



Martin Heidegger
Concetti fondamentali della filosofia aristotelica

Adelphi, Milano 2017
Pag. 441

4 gennaio 2023

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

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

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

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

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

Intervento: È sempre la δόξα.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

18 gennaio 2023

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

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

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

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

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

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

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

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

25 gennaio 2023

Iniziando, volevo anticipare alcune cose in modo da renderle più perspicue, comprensibili, quando tra breve le leggeremo. Heidegger sta per approcciare questioni notevoli. Una di queste dice che gli umani, in quanto parlanti, costituiscono una *κοινωνία*, una comunità di parlanti. Questo con Aristotele parrebbe essere qualcosa di inevitabile, non solo, ma dice che ciascuno parla sempre con qualcun altro, e cioè c’è sempre l’interlocutore. Non è possibile – questo lo aggiungo io – un parlare che non sia un parlare a qualcuno. È una cosa, d’altra parte, già nota agli antichi: il parlare è sempre un parlare di qualcosa. Questo parlare di qualcosa, per usare le parole di Platone, è un *λέγειν τί κατά τίνος*, un parlare di qualcosa verso qualche cosa, verso qualcuno; anche nel cosiddetto soliloquio io parlo sempre con qualcuno. Faccio un esempio banalissimo. Immaginate che io faccia una sciocchezza qualunque. E, allora, cosa faccio? Dico “guarda che scemo, hai fatto questa cosa...”. Anche in questo caso io parlo a me, ma a me in quanto qualcun altro, come se fosse quello furbo che dice a quell’altro “guarda che scemo...”: è sempre un parlare a qualcuno. Pare che non sia possibile un parlare senza che sia un parlare a qualcuno. È questo il senso della *κοινωνία*, della comunità dei parlanti: si parla sempre a qualcuno. Si parla a qualcuno, dunque, ma a che scopo? L’altra volta dicevamo come sia fondamentale nel *λόγος*, nel discorso, nel dire, l’*ὀρισμός*, la definizione, il definire, cioè, si parla per definire, parlando si definisce. Non si può parlare senza definire, senza dire che cos’è, e dire che cos’è è delimitare, determinare, porre un fine. Tra breve parlerà del *τέλος*, del fine, e del *πέρας*, del limite, che è ineliminabile dall’essere, qualunque cosa sia. Infatti, perché qualcosa sia, occorre che sia determinato, cioè, delimitato. Il contrario, cioè la negazione del *πέρας*, è l’*ἄπειρον*, l’indeterminato, l’indefinito, l’infinito. Quindi, mi rivolgo all’ente per determinarlo, per finirlo, per comprenderlo, per dominarlo: conoscere è dominare. La *κοινωνία* è la comunanza dei parlanti dove ciascuno ha come fine, come *τέλος*, il dominio sull’altro, attraverso la sua conoscenza, attraverso la sua determinazione, la sua delimitazione. Una comunità di parlanti dove ciascuno di questi parlanti ha come obiettivo, come fine, come *τέλος*, il controllo dell’altro. Controllo inteso qui nell’accezione più ampia del termine. È per questo che dicevo che gli umani sono, sì, enti sociali ma non socievoli, perché hanno questo obiettivo, ciascuno nei confronti dell’altro. Questo comporta che se voglio dominare qualcuno, anche l’altro vuole fare la stessa cosa nei miei confronti, in un modo o nell’altro, ma è questa la intenzione. Infatti, Aristotele parlerà a breve dell’intenzione, della volontà di..., che è volontà di dominare l’ente. Rivolgersi all’ente non è altro che considerarlo – questo lo dirà – un utilizzabile: ciascun ente è tale, è in quanto è utilizzabile. Qui ci sarebbe da fare un discorso, che in parte abbiamo fatto sempre rispetto a Heidegger, quando parla della tecnica, della *τέχνη*, dove l’uomo diventa un fondo, qualcosa da utilizzare per altro, e questo sia in ambito sociale che personale. Comunque, l’altro è sempre un utilizzabile. Per che cosa? Aristotele parla di *ἡδονή*, di piacere, ma il piacere dove sta? Lui stesso lo pone, anche se non lo vede, nel determinarlo, nel delimitarlo, nel definirlo, cioè, nel controllarlo. Quando mi chiedo che cos’è una certa cosa, mi sto chiedendo in che modo posso utilizzarla, cioè in che modo posso controllarla, posso gestirla. Quindi, ciascuno nella *κοινωνία* vive in mezzo ai parlanti, ciascuno dei quali ha come proprio obiettivo dominare l’altro. Ma questo obiettivo di dominare l’altro è l’obiettivo del *λόγος* di determinare ogni ente che incontra, dominarlo attraverso la definizione, la determinazione, il sapere che cos’è. Che cos’è quest’altro che non capisco, che mi sfugge? Voglio sapere che cos’è, e l’*ὀρισμός*, la definizione, è

ciò che consente di sapere che cos'è. Perché voglio sapere che cos'è? Per dominarlo. Nietzsche parlerebbe di superpotenziamento. La necessità dell'uomo di stare in mezzo agli altri è la necessità di avere altri da dominare: ecco perché vuole stare in mezzo agli altri, sennò non gliene importerebbe niente. Gli umani stanno insieme perché ciascuno ha l'esigenza, esigenza che viene dal fatto che parla, non è un ghiribizzo, ma poiché parla, poiché è nel λόγος, ha l'esigenza di dominare gli altri: è per questo che sta in mezzo agli altri e non vuole stare da solo, per cui quando è da solo si sente a disagio, inutile, cioè non ha niente da utilizzare, non ha altri da considerare degli utilizzabili e, quindi, si sente a disagio e corre immediatamente ai ripari trovando qualcuno da dominare. Fatte queste anticipazioni, passiamo alla lettura di Aristotele. A pag. 77. *Aristotele definisce l'esserci dell'uomo come "una vita, e precisamente πρακτική, di un ente che ha il linguaggio"*. Questo per Aristotele è l'esserci dell'uomo: l'agire di un ente che ha il linguaggio. *Per farci un'idea concreta di che cosa Aristotele intende con essere ed esserci dell'uomo dobbiamo tentare un'interpretazione di questa definizione, che deve muoversi in una doppia direzione. Se la ζωή πρακτική (vita agente) viene determinata in quanto ψυχῆς ἐνέργεια, sarà necessario individuare 1. Il significato e il contesto materiale che si intende con ἐνέργεια, 2. Il contesto che si intende con ψυχή. 'Ενέργεια è forse il carattere ontologico più fondamentale della dottrina aristotelica dell'essere. Ricordate nella Metafisica δύναμις, ἐνέργεια e ἐντελέχεια. Il termine contiene la parola originaria ἔργον. Generalmente ἔργον viene tradotto con forza ma Heidegger qui lo traduce in un altro modo, come l'"esecuzione autentica" e come il "prendersi cura", quindi, la forza, l'agire, come il prendersi cura. Ne potremmo dedurre il modo del suo essere, nella misura in cui ogni ἔργον, in quanto ἔργον (prendentesi cura), ha la sua limitazione determinata conforme all'essere. Ciò che costituisce il suo πέρας (limite) è l'ἀγαθόν (non valore!). Da questo ἀγαθόν (bene) in quanto πέρας saremo condotti al limite eccellente di un essere che è definito in quanto κίνησις (movimento). Un limite così inteso di un essere così inteso è τέλος. Incomincia a dire che il limite, verso cui si tende, è il τέλος. Ma il τέλος, a sua volta, a che cosa punta? All'ἀγαθόν, al bene, ma al bene che esso stesso è il fine, è ciò cui si tende naturalmente. In altri termini, potremo indicare l'ἀγαθόν come ciò che dà soddisfazione. Ecco perché accosta il τέλος al πέρας, al limite: perché ciò che dà soddisfazione deve essere finito, non può essere infinito. Si pone una domanda: cos'è la vita? 1. Un modo dell'essere, caratterizzato dal suo "essere in un mondo"... Vivere è essere in un mondo, vivere è essere in mezzo agli enti, di cui sono fatto, io sono questo mondo, sono tutte queste cose che mi circondano. Lo dirà dopo: non c'è nessuna frattura, nessuna divisione, nessuna separazione fra soggetto e oggetto. 2. Un ente cui nel suo essere in quanto tale ne va di questo essere in quanto tale, un ente cioè che si prende cura del suo essere. Cioè: un ente che pensa se stesso. L'essere proprio della vita è posto in qualche modo nel suo ἔργον in quanto τέλος. È posto nel suo prendersi cura in quanto fine. L'essere proprio della vita, dell'esistenza, è prendersi cura, occuparsi di..., avere a che fare con... All'interno di queste concrete possibilità dell'esserci, in base alle quali ogni esserci concreto si decide, Aristotele cerca le possibilità fondamentali. L'ultima possibilità fondamentale, nella quale l'esserci è in modo autentico, la designiamo come esistenza. Qual è l'ultima delle possibilità? L'avere a che fare con qualche cosa che porta all'ἀγαθόν, al bene, alla soddisfazione. L'esistenza in senso radicale è per i greci proprio quel modo dell'"essere nel mondo", del permanere in esso, che motiva lo ὀρισμός... Il definire le cose. Io definisco le cose perché sono nel mondo, perché incontro continuamente enti che voglio definire, che voglio dominare. ...in quanto parlare con il mondo. L'esistenza, la possibilità fondamentale radicale dell'esserci, è per i greci βίος θεωρητικός: la vita permane nella contemplazione pura. La seconda direzione procede – ontologicamente contrapposta – dalla chiarificazione della ψυχή. La ψυχή è un'οὐσία, i cui elementi fondamentali sono per Aristotele il κρίνειν e il κινεῖν, il "distinguere e determinare" e il "muoversi" nel mondo, l'"avere a che fare con il mondo". Questi sono i caratteri fondamentali dell'essere: il distinguere e il determinare. Stando nel mondo, io faccio continuamente questo: distingo e determino. Queste operazioni comportano il movimento, perché se distingo separo una cosa dall'altra, quindi, instauro immediatamente*

un movimento. Io distinguo Cesare dal termosifone che gli sta dietro perché li separo. Se non li potessi separare, se non ci fosse cioè la discordia, come diceva Anassimandro, fra Cesare e il termosifone, allora saremmo nell'ἁπειρον, dove c'è la concordia, dove non si delimita, non si determina, non si definisce nulla. *Essi forniscono il terreno per l'ulteriore messa in evidenza dell'“essere nel mondo”...* Tenete conto che a lui interessa sapere come gli umani sono nel mondo. Sembrano questioni astratte, filosofiche, ma in realtà il suo intendimento è molto pragmatico. Si sta chiedendo come ciascuno sta nel mondo, in che modo. ...*con un ulteriore sviluppo per la possibilità dello ἐρμηνεύειν (intendere). L'“ascoltare”, ἀκούειν, ciò che corrisponde al parlare, è il modo fondamentale del “percepire”, l'autentica possibilità dell'ἄσθησις.* La percezione percepisce ascoltando, ascoltando un dire. *Nell'ascoltare sono in comunicazione con altri uomini, nella misura in cui essere-uomo significa parlare.* Essere uomo significa questo. Per questo diciamo da anni che ciascuno non è altro che un parlante, ed è questo che lo definisce, con tutto ciò che questo comporta. *L'esplicita accentuazione dell'ἀκούειν è un fatto singolare, dato che solitamente per i greci la possibilità fondamentale in quanto esistenza sta nel θεωρεῖν, nello ὁρᾶν (vista).* A pag. 79. *Aristotele mira solo a dire ciò che è ἐνδοξον, ciò che è implicito nell'essere naturale dell'esserci stesso, ciò che è ovvio.* Che cos'è che è implicito in ciascuno, che non può non esserci? Questo è ciò che cerca Aristotele. *Spesso però questo è proprio il più difficile a dirsi. /.../ Dobbiamo intenderci ora riguardo al λέγειν.* Non possediamo ancora chiarezza riguardo a quel “parlare” che costituisce l'autentico essere dell'uomo. Certo, l'uomo è parlante, è ovvio, ma questo cosa comporta? Perché lo definisce in quanto tale? Che cos'è questo parlare? E come mai l'uomo è definito dal suo dire? *Intendiamo considerare nel dettaglio il libro I, capitolo 2, della Politica. La definizione dell'uomo in quanto ζῶον λογὸν ἔχον compare qui con una finalità determinata, assieme alla dimostrazione che la πόλις...* Generalmente πόλις si traduce con città, ma qui possiamo intenderlo come κοινωνία, come comunanza di persone che lavorano per uno scopo comune. ...*che la πόλις è una possibilità ontologica della vita umana...* Possibilità che riguarda l'essere di ciascuno: ciascuno è anche questo. ...*possibilità che è φύσει.* Il termine φύσις non va inteso in questo caso nel senso moderno di quella “natura” contrapposta alla “cultura”, con cui poi si polemizza con Aristotele. Si tratta di una prospettiva superficiale. *Φύσει ὅν è un ente che è ciò che è a partire da se stesso, in base alle sue proprie possibilità.* Questo è ciò che intende con φύσις: un qualche cosa che è quello che è in base alle proprie possibilità. Potremmo dire che la cosa che meglio risponde alla φύσις è il linguaggio, che ha da sé le proprie possibilità, non ha bisogno di altro al di fuori di lui. In fondo φύσις significa questo: qualcosa che non ha bisogno di altro per essere. Ricordate il famoso esempio, che fa Aristotele, quando distingue la φύσις dalla τέχνη: φύσις è ciò che sorge da sé, come l'albero, che non ha bisogno di me per crescere; invece, il tavolo ha bisogno di qualcuno che lo costruisca, i tavoli non crescono sugli alberi, ci vuole una τέχνη, un'abilità, un sapere fare. *È l'essere dell'uomo stesso che implica la possibilità fondamentale dell'“essere nella πόλις”.* Sta dicendo fa proprio parte integrante di ciascuno il volere essere nella πόλις, nella comunità. *Nell'“essere nella πόλις” Aristotele vede la vita autentica dell'uomo, e per dimostrarlo egli rinvia al fatto che l'essere dell'uomo è λόγον ἔχειν (provvisto di linguaggio).* Questa definizione racchiude implicitamente in sé un modo fondamentale e del tutto peculiare dell'essere dell'uomo, caratterizzato in quanto “essere l'uno con l'altro”, κοινωνία. Questo ente, che parla con il mondo, è tale da essere nell'“essere con altri”. È chiaro che questo ente, che parla con il mondo, parla con altri enti: le altre persone sono altri enti. C'è poi una citazione. *“Tra tutti i viventi solo l'uomo ha il suo esserci nel modo del “parlare di...”.* Ora, *è ben vero che l'espressione sonora tramite la voce (φωνή) è un segnale (σημεῖον) dello ἡδύ (piacere) e del λυπηρόν (dispiacere), del piacevole e del doloroso, di ciò che solleva e incupisce l'esserci, ed è per questo che essa (la φωνή), in quanto modo della vita, è presente anche in altri esseri viventi (anche l'uomo possiede questa espressione sonora, però essa non è ἴδιον, il “carattere peculiare” che costituisce l'essere dell'uomo).* La possibilità di essere degli animali è giunta da sé fino a questo modo di essere,

