidegger si accorge che non riesce a uscirne fuori, che ci vuole ben altro che scrivere l'Essere con la barra, non può venirne fuori in nessun modo. Heidegger pensava di dare nomi diversi, lui pensava di non riuscire a venire fuori dalla metafisica perché le parole che utilizzava per descrivere le cose erano parole della metafisica, la questione non si risolve così ovviamente, cambiando le parole o inventandone di nuove. Già dicendo che l'essere dell'ente è il progetto in cui l'ente esiste sta ponendo l'essere come qualcosa, ponendo l'essere come qualcosa lo pone come un ente. Poniamola in questo modo, che per altro è una critica che è stata fatta a Heidegger, che comunque, se vogliamo parlare, l'essere dobbiamo porlo come ente, non c'è modo di uscirne, se voglio parlare di qualcosa devo fissarla come immagine, come rappresentazione, e allora devo bloccarla e solo allora posso farne qualche cosa, cioè posso usarla all'interno di una struttura, di una combinatoria. Come vedevamo due mercoledì fa, se io tenessi sempre conto, dicevamo "supponiamo che la parola abbia come referente soltanto un'altra parola" allora questa parola nel momento in cui si dice non è quella parola, e allora come la uso all'interno di una combinatoria se non è quella cosa. Quindi sono costretto a fissarla. L'altro mercoledì mettevamo a confronto Parmenide e Gorgia, dicevamo che non c'è l'uno senza l'altro perché Parmenide fissa "l'essere è e non può non essere" e chiuso il discorso, Gorgia dice "nulla è" però se fosse così come diceva Gorgia quello che ha detto non sarebbe mai potuto accadere, se è accaduto è perché non è esattamente così. Così come ciascuno di noi quando parla, quando dice che per esempio ciascuna cosa è differente da sé, se può dire questo è perché non è vero, o è anche, ma non soltanto, perché così questa proposizione sarebbe indicibile, non sarebbe mai esistita, perché il "sé" non esisterebbe quindi "differente da chi?" da niente, e allora è come se avessimo in effetti raggiunto un punto importante in cui ci è apparso molto chiaro il funzionamento del linguaggio, che per procedere è costretto a farsi un'idea fissa di qualche cosa, dopo che si è fatto un'idea fissa allora può procedere. È chiaro che tutto questo è soltanto un meccanismo niente, di più, però è quel meccanismo che ha costituito per millenni un problema insolubile per gli umani, il problema di sapere che cosa qualche cosa è, il problema della realtà ad esempio, realtà sulla quale ciascuno di noi si basa. Quando voglio accendermi una sigaretta prendo il pacchetto, prendo l'accendino mi affido a cose che sono considerate reali, tutta la mia vita è appoggiata su cose considerate reali, per esempio mi appoggio sul tavolo sapendo in un certo senso che mi sosterrà

anziché precipitare, tuttavia nessuno è in condizioni di dire né che cosa sia la realtà né se la realtà sia, ciò non di meno ciascuno si affida su questo per tutta la sua vita. È singolare se ci pensate, perché è esattamente ciò che descrivevamo prima rispetto alla rappresentazione, cioè se io rappresento qualcosa do per acquisito che ci sia qualcosa che sto rappresentando, cioè che mi si presenti, lo do per acquisito, ma non è affatto così scontato, ma devo farlo se voglio fissare qualcosa. Il fissarsi di un'idea è questo. Gli umani vivono affidandosi a una realtà della quale né sanno che cosa sia né sanno se sia, eppure tutta la loro esistenza è fondata su questo, potrebbe apparire sorprendente. quindi il prossimo mercoledì affronteremo il capitolo successivo che parla dell'esperienza. Non stiamo facendo nient'altro che ciò che Heidegger ha suggerito di fare, cioè riprendere la domanda più antica, più essenziale e continuare a pensarla. Cos'è l'essere? Cos'è una qualunque cosa? Domanda che non ha risposta nel senso che non c'è modo di sapere che cos'è una qualche cosa, facevo l'esempio della penna, io posso dire di che cos'è fatta, di che colore, del peso, posso fare tutto quello che voglio ma tutte queste cose anche messe insieme non saranno mai la penna, ma che cos'è questa penna? È soltanto ciò che io mi rappresento? È soltanto qualche cosa che mi si presenta come immagine fissa? È possibile, c'è da rifletterci su questo.

19 ottobre 2016

Capitolo: La sentenza di Nietzsche: "Dio è morto". In questo capitolo Heidegger riprende la questione della volontà di potenza in modo articolato e puntuale. Potremmo compendiarlo in questo enunciato: la volontà di potenza è volere che ciò che dico sia quello che dico, questa è la volontà di potenza, né più né meno. Heidegger: *Col capovolgimento determinato da Nietzsche non resta più alla metafisica che il suo capovolgimento nel suo non essere. Il soprasensibile nonché l'inconsistente prodotto del sensibile (qui sta parlando di Nietzsche) ma con questo svilimento del suo opposto il sensibile rinnega il suo stesso essere, la destituzione del soprasensibile sopprime anche il puro sensibile e perciò la loro distinzione, la destituzione del sovra sensibile sfocia in un "né ... né" rispetto alla distinzione di sensibile αἰσθητόν e non sensibile νοητόν, la destituzione si conclude nell'insensato Sin Loss, tuttavia essa rimane il presupposto inavvertito e indispensabile del cieco tentativo di sottrarsi all'insensato attraverso un mero conferimento di senso (sta dicendo soltanto che se, come ha voluto Nietzsche, togliamo valore al sovrasensibile, dall'idea, da ciò che da sempre ha dato l'essere al sensibile cioè alle cose, se togliamo quello, togliamo l'essere e scompare anche l'ente, se tolgo l'essere a questo punto non c'è più la possibilità di distinguere ente ed essere, è come se non ci fosse più niente, questo sarebbe il nichilismo in un certo senso. Perché dice che il sovrasensibile si pone come l'inconsistente prodotto del sensibile, cioè dell'ente, questo inconsistente vuol dire che non c'è, se non c'è l'essere non c'è nemmeno l'ente, non c'è più niente)* *In questo scritto la metafisica è sempre intesa come la verità dell'ente come tale nel suo insieme e non come la dottrina di un pensatore.* (la metafisica "storicamente" come un percorso storico del pensiero umano, non il pensiero di qualcuno) *Il pensatore ha di volta in volta la sua posizione filosofica fondamentale nella metafisica, ed è per questo che una metafisica può essere indicata col suo no, ma se teniamo ferma la nostra concezione della metafisica (cioè della metafisica come un percorso di pensiero) non sarà assolutamente possibile dedurre che le singole metafisiche sono il prodotto e il possesso di un pensatore, inteso come un personalità operante nel dominio pubblico dell'attività culturale.* (continua a dire la stessa cosa cioè che la metafisica non è il prodotto di qualcuno di un pensatore né di Nietzsche né di altri, è un percorso culturale della società) *In ogni caso della metafisica si rende di volta in volta visibile un tratto della via che il destino dell'essere si traccia nel seno dell'ente nelle brusche epoche della verità.* (dire che la metafisica la si trova esattamente nel destino del pensiero, potremmo dire che il destino del pensiero è la metafisica) *Nietzsche stesso spiega metafisicamente il corso della storia occidentale e precisamente come il sorgere e lo svilupparsi del nichilismo appunto.* (e quindi il nichilismo come la storia del pensiero occidentale) *L'esame della metafisica di Nietzsche diviene*