ad avere cioè percezione di ciò che costituisce il benessere e il malessere, a essere orientati su di esso e a segnalarselo a vicenda. A pag. 81. Vedete dunque che in questa definizione, λόγον ἔχων, emerge un carattere fondamentale dell'esserci dell'uomo, l'essere l'uno con l'altro. Sta dicendo che il λόγος è sempre un parlare con qualcuno, non solo un λέγειν τί, cioè un dire qualcosa, ma un dire qualcosa rispetto a qualche cos'altro o rivolto a qualcun altro. Poco prima aveva detto della differenza tra gli uomini e gli animali. ...l'unica qualità specifica dell'uomo, il fatto cioè di essere l'unico ad avere percezione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto, e di questo genere di cose. Questo è ciò che in buona parte distingue l'uomo dagli animali: negli animali non c'è il giusto o l'ingiusto, non può esistere. Ovviamente non si tratta di un essere l'uno con l'altro nel senso dell'essere posti l'uno accanto all'altro, bensì nel senso dell'essere-parlanti l'uno con l'altro nel modo della comunicazione, della confutazione e della discussione. Questo è il modo in cui gli umani parlano: discutono, confutano, ma sempre con qualcuno. /.../ Tanto nella φωνή quanto nel λόγος si mostra una determinatezza dell'“essere nel mondo”, un modo determinato dell'incontro tra la vita e il mondo, nel primo caso nel carattere dello ἡδύ e del λυπηρόν, nel secondo nel carattere del “giovevole” (συμφέρον) e del “nocivo” (βλαβερόν). Questa parola συμφέρον dobbiamo ricordarcela perché apparirà più avanti in modo interessante, perché il giovevole (συμφέρον) è l'utilizzabile. Si tratta di determinazioni fondamentali: significano infatti che nel suo esserci naturale il mondo non è un dato di fatto di cui prendo conoscenza, non è una realtà fisica o empirica, ma “ci” è per lo più nel modo del giovevole e del nocivo, di ciò che solleva o incupisce l'esserci. C'è nel modo del συμφέρον, dell'utilizzabile. Se è utilizzabile gioisco, se non è utilizzabile mi incupisco. E questi caratteri dell'accesso si danno in primo luogo nell'“espressione sonora”, poi nel “parlare”, nella φωνή e nel λόγος. Assistiamo per una volta al modo in cui l'espressione sonora e il parlare si appropriano del mondo che incontrano nel suo “carattere d'esserci” prossimo e originario,... Ci sta dicendo che ci si appropria del mondo per comunicarlo ad altri. A che scopo? Per dire ad altri come stanno le cose. ...in maniera tale che questi enti sono l'uno con l'altro. Il carattere d'esserci del mondo implica per l'appunto l'essere-riferito del suo “Ci” a molti, che sono l'uno con l'altro. Questo modo essente-ci anzitutto per molti, che vivono l'uno con l'altro, è da noi chiamato mondo circostante, cioè il mondo in cui mi do da fare innanzitutto e per lo più. È il mondo in cui ciascuno vive. È il mondo in cui ciascuno vive dicendo all'altro come stanno le cose. Osserviamo come queste due possibilità in cui il mondo ci si fa incontro nel suo esserci più prossimo siano, in quanto tali, i modi in cui i viventi sono l'uno con l'altro,... Nel dirsi continuamente, reciprocamente come stanno le cose. ...in cui cioè si costituisce la κοινωνία. La κοινωνία è questo: una comunità di persone in cui ciascuno deve dire all'altro come stanno le cose. Il nostro prossimo compito sarà dunque quello di renderci conto che, in effetti, con le determinazioni dello ἡδύ e del λυπηρόν si intendono momenti di incontro con il mondo, indirizzati all'“essere nel mondo”... Sono questi i modi attraverso i quali noi percepiamo il mondo: piacere e dispiacere, mi piace e non mi piace, mi è utile e non mi è utile. Se mi è utile mi piace, se non mi è utile non mi piace. Nel carattere dello ἡδύ e del λυπηρόν il mondo è non-oggettuale, gli animali non hanno davanti il mondo in quanto insieme di oggetti. L'incontro con il mondo avviene qui nel modo di ciò che solleva e incupisce, si incontra il mondo in questo carattere in maniera tale che i viventi, parlando, immettono tale carattere direttamente nell'ente che “ci” è. L'ente non è mai da solo, non è mai puro, è sempre o gradevole o sgradevole, cioè, o utile o non utile. Non lo dirà in modo esplicito, ma è questo che fa esistere gli enti: una cosa c'è se è utile, se non è utile non c'è. Questo contesto emerge in tutta la sua evidenza se consideriamo con attenzione una definizione fornitaci da Aristotele nel libro I, capitolo 11, della Retorica, ovvero la definizione di ἡδονή (piacere), concepita come un modo determinato dell'“essere nel mondo”, quello del “sentirsi bene”. Come ciascuno vuole stare nel mondo? Vuole starci bene. Certo, ma che cosa significa starci bene? C'è una citazione di Aristotele. “È dunque per noi assodato che il sentirsi bene in una situazione è uno specifico movimento dell'essere del vivente nel suo mondo, per la precisione κατάστασις ἀθρόα... κατάστασις è l'essere posizionato in un certo modo. La “catastasi” era anche una delle parti della tragedia, quella che precede la “catastrofe”;

era il momento ritardante, che appunto ritarda la catastrofe per dare tempo allo spettatore di essere ansioso di vedere come va a finire. ...*“trasporci completamente tutto d’un colpo”, nella possibilità effettivamente disponibile dell’esserci in questione, in modo tale che, nel far ciò, lo si percepisca”*. Questo è il modo di sentirsi bene. Questa κατάστασις altro non significa che il sentirsi bene: essere sollevati tutto d’un colpo, una specifica leggerezza dell’*“essere nel mondo”*, che è implicita nella gioia. Quando si è così sollevati? In un’unica situazione: quando le cose vanno come voglio io. *“Αύπη è il contrario”*. Data questa definizione del carattere fondamentale della ήδονή in quanto tale, potete comprendere quanto segue: *“Se quindi ήδονή è qualcosa del genere (un movimento, un mutamento repentino dell’essere della vita), allora è manifestamente lo ήδύ “ciò che solleva” (al contrario del λυπηρόν “ciò che opprime”) il ποιητικόν ciò che può fare e produrre tutto questo ovvero il suddetto “sentirsi-situato”, la situazione, il modo del sentirsi-situato”*. Cosa vuole dire sentirsi situato? Sentirsi a proprio agio. Quando ci si sente a proprio agio? Quando le cose vanno come voglio io. Se qualcuno opera in modo tale che le cose vadano non come voglio io, cesso di essere ben situato, sono mal situato, sono, come si suole dire, a disagio, non c’è più l’agio, c’è il disdavanti che lo nega, disagio. Dobbiamo chiederci in che senso la ήδονή – che si riferisce a uno ήδύ che si fa incontro e lo indica ad altri – contribuisca propriamente all’*“essere nel mondo”* in quanto essere l’uno con l’altro. Le nostre considerazioni al riguardo troveranno poi il loro compimento in riferimento al λόγος. Fino a che punto, si sta chiedendo, il mio essere nel mondo dipende dal modo in cui mi sento situato? Se sono ben situato, se sono a mio agio, il mondo ha una certa forma; se mi sento a disagio, il mondo ha un’altra forma. Questo lo diceva nella Retorica. Stiamo cercando il contesto peculiare della concettualità, ma, nel farlo, siamo ricondotti alla definizione dell’essere dell’uomo – un essere che viene caratterizzato come vita che parla. Perché è questa la sua maledizione, e anche il fatto di poterlo dire: il fatto di essere una vita che parla. Le altre sono vite che non parlano, ma questo possiamo dirlo solo noi che parliamo, per loro tutto questo non esiste. Dobbiamo quindi esaminare il parlare, per vedere quali determinazioni ontologiche dell’uomo siano contenute nel λόγος. Cioè: fino a che punto il λόγος fa dell’uomo un uomo. Aristotele ricorre alla determinazione ontologica dell’uomo... Determinazione ontologica dell’uomo significa ciò che necessariamente appartiene all’uomo, cioè l’esserci dell’uomo. ...in quanto ζῶον λόγον ἔχων: egli vuole mostrare che la πόλις, cioè un essere-assieme di tipo caratteristico, non è attribuita all’uomo dall’esterno, poiché, all’opposto, essa è la possibilità ontologica – φύσει –... Prima aveva parlato di φύσει, di qualche cosa che necessariamente appartiene all’uomo: la necessità di essere assieme agli altri. E abbiamo visto anche per quale motivo: per potere dominare gli enti, cioè, gli altri, che sono per l’appunto enti. ...implicitamente racchiusa e inscritta nel suo proprio essere; la πόλις scaturisce da un determinato essere l’uno con l’altro, che, a sua volta, si fonda in un *“avere in comune”* qualcosa, e per la precisione, in senso specifico, in una κοινωνία del συμφέρον e dell’ἀγαθόν. Gli umani che cos’hanno in comune? Il συμφέρον, l’utilizzabile. Questa idea che ogni cosa deve essere un utilizzabile, che ogni cosa sia un utilizzabile, ed è quindi da utilizzare in vista dell’ἀγαθόν, della soddisfazione. Nell’avere in comune il mondo, in queste determinazioni, si fonda la possibilità determinata e limitata di un essere l’uno con l’altro eccellente, che è espresso dalla πόλις. Ed è appunto la κοινωνία ἀγαθοῦ (comunanza del bene) che Aristotele cerca di rendere comprensibile in base all’essere dell’uomo. Dunque la κοινωνία ἀγαθοῦ va ricondotta all’essere dell’uomo – un’operazione che Aristotele conduce tornando al fenomeno del λόγος. Sempre lì si va a parare. Quando si incomincia a riflettere sulle questioni, come hanno fatto gli antichi e pochi altri, a un certo punto cosa interviene, che cosa si trovano di fronte, cosa devono pensare, cosa devono affrontare? Il λόγος; è sempre questo. Emerge così che la κοινωνία, che costituisce la *“casa”* (οἰκία), è possibile solo sul fondamento del λέγειν, ovvero in base al dato di fatto fondamentale che l’essere dell’uomo è parlare con il mondo, il che significa: esprimersi, parlare con altri. Parlare con il mondo è parlare con altri. Parlare non è primariamente e anzitutto un processo dato, cui si aggiungono in seguito altri uomini, di modo che soltanto allora esso diventerebbe un parlare con altri parlanti, poiché, al contrario,

il parlare è in se stesso in quanto tale un esprimersi, un parlare l'uno con l'altro con altri parlanti, ed è quindi il fondamento, conforme all'essere, della κοινωνία. La κοινωνία è parlare l'uno con l'altro, anche nel soliloquio parlo sempre con qualcuno, che sono sempre io. A pag. 85. *Il mondo esiste per questo "essere in esso", non già di tanto in tanto e occasionalmente, poiché esso, al contrario, "ci" è costantemente.* Il mondo in cui viviamo c'è sempre, non possiamo esimerci dal mondo, perché il mondo sono io, io sono questo mondo, se cancellassi il mondo cancellerei simultaneamente anche me. *La domanda è solo come questo esserci del mondo venga determinato in senso primario.* In che modo gli umani sono nel mondo? Ci sono nel modo della loro soddisfazione, del loro piacere, di ciò che piace e di ciò che non piace, di ciò che è utile e di ciò che non è utile. *Il mondo "ci" è nella vita in modo tale che esso sempre, in qualche maniera, riguarda la vita, l'"essere nel mondo". Il mondo in cui sono situato mi riguarda.* Caratterizziamo questo riguardare, ovvero il fatto che la vita viene riguardata dal mondo in cui è, come un modo determinato del farsi incontro del mondo nella vita. Il mondo mi riguarda perché questi enti, di cui il mondo è fatto, sono quelli con cui parlo continuamente, sono quelli che io "devo" dominare. *Il mondo, in quanto mondo riguardante un vivente, viene incontrato nella direzione dell'"essere in esso"...* Ciascuno lo incontra in quanto è già nel mondo. Anche un bambino che nasce è già nel mondo, è già nel linguaggio. ...*si fa incontro, cioè concerne l'"essere in esso" del vivente. Se diciamo che il carattere del farsi incontro del mondo è il riguardare, dobbiamo però sottolineare anche che, per lo più, mi si fanno incontro molte cose che non mi riguardano per nulla, ovvero che proprio nella vita quotidiana il mondo esiste in modo tale che esso, per me, per il mio essere in e con esso, è senza importanza, non mi importa: l'essere senza importanza in quanto carattere dell'esserci del mondo circostante.* È uno dei modi: ci sono delle cose a cui ciascuno non importa assolutamente niente. *Quando dico: "Questo non mi riguarda", ciò non significa che "questo" non "ci" sia, poiché, al contrario, proprio allora concedo al mondo il fatto di esserci.* C'è in quanto non mi interessa. *In ciò consiste il carattere specifico della quotidianità. Se quindi l'essere senza importanza è un carattere della quotidianità della vita che determina il mondo nel suo esserci, e se l'essere senza importanza, come tale, diviene comprensibile come qualcosa che non mi riguarda, allora si evidenzia per l'appunto il fatto che l'esserci interpreta il mondo in quanto qualcosa che lo riguarda.* L'esserci dell'uomo interpreta il mondo in quanto qualcosa che lo riguarda. Che cosa lo riguarda? Ciò che può essere utilizzabile. A pag. 86. *L'essere-aperto dell'essere del mondo ha in Aristotele la sua autentica possibilità fondamentale nel λόγος, poiché nel λόγος colui che "vive in un mondo" si dedica al mondo, lo ha lì davanti, e in questo averlo lì davanti in senso proprio è e si muove.* Ciascuno è e si muove nel λόγος, nel dire, nel linguaggio, non ha un altro modo per esistere. A pag. 87. *Nella Retorica, libro I, capitolo 11, Aristotele fornisce una definizione di ἡδονή, che è nostro compito comprendere in modo più preciso. "Ciò che può dare forma, in quanto gradevole, a ciò che si fa incontro nel mondo"...* Cos'è che è piacevole? *Ciò che può dare forma, in quanto gradevole, a ciò che si fa incontro nel mondo.* È la gradevolezza di ciò che mi si fa incontro che determina il modo del mondo in cui io sono. Lo diceva prima: non esiste il mondo come entità fisica, il mondo esiste in quanto io sono situato in un certo modo, ed è questo il mondo che io incontro. ...*non necessita di essere direttamente presente, può anche solo annunciarsi, così come il λυπηρόν può solo minacciare.* Questo carattere del "può" specifica ulteriormente l'esserci del mondo – un carattere su cui ora non posso soffermarmi di più. *Lo ἡδύ, ciò che "solleva", incontra nella direzione della διάθεσις del "sentirsi-situati", in modo tale, quindi, da dare forma a una determinata situatività: nella direzione della situatività, che, nella misura in cui "ci" è, è tale da costituire l'ente nella sua possibilità ontologica più propria, presso di sé, presso ciò che è proprio dell'animale conformemente al suo essere.* L'esserci è sollevato, leggero, è autenticamente se stesso. Sembra che non dica nulla e invece sta dicendo una cosa importante. Sentirsi situati: questo dà una forma a una determinata situatività, a un determinato sentirsi situato nel mondo, tale da costituire l'ente nella sua possibilità ontologica più propria. È la mia situatività, il modo in cui mi sento situato nel mondo, che, per usare le parole precise, costituisce l'ente nella sua possibilità ontologica più propria. La possibilità più propria

dell'ente di essere qualche cosa è data dal modo in cui io mi sento. La possibilità ontologica, la possibilità di essere più propria, sta nella situazione in cui io mi trovo. Ora, se noi accostiamo questo, la situatività, al *συμφέρον*, di cui parlavamo prima, all'utilizzabile, allora la cosa assume un altro aspetto, perché allora la possibilità ontologica più propria di qualcosa consiste nell'essere utilizzabile: è questo che gli dà la consistenza ontologica, che lo fa esistere in quanto esistente. *A tale proposito per comprendere il contesto specifico, bisogna prestare attenzione a quanto segue: se lo ἡδύ incontra e dà forma a una situatività, allora lo ἡδύ incontra un animale che è già nel modo del trovarsi-situato nel mondo. Una determinata situatività è già data in anticipo, di modo che la formazione di un determinato sentirsi-situato da parte dello ἡδύ significa che un trovarsi, che viene riguardato dallo ἡδύ, si traspone situativamente in un trovarsi nuovo, determinato dallo ἡδύ – κατάστασις: 1. Il “trasporre” in un sentirsi-situato,...* Il piacevole è questo: un trovarsi, un sentirsi ben situato. *Mi ritengo autorizzato a fornire questa doppia traduzione in base un contesto fondamentale della vita: tutti i modi della vita sono caratterizzati dal fatto che il modo dell'essere, qui, è un sentirsi-situato nel modo del “portare in una situatività ed essere in essa”.* Questa è un'altra questione complessa. Tutti i modi della vita sono caratterizzati dal modo in cui io sono, in cui io mi sento situato. Dice *tutti i modi della vita sono caratterizzati dal fatto che il modo dell'essere, qui, è un sentirsi-situato nel modo del “portare in una situatività ed essere in essa”*: nel trovarsi, quindi, situati in un certo modo. Qualche cosa accade ed ecco che vengo trasposto in una situatività favorevole, giovevole.

1 febbraio 2023

Heidegger ci sta conducendo lungo un cammino di grande interesse, mostrandoci passo dopo passo come ogni atto, quindi, ogni atto di parola, sia un atto di potere, di dominio. Lui dice che il *λόγος* è *ὁρισμός*, cioè, una definizione: parlare è definire. In effetti, se non si definisse non si parlerebbe. Definire è dominare l'ente. Ma perché si vuole dominare l'ente, a che scopo? Dopo che l'ho dominato che me ne faccio? In effetti, non è tanto che lo voglia, in certi casi certamente sì, ma il fatto è che non posso non farlo, sono costretto a dominare l'ente, sono costretto dal fatto di essere, come dice Aristotele, *ζῶον λόγον ἔχων*, un parlante. In quanto parlante sono costretto a dominare l'ente. Parlando determino, definisco, cioè rendo ciascuna parola che pronuncio un utilizzabile. Ciascuna parola, ciascun ente, è quello che è in quanto è utilizzabile per produrre altre parole, cioè, per continuare a parlare, che ci appare per il momento l'unico obiettivo che ha il *λόγος*: continuare a parlare. Deve essere, dunque, utilizzabile, ma per essere utilizzabile deve essere finito, delimitato, determinato. Abbiamo, quindi, a che fare sempre e necessariamente con cose limitate. L'illimitato, l'indefinito, l'indeterminato, l'*ἄπειρον*, non possiamo maneggiarlo, non possiamo trattarlo, se non riducendolo a qualcosa di determinato. Ma con che cosa determino qualche altra cosa? Sappiamo che, in fondo, determinare è sempre un determinare con l'indeterminato. Ma c'è un'unica cosa che mi consente di determinare, quella cosa che ci ha illustrata la dea *Ἀλήθεια*, e cioè la *δόξα*. Se io definisco un tavolo, in genere lo definisco come un piano sostenuto da supporti su cui si appoggiano cose. È una definizione banalissima ma funzionale, nel senso che l'altro comprende. Se io dicessi a Cesare “per cortesia, appoggi questo sul tavolo”, Cesare non avrebbe alcun problema a eseguire questa operazione. Perché? Che cosa abbiamo in comune? Abbiamo in comune la *δόξα*, cioè, io ho dato una definizione di tavolo che si pensa, si crede, si immagina, che tutti quanti grosso modo supportano. Questa è la *κοινωνία*, la comunità dei parlanti, la comunione del dire, la comunità della *δόξα*, è la *δόξα* che accomuna, il si dice, il si pensa, il si crede, ecc. Dunque, la *δόξα* è ciò che consente di ridurre l'*ἄπειρον* a qualcosa di determinato. Questa operazione ha il vantaggio di potere creare una *κοινωνία*, una comunità di parlanti, se non ci fosse la *δόξα* non ci sarebbe nemmeno la comunità dei parlanti perché non ci si potrebbe intendere. È la *δόξα*, è il “si” che fa in modo che ci si intenda, che ci si comprenda,

quindi, si parli. Che poi si parli con qualcuno che io parli con me cambia niente, semmai cambia perché l'altro può darmi torto, mentre difficilmente io mi do torto. Tutto questo che sta dicendo Heidegger ci fa intendere come non possiamo in nessun modo uscire dalla volontà di dominare l'ente, perché è il linguaggio che ci costringe a limitare, a determinare, quindi, a dominare. Significare qualcosa è dominarla, renderla finita. Io posso parlare solo con il finito; anche se parlo dell'infinito, ne parlo con il finito, sennò non ne posso parlare, non saprei come prenderlo; come fanno bene i matematici, bisogna ridurlo a qualcosa di maneggevole, di manipolabile. Gli umani hanno sempre e necessariamente a che fare con il finito. L'infinito fa sempre parte del finito, perché se io parlo del finito ne parlo come di qualche cosa che ha un limite. Sì certo, ma al di là del limite che cosa c'è? Ciò che non è finito, cioè, ciò che chiamiamo infinito, dove l'"in" sta per una negazione. Quindi, il finito esiste in virtù dell'infinito, ed è questo il problema. Per dirla altrimenti, l'immanente, il limitato, esiste in virtù del trascendente, ciò che non è limitato né limitabile. Questo è uno degli aspetti di ciò che generalmente chiamiamo il problema del linguaggio: per parlare devo utilizzare delle parole che, per potere essere utilizzabili, devono essere finite, determinate, delimitate, significate. E ogni parola è tale perché è un utilizzabile, la parola deve essere necessariamente utilizzabile, non può non esserlo, sennò non è una parola. Ecco la via che ci sta mostrando Heidegger, passo dopo passo. Andiamo a leggere alcune cose, che ci porteranno ancora più lontani. A pag. 90. *Per i greci l'uomo è autenticamente uomo solo nella misura in cui vive nella πόλις. Questo essere l'uno con l'altro in quanto determinazione fondamentale dell'essere dell'uomo deve emergere nell'analisi più precisa del λόγος, inteso come il modo specifico in cui l'uomo ha il suo mondo. Per avere ben chiara la questione di cui si tratta bisogna eliminare fin da subito un pregiudizio al quale oggi più che mai l'analisi è soggetta. Si potrebbe infatti concepire tutta la faccenda come se nella φωνή e nel λόγος la realtà venisse colta da una determinata prospettiva, come se il mondo "ci" fosse in un determinato "aspetto", un aspetto relativo al "soggetto", il che significherebbe che il mondo ci si fa incontro soltanto in un "aspetto soggettivo"... Come quando si dice: ognuno ha il suo mondo, ognuno ha la sua verità, ecc. ...non propriamente in sé, come se si trattasse di un particolare modo di concepire il mondo. Questo orientamento basato su soggetto e oggetto va eliminato alla radice, non solo perché questi concetti fondamentali, soggetto/oggetto, e ciò che essi intendono, non compaiono nella filosofia greca, ma anche perché l'orientamento basato su soggetto/oggetto è privo di senso in tale filosofia, giacché non si tratta di caratterizzare un modo di concepire il mondo, bensì l'essere in esso. Inoltre, non bisogna avvicinarsi all'intera analisi dei caratteri d'incontro del mondo come se ci fosse un mondo in sé, di cui l'animale e l'uomo possiederebbero una determinata porzione, e che vedrebbero di volta in volta in un (suo) specifico aspetto. Così come non è corretto parlare di un "mondo animale" e di un "mondo umano". Non si tratta di modi di concepire la realtà in riferimento a determinati aspetti, ma dell'essere nel mondo. Ecco perché non c'è il mondo fuori, non c'è niente fuori. Dire che il mondo è come ciascuno lo vede presuppone che ci sia già il mondo; no, dice Heidegger, non c'è questo mondo, sono io questo mondo. È la stessa cosa che Hegel diceva rispetto a Dio: non c'è Dio da qualche parte, Dio sono io, sono io che l'ho posto, che l'ho costruito come mi è parso opportuno. Domanderemo quindi anzitutto: che cosa significa propriamente che il mondo in cui l'uomo si muove si fa incontro nel carattere dell'"utile", del συμφέρον. I συμφέροντα, i caratteri dell'utile sono:...* Badate bene, il mondo si fa incontro come utile, come utilizzabile. È così che si fa incontro, non ha un altro modo per farsi incontro, non ho un altro modo per vedere il mondo, per percepirlo, se non attraverso questo: l'utile, l'utilizzabile. 1. τὰ πρὸς τὸ τέλος, "ciò che in se stesso "tende", tende alla fine";... Fine da intendere come compimento. 2. κατὰ τὰς πράξεις, "nell'ambito della prospettiva propria della πράξις". 3. "per colui che riflette, ciò a cui egli mira giace lì davanti". Questi sono i caratteri dell'utile. Su questa base descriveremo il συμφέρον e, in seguito, l'ἀγαθόν. Il bene è ciò a cui l'utile tende. Incominciamo a capire di che cosa è fatto questo bene: è il soddisfacimento, il compimento di qualche cosa, la riuscita in qualche cosa, e cioè il dominio su quella cosa. Si tratta della modalità specifica in cui il

mondo – in quanto mondo riguardante l'uomo – “ci” è per lui. Il nesso con l'ἀγαθόν emergerà dalla cosa stessa. Ad1. Συμφέρον è “ciò che è utile a...”, ciò che tende alla fine. Un utile è in sé un ente tale da implicare un rinvio a qualcosa. Dire che il mondo che c'è, anzi “ci” è, è un utilizzabile è la stessa cosa del dire che è fatto di rinvi. L'utilizzabile è un rinvio: qualcosa mi serve per qualche cos'altro. Il rinviare a qualcosa non è per l'utile un aspetto occasionale, ma ne costituisce, appunto, l'utilità. Lui stesso è questo, è un rinvio a un qualche altra cosa. Ciò a cui l'utile in quanto tale rinvia lo si designa come τό τέλος (il fine, il compimento). Che cosa dobbiamo intendere con τέλος lo apprendiamo nella seconda definizione. Ad2. Πρᾶξις è “prendersi cura”... Generalmente si traduce con agire, ma Heidegger lo traduce con “prendersi cura”. Di fatto, l'agire è sempre un prendersi cura di qualcosa. ...e, in quanto tale, qui non significa nient'altro che “portare qualcosa alla sua fine”. Fine come compimento, concludere. Tenete conto, come diceva nelle pagine precedenti, τέλος e πέρας sono lo stesso. Πέρας è il limite, il compimento è il limite: portare qualcosa a compimento significa portarla al limite, cioè porla come limitata. Il συμφέρον è un rinviare alla fine di un prendersi cura, esso è utile al “portare alla fine” qualcosa. Ad3. Il συμφέρον è σκοπός. Il συμβουλευέσθαι ci viene descritto da Aristotele nel libro VI, Capitolo 10, dell'Etica Nicomachea in quanto un “cercare qualcosa nel modo del riflettere” – λογίζεσθαι: in virtù del fatto che “porto al linguaggio” ciò a cui miro mentre rifletto, ossia l'utile alla fine del prendersi cura. Nella πρᾶξις è implicita una fine, l'utile viene portato alla fine, in ogni prendersi cura è stabilita in anticipo una fine. Nel senso che se mi prendo cura è per qualcosa, quindi, è già stabilito che ci sia una fine, un compimento. Il λογίζεσθαι costituisce il modo peculiare di attuazione della riflessione, cioè del “portare al linguaggio” il συμφέρον. Dire l'utile. Tutto ciò che si dice è συμφέρον, è utile. La parola è parola in quanto è utile, è un utilizzabile. L'utile implica il rinvio alla fine. Il λόγος, il λογίζεσθαι, si compie nella struttura fondamentale del “se-allora”: se questo e quest'altro sono la fine di un prendersi cura, allora bisogna porre mano a questo e quest'altro, questo e quest'altro debbono essere portati al linguaggio. Il modo di attuazione del “se-allora”, la trattazione approfondita del συμφέρον, è il συλλογισμός (sillogismo): sono λόγοι messi assieme, strettamente intrecciati l'uno con l'altro. /.../ ...si tratta approfonditamente l'utile in riferimento sia a ciò “che è necessario” per “portare alla fine” un prendersi cura, sia a “come” e “quando” tale prendersi cura debba essere attuato. Questo è il portare al linguaggio, cioè, al dire. Solo in questo “portare al linguaggio” il συμφέρον, cioè il mondo così come esso “ci” è concretamente... Sta dicendo una cosa importante. L'unico modo in cui il mondo c'è è il συμφέρον, è l'utile, l'utilizzabile: il mondo c'è in quanto utilizzabile. Questo è l'unico modo in cui il mondo esiste, non ce ne sono altri. Ogni ente è un utilizzabile. Il qui e ora dell'essere dell'uomo diviene esplicito in una riflessione determinata, sicché, in virtù di questo riflettere, l'uomo – detto in senso moderno – si trova nella situazione concreta, nel vero e proprio καιρός (momento giusto). In questo λόγος, cioè nel λέγειν in quanto λογίζεσθαι, l'essere dell'uomo è un avere-lì il mondo, in modo tale che io sono in esso in una situazione determinata qui e ora. Sta dicendo che parlando io mi determino nel mondo, in questo modo, qui e adesso. Che cosa significa che il λόγος esprime il συμφέρον? Rispetto alla φωνή, il λόγος è ἐπί τῷ δηλοῦν, ha cioè il compito di “manifestare” il mondo in un carattere che si compie nel λογίζεσθαι. Il “se” indica che per la riflessione la fine è stabilita: essa non è oggetto di riflessione, è fissata in precedenza. Se dico “se questo”, allora vuol dire che “questo” è già fissato. Il “se” costituisce il primo coglimento del τέλος da parte della riflessione: voglio fare un regalo a un amico, procurargli una gioia – e questo è il τέλος: la gioia. Questo τέλος viene anticipato. L’“anticipazione” di un τέλος, di una “fine” della πρᾶξις, è la προαίρεσις (intenzione). Se voglio questo, se questo dev'essere portato alla fine, se l'altro deve gioire, che cosa devo fare? Adesso inizia la riflessione: come posso procurare una gioia alla persona in questione? La riflessione mi dice: voglio regalarle un libro. In questa riflessione il mio esserci si orienta, in questo attimo, in questa προαίρεσις. Il guardarsi attorno, in cui si muove la riflessione, ha lì il suo mondo. Comincio a pensare a quello che devo fare: se voglio questo, allora che cosa faccio? Vado quindi