allora una levitazione sulla situazione e sullo stato dell'uomo contemporaneo, il cui destino rispetto alla propria verità è ancora ben scarsamente compreso. (il fatto che il nichilismo sia qualche cosa che riguarda il pensare stesso dell'uomo, questo dice Heidegger, non è ancora stato compreso, ma già Nietzsche se ne era accorto) Ogni riflessione di questo genere, quando almeno non voglia essere una vuota ripetizione di nozioni, deve andare al di là di ciò intorno a cui rifletta, questo andare al di là non è però un porsi al di sopra o un lasciare indietro ma un oltrepassamento, la nostra riflessione attuale sulla metafisica di Nietzsche non significa che, oltre alla sua etica, alla sua gnoseologia, alla sua estetica, prendiamo in esame anche o prima di tutto la metafisica ma significa semplicemente soltanto che noi cerchiamo per prima cosa di prendere sul serio Nietzsche come pensatore, ma pensare significa anche per Nietzsche rappresentare l'ente in quanto ente, ogni pensiero metafisico è ontologia e null'altro. ("rappresentare l'ente in quanto ente" che significa porsi di fronte all'ente, e per cogliere la sua enticità volgersi all'essere perché è l'essere che dà la sua enticità, l'essere in quanto significato, per questo dice: ogni pensiero metafisico è ontologia e null'altro, perché ogni pensiero metafisico, ma potremmo dire che ogni pensiero è ontologia, cioè è una riflessione intorno all'essere, cioè al significato del significante, pagina 194), Ciò che ora ci proponiamo è la riflessione sulla metafisica di Nietzsche, il suo pensiero vede se stesso sotto il segno del nichilismo. (dice che vede il proprio pensiero come nichilismo) Si tratta del nome di una corrente storica riconosciuta da Nietzsche che dopo aver dominato i secoli precedenti caratterizza ora il nostro secolo, Nietzsche ne riassume brevemente l'interpretazione con l'espressione "Dio è morto". Pagina 197: il primo passo di questo libro si riferisce alla Gaia Scienza è intitolato "Ciò che ne è della nostra serenità" esso incomincia così: Il quinto canto degli eventi recenti che Dio è morto, che la fede nel dio cristiano è divenuta inattendibile, comincia già a gettare le sue prime ombre sull'Europa. Heidegger: da questo passo risulta chiaro la posizione di Nietzsche circa la morte di dio riguardo al dio cristiano ma altrettanto certo e da tener presente fin d'ora che le espressioni dio e dio cristiano sono usate nel pensiero di Nietzsche per indicare il mondo sovrasensibile in generale (che non è il dio cristiano, è il mondo sovrasensibile, il mondo delle idee, infatti dice:) questo mondo del sovrasensibile vale da Platone o meglio da una parte dell'interpretazione greca e da quella cristiana della filosofia platonica come il mondo vero, l'autenticamente reale. (di Platone, ciò che è autenticamente reale sono le idee, le cose sono irreali) in opposizione ad esso il mondo sensibile è semplicemente il mondo di qua, il mondo mutevole, apparente e irreali. Il mondo di qua è la valle di lacrime contrapposto all'eterna beatitudine ultraterrena, se intendiamo come ancora fa Kant, il mondo sensibile come il mondo fisico nel senso più ampio, il mondo sovrasensibile diverrà il mondo metafisico, (fisico-metafisico) così l'espressione "Dio è morto" significa che il mondo ultrasensibile è senza forza reale (se dio è il mondo ultrasensibile e Dio è morto non c'è più l'ultrasensibile e cioè il mondo ultrasensibile è senza forza reale) non dispensa vita alcuna. La metafisica per Nietzsche, la filosofia occidentale intesa come platonismo è alla fine, Nietzsche intende la sua filosofia come la controcorrente della metafisica cioè per lui del platonismo, ma in quanto semplice controcorrente essa resta necessariamente conforme come ogni "anti" alla natura contro ciò cui si rivolge (questa è l'obiezione che volge Heidegger a Nietzsche rispetto all'idea che aveva Nietzsche di avere oltrepassato la metafisica, no, non puoi se fai un "anti" metafisica continui a rimanere all'interno della struttura metafisica) l'"anti" metafisica di Nietzsche in quanto semplice capovolgimento della metafisica è un irretimento nella metafisica stessa, siffatto che questa divorziando nella sua stessa natura non è più in grado, in quanto metafisica, di pensare la propria essenza perciò, alla metafisica e in virtù sua, resta nascosto ciò che effettivamente succede in essa in quanto è se stessa. (dice Heidegger che Nietzsche a questo punto non è più in grado di fare in modo che la metafisica possa pensare se stessa, perché gli toglie il fondamento, quindi la metafisica non è più in grado di pensare, questo cosa comporta?) Se dio come causa ultrasensibile e come fine di ogni realtà è morto, se il mondo ultrasensibile dell'idea ha perdura la sua forza normativa e soprattutto la sua forza di risveglio e di elevazione, non resta più nulla a cui l'uomo possa attenersi e secondo cui possa regolarsi. (questo è ciò che accade quando si toglie la metafisica). È per questo che nel passo che abbiamo citato