dal libraio, anzi da quel particolare libraio, per procurarmi rapidamente il libro, in modo da portare alla fine il prendersi cura che ha la gioia come τέλος. Portare alla fine l'operazione, compierla, concluderla. Non è che la libreria diventi libreria in virtù della riflessione. Per quell'ente che è nel suo mondo nel modo della *πραξις μετά λόγου* (agire nel linguaggio) il mondo è lì presente nel carattere del *συμφέρον*. La libreria è lì presente nel carattere dell'utilizzabile, è libreria in quanto è utilizzabile per quel determinato τέλος. L'essere di tale mondo, caratterizzato in quanto esserci, è primariamente così. È così che è il mondo: un utilizzabile. Il bastone che impugno, il cappello che porto, sono *συμφέροντα*. Sono utilizzabili. Il bastone non è primariamente un pezzo di legno o qualcosa del genere, bensì è il bastone. In questa riflessione il mondo si attiene espressamente al suo carattere primario dell'in quanto così e così, in quanto utile a..., e precisamente perché il λέγειν, nella sua modalità specifica primaria, si rivolge al mondo in quanto qualcosa: λέγειν τί κατά τίνός (dire qualcosa rivolto a qualche cos'altro). Parlando di qualcosa lo rendo attualmente presente, lo porto nel "Ci", qualcosa in quanto questo e quello, nel carattere dell'in quanto. È questa la funzione primaria del λόγος, che a ogni passo ha la capacità, tramite il carattere del "rinviare a...", di porre espressamente in evidenza il mondo portandolo nel "Ci". Il "Ci" si può benissimo intendere come il "noi": "ci" è, cioè, è per noi, che siamo nel mondo, che siamo il mondo. Dire che la libreria c'è, non è perché si trova in via tal dei tali, ecc., no, è lì per me, in quanto utilizzabile per me. La libreria è lì in quel modo, in quanto utilizzabile per me, in quel momento. Appare quindi chiaro che il parlare nel mondo è per l'uomo il δηλοῦν τό *συμφέρον* (il manifestarsi di utilizzabili). Il manifestarsi di utilizzabili: il parlare è questo. Il parlare è manifestare degli utilizzabili, cioè, le parole. Questo "parare di..." è riflettere, συμβουλευέσθαι, "portare al linguaggio con se stessi". Consultarsi con se stessi in merito a qualcosa: questa è solo una possibilità assai più originaria, quella del consultarsi con altri. È sempre un consultarsi con altri anche il parlare tra sé e sé: mi consulto fra me e me. Il "portare al linguaggio in questo modo", in quanto esprimere, è un parlare di qualcosa con un altro, parlarne a fondo. Parlare è un mostrante esprimersi "in merito a...". Non è un parlare che constata, ma un discutere del *συμφέρον*. Ciò che si ha di mira è il *συμφέρον*. Il λόγος, che si costituisce nella funzione del mostrare, ha il carattere di uno specifico comunicare: faccio all'altro una comunicazione; nella misura in cui parliamo a fondo di qualcosa, io e l'altro, io con lui e lui con me, abbiamo il mondo lì davanti - *κοινωνία* del mondo. Parlare è in sé comunicare e, in quanto comunicazione, non è altro che *κοινωνία*. Come dicevamo prima, questa *κοινωνία* non è altro che essere immersi nel "si", ed è per questo che possiamo comunicare. Comuniciamo in quanto ci intendiamo su quanto su ciò che comunemente viene inteso rispetto a qualche cosa. Non potremmo comunicare se non ci fosse la δόξα, cosa che la dea Ἀλήθεια sapeva bene. Se ogni volta dovessi prendere un termine e significarlo compiutamente – non come abbiamo fatto prima con il tavolo con quella definizione banalissima, ma dire esattamente che cos'è il tavolo – noi non ci parleremmo più, perché ci fermeremmo lì e andremmo avanti all'infinito. Ecco, pertanto, la necessità della δόξα, del "si": si dice così, si pensa così. Tutti sanno che il tavolo è una certa cosa, e lì ci fermiamo, lì imponiamo il limite, e dobbiamo imporre il limite se vogliamo parlare, dobbiamo farlo. A pag. 95. Il prendersi cura è *μετά λόγου*. Μετά significa qui "in mezzo":... Il prendersi cura è essere nel linguaggio. ...il λόγος è implicito nel prendersi cura, il prendersi cura è in se stesso un parlare, un discutere. Non c'è altro modo di prendersi cura se non parlando. Finora abbiamo ommesso di trattare l'ulteriore carattere dell'incontro con il mondo, l'άγαθόν, benché Aristotele, da ultimo, designi il *συμφέρον* in quanto άγαθόν. L'utilizzabile è il bene. Adesso però siamo pronti per comprendere che cosa significa άγαθόν. Aristotele ce ne fornisce una disamina nel citato passo della Retorica (libro I, capitolo 6), in diretto collegamento con la definizione di *συμφέρον*. Άγαθόν è: 1. ciò che è "coglibile in se stesso in vista di se stesso" – qui dunque la definizione di άγαθόν in quanto "in vista di", "in vista di cui". Cioè: un rinvio. 2. Muovendosi in direzione opposta alla precedente, il rinvio va qui dal τέλος al *συμφέρον*. Per cogliere questo nesso fondamentale bisogna prestare attenzione al fatto che solo in quanto ha primariamente il carattere della fine l'άγαθόν può essere un "in vista di", e per la precisione un "in

vista di un altro". L'ἀγαθόν, il bene, è sempre un in vista di qualche cos'altro. Infatti, poi dirà che non si trova l'ἀγαθόν universale, il bene universale, ma è sempre un particolare. 3. Inoltre, l'ἀγαθόν è definito in quanto "quel qualcosa a cui tutto si attiene, verso cui tutto è in cammino"... L'ἀγαθόν sarebbe il compimento, il soddisfacimento. 4. "Nella misura in cui è presente, εὖ διαίκεται (essere ben situato, soddisfatto). Se l'ἀγαθόν "ci" è in quanto tale, se il prendersi cura è portato alla fine, allora εὖ διαίκεται colui che si prende cura: egli è un sentirsi-situato caratterizzato in quanto εὖ (buono, bene). εὖ è un determinato "come" del sentirsi-situato, che ha preso forma nella misura in cui ciò di cui bisognava prendersi cura è stato effettuato. Lo εὖ dipende dalla modalità specifica del procurare la fine. Queste differenti determinazioni dell'ἀγαθόν convergono tutte su un punto, sul fatto cioè che l'ἀγαθόν è primariamente fine, τέλος, più precisamente πέρας (limite). Il fine è il limite, è il limitare qualcosa, perché solo limitandolo è un utilizzabile; se non lo limite non so come utilizzarlo. Il paragrafo c) Il "Si" in quanto "come" della quotidianità dell'essere l'uno con l'altro. La cooriginarietà dell'essere l'uno con l'altro e dell'essere parlanti. Come nuovo carattere dell'essere dell'uomo si è posto in luce l'essere l'uno con l'altro. Esso si evidenzia nella struttura concreta del λόγος in quanto "parlare", così come vive nella quotidianità quel parlare che costituisce il modo di attuazione del riflettere, del quotidiano "consultarsi con se stessi", del prendersi cura. Nel riflettere si compie un darsi d'attorno nel mondo, che "ci" è nel carattere dell'ἀγαθόν, ovvero del συμφέρον. Il mondo c'è sempre in questo modo qui, cioè di un utilizzabile per ottenere una soddisfazione. Nel συμφέρον è implicito il "per che cosa", il τέλος inteso come ciò in e presso cui il prendersi cura giunge alla sua fine. L'obiettivo del συμφέρον, dell'utilizzabile, è di essere utilizzato per qualcosa. Una volta che si utilizza per quella cosa lì, ha raggiunto il τέλος. Il συμφέρον lo si incontra nel λογιζεσθαι (dire), che a sua volta ha la forma di attuazione del συλλογισμός (sillogismo), della deduzione e precisamente in quanto "se-allora". Il se-allora, cioè la forma della inferenza classica, è ciò che, secondo Heidegger, mostra tutto il processo, e cioè qualche cosa è quella che è in quanto rinvia a un'altra: "se A allora B", se c'è A allora c'è B, se faccio questo allora ottengo quest'altro. Potremo dire che nella inferenza "se A allora B" B costituisce il τέλος di A, il suo fine. In ciò il mondo "ci" è in quanto mondo che circonda l'uomo, in cui egli si muove. Nella fattispecie, è proprio il λόγος a mostrare – cioè a esplicitare – l'utilità in quanto tale e, viceversa, lo οὗ ἔνεκα: λέγειν τί κατὰ τίνος, qualcosa viene inteso "in quanto qualcosa", il mondo viene avuto lì davanti nel carattere dell'"in quanto", posto in una determinata prospettiva. L'"in quanto" vuol dire che qualcosa è quello che è in quanto utilizzabile. È per questo che Aristotele, nel medesimo passo, può anche dire: αἰσθησις ἔκειν τοῦ ἀγαθοῦ. Definiamo circospezione questa vista del prendersi cura: nel riflettere mi guardo attorno. Mi guardo intorno per vedere cosa mi è utile. Al tempo stesso, però, questa circospezione, e ciò che "ci" è in essa, vengono mostrati tramite il λόγος, che è in sé e per sé ἀποφαίνεσθαι (mostrare, fare venire in luce). I caratteri dell'"in quanto così e così" vengono portati espressamente nel "Ci". Il "Ci": il mondo in cui noi siamo. Vediamo quindi che il λόγος, qui, compie la sua funzione fondamentale: ἐπὶ τῷ δηλοῦν, esso "c'è per manifestare" il mondo. Ma come lo manifesta? Come συμφέρον e τέλος, cioè come utilizzabile e come fine dell'utilizzabile. Questo manifestare, che si compie tramite il linguaggio, è un comunicare, un "manifestare a un altro", è il modo dell'"avere lì davanti in comune" il mondo – che è la determinazione fondamentale dell'essere dell'uomo nel mondo. Questo è il "si", la chiacchiera. È questa la maniera in cui ciascuno ha lì davanti il mondo, come ce lo hanno tutti, e per questo può comunicare. L'uomo è un ente tale da essere uno ζῶον πολιτικόν, che ha nella sua struttura la possibilità di un (compiutamente formato) "essere nella πόλις". Essere nella πόλις è la stessa cosa che dire essere nella κοινωνία, nella comunità dei parlanti. A pag. 97. L'asserzione fondamentale che io stesso, in quanto uomo vivente nel mio mondo, faccio su me stesso, l'asserzione assolutamente primaria "io sono", è propriamente falsa. Si deve dire piuttosto: "Io sono "Si", "Si" è, "si" intraprende questo e quello, "si" vedono le cose in questo e quel modo. Questo Si è il vero e proprio "come" della quotidianità, del medio e concreto essere l'uno con l'altro. Non c'è un altro modo, ci sta

dicendo Heidegger: noi viviamo con gli altri in questo “si”; se togliamo la δόξα togliamo tutto, crolla tutto quanto e cessiamo di esistere. È per questo che la dea Ἀλήθεια insisteva con Parmenide: devi conoscere bene la δόξα, perché è ciò che ti fa esistere; non è l’essere o il non-essere, dei quali non potrai sapere nulla, vale a dire, del significato vero delle cose non potrai mai sapere se sono o non sono, ma potrai comunicare dicendo che “si” pensa che siano, “si” crede che siano, e su questo ci intendiamo. *Dal Si nasce e si sviluppa la modalità specifica in cui l’uomo vede il mondo innanzitutto e per lo più, in cui il mondo riguarda l’uomo e l’uomo si rivolge al mondo. Il Si è il vero e proprio come dell’essere dell’uomo nella quotidianità...* Tenete conto di quello che sta dicendo: il Si è il vero e proprio essere dell’uomo. L’uomo è questo, è il Si: si pensa, si dice, si crede, ecc. ...e il vero e proprio portatore di questo Si è il linguaggio. Il Si dimora, ha il suo specifico dominio nel linguaggio. Una comprensione più precisa del Si vi consente di vedere che esso costituisce al tempo stesso la possibilità dalla quale nasce e si sviluppa un essere l’uno con l’altro autentico secondo determinate modalità. Soltanto con il Si possiamo essere l’uno con l’altro, non ci intendiamo se non limitiamo le cose attraverso il Si. Questo è così? Non lo sapremo mai, ma si pensa che lo sia, e tanto ci basta. Come nell’esempio che facevo rispetto al tavolo, è sufficiente perché io possa dire a Cesare di appoggiare quella cosa sul tavolo, è più che sufficiente ed è con questo che comunichiamo. Anche Cesare pensa che il tavolo sia questo, perché crede che sia questo, perché si è sempre saputo, si è sempre pensato così, ecc. “Si” è: questo è il mondo, e noi viviamo di questo e di nient’altro: questo ci sta dicendo Heidegger. *La definizione fondamentale dell’essere dell’uomo in quanto ζῶον πολιτικόν va mantenuta, anche nel caso dell’esplicazione successiva, dove si tratta del “rivolgere lo sguardo” (θεωρεῖν) al mondo... Θεωρεῖν è teoria, e teoria è rivolgere lo sguardo verso qualcosa. ...ovvero di ciò che, in tale rivolgere lo sguardo, “ci” è... Cosa vediamo? Vediamo l’εἶδος (forma), l’“aspetto” del mondo come lo si vede abitualmente. Nell’εἶδος è implicita una cosiddetta universalità, una validità universale, una pretesa a una determinata medietà. Cioè: una cosa che tutti sanno. La medietà è quella cosa che si suppone tutti quanti conoscano. Sta qui la radice della definizione fondamentale dell’universale, così spesso concepita come definizione fondamentale del concetto greco di scienza. Chiaramente, questi concetti che la scienza utilizza devono essere universali, ma questo universale non è nient’altro che il “Si”. Questa immagine, questo εἶδος: io vedo quella cosa e dico che è quella cosa, perché si pensa, si crede che sia quella cosa lì. Questa è la definizione fondamentale del concetto greco di scienza e, quindi, del concetto di scienza a seguire; come dire che la scienza è fondata sul “Si”. Lo sapevamo già per altre vie, lui invece ci arriva dritto. Insomma: questo Si va tenuto primariamente e costantemente presente in quanto definizione fondamentale dell’essere dell’uomo. Questo in un certo modo è il risultato dell’interpretazione del passo del libro I, capitolo 2, della Politica. Si comprende quindi che la determinazione dell’“essere l’uno con l’altro” è cooriginaria alla determinazione dell’“essere parlante”. Se si parla si parla con qualcuno: λέγειν τί κατὰ τίνος. Sarebbe completamente sbagliato dedurre l’una affermazione dall’altra, poiché il fenomeno dell’esserci dell’uomo in quanto tale implica cooriginariamente l’“essere parlante” e l’“essere l’uno con l’altro”. Sta dicendo che sono la stessa cosa, se parlo sono con altri. Se volete cogliere davvero il fenomeno, questi caratteri della cooriginarietà dell’essere dell’uomo debbono essere tenuti ben fermi nella loro unitarietà. Si coappartengono, non posso togliere l’uno senza togliere anche l’altro. Capitolo 10. L’esserci dell’uomo in quanto ἐνέργεια: ἡ ἀγαθόν. L’esserci dell’uomo in quanto ἐνέργεια, in quanto agire. Verso cosa? Verso ἡ ἀγαθόν, verso la soddisfazione. Ormai sappiamo che questo ἀγαθόν è fatto di τέλος e di πέρας, di fine e di limite. Deve essere limitato, sennò io non sono soddisfatto di niente. Uno può essere soddisfatto dell’infinito? No, è soddisfatto quando lo limita. Come già diceva Tommaso: non possiamo regredire all’infinito con le cause, dobbiamo fermarci a un certo punto, cioè, limitare, e solo allora possiamo dire di sapere. Ovviamente, è sempre un δοξάζειν, un credere di sapere. Già la dea Ἀλήθεια lo diceva: non puoi sapere nulla, né se è né se non è, ma puoi sapere ciò che si pensa per lo più, e ricordati che hai solo questo a disposizione. Perché ci interessa l’essere dell’esserci dell’uomo?*