è scritto “non andiamo forse errando nel nulla infinito?” (questo è Nietzsche) (Heidegger:) *L’espressione “Dio è morto” è constatazione che questo nulla dilaga, “Nulla” significa qui “assenza di un mondo ultrasensibile e vincolante” e il nichilismo il più inquietante degli ospiti batte alla porta. (abbiamo visto che togliendo l’ultrasensibile anche l’ente scompare e cosa rimane? Nulla. Ecco il nulla che batte alla porta) Il tentativo di interpretare il significato dell’espressione “Dio è morto” è equivalente alla delucidazione di ciò che Nietzsche intende per “nichilismo” e quindi alla determinazione dell’atteggiamento di Nietzsche di fronte al nichilismo. // In linea di massima occorre vedere se il termine “nichilismo” rigorosamente pensato nel senso conferito ad esso dalla filosofia di Nietzsche, abbia soltanto un significato nichilistico cioè negativo nel senso di un nulla radicale (come appariva qua) di fronte all’uso indeterminato e arbitrario del termine “nichilismo” si rende perciò necessario prima ancora di una esatta determinazione di ciò che Nietzsche affermò sul nichilismo, il raggiungimento di una prospettiva adeguata alla stessa posizione del problema. (come fa sempre Heidegger “vediamo di intendere bene di cosa stiamo parlando”) Il nichilismo è un movimento storico e non un modo di vedere o una dottrina qualsiasi sostenuta da qualcuno, il nichilismo muove la storia in seno al destino dei popoli occidentali e la muove come un processo fondamentale appena avvertito, il nichilismo non è dunque un fenomeno storico fra altri, non è solo una corrente spirituale che si presenti nella storia occidentale accanto ad altre, accanto al cristianesimo, all’umanesimo, all’illuminismo, il nichilismo pensato nella sua essenza è piuttosto il movimento fondamentale della storia dell’occidente, esso rivela un corso così profondamente sotterraneo che il suo sviluppo non potrà determinare che catastrofi mondiali. Il nichilismo è il movimento storico universale dei popoli della terra nella sfera di potenza del mondo moderno, non è quindi un fenomeno dell’epoca attuale e neppure un prodotto del secolo XIX, anche se in questo secolo si destò una consapevolezza più acuta nei riguardi di esso e il termine cominciò ad essere usato, né si può dire che il nichilismo sia soltanto il prodotto delle singole nazioni i cui pensatori e scrittori parlano espressamente di esso, quelli che se ne ritengono esenti ne determinano lo sviluppo forse in modo più radicale, fa parte dell’inquietudine che circonda questo ospite estremamente inquietante il fatto che esso non possa rivelare la sua provenienza. (il nichilismo è come se non potesse rivelare la sua provenienza, perché rivelare la sua provenienza significa renderlo più potente, significa mostrare, come ha fatto Nietzsche, che il nichilismo viene dalla metafisica, cioè viene da Platone, e che quindi tutto il pensiero occidentale è nichilista, nel senso che tutto il pensiero occidentale, il pensiero metafisico, si porta in sé, in nuce per così dire, la fine della metafisica: nel momento in cui Platone disgiunge l’ente dall’essere, dal momento in cui c’è questa divisione allora è come se già si ponesse il crollo del pensiero, perché una cosa per essere quella che è ha bisogno di un’altra cosa, l’ente per essere ente ha bisogno dell’essere, ma l’essere senza l’ente non c’è. Non dice così Heidegger, ma c’è come in nuce, in germe il nichilismo cioè la distruzione, è chiaro che per renderla evidente occorrerà pensarci, Nietzsche lo ha fatto, occorre pensare che nella struttura stessa del pensare metafisico, proprio lì c’è il suo annientamento cioè il suo essere sempre e comunque in vista di qualche cos’altro) Finché noi intendiamo l’espressione “dio è morto” /.../ L’espressione “dio è morto” il termine “dio” pensato fino in fondo, sta per il mondo ultrasensibile degli ideali che costituiscono il fine della vita terrena, concepito come sussistenza al di sopra della vita terrena stessa e come tale da determinarla dall’alto e quindi in un certo modo dal di fuori. (questo è fondamentale “dal di fuori”) qualcosa viene determinato non per sé ma dal di fuori cioè da qualche cos’altro) Al posto dell’autorità di dio delegata e dall’ammaestramento della chiesa subentra l’autorità della coscienza, si impone l’autorità della ragione contro di questa si leva l’istinto sociale, l’evasione nel mondo sovransensibile è surrogato dal progresso storico. Il fine ultraterreno della beatitudine eterna si trasforma nella felicità terrena universale e le cure del culto religioso sono sostituite dall’entusiasmo per le creazioni culturali e per la diffusione della civiltà, la creatività riservata un tempo al dio biblico caratterizza ora l’agire umano, il suo fare finisce per risolversi nell’affare. Tolto dio, sovransensibile, che cosa va al suo posto? la fede nel progresso, la fede nella scienza, la fede nella ragione quindi il suo fare finisce per risolversi nell’affare, nel darsi da fare, indaffararsi per qualche*

cosa. Ciò che in tal modo vuol prendere il posto del mondo ultrasensibile non è che costituito da derivati dell'interpretazione del mondo cristiano chiesastica e teologica, la quale a sua volta ha desunto il suo schema dell'ordo, dell'ordinamento gerarchico dell'ente dal mondo ellenistico e ebraico, la struttura fondamentale venne stabilita da Platone agli albori della metafisica occidentale. (questa operazione che avviene oggi per cui non c'è dio ma c'è la fede nella scienza, nella ragione, nel progresso, nel sociale eccetera, tutte queste storie non spostano assolutamente niente, la struttura rimane esattamente la stessa, infatti dice che il mondo ultrasensibile non è costituito che da derivati dell'interpretazione del mondo cristiano) Il dominio in cui sono possibili così l'essenza come l'esistenza del nichilismo è la metafisica stessa, purché noi vediamo in essa non una dottrina o addirittura una particolare disciplina filosofica ma quell'ordinamento dell'ente nel suo insieme, in virtù del quale esso viene suddiviso in mondo sensibile e ultrasensibile, facendo dipendere quello da questo (questa è sempre la questione centrale, che poi è la questione linguistica, il fatto che il mondo sensibile dipenda da qualche cos'altro, d'altra parte questo qualche cos'altro, l'ultrasensibile, se non ci fosse il sensibile sarebbe "ultra" niente, se non c'è il sensibile è ultra che cosa?) Noi designiamo questa rovina essenziale del sovrasensibile come la sua dissoluzione. (questa è la rovina dell'ultrasensibile, quella operata da Nietzsche che ha tolto l'ultrasensibile, ha tolto dio) La miscredenza nel senso di allontanamento dalla dottrina cristiana della fede, non è perciò l'essenza e il fondamento del nichilismo ma semplicemente la sua conseguenza. È così possibile rendersi conto anche dell'estrema aberrazione a cui si va incontro nella sua interpretazione e nella presunta lotta contro il nichilismo, poiché non si comprende che il nichilismo è un movimento storico che dura da molto tempo e che ha il suo fondamento essenziale nella metafisica, si cede alla funesta tentazione di assumere come nichilismo alcune manifestazioni che sono già state conseguenze o di definire come sue cause originarie quelle che sono già suoi effetti e sue derivazioni. L'accettazione inconsapevole di questo modo di vedere ci ha abituati per decenni a considerare il predominio della tecnica e la rivolta delle masse come causa della situazione storica del nostro tempo e analizzare instancabilmente la situazione spirituale del nostro tempo da questo punto di vista (se non si tiene conto del fatto che il nichilismo procede dalla metafisica allora si cercano delle cause del nichilismo, dove? Nei disordini sociali, nella tecnica, senza rendersi conto che la tecnica è la metafisica, tolta la metafisica il nichilismo è come se non avesse più motivo e allora bisogna cercarlo in varie ragioni che sembrano essere la causa del nichilismo infatti dice:) Ma tutte queste analisi raffinate e onniscienti dell'uomo e della sua situazione nell'ente, sono prive di forza di pensiero e non provano che la superficialità di una riflessione che non pone il problema del luogo dell'essenza dell'uomo e del suo situarsi nella verità dell'essere. (Tutti questi pensieri in effetti, non tengono conto dell'essenza dell'uomo, qual è l'essenza dell'uomo? L'essere. "È del suo situarsi nella verità dell'essere, del fatto che l'uomo è un progetto gettato. Gettato perché il progetto in cui l'uomo si trova è sempre ciascuna volta un volere fare qualcosa, è come dire che ci si trova "parlati" dal linguaggio, che tra l'altro è una formulazione di Heidegger) In una nota dell'1887 "La volontà di potenza – aforisma due", Nietzsche si domanda: Che cosa significa nichilismo? E risponde che i valori supremi perdono ogni valore. (il che è uguale a dire "Dio è morto") La risposta è sottolineata e corredata dalla seguente aggiunta: Manca il fine, manca la risposta al "perché?" (Nietzsche si pone la domanda "perché?". È soltanto un'analisi del funzionamento del linguaggio che può dare una risposta soddisfacente, se no rimane lì che vagheggia ma senza potersi appigliare a nulla) Questa definizione di Nietzsche (che i valori supremi perdono ogni valore) presenta il nichilismo come un processo storico, processo che egli interpreta come la perdita di valori di quelli che erano fino allora i valori supremi, dio, il mondo ultrasensibile quale mondo veramente essente e tutto determinante, gli ideali e le idee, i fini e le ragioni che determinano e reggono ogni ente e particolarmente la vita umana, tutto ciò fa parte dei valori supremi. Secondo un modo ancor oggi in uso si intendono per valori supremi: il vero, il bene, il bello. Il vero ossia ciò che è realmente, il bene ossia ciò che in ogni caso conta (il valore), il bello ossia l'ordine e l'unità dell'ente nel suo insieme. (cosa che aveva mostrata anche rispetto all'opera d'arte) I valori supremi perdono