Perché siamo tornati a questo punto? Risposta: perché in precedenza abbiamo stabilito che la concettualità ci rinvia all'esserci dell'uomo. Se creiamo concetti, questi concetti ci rimandano all'esserci dell'uomo, cioè, al fatto che è parlante. La concettualità riguarda una determinata possibilità ontologica dell'esseri dell'uomo. Una possibilità ontologica significa che è possibile che sia veramente così, cioè qualcosa che riguarda strutturalmente l'essere. Se vogliamo cogliere la concettualità greca dobbiamo renderci comprensibile e accessibile l'esserci nell'interpretazione greca, aristotelica. Impegnati come siamo nel compito di dipanare l'esserci dell'uomo, abbiamo già incontrato alcune determinazioni ontologiche, individuando ad esempio la nuova determinazione ontologica dell'“essere l'uno con l'altro”. Perché determinazione ontologica? Perché definisce che le cose non possono che essere così, cioè, parlare è parlare con qualcuno. Nondimeno, proseguiremo finché non avremo incontrato l'autentico carattere dell'essere, il πέρας (limite). Abbiamo già incontrato il πέρας analizzando l'essere l'uno con l'altro. L'essere dell'uomo è definito in quanto prendersi cura, ogni occuparsi di qualcosa in quanto prendersi cura ha una fine determinata, un τέλος. Ora, se l'essere dell'uomo è determinata dalla πράξις (da quello che fa), e ogni πράξις ha un τέλος, e se il τέλος di ogni πράξις, in quanto πέρας, è l'άγαθόν, allora l'άγαθόν è l'autentico carattere ontologico dell'uomo. A che cosa davvero tende l'uomo? All'άγαθόν, al bene, alla soddisfazione. È chiaro, come dicevamo, che questa deve de-limitata, non può essere infinita. L'άγαθόν è una determinazione dell'essere dell'uomo nel mondo. Con la nostra analisi dell'άγαθόν otterremo quindi una nuova chiarificazione dell'esserci dell'uomo, in virtù del fatto che la ricondurremo al πέρας, il che però significa all'autentico carattere dell'essere stesso. In base a ciò che, così, avremo acquisito, indagheremo più nel dettaglio l'άγαθόν in quanto determinazione ontologica dell'uomo, carattere ontologico del prendersi cura e, quindi, dell'esserci stesso. Ciascuno non è altro che qualcuno che continua a prendersi cura. Si prende cura, cioè, si occupa di qualcosa in vista di qualcos'altro. Naturalmente, si prende cura di qualcosa che è utilizzabile. Il linguaggio è la manifestazione del συμφέρον, dell'utilizzabile, il linguaggio manifesta soltanto questo, sia che parli di un accidente, sia che parli di qualcuno, di un pensiero, di un desiderio, di qualunque cosa, dove questo qualunque cosa è un συμφέρον, un utilizzabile. Utilizzabile per cosa? Ovviamente, per continuare a parlare, ma il fine è la soddisfazione, l'άγαθόν, la soddisfazione di avere compiuto qualcosa, di avere determinato, finito, quindi, di avere la possibilità di conoscere, perché se non si limita, senza il πέρας, non c'è nessuna possibilità di conoscenza. Prendiamo dunque in esame l'essere dell'άγαθόν greco. A tale scopo ci atteniamo a considerazioni concrete dello stesso Aristotele, svolte per l'esattezza nel libro I dell'Etica Nicomachea. A pag. 100. In sintesi domandiamo: 1. Dove troviamo qualcosa come l'άγαθόν? 2. Come va inteso l'άνθρώπινον άγαθόν (bene dell'uomo)? 3. Quali sono le determinazioni generali dell'άγαθόν in quanto tale? 4. Quale essere, quale possibilità di essere dell'uomo corrisponde all'άγαθόν? Per la corretta preparazione di questa analisi è importante non scordare le determinazioni dell'essere dell'uomo finora acquisite: 1. Ζωή (vita): l'essere dell'uomo è essere in un mondo. 2. L'“essere in un mondo” è caratterizzato dal λόγος. È soltanto il linguaggio che ci consente di essere nel mondo. Altra affermazione impegnativa, in negativo: senza λόγος non siamo nel mondo, non siamo, semplicemente. 3. Il parlare stesso è il modo di attuazione di un prendersi cura: darsi d'attorno nel mondo prendendosi cura. Il parlare è sempre un prendersi cura di qualche cosa per qualche cos'altro; parlare è un rinviare continuo; parlare è un tendere al compimento, cioè al fine, al limite. L'“essere in un mondo” è cooriginariamente un prendersi cura. 4. Il prendersi cura stesso ha sempre una fine prestabilita, mirando alla quale riflette sull'utile: esso possiede in un'anticipazione determinata ciò di cui, per esso, ne va. Che cos'è che è anticipato? È anticipato il soddisfacimento. L'esempio che faceva del libro da regalare all'amico: se regalo un libro, lui sarà felice. In questo caso, cosa anticipa? Anticipa la felicità, l'άγαθόν, il fine. Αἴσθησις ἔκειν: il prendersi cura è caratterizzato come circospezione. Da ciò nasce e si sviluppa nella quotidianità la possibilità del “mero rivolgere lo sguardo a...” del θεωρεῖν. 5. Questo essere è in se stesso essere

l'uno con l'altro, "essere nella πόλις", preso alla lettera. /.../ Dove troviamo espressamente l'ἀγαθόν? L'ἀγαθόν sarebbe il fine di tutto, sarebbe ciò a cui ogni cosa tende. Ogni utilizzabile è quello che è in vista dell'ἀγαθόν, cioè del soddisfacimento. Lo chiarisce la prima frase dell'Etica Nicomachea: "Sembra che ogni τέχνη (la dimestichezza con qualcosa, con un determinato modo del prendersi cura: il calzolaio sa bene come si fa una scarpa, se ne intende), ogni dimestichezza con un prendersi cura, ogni μέθοδος, ogni "dedizione a una cosa", ogni "essere sulle tracce" di una cosa, così come il prendersi cura di qualcosa e il prefiggersi qualcosa da compiere, di cui occuparsi e da portare alla fine – sembra che tutti questi modi della dimestichezza con qualcosa e del prendersi cura di qualcosa tendano, stiano dietro a un bene". Tutto ciò è fatto per ottenere qualcosa. Lo ἐφίσθαι, lo "star dietro", appartiene al loro stesso essere. In essi, in quanto dimestichezza con qualcosa e prendersi cura di qualcosa, è presente, "ci" è espressamente un ἀγαθόν. Mi prendo cura di qualche cosa in vista di qualche altra cosa che ritengo positiva. Il prendersi cura non è nient'altro che, e, nel contempo, è talora anche uno star dietro. Questi caratteri della τέχνη, della πρᾶξις, della μέθοδος e della προαίρεσις (volontà, intenzione) sono fenomeni che già conosciamo, e che tornano successivamente nell'Etica Nicomachea negli abbinamenti τέχνη/πρᾶξις, προαίρεσις/γνώσις (conoscenza): una duplicità di determinazioni riguardante l'"essere nel mondo" nella modalità di un prendersi cura che è circospetto, cioè vede qualcosa che ha lì davanti, avendone in qualche modo dimestichezza. Ora, τέχνη la "dimestichezza con il rispettivo prendersi cura" è quel modo dell'"essere nel mondo" in cui diviene espressamente visibile l'ἀγαθόν. La τέχνη rende espressamente visibile il τέλος. Con ciò abbiamo risposto anzitutto, in termini generali, alla prima domanda. Quella che chiedeva da dove viene l'ἀγαθόν. Questo prendersi cura, la dimestichezza nel prendersi cura, dice, diviene espressamente visibile l'ἀγαθόν, nel compimento. L'ἀγαθόν come il compimento.

8 febbraio 2023

Questo di Heidegger è un libro notevole, ho idea che ci porterà molto lontano. C'è un problema in ciò che stiamo leggendo, un problema del quale Heidegger non si fa carico – ma noi dobbiamo – e riguarda la questione della finitezza o della finitudine. In alcuni testi si parla della finitezza, in altri di finitudine, dipende dal traduttore. Si tratta del τέλος e del πέρας, il limite. Il finito è una questione interessante. Di che cosa sto parlando quando parlo del finito? È una questione curiosa perché il finito si suppone, anzi, si presuppone che a un certo punto termini e non vada più oltre. Ma può fare questo? Può non andare più oltre? C'è un termine che Heidegger prende da Aristotele, τέλειον, che è il fine, ma in un'accezione particolare, vale a dire, è quel fine oltre il quale non c'è nulla. Ma la domanda è: può darsi qualcosa del genere? Che cosa significa che non c'è nulla oltre? Significa una cosa ben precisa, e cioè che non rinvia. Ma se non rinvia, e se il λόγος non è altro che rinvio, relazione, allora parrebbe, posta la questione in questi termini, che si ponga fuori dal λόγος, fuori dal linguaggio. Ma se è fuori dal linguaggio allora è nulla. Dunque, non c'è propriamente la possibilità di pensare il finito se non nelle sue determinazioni, in quanto quando parlo di finito intendo pur sempre di qualcosa: ciò che è finito ha un significato, rinvia a qualcosa, quindi, non è finito. Ma se non è finito, è infinito. Sembrerebbe di potere parlare del finito unicamente come infinito. Questo naturalmente ci riporta con il pensiero alla dea Ἀλήθεια: posso pensare l'essere solo come non-essere, perché se determino l'essere è con qualche altra cosa; e il non-essere posso pensarlo, se lo penso, in quanto qualcosa che è, e cioè è essere; quindi, posso pensare il finito solo come infinito. E l'infinito? Per potere pensare l'infinito devo considerarlo un qualcosa di determinato, di delimitato, tant'è che, parlando dell'infinito, si usa il singolare. Anche se definisco l'infinito come la totalità degli enti, questo articolo determinativo è sempre al singolare, ma è al singolare nel senso che indica una unitarietà. Questo ci fa pensare alla teoria dei limiti, a questo x che tende a 1: se tende a 1 non è 1, ma se io voglio calcolare, se io voglio utilizzare questa espressione, devo fare come se la x fosse 1, sennò di tutto il calcolo infinitesimale non ce ne

facciamo niente, e senza il calcolo infinitesimale non ci sarebbe tutta la tecnica moderna. Quindi, per poter utilizzare questa cosa, l'aritmetica, la matematica, io devo porre i numeri come finiti. Lo stesso accade con la parola: ciascuna parola devo porla come finita. Ma abbiamo appena detto che non posso pensare il finito. Si pone allora un problema, un problema che ha già risolto la dea *Ἀλήθεια*: non puoi pensare né l'essere né il non-essere, ma soltanto la *δόξα*, l'opinione. A questo punto opinione vale fino a un certo punto, non possiamo nemmeno parlare di inganno, di menzogna, possiamo sì, certo, parlare di menzogna, ma è necessaria per potere utilizzare quella cosa lì, sennò non la utilizzo, cioè, escludo che la x possa mai diventare 1, e non se ne fa più niente; o che dall'1 si passi al 2. Nulla al mondo garantisce che dall'1 si passi al 2, non si sa nemmeno che cosa vuole dire esattamente, però dall'1 passiamo al 2, tanto funziona, cioè, è utilizzabile. Noi parliamo e parlando utilizziamo degli utilizzabili, che in questo caso sono parole, significanti, termini, ecc. Ciascuna parola che utilizziamo, per poterla utilizzare dobbiamo fare come se fosse finita, ma se la penso finita in qualche modo già le attribuisco delle determinazioni, che a loro volta devo pensare come finite, e queste a loro volta avranno altre determinazioni, e via di seguito. C'è l'eventualità che questo sia l'unico motivo per cui gli umani continuano a parlare, perché ciascuna cosa è posta, sì, come finita per poterla utilizzare, però, per porla come finita devo determinarla in un certo modo, ma questa determinazione già pone un altro elemento, che chiede anche lui di essere finito con altre sue determinazioni, e così via. Sembra questo il motivo per cui gli umani continuano a parlare, anziché cessare di farlo. Questo procedimento, che stavo descrivendo: porre qualcosa come finito, ma per porlo come finito devo determinarlo e, determinandolo, spalanco l'infinito. Aveva detto bene Eraclito: *ἐν πάντα εἶναι*, l'uno è i molti, e simultaneamente. È questa la difficoltà estrema: questa simultaneità tra finito e infinito, tra uno e molti. Questo rende anche immediatamente conto della volontà di dominare l'ente. Lo domino ponendolo come finito, ma per porlo come finito devo determinarlo: dominare è determinare, delimitare. Ma, facendo questo, già non è più finito, apre a un'altra cosa, la quale apre a un'altra, e così via. Ecco perché la volontà di potenza, come la chiama Nietzsche, non può arrestarsi mai. Si arresterebbe ipoteticamente nel momento in cui qualche cosa risultasse finito senza determinazioni. Ma se non ha determinazioni, come so che è finito, in base a che cosa, a quale criterio? Heidegger, come dicevo, non affronta questo problema. D'altra parte, non ponendo la questione del linguaggio sarebbe stato difficile coglierlo. Però, è una questione interessante, perché ci mostra ancora di più e meglio che cosa accade quando parliamo: per parlare dobbiamo porre dei termini, ma proprio alla lettera, cioè, qualcosa che termina, che è terminato, finito, *τέλειον*, ciò oltre il quale non si va. Heidegger, per esprimere al meglio questo concetto, pone la questione della morte. La morte è qualche cosa oltre la quale non c'è più nulla; quindi, è la morte che determina il compimento della vita, compimento nel senso del *τέλειον*, perché, una volta morto, non posso più modificare la vita, né aggiungere o togliere cose. Solo a quel punto è quella che è veramente, perché fino a che uno è vivo può modificare cose, si sa che i vivi fanno continuamente cose; ma ecco che quando il vivo diventa morto cessa di fare cose e, quindi, tutto ciò che ha fatto è compiuto. Questa era l'idea di morte in Heidegger, che non è stata generalmente molto intesa, si è pensato Heidegger come qualcuno che aveva queste idee mortifere quando dice che l'essere è per la morte. Il fatto è che lo dice in questo senso, e cioè che la morte è ciò che rende compiuto l'essere, proprio nell'accezione del *τέλειον*, cioè di qualcosa oltre il quale non si va. La morte rende compiuto l'essere, a questo punto non si aggiunge né si toglie più nulla, è quello che è stato. A noi invece interessa cosa accade parlando. Parlando, l'unica cosa che posso fare è una sorta di corsa, un rincorrere gli enti, cioè le parole, per dominarli: corro dietro alle parole per determinarle, per definirle, è una corsa che non ha fine, se non quella che immagina Heidegger con la morte. Questo comporta ciò che dicevamo già tempo fa, e cioè che è la volontà di dominare gli enti ciò che muove a dire, non c'è nient'altro, c'è solo questo che ci fa parlare, soprattutto che ci fa proseguire a parlare. La domanda interessante non è tanto perché gli umani parlano, anche,

sì, ma soprattutto: perché continuano a parlare, senza fermarsi mai. Non si fermano per questo motivo, perché ogni parola che dico è come se mi aspettassi che fosse determinata, che fosse proprio quella, ma perché sia quella devo aggiungerne un'altra, e quell'altra, a sua volta, subisce la stessa sorte: perché sia proprio quella, che determina la prima, devo aggiungerne un'altra che determina la seconda. Questo è il motivo per cui ciascuno continua a parlare: detta una parola, quella parola devo determinarla con un'altra parola, e così via, il che è un altro modo per dire che non c'è l'ultima parola. Una riconcorsa continua per dominare le parole, o gli enti. Gli antichi avevano visto molto bene: il λόγος non è altro che rinvio. C'è solo questo: un rinvio continuo. E la dea si era accorta del fatto che di ciò che è e di ciò che non è non puoi sapere niente; però, per tua fortuna hai la δόξα e con quella parli, chiacchieri, dici cose, che non significano niente, nel senso che ciascuna cosa per significare deve rinviare a un'altra – il significato non è altro che un rinvio – ma questo rinvio rinvia a un altro. Anche Peirce, dopo ventisei secoli, se ne era accorto, lui parlava di semiosi infinita. Già in Parmenide, sì, certo, c'è questo rinvio continuo, ma questo rinvio continuo è nel tutto, è il tutto. È già il tutto, è tutto lì, queste tre cose di cui parla la dea: essere, non-essere e δόξα, è tutto lì, e cioè il fatto che per potere pensare il finito devo pensarlo come infinito, perché devo determinarlo, devo cioè aggiungere qualcosa, quindi, non è finito. Per l'infinito è la stessa cosa, non posso non pensarlo che come finito, cioè come uno. Quindi, in teoria non posso pensare nulla, nel senso che qualunque cosa pensi è un'altra. Da qui la δόξα. Che cosa fa esattamente la δόξα? Compie un'operazione interessante perché, dovendo continuare a parlare – il linguaggio ha unicamente questo obiettivo – la δόξα fa in modo che ciascun elemento appaia finito, cioè utilizzabile, esattamente come fa la matematica con i limiti, è la stessa cosa, cioè, fa “come se”, come se ogni cosa fosse proprio quella che dico. E, in effetti, parlando, sono costretto a fare questo, a pensare che ogni cosa che dico sia quella, sennò mi troverei in grande imbarazzo a continuare a parlare, non saprei da che parte andare. Come fa la δόξα a fare questo? Questa è un'altra questione interessante, ne parlerà Heidegger anche riprendendo alcune cose della *Rettorica* e, poi, c'è una parte dedicata alla δόξα, che spero ci darà delle indicazioni utili. Come fa la δόξα a funzionare? La risposta appare semplice per un verso, anche se magari può complicare le cose: funziona esattamente così come si fa a governare, e cioè attraverso la censura. Non è possibile governare senza censura. La δόξα fa quello che fa grazie alla censura: impedisce di interrogare gli elementi che mano a mano produce. Alcuni se ne erano accorti, così Platone quanto Aristotele, i loro divieti non erano casuali o frutto del ghiribizzo del momento. Alcuni, come gli eleati, avevano visto cosa c'era oltre, avevano visto che non c'era altro che un rinvio continuo. Cosa dice Eraclito? Lui la dice metaforicamente, “non puoi bagnarti due volte nello stesso fiume”, perché ogni cosa rinvia a un'altra, quindi, non è mai la stessa, o meglio, per potere dire che è la stessa devo dirne un'altra. Gli eleati lo avevano visto, e così anche Platone e Aristotele, i quali però se ne sono ritratti inorriditi e hanno imposto la censura, cosa che mancava negli eleati, che non avevano motivo di censurare alcunché. Ma vediamo che cosa dice Heidegger di tutto ciò. Vi ricordate che sta parlando dell'ἀγαθόν, del bene. Il bene è la soddisfazione, è ciò che soddisfa, è il compimento. Questa analisi che fa Heidegger, seguendo Aristotele, è centrata, perché la soddisfazione viene dal compimento, quindi, deve essere compiuto, deve essere finito perché io sia soddisfatto. Ecco perché non sono mai soddisfatto: questa soddisfazione è sempre rinviata al passo successivo. A pag. 103. *Ci chiediamo ora quali siano le determinazioni dell'ἀγαθόν in quanto tale. Sappiamo che ἀγαθόν è τέλος. Ci si interrogherà quindi probabilmente circa il carattere dell'essere-fine, della finitezza, della τέλειότης, nella misura in cui l'ἀγαθόν è τέλειον (fine oltre il quale non si va), costituisce l'essere-finito. È questo che gli umani cercano: quella cosa oltre la quale non si va. Hanno inventato Dio anche per questo. L'ultima questione è: quale essere dell'uomo corrisponde al τέλειον ἀκρότατον (massimo bene). L'ἀγαθόν non è nulla che obiettivamente svolazzi qua e là, bensì è un come dell'esserci stesso. Sta dicendo che l'esserci, cioè l'uomo, necessita dell'ἀγαθόν, necessita di questo bene, di questa soddisfazione, cioè, ha bisogno di trovare il finito, perché solo con il*

finito trova la soddisfazione. *Nella nostra indagine sull'ἀγαθόν, condotta per penetrare uno sguardo più preciso nella struttura dell'essere, sono emerse quattro stazioni della discussione dell'ἀγαθόν: 1. Dove diviene visibile in generale qualcosa come l'ἀγαθόν? 2. Dove troviamo, di conseguenza, l'ἀνθρώπινον ἀγαθόν (il bene dell'uomo)? 3. Quali sono le determinazioni generali dell'ἀγαθόν? 4. Che cosa corrisponde all'ἀγαθόν così caratterizzato? Che cosa costituisce l'esserci dell'uomo nella sua finitezza? Cos'è il bene dell'uomo? È questa in fondo la domanda. Che cosa per l'uomo funziona come bene, come soddisfazione, quindi, come ciò che cerca, al di là e al di sopra di tutto, ἀνθρώπινον, massimamente? Per quanto riguarda l'ambito nel quale l'ἀγαθόν diviene visibile, è necessario tornare alla prima frase dell'Etica Nicomachea, dove si mostra che l'ἀγαθόν è relativo alla τέχνη (tecnica), alla πράξις (agire, fare), alla προαίρεσις (intenzione, volontà di...) e alla γνῶσις (conoscenza). L'ἀγαθόν lo si trova in una domestichezza con qualcosa, nel qual caso va tenuto fermo che la τέχνη non accompagna, per esempio, occasionalmente un prendersi cura, anzi: la τέχνη è implicita nel senso del prendersi cura. Possiamo porre la τέχνη come un saperci fare. Quando dico "mi prendo cura di qualcosa", ciò significa che ho domestichezza con l'ambito di ciò che mi prefiggo, che il "che cosa" del prendermi cura è nella mi visuale, è espressamente lì davanti, che ho domestichezza con ciò che è utile. Vedete la necessità che questo utile sia finito. Nella τέχνη in quanto tale ci si fa incontro l'ἀγαθόν, in modo tale da essere espressamente. Ciò indica che nel caso dell'ἀνθρώπινον ἀγαθόν si avrà a che fare con una τέχνη appartenente a un prendersi cura che costituisce l'essere dell'uomo, e che troveremo l'ἀνθρώπινον ἀγαθόν in una caratteristica domestichezza della vita stessa. Aristotele cerca sempre nel concreto, nella vita stessa, il punto da cui partire, su cui appoggiare il piede, avere la terra ferma sotto i piedi – ricordate sempre il quadro di Raffaello con Aristotele con la mano aperta e rivolta verso il basso. Aristotele chiama πολιτική questa τέχνη... Noi traduciamo generalmente πολιτική con politica, come l'arte, il prendersi cura del bene comune. Ricordate la κοινωνία, gli umani parlano in comune, parlano l'uno con l'altro, anche quando parlano da soli è sempre un parlare comune. Ci è arrivato anche Wittgenstein ventisei secoli dopo, quando dice che non esiste il linguaggio privato. Aristotele chiama πολιτική questa τέχνη, e ciò implica che egli intende la domestichezza della vita riguardo a se stessa in quanto πολιτική, l'esserci in quanto essere l'uno con l'altro. Questo è ciò che caratterizza l'uomo: l'essere l'uno con l'altro o, più propriamente, il parlare l'uno con l'altro, il parlare con... Ricordate il λέγειν τί κατὰ τίνος: parlare di qualcosa, sì, certo, ma con qualcuno. Riguardo all'esserci dell'uomo, che viene collocato preventivamente in questo orizzonte, vi sono varie cose da stabilire in modo descrittivo, giacché ci è data qui una molteplicità di modi del prendersi cura. L'essere l'uno con l'altro implica una molteplicità di modi del prendersi cura, non una massa indistinta, ma una pluralità, avente una coesione determinata dal carattere dell'essere l'uno con l'altro. Questo è sempre presente in Aristotele. Inoltre, data questa molteplicità di modi del prendersi cura, vi sarà anche una molteplicità dei τέλη (fini), ovvero di ciò in cui il prendersi cura giunge a fine. A pag. 106. ...Aristotele dice: in questa molteplicità di occupazioni... Fa l'esempio del prendersi cura di un qualche cosa che, però, è sempre per qualche cos'altro. E, allora, si chiede: qual è il prendersi cura per se stesso, non in vista di altro ma per sé? ...Aristotele dice: in questa molteplicità di occupazioni ce ne devono essere alcune, anzi, ce ne deve essere una, ovvero un τέλος tale da essere δι' αὐτό (per sé). È questo che cerca Aristotele: quel τέλος che è per sé. Lui fa l'esempio del fabbricante di scarpe: lui non fa le scarpe per sé ma è per qualche cos'altro. È impossibile che, nell'ambito di tutte le occupazioni possibili nell'essere l'uno per l'altro, "ne afferriamo sempre una per via di un'altra. Questo irritava Aristotele; lui aveva bisogno di quel τέλος che fosse δι' αὐτό, per se stesso; perché a lui interessava l'ἀνθρώπινον ἀγαθόν, il massimamente giovevole. Così infatti si andrebbe all'infinito, e non si otterrebbe alcun πέρας, sicché la ὄρεξις, la tendenza verso qualcosa, diverrebbe κενή καὶ ματαία, vuota e vana". Vedete che lui cerca il πέρας, il limite, deve necessariamente esserci qualcosa di finito, perché la soddisfazione necessita del finito, sennò non c'è, non c'è ἀγαθόν. Il πέρας determina l'esserci di ciò di cui ci si prende cura.*

Se io mi prendo cura di qualcosa, questo qualcosa di cui mi prendo cura è finito, delimitato, determinato, è un qualche cosa. *Il prendersi cura di qualcosa implica già il qualcosa di cui ci si prende cura. L'attuazione del prendersi cura è possibile solo in virtù del fatto che ciò di cui ci si prende cura "ci" è,...* Il "ci" ha un significato particolare, è il "per noi", qualcosa c'è in quanto per noi. *...che il prendersi cura non va a tentoni nel vuoto, insomma che il prendersi cura ha il carattere del πέρας.* Ci si prende cura di qualcosa in quanto questo qualcosa è delimitato, è finito. *Soltanto per questo è possibile che in genere un prendersi cura pervenga al suo essere. Già in precedenza abbiamo detto di quale senso dell'essere si tratta: esserci è essere-limitato.* Sappiamo che per Heidegger l'esserci, il Dasein, è l'uomo. Quindi, parliamo dell'uomo, parliamo di qualcosa che è limitato, di finito. Si pone naturalmente il problema di cui vi parlavo prima e che Heidegger non prende in considerazione. *Afferma infatti Aristotele: la molteplicità delle occupazioni, che costituisce l'esserci dell'uomo in quanto essere l'uno con l'altro, deve avere un πέρας.* Tutte queste occupazioni devono avere un limite, cioè, ci deve essere un τέλος finale. Se non c'è un τέλος finale non c'è neanche un αγαθόν finale, un bene finale, non c'è una soddisfazione a cui tendere. A pag. 107. *Questo τέλος δι' αὐτό è necessariamente il tema della πολιτική.* La πολιτική potremmo intenderla aristotelicamente come il darsi da fare l'uno con l'altro per il bene, al fine dell'αγαθόν. *Ci chiediamo quindi: quali sono i caratteri di questo τέλος, ovvero dell'ἀνθρώπινον αγαθόν in quanto τέλος δι' αὐτό (fine per se stesso)? Che cosa implica il carattere dell'αγαθόν in quanto τέλος δι' αὐτό per l'essere l'uno con l'altro degli uomini?* Insomma, cerca di venire fuori da questo problema. Il problema è che bisogna trovare qualche cosa di limitato, di finito; solo così ci garantiamo la presenza dell'αγαθόν. Perché è importante, anche se Heidegger non lo dice? Perché l'αγαθόν, la soddisfazione, è ciò che muove. La soddisfazione compare nel momento in cui io limito qualcosa, in cui trovo il limite, in cui compio qualcosa, lo determino, lo controllo, lo gestisco. *Potete notare come Aristotele, in questa analisi apparentemente formale-generale, non perda mai di vista l'esserci concreto, definito "essere l'uno con l'altro".* Questo per Aristotele è fondamentale: l'uomo non esiste da solo, e qui c'è la famosa frase di Heidegger: l'uomo è un dialogo continuo con altri. *Le ulteriori considerazioni, la messa in luce delle determinazioni fondamentali dell'αγαθόν, nonché di ciò che corrisponde a tale αγαθόν, si orientano in base all'esperienza concreta stessa, nel senso che a essere oggetto d'indagine non è solo l'esserci presente, poiché nel contempo vengono esaminate anche le opinioni che tale esserci presente ha, di per se stesso, in merito a ciò che, per esso, è l'αγαθόν.* Infatti, lui parte, non a caso, a considerare l'αγαθόν dal "Sì", da ciò che si pensa, si dice, si crede, si suppone, ecc. *in effetti, l'esserci concreto non riceve un'interpretazione solo e in primo luogo grazie a lui, poiché nell'esserci stesso è implicita una interpretazione di se stesso,...* Io so che ci sono in base a delle considerazioni che ho fatto, in base a ciò che penso, che credo, che immagino. *...che esso in una qualche misura porta sempre già con sé.* Questo è importante. Ciò che io penso di me, me lo porto appresso, e ciò che io penso di me è ciò da cui parto per ciò che penso di qualunque altra cosa. *La comprensibilità in cui l'esserci si muove, il SI, ...* È interessante che ponga la questione della comprensibilità unitamente con il Si. Potremmo dire che senza la δόξα non si comprende niente. D'altra parte, lo diceva già la dea: dell'essere, di ciò che c'è o non c'è non puoi sapere niente. *...si fonda in ultima analisi sulla δόξα, ossia in ciò che mediamente si dice delle cose e di se stessi.* Questo, come sappiamo bene, è il fondamento di tutto. *Questa opinione ovvia che l'esserci ha di se stesso è la fonte primaria in base alla quale Aristotele si orienta espressamente riguardo a come l'esserci pensa in concreto a ciò presso cui esso ha propriamente la sua finitezza.* La prima questione che si pone qui è che il finito ha a che fare con la δόξα, viene dalla δόξα. *È per questo che Aristotele, riferendosi al proprio metodo, dice di voler indagare i λόγοι, ἐκ καὶ περὶ τούτων (discorsi per se stessi, relativi a se stessi): ciò che egli stabilisce in merito all'esserci, lo ricava da come l'esserci parla di se stesso, "in riferimento alle condizioni di vita".* E qui introduce il termine βίος. Βίος: un nuovo concetto di "vita", non lo stesso di ζωή. Abbiamo visto che quando parla dell'uomo dice ζῶον λόγον ἔχον, cioè un vivente, ma non è solo un vivente. *La moderna biologia non parla del βίος greco. Βίος*

è “condizione di vita”, “cammino di vita”, la specifica temporalità di una vita dalla nascita alla morte, il “corso della vita”, sicché βίος significa anche “descrizione della vita”: il come di una ζωή è il βίος, la storia di una vita. Ciò che la vita stabilisce riguardo a se stessa, essa lo ricava dalle occupazioni della vita corrente in quanto tale, e questa concezione della vita ricavata dalle occupazioni svolte in una determinata condizione di vita è al tempo stesso, a sua volta, περί τῶν πράξεων (relativamente al fare, all’agire), interpretazione delle occupazioni da cui è ricavata. È questo il filo conduttore metodico che Aristotele segue nell’analisi dei βίοι, per vedere che cosa la vita stessa ha colto in quanto τέλος καθ’ αὐτό. Parte dal modo. Βίος non è solo la vita ma il modo in cui si vive, è il modo di vivere. Lui dice che bisogna partire da lì, ma questo modo di vivere è il modo del “Sì”, è la δόξα. Egli descrive tre di questi βίοι: 1. Βίος ἀπολαυστικός, “la vita nel piacere, nel godimento”; Βίος πολιτικός, il modo di esperire la vita che si svolge nel prendersi cura all’interno dell’esserci concreto; Βίος θεωρητικός, il modo dell’esserci caratterizzato dal contemplare. Non c’è niente da contemplare, il Βίος θεωρητικός è il pensiero, la vita in quanto pensiero. In base a questi βίοι Aristotele mette anzitutto in luce differenti τέλη e, riferendosi a essi, mostra che debbono essere perseguiti δι’ αὐτό. Al tempo stesso egli si chiede criticamente se essi corrispondano al senso del δι’ αὐτό inteso come τέλος dell’essere l’uno con l’altro. Deve emergere il κριτήριον che questi τέλη debbono soddisfare. Quale criterio deve essere soddisfatto da questo fine? Come poniamo questo fine? 1. οἰκεῖον (familiare),... Deve essere qualcosa con cui ho dimestichezza. 2. δυσσφαίρετον (sentirsi a casa), tale cioè che il τέλος sia “a casa” nell’esserci stesso, non gli sia attribuito dall’esterno, quindi gli spetti in modo “inalienabile”. Questo τέλος, questo fine, che è poi l’ἀγαθόν, deve avere questi requisiti, deve essere qualcosa con cui ho a che fare, qualcosa che posso raggiungere. 3. Tuttavia anche la determinazione del δυσσφαίρετον non basta, di deve essere un τέλειον che “costituisce la finitezza in senso proprio”. Sta sempre cercando qualcosa che risulti finito, perché se non si trova qualcosa che risulti finito non c’è ἀγαθόν e, tutto sommato, neanche τέλος. La ἡδονή può anche essere perseguita in vista del mio esserci in quanto tale, e non in vista di se stessa. Ne deriva quindi la necessità di definire il τέλειον. 4. Il τέλος deve essere αὐτάρκες, “autosufficiente”. Nell’interpretazione dell’αὐτάρκες diviene evidente che il τέλος è tale da determinare un esserci in quanto essere l’uno con l’altro. Il τέλος dev’essere autosufficiente nella determinazione dell’essere l’uno con l’altro. Non ci interessano dei τέλη che siano sempre in vista di qualche cos’altro ma devono essere, come dice lui, δι’ αὐτό, per sé: questo fine deve essere per sé. E, allora, ne esplora tre, che possiamo ricapitolare brevemente. C’è l’ἡδονή. Cercare e raggiungere il piacere è una cosa che piace a molti e, quindi, ottiene il consenso di molti. Poi, c’è il τιμή, il rispetto. Come nel caso del piacere, il rispetto dipende da altri e non è per se stesso, non lo gestisco io; posso fare in modo che altri mi rispettino, ma sono sempre gli altri che decreteranno questo rispetto. A ag. 110. Sta cercando un qualcosa che si mostra nell’azione e ha il suo essere nell’esserci in senso proprio, concreto in ogni situazione. Lo “svolgersi bene” (l’εὐτυχία) è anch’esso una determinazione dell’autenticità di un prendersi cura. L’εὐτυχία è implicita nell’εὐδαιμονία (felicità). Si può comprendere perché Aristotele dia per scontato tutto ciò solo se si tiene presente la determinazione dell’essere greco: i greci possiedono il senso pieno e concreto dell’esserci in quanto “essere in un mondo”, dell’esserci nella sua concretezza, del fatto cioè che esso viene visto nella vivezza dell’attuazione del prendersi cura. I greci hanno sempre presente il tutto, non lo abbandonavano mai. Ciò che la vita ha espresso concretamente su se stessa è qualcosa che reca in sé la propria fondazione. Ciò che la vita dice di sé, ciò che il parlante dice di sé, quello che crede, quello che pensa. Questa è la fondazione, è ciò che possiamo indicare come il fondamento della vita: ciò che la persona pensa di sé, ciò che crede di sapere, il famoso δοξάζειν. Vedete come ricadiamo sempre qui: il “Sì” è la base di tutto. Possiamo dire a questo punto e tranquillamente che non c’è altro se non il “Sì”, si dice, si pensa, si crede, si spera, si immagina, ecc. A pag. 111. Alla fine del Libro I, capitolo 2, dell’Etica Nicomachea Aristotele dice: “se sono orientato su ciò che la vita dice di se stessa, non c’è bisogno di richiamarsi al διότι, perciò, perché, poiché”. La vita ha parlato così.