valore già quando si diffonde la convinzione che il mondo ideale non è mai realizzabile nel mondo reale. L'obbligatorietà dei supremi valori comincia a vacillare. Sorge la questione: a che servono i valori supremi se non garantiscono con certezza la via e i mezzi di realizzazione dei fini che portano con sé? Se pretendessimo assumere questa descrizione di Nietzsche dell'essenza del nichilismo come perdita dei valori dei supremi valori nel suo semplice significato verbale, cadremmo in quella concezione dell'essenza del nichilismo divenuta poi abituale e cioè di una abitudine favorita già dalla designazione di nichilismo secondo cui la perdita di ogni valore, da parte dei valori supremi equivarrebbe alla decadenza generale. (la decadenza dei valori: non ci sono più i valori, la gente non crede più in niente eccetera) Ma per Nietzsche il nichilismo non è affatto un fenomeno di questo genere, esso è invece il processo fondamentale della storia occidentale e in primo luogo la legge di questa storia. (quindi ciò che governa questa storia, ciò che la pilota, ciò che la dirige) Perciò Nietzsche nelle sue riflessioni sul nichilismo è meno incline a descrivere storiograficamente l'andamento del processo della perdita di valori, dei valori supremi, e a dedurre la previsione del tramonto dell'occidente che a pensare il nichilismo come la logica interna della storia occidentale. (quindi non come un qualche cosa che sarà la causa di tutti i mali ma come la logica interna di tutto il pensiero, questo per Nietzsche è il nichilismo, quindi non una catastrofe ma una logica che dirige, che indirizza tutto il pensiero. Pag. 207: *L'esame delle diverse forme, dei diversi gradi di nichilismo, mostra che il nichilismo quale Nietzsche lo intese è prima di tutto una storia in cui ne va dei valori, della loro assunzione, del loro venir meno, del loro rovesciamento, della loro riproposizione e in ultima analisi e soprattutto di una diversa concezione del principio della posizione stessa dei valori. I fini supremi, le cause e i principi dell'ente, gli ideali e il sovrasensibile, dio e gli dei tutto ciò è assunto senz'altro come valore, pertanto è possibile comprendere adeguatamente l'interpretazione niciana del nichilismo solo se è chiaro ciò che Nietzsche intende per valore.* (qui incominciamo ad arrivare alla questione centrale, il valore ci porterà direttamente e immediatamente alla volontà di potenza) *Perciò potremmo stabilire il senso genuino dell'espressione "Dio è morto". La determinazione rigorosa di ciò che Nietzsche intende col termine "valore" è dunque la chiave della comprensione della sua metafisica. È nel secolo XIX che parlare di valori viene abituale pensare per valori normale, (quindi è un'invenzione relativamente recente quella dei valori) ma con la diffusione delle opere di Nietzsche il fenomeno è divenuto addirittura popolare, si parla di valori vitali, di valori culturali, di valori eternitari, di valori spirituali pretendendo di trovarli magari anche presso gli antichi, attraverso l'esercizio erudito della filosofia e la rielaborazione del neokantismo nasce la filosofia dei valori. Si costituiscono sistemi di valori e l'etica studia la stratificazione dei valori, anche la teologia cristiana definisce dio il summum ens qua summum bonum – dio somme ente in quanto sommo bene – cioè come supremo valore. Si dichiara la scienza estranea al valore e si collegano i valori alle visioni del mondo, il valore e di ciò che ha valore divengono un surrogato positivista del metafisico. (cioè in questa operazione, dice Heidegger, il valore si mette al posto dell'ultrasensibile, come valore assoluto questo porterà poi alla volontà di volere ma ci arriveremo) *Al di cui impiego della nozione di valore fa riscontro l'indeterminatezza del suo significato (come spesso accade, tanto più la parola è di uso corrente e tanto meno se ne conosce il significato, la sua determinazione, e tanto meno si sa di che cosa si sta parlando, succede spesso) La nozione di valore da parte sua si connette all'oscurità della provenienza essenziale del valore dall'essere, posto infatti che il valore a cui tanto ci si richiama in queste concezioni non sia un nulla deve pure avere la sua essenza nell'essere (deve pur essere qualche cosa, se non è un nulla è qualcosa) Cosa intende Nietzsche per valori? In che si fonda secondo lui l'essenza del valore? Perché la metafisica di Nietzsche è la metafisica dei valori? In una annotazione del 1887/88 Nietzsche ci informa su ciò che intende con valore "Volontà di potenza aforisma 715": Il punto di vista del valore è il punto di vista delle condizioni di conservazione, accrescimento in ordine alle formazioni complesse di relativa durata della vita in seno al divenire. (il valore è il punto di vista, cioè il luogo in cui ci si pone per vedere che cosa è funzionale all'accrescimento, al super potenziamento, quindi già sta dicendo che vale ciò che è funzionale al super potenziamento, questo è un valore, e solo questo) l'essenza del valore**

consiste nell'essere un punto di vista (cioè del luogo in cui mi metto interrogo le cose e a questo punto vedo che cosa mi è utile, vedo che cosa è funzionale al mio superpotenziamento) il valore indica qualcosa che è preso di mira, il valore è l'angolo visuale di un vedere che mira a qualcosa o come diciamo che conta su qualcosa e deve quindi fare i conti con qualche cos'altro questa operazione è "in vista di", il valore è in un rapporto intrinseco col "tanto" col "quantum" col "numero" (quindi è qualche cosa che è numerabile, calcolabile) i valori sono perciò rapportati a scala numerativa e misurativa. La designazione del valore come un punto di vista fa emergere l'aspetto essenziale del concetto di "valore" in Nietzsche, in quanto "punto di vista" il valore è posto via, via da un determinato vedere e per esso, questo vedere è tale da vedere in quanto ha già visto, ed ha aver visto, in quanto si è rappresentato ciò che ha visto come tale e l'ha così posto. (sta dicendo che questo vedere dice che è tale in quanto ha visto ciò che si è rappresentato, ciò che ha posto, lo ha visto e lo ha posto come un qualche cosa di utile per il super potenziamento, ma per potere super potenziarsi, deve porre qualcosa, deve fermarlo, fissarlo, deve stabilirlo potremmo dire, tenendo conto delle cose dette ultimamente, deve porlo come un oggetto metafisico). E solo attraverso questo porre rappresentativo che a quel punto è necessario mirare a qualcosa che guida quindi il processo della visione diviene punto di vista, diviene cioè ciò da cui dipende il vedere ed ogni azione guidata dalla visione, i valori non sono quindi dapprima qualcosa di in sé suscettibile di essere assunto da punto di vista in un secondo momento e occasionalmente, questo vuol dire che ciò che io vedo è tale ed è quello che io vedo così come lo vedo, in vista del super potenziamento, in vista di un valore da raggiungere e da aggiungere. Il valore è valore in quanto vale e vale in quanto è posto come ciò che conta, esso è posto attraverso un mirare e un appuntare lo sguardo a qualcosa con cui si devono fare i conti, punto di vista, riguardo, ambito visivo implicano qui vista e vedere in un senso che deriva dai greci ma passando attraverso la trasformazione dell'idea, da εἶδος a perceptio (questo è il passaggio dall'idea, come immagine, εἶδος, alla percezione, la nozione di percezione è recente, nasce con Leibniz, con Cartesio, con il soggetto praticamente. Non c'è per il greco antico la percezione così come la intendiamo noi, cioè come un prendere un qualche cosa, perché comporta il soggetto e l'oggetto, se non ci sono soggetto e oggetto, l'idea è ciò che dà forma a ciò che appare, all'ἀλήθεια, a ciò che si manifesta, a ciò che esce dal nascondimento. Ciò che dà forma è l'idea, l'immagine. Per il greco antico l'oggetto non è l'oggetto di cui parliamo oggi, ma l'oggetto è πᾶγμα, il pragma, nulla a che fare con ciò che è gettato né contro) Il vedere è qui quel rappresentare che è esplicitamente concepito da Leibniz in poi all'insegna del tendere, dell'appetitus, del tendere verso qualche cosa, (cioè il vedere è un rappresentare "io vedo questa cosa" ma questo rappresentare non è altro che un tendere verso qualcosa, il mio vedere è un tendere verso qualcosa. Qui è già abbastanza esplicito il fatto che ciò che fanno gli umani, questo tendere verso qualcosa, è un tendere verso la volontà di potenza, cioè è la volontà di potenza questo tendere verso qualcosa) Ogni ente è rappresentante perché all'essere dell'ente appartiene il nisus latino e cioè l'impulso al sorgere (per Freud sarebbe il Trieb, cioè la pulsione) nisus che impone alla cosa di farsi innanzi, apparire, determinando in tal modo la presentazione. (perché dice che ogni ente è rappresentante? Rappresenta qualche cosa dice lui perché all'essere dell'ente, cioè ciò che dà all'ente la sua enticità, appartiene l'impulso al sorgere, come dire che l'essere dell'ente ha questa sorta di impulso ad apparire, a sorgere. Quando Heidegger parlava della φύσις "ciò che sorge da sé" parlava di qualcosa del genere, ciò che non cessa di prodursi, questo è il sorgere continuo) comunque impone a qualcosa di farsi innanzi determinandone in tal modo la presentazione. L'essenza di ogni ente in quanto determinata dal nisus (da questo impulso) irraggia un angolo visuale questo offre la prospettiva che deve essere seguita l'angolo visuale è il valore. (sta dicendo che l'essenza di ogni ente, ciò che appartiene necessariamente a ogni ente, ciò che fa dell'ente quello che è, è determinato da questo impulso a sorgere, qui dice "impulso" ma ovviamente è un termine un po' problematico, questo impulso a sorgere non si sa bene da dove venga ma se intendiamo la questione come l'impossibilità di arrestarsi del dire, del linguaggio, allora diventa più chiaro questo impulso a sorgere, e cioè a dirsi: l'impulso è la struttura stessa del

linguaggio che obbliga per così dire a costruire sempre nuovi elementi, sempre nuove sequenze. Dunque deve essere seguita questa prospettiva, quella che mostra questo ente che sorge, che appare, è questa la direzione dice Nietzsche l'uomo deve seguire, deve seguire ciò che gli appare, deve seguire ciò che non può non apparirgli, deve seguire ciò che non può non dire nel senso che non può smettere di parlare, è in questo dire continuo che c'è la direzione, c'è il senso) *Coi valori quali punti di vista sono posti secondo Nietzsche le condizioni di conservazione, accrescimento.* (dicendo che il valore è il punto di vista, sta dicendo che vale qualche cosa per me, a seconda del modo in cui mi pongo di fronte alle cose, del modo in cui io esisto, della mia storicità) *Il valore come punto di vista è la mia posizione nei confronti delle cose.* (tenendo conto del progetto in cui mi trovo mettiamola così) /.../ Pag. 210: *Conservazione, accrescimento designano l'unità reciproca dei tratti fondamentali della vita.* (cioè la vita è fatta di questo, di conservazione e accrescimento, che è la volontà di potenza) *All'essenza della vita appartiene il voler crescere, l'accrescimento ogni conservazione della vita è in funzione dell'accrescimento della vita, ogni vivere che si limiti a essere mera conservazione è già una diminuzione, l'assicurazione dello spazio vitale ad esempio, non costituisce mai il fine per il vivente ma soltanto un mezzo per l'accrescimento della vita, e al rovescio la vita accresciuta aumenta di nuovo il bisogno iniziale di ampliamento dello spazio, ma l'accrescimento non è possibile dove non venga conservato qualcosa di persistente,* (occorre qualcosa su cui appoggiare il piede, per dirla in modo molto rozzo) *di garantito e quindi capace di accrescimento, il vivente è perciò sempre una connessione di accrescimento e conservazione e perciò una formazione complessa della vita. Questa visione è sempre la visione di uno sguardo vitale che domina ogni vivente in quanto prospetta gli angoli visuali per il vivente la vita rivela la sua essenza come ponente valori.* (dice che la vita rivela la sua essenza come "ponente valori", il vivere per Nietzsche è questo porre valori, come pongo un valore? Lo pongo dal mio punto di vista, che è un altro modo di dire che non ci sono valori assoluti, valori supremi, un valore è un punto di vista, quindi non c'è il punto di vista, ci sono vari punti di vista a seconda di ciò che la persona è. Prendete tutto questo per una specie di introduzione alla questione della volontà di potenza, e dice che la volontà di potenza è la vita, è l'uomo. L'uomo è questo, non è nient'altro che questo, e non c'è nient'altro che questo. La realtà è volontà di potenza, per questo dicevo all'inizio, quasi come esergo, che la volontà di potenza è che le cose siano così come io voglio che siano, e cioè che il volere sia quello che è, io impongo a ciò che dico di essere quello che è, lo impongo, è questo il valore che gli do, ovviamente dal mio punto di vista.