*Aristotele assume l'interpretazione dell'esserci della vita in termini positivi. Ma appunto dal fatto di parlare in un certo modo di se stesso, e di rivolgersi, così, a se stesso, l'esserci ottiene già la sua fondazione. L'esserci, l'uomo, è fondato su ciò che pensa di sé: questo è il suo fondamento, questa è la garanzia dell'esserci. Il suo "Sì": io credo di essere questo, io penso di essere così e così. Questa, dice, è l'unica fondazione possibile, non ce ne sono altre. Dice *La vita ha parlato così*, cioè, io, il vivente ha parlato così. Che altro c'è da dire? Nient'altro. *Se non perdo di vista lo ὅτι*, cioè "il fatto che" *la vita ha parlato così, e l'ho compreso, allora non c'è più bisogno di un διότι*. Non ho più bisogno dei motivi, dei perché. Questo sono io, perché? Perché è quello che penso io. Naturalmente, questo si potrebbe estendere: le cose sono così perché le penso io, perché io le vedo così, quindi, sono così, non possono essere in un altro modo. *La vita si è appropriata delle sue possibilità, manifestandole espressamente, e per la precisione da tre punti di vista, i tre βίοι*. I tre βίοι: il piacere, quello politico e quello teoretico. Aristotele pone in luce quest'ultimo βίος, quello teoretico, come la possibilità autentica dell'esistenza umana. Gli altri due βίοι gli offrono invece l'occasione di stabilire due tipi di τέλη: 1. ἡδονή (piacere), 2. τιμή (rispetto). Dice però che è il terzo, il βίος θεωρητικός, quello teoretico, la vita del pensiero, il pensiero vivente, il pensiero pensante.*

15 febbraio 2023

Heidegger ci dice qui che cosa intende con τέλειον. Abbiamo già visto che è questo limite, questo fine, oltre il quale non c'è altro. A pag. 113. *Anche il termine τέλειον, così come ὄν e, analogamente, ἀγαθόν, contiene un'ambiguità. Esattamente come οὐσία, ἀγαθόν significa: 1. un bene un ente che è buono; 2. essere buono, bontà. Allo stesso modo, anche τέλειον significa: 1. un ente-finito; 2. ciò che costituisce l'essere-finito, l'essere determinato in cui un alcunché di finito dev'essere per essere finito, il modo d'essere dell'ente-finito.* Cita poi Aristotele, sempre dalla Metafisica Δ 16, che dice così: "Si dice finito in primo luogo un ente al di fuori del quale non può essere trovata neppure una singola parte (tale che questa parte contribuisca ancora a costituire l'essere in questione)..." È interessante, perché pone una questione. Dice: *non può essere trovata neppure una singola parte*. Come fa a saperlo? Evidentemente, deve già sapere quali parti appartengono all'ente in questione e quali no, cioè, deve già sapere che cosa escludere. Questo ci porta a una questione interessante: questa finitudine è tale perché so che cosa esclude, quindi, è tale per via di una esclusione. Questa esclusione è ciò che rende tale la finitudine, esclusione di ciò che questa finitudine esclude, per definizione o per quello che è, non importa. Ma se questa finitudine è tale perché ho escluso qualcosa, allora, sì, posso pensare che sia finito, ma non è completo. E questo a che cosa ci richiama, così all'impronta? A Kurt Gödel, la cui opera ci interessa non tanto per una questione matematica, perché è più ampia di quanto lui stesso potesse immaginare. Lui mostra che l'aritmetica o è completa, e allora è autocontraddittoria perché contiene la sua negazione, oppure, se non è autocontraddittoria, è incompleta, perché questo elemento che la nega è fuori. Dicevo che la questione va, in effetti, al di là dell'aritmetica. Gödel non considera la cosa, non era neanche nel suo interesse, stava scrivendo la sua tesi di laurea quando ha scritto queste cose, quindi era in tutt'altri pensieri affaccendato. Ma noi possiamo estendere questa cosa a qualunque giudizio, a qualunque affermazione. Ogni affermazione o è completa, ma per essere completa deve contenere in sé ciò che questa affermazione, per potere affermarsi, deve eliminare, cioè il suo negativo. Se non esclude questo negativo ma lo conserva all'interno di sé, è autocontraddittoria. Quindi, ogni volta che affermo qualcosa, questo qualcosa appare incompleto, perché se è quello che è deve escludere il suo negativo, sennò sarebbe contraddittorio. Ma, ponendo il suo negativo all'esterno, ciò che affermo non è completo, manca di qualcosa. Che cosa manca? Ciò che manca, in effetti, – e qui torniamo a Hegel – è l'*Aufhebung*, l'integrazione fra l'affermazione e la sua negazione. È una questione molto interessante teoreticamente, ma estremamente complicata, non tanto da pensare quanto da praticare. Come posso praticare un qualche cosa che è sé ma anche la sua negazione?

Apparentemente, sembra non si possa farlo. Quindi, devo optare ciascuna volta o per una o per l'altra, per la completezza o per l'autocontraddizione. Questo nell'affermare qualcosa. Ma, una volta affermato qualcosa, allora sì che posso tenere conto dell'integrazione, posso cioè non fermarmi a ciò che ho affermato, pensando che sia quella cosa lì che io voglio sia o credo che sia, che spero che sia, a seconda delle circostanze. Quella cosa che è a condizione di non esserlo, di essere cioè il negativo di ciò che affermo, la sua negazione. Come dicevo, è una questione estremamente complicata. Di tutto ciò, naturalmente, Aristotele non dice assolutamente nulla, neanche Heidegger se ne occupa. Però, è una questione che riguarda direttamente la questione della finitezza o finitudine: quando qualcosa è finito? Aristotele sta ponendo una questione che per lui è importante: se la cosa non è finita nel modo in cui vuole lui significa che l'*ἀγαθόν*, cioè il bene, non è raggiungibile, perché non è finito neanche lui, è *ἄπειρον*. E se non è possibile un bene, come faccio a indirizzare le masse? Devo sapere che c'è un bene e che è raggiungibile, se non da tutti almeno da qualcuno. È questa la questione per Aristotele, ha bisogno di trovare qualche cosa di finito, che l'*ἀγαθόν* sia qualcosa di finito, quindi, di conoscibile, perché se non è finito non è neanche conoscibile. Tutto ciò che ci ha raccontato intorno alla finitezza va in questa direzione: serve a mostrare che l'*ἀγαθόν* c'è ed è pensabile, è comprensibile e raggiungibile. Per fare questo ha dovuto anche dire che l'essere è finito, ha dovuto ricorrere a una serie di artifici, perché che l'essere sia finito o infinito è difficile da dire con precisione, anche perché si può porre in entrambi i modi. Ma a lui importa che questo bene, questo *ἀγαθόν*, sia finito e che, soprattutto, sia per sé, per se stesso, non dipenda da altro, sia cioè, come dice lui, *δι' αὐτό*, per sé. A pag. 114. *In secondo luogo viene detto finito ciò che, nell'ambito del disporre di una specifica possibilità di essere, non ha più nulla che la oltrepassi nella sua origine genuina.* Nella considerazione che abbiamo fatto, abbiamo intuito qualcosa che è dell'ordine del linguaggio, che è l'unica cosa al di là della quale non si va, non c'è un oltre il linguaggio, non c'è nulla che si possa aggiungere o togliere al linguaggio che lo faccia cessare di essere linguaggio. Infatti, c'è una cosa che dice a un certo punto, quasi di sfuggita, ma che precisa ciò che sta dicendo. Per articolare questa sua idea del finito fa una serie di esempi, tutti assolutamente discutibili, che significano praticamente niente. Parla a un certo punto del medico compiuto, del flautista compiuto. *Un medico, un flautista, sono compiuti quando, considerando il modo in cui è presente il loro specifico disporre del proprio essere, essi non difettano in nulla...* Nella sua *ἀρετή*, nella sua abilità, non difetta in nulla in quanto alla sua possibilità. E che ne sa? Un flautista non può migliorare? Il medico non può diventare un medico migliore dello scalzacane che in genere è? Sono esempi strani quelli posti da Aristotele, che in genere è così preciso, come se gli mancasse qualche cosa, come se questa cosa della finitezza la stesse forzando a tutti i costi. Fa poi l'esempio della finitezza come compiutezza rispetto alla morte. E questo peraltro è il modo in cui Heidegger pensa la morte. Quando parla dell'essere come essere per la morte intende questo, non è che sia mortifero come molti hanno pensato. No, la morte è il compimento della vita nel senso che, una volta che interviene la morte, la vita non può essere aggiunta né diminuita, ma è quella che è, è quella che è solo nel momento della morte, che finché non si muore si può aggiungere sempre qualcosa, si può modificare, dopo no, è compiuta. È questo il senso della compiutezza e, pertanto la famosa frase di Heidegger che l'essere è essere per la morte: questa è la sua estrema, ultima possibilità di essere. A pag. 116 prende una questione precedente. *Articoliamo per punti il capitolo Metafisica Δ 16. 1. Χρόνος τέλειος describe il τέλειον come ciò oltre cui non c'è nulla, oltre cui non si dà nulla, nulla che contribuisca a costituire l'essere di quell'ente il cui carattere è τέλειον. E per la precisione il τέλειον (πέρας) viene detto qui anzitutto dell'ente nella misura in cui viene compreso nel suo essere semplicemente presente.* Qui pone un'altra questione complicata, perché dice che il τέλειον è ciò che è immediatamente presente, ciò che è così come mi appare; e se è così come mi appare non è né più né meno di come mi appare. Sì, certo, però è un discorso che poggia sull'apparire, mentre lui punta all'essere. Invece, qui poggia sull'apparire, sul "mi appare così". Certo, per i greci l'essere è ciò che appare, è vero, però la sua

indagine nella *Metafisica* ha tentato di andare oltre, cercando di trovare i principi primi per cui un ente è quello che è. 2. *Τό κατ' ἀρετήν* (secondo la virtù, intesa qui come la capacità di raggiungere il fine): *ci dà l'ente già in un carattere del tutto peculiare, cioè come un ente che dispone della sua possibilità più propria, sicché in tal caso τέλειον significa: ciò oltre cui non c'è nulla che, in quanto possibilità di essere, renda l'ente ancora più proprio.* Cioè: esaurisce tutte le sue possibilità. Qui richiama di nuovo l'esempio del flautista, che come esempio non è un granché. *Per il flautista compiuto non c'è alcun "oltre", alcun superamento nel senso della possibilità del suo essere più proprio.* È difficile a dirsi. Dice che è un flautista; sì, ma può essere un ottimo flautista come un pessimo flautista. A pag. 117. *Il τέλειον è una determinazione dell'ἀγαθόν, sicché anche l'ἀρετή – che impareremo in seguito a conoscere come una determinazione fondamentale dell'essere della vita – ha già un particolare riferimento all'essere-finito.* Ἀρετή generalmente si traduce con virtù, ma qui è la capacità di essere compiuto. *Nel disporre di qualcosa, di una determinata possibilità del suo essere, questo stesso essere è già trattenuto nella sua fine, il che significa che io domino e possiedo già la mia propria possibilità di essere.* Quindi, io domino la mia possibilità di essere in quanto questa possibilità è in atto: io sono già ciò che posso essere. In definitiva, questa è la nozione stessa di esserci. *Τελείωσις: Aristotele giunge a parlare espressamente del peculiare fenomeno dell'ἔχειν τό τέλος (avere un fine, un compimento).* Il contesto è il seguente: *dopo aver esaminato i singoli βίοι in quanto ἀγαθά δι' αὐτά (beni per sé)...* La vita come un bene fine a se stesso. Si considera che la vita non abbia un altro fine se non se stessa. *Aristotele cerca di chiarire in modo più preciso il carattere dell'ἀγαθόν in quanto τέλειον.* Cioè, il bene come il finale, oltre il quale non c'è più niente. Ne parlerà tra poco del bene come la vetta suprema da raggiungere, ciò che massimamente è desiderato, ciò che è al di sopra di tutti gli altri possibili desideri. E cosa risponde a questo requisito? Che cosa vogliono gli umani al di sopra di qualunque cosa? Se, come stiamo dicendo da tempo, gli umani sono parlanti – lo dice anche Aristotele, ζῶον λόγον ἔχων – allora questa massima soddisfazione deve appartenere al fatto che sono appunto parlanti, quindi, deve attenere al parlare stesso, al λόγος. Ma se attiene al λόγος, qual è la massima soddisfazione che il λόγος può fornire a un parlante? Cosa fa il λόγος? Tutte le pagine precedenti lo hanno illustrato bene: il λόγος è ὀρισμός, è definizione. La massima soddisfazione è nel de-finire, de-limitare, de-terminare, in una parola, dominare, e questo è il massimo bene, oltre il quale non si va, secondo Aristotele. È lui che afferma che l'umano è un vivente che parla, e se questa è la sua prerogativa, la massima soddisfazione dovrà risiedere lì, nel fatto che parla, dove sennò? A pag. 118. *Che cosa ne risulta per l'ἀνθρώπινον ἀγαθόν (bene dell'uomo) se lo si concepisce come τέλος? Si tratta dell'ἀνθρώπινον ἀγαθόν riferito all'essere dell'uomo, che abbiamo imparato a conoscere come "essere l'uno con l'altro".* L'uomo è, sì, parlante, certo, ma con qualcuno, che può anche essere se stesso, naturalmente. È un λέγειν τί, certo, un dire qualcosa – se dico, dico necessariamente qualcosa –, ma con qualcuno, il κατὰ τίνός possiamo intenderlo come rivolto a un interlocutore, chiunque esso sia. *Quest'ultimo è determinato da una molteplicità di πράξεις, che stanno tra loro in un rapporto gerarchico, sicché al di sotto di tutte si può rinvenire un ἀκρότατον ἀγαθόν, un "sommo bene", un ἀγαθόν che è δι' αὐτό (per se stesso).* È questo ciò che Aristotele vuole stabilire. *Nel caso del secondo βίος, il βίος πολιτικός, si hanno due possibilità: τιμή e ἀρετή...* Rispetto e virtù, da intendersi sempre per altro. Infatti, il rispetto sono altri che me lo danno. *Con la discussione del τέλειον otteniamo un fondamento per la localizzazione del concetto fondamentale della dottrina aristotelica dell'essere, l'έντελέχεια. Τέλος non è "meta", bensì ἔσκατον, carattere del limite, "punto estremo".* La meta e lo scopo sono modi determinati in cui il τέλος è in quanto "fine", però non sono determinazioni primarie, poiché sono piuttosto la meta e lo scopo a essere fondati nel τέλος in quanto "fine" quale suo significato originario. A pag. 119. 1. *Il carattere del τέλειον inteso come ciò oltre cui non c'è nient'altro.* 2. *Un "niente oltre a ciò" che, in quanto possibilità determinata di essere di un ente, lo determina propriamente nel suo essere; il "niente oltre a ciò" inteso nel senso che oltre il τέλος non si dà, per un*