16 novembre 2016

Volevo dire alcune cose soprattutto intorno alla volontà di potenza di Nietzsche e a ciò che Heidegger scrive intorno all'enunciato di Nietzsche "Dio è morto". I "sentieri" lungo cui ci ha condotti Heidegger in questo ultimo testo, ma possiamo riferirci anche ai precedenti, è di grande interesse. La lettura che ne abbiamo fatto non è sicuramente una lettura né esegetica né canonica né accademica ma abbiamo sfruttato Heidegger, il suo pensiero, per ripensare a delle questioni alle quali avevamo già pensato, ma abbiamo colto l'occasione per ripensarle e trarre ancora altri elementi. La questione fondamentale, nella quale ci siamo imbattuti ormai da un po' di tempo, riguarda sì il domandare, che è fondamentale, ma in un modo che risulta talmente radicale da essere in effetti abbastanza nuovo. Ovviamente, la lettura di Heidegger è stata da me condotta tenendo conto della psicoanalisi, della semiotica, della linguistica e marginalmente anche della logica, soprattutto della linguistica e della semiotica, questo sì, e della psicoanalisi. La psicoanalisi mostra in un modo differente da Heidegger che ciascuno è mosso da fantasie, pensieri, e che tutto ciò che lo riguarda è non solo attraversato da fantasie ma prodotto dalle sue fantasie. Le fantasie non sono altro che pensieri, idee, aspettative. Ora, Heidegger ha compiuto questa operazione: ponendo l'uomo come problema... anche, perché lui è soprattutto l'Essere, ma, rivalutando la

questione dell'uomo in quanto preso nel progetto, ha mostrato che tutto ciò che accade a chiunque è costruito dal suo progetto, e cioè dal fatto che si trova preso continuamente, inesorabilmente, in pensieri, in fantasie. Ciò che dice Heidegger non è poi così lontano da ciò che dice Freud solo che, differenza fondamentale, mentre Heidegger cerca una via nel considerare tutto questo come l'Essere, dando quindi all'Essere una connotazione totalmente differente da quella che esisteva prima di lui, cioè l'Essere come l'esser-ci qui e adesso, in ciò che faccio, per Freud, che l'Essere non sapeva nemmeno che cosa fosse, la questione centrale, almeno quella più importante e che ci riguarda, è che ciascuno si trova, analogamente a ciò che dice Heidegger, nel progetto che lo riguarda, progetto che è determinato da fantasie. Freud ci mette dentro i ricordi, le emozioni, le sensazioni, una serie di cose che ad Heidegger non interessano perché per lui si tratta soltanto dell'esser-ci, quindi del progetto, progetto gettato in ciascun momento; in effetti, di fantasie lui non ne parla mai. Tuttavia, soprattutto nell'ultimo testo che abbiamo preso in considerazione, ha aperto una via che mostra qualcosa che Freud non è mai riuscito a mostrare, e cioè che il progetto, che per Freud non era altro che il desiderio, si potrebbe fare una sorta di equivalenza anche se vale sino a un certo punto. Heidegger ha mostrato, riprendendo Nietzsche, che questo progetto è fatto dalla volontà di potenza e questo Freud non l'ha mai colto se non una volta sola, di striscio, come si suole dire, in *Al di là del principio di piacere*, quando si accorge che le persone si trovano a ripetere eventi traumatici e non si dà ragione del motivo perché ciò va contro il principio di piacere, il quale invece dovrebbe indirizzare sempre verso ciò che è piacevole ed eliminare ciò che è sgradevole, e invece si trovava di fronte esattamente al contrario, cioè le persone perseguivano il dispiacere e, quindi, ha avuto l'idea che ci fosse qualche cosa che andasse al di là del principio di piacere, e ciò che va al di là del principio di piacere è la volontà di potenza. Come dire che, riprendendo il caso di Freud, ciò che costringe a ripetere un evento traumatico è la necessità di gestirlo, di farne un'economia, di neutralizzarlo. Gestendolo lo rende qualcosa di familiare, domestico, di non *Unheimliche*, di non straniante, rende l'ignoto, cioè qualcosa di spaventoso e terribile, noto, familiare, domestico, manipolabile. In effetti, dicevamo che l'evento traumatico rappresenta un momento in cui si è perso totalmente il controllo della situazione, il trauma è questo: perdere il controllo della situazione e temere di non poter recuperare questo controllo. Quindi, tutto ciò che viene messo in atto in seguito non è che il tentativo, riuscito oppure no, di gestire questa cosa, di cui si è perso il controllo, in modo da recuperarne il controllo. Una volta che si ha il controllo non c'è più problema. Questa questione consente anche di rileggere tutta la dottrina psicoanalitica, la metapsicologia, tutto l'impianto teorico psicoanalitico, in un altro modo; può essere considerato come un evento che può accadere ma il cui obiettivo non è togliere qualche cosa che produce dispiacere ma inserire nel proprio sistema un qualche cosa che consenta di avere il controllo di una certa situazione. Ciò che dice Freud rispetto alla rimozione, e cioè di qualche cosa che urta, lui fa l'esempio classico della questione sessuale, ciò che viene rimosso è sempre qualche cosa che è sessualmente inopportuno, inappropriato, sconveniente, e quindi viene rimosso, però, come dicevo qualche tempo fa, non è molto chiaro perché qualcuno debba rimuovere, cancellare una cosa del genere se non ci fosse l'idea che, perseguendo una certa via, andando in una certa direzione, si rischia di venire eliminati o allontanati o abbandonati. Ora, l'abbandono come possiamo intenderlo a questo punto? Se le persone mi abbandonano io non ho più il controllo su queste persone, non le posso più gestire, mi trovo in una situazione in cui sono in balia di altro che non gestisco più, come se ogni cosa ruotasse, come diceva Nietzsche, intorno alla volontà di potenza. Ovviamente, se non ci fosse la possibilità di intendere la volontà di potenza in termini precisi, direi quasi necessari, relativamente al funzionamento del linguaggio, anche questa volontà di potenza sarebbe un po' come la metapsicologia di Freud, cioè una costruzione più o meno fantastica, che non ha di fatto un supporto argomentato e solido, ma è un'ipotesi, è possibile che sia così ma è anche possibile che non lo sia, come dire che è possibile che ci sia la rimozione, possibile che avvengano questi processi di cui parla Freud ma è anche è

possibile che non avvengano. Dopo tutto, ciò di cui parla Freud non è nulla di necessario, assolutamente nulla, sono congetture, abduzioni per lo più, cioè quel modo di inferire qualche cosa che, pur muovendo da un universale, come la deduzione, però, al contrario della deduzione, non procede necessariamente. La deduzione parte da qualche cosa di necessario e giunge a una legge universale mentre l'abduzione rimane un'ipotesi. L'abduzione è la modalità inferenziale delle indagini di polizia. L'esempio classico di deduzione, quello di Aristotele: tutti gli animali sono mortali, Socrate è un animale, Socrate è mortale. Ora, l'abduzione mantiene la premessa in quanto universale, cioè tutti gli animali sono mortali, ma Socrate è mortale quindi Socrate è un animale, inverte il medio con la conclusione per cui non ha più quella coerenza che ha la deduzione, che mantiene la necessità delle sue affermazioni, perché se dico che tutti gli animali sono mortali e che Socrate è un mortale, non compio una deduzione propriamente ma è un'ipotesi: tutti gli animali sono mortali, anche Socrate è un mortale, sì, è possibile, per cui deduco che Socrate è un animale ma non è necessario, infatti l'abduzione è un'ipotesi e non una certezza, mentre la deduzione, se correttamente eseguita, muove da una certezza e conclude con una certezza. Questo il funzionamento della logica. Ora, per quale motivo dovremmo attenerci alla logica, questo è un altro discorso molto complesso, che in parte abbiamo fatto e che potremmo anche riprendere. Comunque sia, dicevo che Freud fa delle ipotesi, il suo sistema teorico è ipotetico, abducente. Ovviamente, lo è anche quello di Nietzsche, forse persino di più, però, a questo punto, se non ci fosse la possibilità di argomentare in modo forte intorno alla ineluttabilità, alla ineludibilità della volontà di potenza, anche questa rimarrebbe un'ipotesi al pari di qualunque altra, cioè una spiegazione che potrebbe anche essere ma potrebbe anche non essere. Come ci siamo mossi a questo riguardo? Ecco la questione della semiotica, della linguistica, e cioè la constatazione che per potere funzionare il linguaggio necessita di fermare un qualche cosa mentre si parla, adesso diciamola in modo molto rozzo, di fare come se ciò che dico fosse quella cosa lì in modo da potere proseguire, perché se non fosse quella cosa lì non la potrei utilizzare per fare altre cose perché sarebbe, come dicono taluni, differente da sé e, in quanto differente da sé, sarebbe non utilizzabile, perché non saprei cosa sto utilizzando. Quindi, c'è questa necessità di imporre a ciò che affermo di essere ciò che io voglio che sia e su questo abbiamo posto l'accento riguardo alla volontà di potenza, perché questa operazione che compio per potere parlare è una sorta di comando: io impongo a questa che io dico sia quella e non altre cose, ma sia quella lì. Questo è il fondamento della volontà di potenza, cioè per potere parlare occorre questo gesto, questa messa in atto della volontà di potenza che dice che ciò che io dico è ciò che io dico e non altro. A questo punto risulta chiaro che la volontà di potenza non è più solo un'ipotesi ma mostra ciò che accade, in questo caso necessariamente, mentre parlo e non può non avvenire perché se io non imponessi a una qualunque cosa di essere quella che è mentre la dico, la cosa stessa non sarebbe utilizzabile all'interno di una sequenza e quindi non potrei parlare, non potrei proseguire.

Intervento: Quindi, questo è il paradigma di qualunque forma di potere. Qual è la funzione del potere, di qualunque genere? È quello di far sì che ciò che dico sia ciò che dico.

Anche nel luogo comune: le cose stanno come dico io.

Intervento: Il potere, di qualunque genere, economico, politico, familiare, relazionale, ha questa funzione, di affermare ciò che dice, che ciò che dice sia effettivamente quello. All'interno di questa forma è possibile far rientrare qualunque forma di potere.

Certamente, non può non essere così, per questo dettaglio che siccome parlo allora, mentre parlo, ciò che dico deve essere fermato, deve essere, come diceva Heidegger, stabilizzato, deve essere in effetti stabile, perché se non fosse stabile non potrei usarlo, non potrei inserirlo in nessuna combinatoria e dunque non potrei parlare.

Il fatto che il potere debba essere riconosciuto da altri è come se consentisse una conferma del fatto che ciò che dico è quello che dico. In effetti, interviene a stabilizzare, affermare, a rendere certo che ciò che dico è quello che dico. Questa necessità di condivisione o di riconoscimento del

potere dice anche qualche cosa di più, e cioè il fatto che, dicendo qualche cosa, io stabilizzo, fermo questa cosa e, una volta stabilizzata, questa cosa viene riconosciuta in prima istanza da me come essere quella cosa lì; il fatto che altri debbano riconoscerla rientra in ciò che Nietzsche chiamava superpotenziamento, e cioè quella cosa è quella che è, intanto mentre la dico, per me che la sto dicendo, ma non è sufficiente, occorre che questa cosa vada oltre per superpotenziarsi e aggiunga potenza. Come aggiunge potenza? Attraverso il riconoscimento di altri, più sono le persone che riconoscono questa cosa più il superpotenziamento è in atto. Nietzsche su questo diceva cose interessanti. Atteniamoci a questo esempio: supponiamo che io dica un qualcosa e questa cosa è quella che io voglio che sia, se la cosa rimanesse lì, se si fermasse a qualcosa che io so essere così, nel momento in cui io mi fermo ecco che Nietzsche direbbe che da lì ha inizio il depotenziamento, perché questa cosa non ha più l'opportunità di incrementare il mio potere, che deve essere continuamente incrementato.

Intervento: Volontà di potenza e rimozione...

Quando Freud parla di nevrosi di guerra non parla di rimozione ma di ripetizione. In effetti, non è rimosso l'evento traumatico, è sempre presente, ciò che viene rimosso è qualche cosa che dà dispiacere ma dà dispiacere in seguito al fatto che ciò che si vorrebbe fare, il desiderio inconscio, come direbbe lui, urta, va contro la morale sessuale civile, è questo che innesca la rimozione. Se non ci fosse la morale civile non ci sarebbe rimozione perché non avrebbe nessun senso. Invece, la ripetizione in questo caso dell'evento traumatico è ciò che gli ha fatto avvertire che la sua tesi precedente del principio di piacere non era così universale. Qui si apre un'altra questione che non riguarda tanto Freud e nemmeno Nietzsche, e cioè il fatto che ogni discorso che si fa, quindi ogni costruzione di una qualunque teoria o elaborazione, così come dicevamo la volta scorsa, se non ci fosse la volontà di potenza non ci sarebbe motivo di parlare allo stesso modo e per lo stesso motivo è la volontà di potenza che fa costruire una teoria. Una teoria non è costruita per intendere come stanno le cose se non in seconda battuta, perché se io so come stanno le cose le manipolo, le controllo, ma per una volontà di potenza, per l'impossibilità di arrestare la volontà di potenza, perché nel momento in cui l'arresto si avvia un depotenziamento. Per tornare all'esempio che facevo prima dello stabilizzare ciò che dico, quell'elemento che viene stabilizzato, se rimanesse quello che è solo per me che l'ho detto, l'ho pensato, e non venisse divulgato ad altri, si ritroverebbe nella stessa situazione in cui, raggiunto un certo livello di potere, ci si arresta. Io ho potere su quella parola perché l'ho stabilizzata o creata così com'è ma non basta. È questo che dice Nietzsche, non basta mai perché a questo punto questa parola è come se non desse più l'occasione di produrre altro. Qui la questione è ancora complessa perché si tratta di intendere bene come si può intendere il superpotenziamento rispetto alla parola, come dice Heidegger, stabilizzata, perché se viene stabilizzata questa è la condizione, come sappiamo, per potere parlare. Ci manca un elemento per potere intendere con maggiore precisione questo passaggio dalla parola stabilizzata alla necessità che questa parola stabilizzata venga riconosciuta da altri, da altri discorsi, ovviamente. Ciò che abbiamo detto fino ad adesso va bene ma non basta ancora. Innanzitutto, occorre tenere conto del fatto che se si parla è perché c'è la volontà di potenza ma questa parola che si dice per via della volontà di potenza, è diretta verso che cosa? Perché se non c'è la volontà di potenza non si parla? Sì, perché non c'è un motivo ma di che cosa è fatto questo motivo? Si parla per persuadere, convincere? Per adesso prendetela solo come un'ipotesi. Parlare per persuadere, cioè per imporre ciò che io voglio che sia, la parola stabilizzata, su altri, ma perché deve avvenire questo? È come se ci fosse implicitamente la volontà di potenza su altri, di imporsi su altri, ma perché? Manca qualcosa che ancora non abbiamo raggiunto. E se pensassimo, come abbiamo già fatto, alla volontà di potenza come la tecnica, cioè come la costruzione di strumenti in vista di fini da realizzare; il linguaggio funziona in questo modo, cioè costruisce delle cose in vista di altro, per questo motivo avevamo detto che il linguaggio è una tecnica. Quindi, costruire

qualche cosa in vista di altro, che cos'è questo altro? Se dovessimo attenerci a Nietzsche è il superpotenziamento, ovviamente.

Intervento: È l'essere riconosciuti.

È ciò a cui stiamo arrivando. La costruzione di strumenti in vista di scopi, lo scopo è sempre il superpotenziamento. Manca ancora il passaggio fra la parola stabilizzata e il superpotenziamento, cioè ci manca ancora la cosa che ci consente di intendere perché è necessario che questa parola sia imposta, debba cioè essere riconosciuta da altri.

Intervento: Come dice Nietzsche se non ci fosse il superpotenziamento ci sarebbe immediatamente l'indebolimento. Si tratterebbe di intendere in termini linguistici che cos'è il depotenziamento come rischio. Per esempio, una persona che raggiunge un potere ha immediatamente paura di perderlo, in un primo tempo è preso dall'entusiasmo che lo porta al potere e dal momento in cui lo raggiunge subentra la paura di perderlo, da qui l'esigenza di mantenerlo o, meglio, di incrementarlo per mantenerlo. Si potrebbe dire che l'incremento è in vista della stabilizzazione del potere.

Tutto quello che dice è vero però ancora non rende conto dell'aspetto funzionale del linguaggio. È come se la parola stabilizzata non potesse rimanere una parola stabilizzata, e allora che cosa diventa?

Intervento: Non diventa obsoleta?

In alcuni casi sì, in altri no, può persino diventare una parola cardine, come nelle religioni, in politica, le stesse istituzioni. Basta pensare alla parola di Dio, che deve essere quella, deve essere sì stabilizzata perché deve essere quella che è, però non deve modificarsi.

Intervento: Però deve essere ripetuta per non depotenziarsi.

La volontà di potenza dice del motivo per cui si parla, è qui che c'è qualcosa che ci sfugge ancora, perché è come se ci stessi domandando se si parla per persuadere qualcuno o per stabilizzare qualcosa in modo da poter proseguire e dire altro. Una volta che io dico qualche cosa e questo qualche cosa è quello che io voglio che sia allora posso utilizzare questa cosa per proseguire a dire. In effetti, l'unico motivo per stabilizzare qualche cosa è per poter utilizzare quella parola, utilizzarla per poter costruire altre cose, altri discorsi. E qui si apre la questione su cui stiamo riflettendo, cioè questo stabilizzarsi della parola in che modo necessita dell'essere imposta ad altri, se necessita di questo, che non è poi così sicuro. Eppure è importante questo aspetto perché se abbiamo inteso come funziona lo schema della volontà di potenza, cioè dell'imposizione di qualcosa che io voglio che sia quello che sia, ci manca il passo successivo, cioè la necessità che ciò che io voglio che sia, sia riconosciuto dall'altro. È necessario questo? Parrebbe di sì, ma se sì perché? È come se dovessimo inserire all'interno del funzionamento del linguaggio un qualche cosa che propriamente non fa parte del suo funzionamento, cioè fa parte sempre del linguaggio ma non propriamente del suo funzionamento.

Intervento: Riflettevo in questi giorni sul fatto che il linguaggio per potere funzionare necessita di almeno due persone, come dire che se mai fosse esistita una sola persona al mondo non ci sarebbe il linguaggio, nel senso che esige almeno il due, occorre che ci sia un altro. Questo "altro" è comunque necessario al funzionamento del linguaggio.

Sì, capisco quello che vuole dire. Dicevamo tempo fa rispetto al fatto che ciascuno impara a parlare da qualcun altro, cioè acquisisce il linguaggio da un'altra persona e rimane in qualche modo l'idea che l'altro possa essere comunque il riferimento, ciò che stabilisce se ciò che dico va bene oppure no. Però volevo tralasciare questo aspetto attenendomi unicamente al funzionamento del linguaggio. Se intendiamo con linguaggio qualcosa che appartiene unicamente agli umani e non alle macchine per esempio, allora è possibile, però una macchina può parlare, dire delle cose, in assenza di interlocuzione.

Sarebbe bello riuscire a trovare una soluzione che riguardi soltanto il funzionamento del linguaggio. Bisogna pensarci bene.

Intervento: Se riguarda solo il funzionamento del linguaggio questo “altro” può non essere un soggetto, qualcuno, ma una funzione linguistica.

Sì, stavo pensando a qualcosa del genere

Intervento: È come se, stabilizzando la parola, tutto ciò che ne segue in qualche modo fosse ciò che riconosce questa stabilizzazione, cioè io posso affermare qualcosa ma ho bisogno di altro perché questa cosa abbia il valore che gli voglio attribuire. Occorre che io prosegua a dire perché questo qualcosa che io ho stabilizzato sia veramente stabile.

Sì, cioè che questa parola sia utilizzata.

Intervento: Parlando di tecnica, se io costruisco uno strumento per fare qualcos'altro, il fatto che io sia riuscito a costruire questo qualcos'altro indica l'utilità di quello strumento, vuol dire che quello strumento ha funzionato, se invece non riesco a fare nulla ciò vuol dire che quello strumento è inutilizzabile e lo abbandono.

Sì, qualcosa del genere. In effetti, occorre trovare la necessità della conferma non in “altri” ma all'interno della combinatoria linguistica. Una via potrebbe essere questa: non si tratta di altri, cioè di altre persone, ma di altri elementi che devono confermare l'utilizzabilità di un certo elemento.

Intervento: ...

Quando si impone che quella cosa sia una certa cosa, questa imposizione rende quella cosa esattamente quella cosa, non ha bisogno di altro, è come un comando: tu sei questo, punto. Non c'è l'eventualità che possa non esserlo se sono io che gli impongo di essere quella cosa lì, io dico che è quella cosa. Però la direzione è questa, ci penseremo.