ente, nessuna ulteriore possibilità di essere, ovvero che un ente, riguardo alle sue possibilità di essere, è giunto alla sua fine. Ha raggiunto la sua fine, cioè, ha raggiunto in sé tutte le sue possibilità. E questo è l'ente in quanto finito, in quanto, come dice lui, non ha ulteriori possibilità. Certo, rimane la questione che dicevamo all'inizio: tutte queste possibilità che ha, come so che sono tutte? E se ce ne fosse un'altra? In ogni caso queste possibilità sono quelle che sono in virtù del fatto che ho eliminato le possibilità che non appartengono all'ente; quindi, per essere finito devono essere escluse queste altre cose; quindi, per essere finito deve essere incompleto, perché queste altre cose che escludo sono la condizione per cui lui sia quello che è, non è che escludo delle cose a caso. A pag. 121. 8. Nel riassumere il capitolo Aristotele suddivide i diversi significati in due gruppi distinti: a) il primo, nella misura in cui il τέλος viene propriamente asserito di qualcosa, b) il secondo, che raccoglie quei significati che ricevono il loro significato in quanto τέλειον dal fatto di essere riferiti a qualcosa che è stato chiamato τέλειον nel senso del punto a). Il τέλειον viene insomma riportato allo schema delle categorie. Questo indica che, nella misura in cui consente una simile suddivisione, il τέλειον è in se stesso un carattere ontologico fondamentale. Il τέλειον viene posto in evidenza come un carattere eccellente dell'essere nel senso dell'esserci. Questa nozione di τέλειον, per Aristotele, è fondamentale, perché mostra qualcosa che partecipa dell'essere in modo determinante; in quanto qualcosa, per essere quello che, è deve essere finito, nel senso di non avere nulla oltre a se stesso e di avere esaurito tutte le sue possibilità di essere quello che è. Questo per indicare, in effetti, che il bene – in fondo, è poi di questo che si tratta, è questo che lui cerca – non deve in nessun modo averne uno superiore; quello che lui cerca è quello lì, è il τέλειον, cioè quello che non ha un altro sopra di lui, il massimo possibile, oltre al quale non c'è più niente. A pag. 122. Questo carattere di limite del τέλειον in quanto determinazione ontologica diviene evidente nella metafora successiva: la morte è un modo dell'esserci, il “non esserci più”, l’“esser via”, l’ἀπούσία. Il “non più “Ci”” è un carattere del “Ci”, nella misura in cui la τελευτή viene chiamata τέλος, dove peraltro si tratta sempre di una metafora. Voglio dire che, rivolgendosi alla morte in quanto τέλος, il significato autentico di τέλος e τέλειον è in un certo senso andato perduto, nella misura in cui con τέλος si intende, appunto, una fine tale che essa non fa semplicemente svanire l'ente in questione, non lo porta via dal “Ci”, ma, al contrario, lo trattiene nel “Ci”, anzi lo determina nel suo “Ci” autentico. Come dire che è la morte che rende la vita autentica, e la rende autentica nel senso che la mostra per quella che è nel suo ambito finito: è finito, è compiuto. Τέλος, quindi, significa originariamente: essere alla fine in modo tale che questa fine costituisca il “Ci” autentico, determinare autenticamente un ente nella sua presenza attuale. Il “Ci”, il per noi, il per me, in che modo si manifesta in modo autentico? Si manifesta in modo autentico quando è alla fine. Sembra uno strano modo di dire, ma secondo questa concezione io sono autenticamente me stesso nella morte; solo allora sono me stesso, perché ho esaurito tutte le mie possibilità, non posso più fare niente, è finita. Ora, qui dà una definizione di έντελέχεια, che è l'integrazione di δύναμις e ένέργεια, di potenza e atto, insieme simultaneamente. Un ente, determinato dall'έντελέχεια, significa fundamentalmente un ente che trattiene se stesso nella sua autentica possibilità di essere, in modo tale che la possibilità sia compiuta. C'è questo ente che è ciò che può essere e, per dirla in modo rozzo, fa sua questa possibilità, si trattiene in questa possibilità di essere. Se l'ente è tale da poter avere il suo τέλος – il τέλος sta in vista, sicché se ne può parlare. Nel concetto di έντελέχεια così inteso viene a espressione il carattere più fondamentale del “Ci”. Questo carattere più fondamentale del “Ci”, ci sta dicendo, che compare quando il τέλος sta in vista, sicché se ne può parlare. Io “Ci” sono, nel senso dell'esserci, quando il fine, il compimento, è in vista, cioè ne posso parlare, è a portata di mano: allora ci sono. Ora, volgendo la cosa, che chiaramente Heidegger non fa, potremmo aggiungere: quando autenticamente ci sono? Quando domino, quando ho di vista e “posseggo” il compimento, allora ci sono, ci sono in quanto domino. Qui c'è una deriva ontologica perché, in effetti, stiamo dicendo che il mio esserci non è altro che la volontà di dominare l'ente; in questo senso io ci sono: in quanto dominatore dell'ente, sennò cesso di esserci. A pag. 125. Dell'άνθρώπινον άγαθόν (il bene dell'uomo) si è già detto che è δι'

αυτό (fine a se stesso) ... Cioè, non è per altro. Quando, secondo Aristotele, io cerco il bene è per sé, non è per qualcos'altro. Il bene è il τέλειον, non c'è qualcos'altro oltre. ... ἄριστον (sommo), ἀκρότατον ἀγαθόν (massimo bene), ἀγαθόν nel cui caso non si va oltre, sicché, dunque, probabilmente questo ἄριστον è un τέλειον. Ora, l'analisi dei βίοι ha già stabilito che esiste una molteplicità di τέλη δι' αὐτά (fini per se stessi). Se quindi esiste una molteplicità di τέλη δι' αὐτά, cioè di τέλεια, allora al di sotto di essi dev'esserci un τέλειότατον. Cioè: un fine per se stesso più autentico. Se ci sono tanti fini, ciascuno per sé, ce ne deve essere almeno uno alla base di tutto. Ma se c'è quest'ultimo, allora c'è anche un τέλειότερον. Questa considerazione mostra come l'interpretazione dell'ἀγαθόν tenda qui, fin da principio, a un'applicazione radicale dell'idea del τέλος, del πέρας. Τέλειότατον è il fine per se stesso, τέλειότερον è il fine in vista per altro. Per la determinazione ontologica dell'esserci dell'uomo si fa ricorso in modo radicale e coerente alla determinazione fondamentale greca dell'essere, mostrando così che l'ἀγαθόν è τέλος nel senso che esso è ἀπλῶς τέλειον, τέλειον in senso assoluto. A pag. 126. L'“oltre cui nulla” non è da intendersi, in senso negativo, come un essere-finito nel senso dell'“essere alla fine”, ma in senso positivo come ciò che costituisce il “Ci” autentico. Il τέλος è tale da trattenere l'ente nella sua presenza attuale. Il senso dell'essere è determinato da questo essere attualmente presente. Ci dice che il τέλος è ciò che trattiene l'ente nella sua presenza attuale. Ma abbiamo visto che questo τέλος, il fine di qualche cosa, ha a che fare con l'utilizzabile, come dire che è il fatto di essere utilizzabile che mantiene l'ente quello che è, lo mantiene nella sua presenza attuale, cioè, così com'è. In base al concetto ora chiarito, di τέλειον, seguiamo dunque l'ulteriore sviluppo dell'analisi aristotelica riguardante l'ἀνθρώπινον ἀγαθόν. L'ἀγαθόν dell'esserci umano deve essere un πέρας, poiché ogni ente è determinato in quanto essere-limite. Si pone quindi la domanda: quale carattere possiede l'ἀνθρώπινον ἀγαθόν in quanto τέλος (il bene dell'uomo in quanto fine)? Quali determinazioni si addicono a questo τέλος in quanto tale? Qui accade una cosa curiosa, e cioè Aristotele si trova, e dietro di lui Heidegger, a considerare il τέλειότατον e il τέλειότερον come due momenti dello stesso. A pag. 127. La discussione dei βίοι, dei τέλη καθ' αὐτά, ci ha fatto capire che esiste una molteplicità di τέλη καθ' αὐτά, sicché l'ἄριστον dev'essere ciò che, tra i τέλη καθ' αὐτά, è il τέλειότατον, ovvero il τέλειότερον, ciò che ha il carattere della fine in modo superiore e più autentico. Dunque, giacché probabilmente esiste una molteplicità di τέλη καθ' αὐτά, sorge la domanda circa il τέλειότερον e il τέλειότατον. Quali sono le caratteristiche di uno ἀπλῶς τέλειον (il fine massimo)? Aristotele fornisce in primo luogo la definizione del τέλειότερον (fine per altro): Il τέλειότερον è quel καθ' αὐτό che è perseguito, è colto, da uno e che è a causa di un altro (cioè: a causa sua). Questa definizione del τέλειότερον in riferimento al δι' ἕτερον, “qualcosa che è in vista di un altro”, è una definizione, sì, necessaria, però non sufficiente. Sta dicendo che ciò che è fine per sé e ciò che è fine per altro sono due momenti dello stesso o, potremmo aggiungere più propriamente, essere fine per sé è essere fine per altro, e viceversa. Cosa significa essere fine per sé? Significa che qualche cosa non ha nessun rinvio, se è fine per sé finisce lì. Ma sappiamo bene che cosa succede se non c'è nessun rinvio: finisce tutto, anzi, non è mai nemmeno cominciato. Ecco che, quindi, deve essere necessariamente τέλειότερον, cioè un fine per altro. Essere fine per altro significa che il compimento sta nel rinvio, ma questo non toglie il fine per sé, anzi, potremmo dire che lo determina. Il fine per altro, cioè l'essere un rinvio, è la condizione perché possa pensarsi un fine per sé. Vale a dire, non posso pensare un fine che sia per sé, un fine ἀκρότατον, più alto possibile, se non in quanto fine per qualche altra cosa, cioè, in quanto rinvio. Qui Heidegger si accorge che il riferimento a un δι' ἕτερον, all'essere fine di qualche altra cosa, non è sufficiente ma necessario, perché senza essere δι' ἕτερον e il δι' αὐτό, sarebbe senza rinvio, cioè non sarebbe neanche pensabile. È questo il problema per Aristotele e vedremo come lo articola, ma il pensare a un fine ultimo per se stesso, che quindi non deve niente a nessuno, è pensabile solo se questo fine è per qualcosa, sennò non posso neanche pensarlo, e quindi è necessariamente τέλειότερον e τέλειότατον. A pag. 128. Questi τέλη possono celare in sé anche un altro τέλος, di cui

per l'uomo propriamente ne va: alla fine questo τέλος è l'esserci stesso. Questo fine a cui l'uomo tende è l'uomo stesso. A che cosa tendo? A essere me: ecco a cosa tendo. Se infatti lo ἀπλῶς τέλειον (il massimo fine) dev'essere qualcosa che è costantemente e sempre καθ' αὐτό (per sé), allora per l'esserci dell'uomo è in questione soltanto qualcosa che si addice a questo esserci in quanto tale. Lo ἔει (l'essere) non è inteso in seno platonico, ma è riferito all'essere dell'uomo. Per l'esserci, l'essere, di cui in ultima analisi ne va, può essere solo il suo essere. Che cosa ne va dell'essere? È del mio essere: è questo ciò di cui ne va sempre, è questo il senso del "Ci", del per me, è sempre per me che qualcosa accade, è per me che faccio delle cose, è per me che vedo le cose in un certo modo, è sempre per me, perché questo essere non è altro che me, che penso. Lo dice anche Gentile: di fatto, non faccio altro che pensare il mio pensiero, sono sempre io comunque. Non ne posso uscire, perché ciò che ne va del mio essere è il mio esserci, il mio essere qui in questo momento, nel mondo in cui ci sono. Questo è l'essere: il mio essere qui in questo momento nel mondo di cui sono fatto, niente altro che questo. Se l'esserci, in quanto "essere nel mondo", è stato definito, in base ai τέλη (ἡδονή- τιμή (piacere-rispetto)), un sentirsi-situato, allora la possibilità di essere designerà una situatività, cioè la modalità dell'esserci in quanto διαγωγή, "permanere" in un mondo. Questo esserci nel senso più autentico ha la sua possibilità di attuazione nel θεωρεῖν. Questo per Aristotele, la teoria. A me piacerebbe tradurre θεωρεῖν con "il vedere oltre". Quindi, questo essere nel mondo è il sentirsi situato, è un rendersi conto che, sì, sono nel mondo ma in quanto sono il mondo, e a partire da questo io mi rapporto a qualunque cosa.

22 febbraio 2023

Questa sera riprendiamo le ultime pagine lette, illustrandole un po' meglio, nel senso di articularle, di renderle più accessibili. In quelle pagine la questione si incentrava sull'ἀγαθόν, sul bene, sul bene come fine. Occorre sempre tenere conto che quando si parla degli umani, dell'uomo, la definizione di Aristotele è sempre la stessa: ζῶον λόγον ἔχων, cioè, un vivente che parla. Dunque, il finito. L'ἀγαθόν, il bene, è il finito. Infatti, introduce questa parola, il τέλειον, il "ciò oltre cui nulla", ed è questo che gli umani cercano: il finito oltre il quale nulla, cioè, qualche cosa che sia compiuta, quindi, definitiva, quindi, controllabile, gestibile. Tutto ciò che dice Heidegger va in questa direzione, e cioè il bene non è altro che la ricerca del finito, quindi, del controllabile, del controllato. È questa la questione principale, perché è quella che sottolinea la presenza della volontà di dominare l'ente, che è insita nel linguaggio, più propriamente, coappartiene al linguaggio. L'ἀγαθόν, il bene, è raggiungere il finito oltre il quale non c'è nulla, perché è l'unica cosa che importa, non c'è altro dopo. Tutti gli sforzi, tutto il tendere degli umani verso qualcosa, l'ἀγαθόν, non è altro che il tendere verso il finito, qualcosa di controllato, di controllabile, di definito, di determinato. E oltre questo non c'è niente, come dire che è l'unica cosa che agli umani interessa, ciò che chiamano "il bene". Il bene in questa accezione, che non è un concetto astratto che nessuno sa bene cosa sia, ma il bene come soddisfacimento relativo al compiuto, al compimento di qualche cosa, perché finalmente è finito, è determinato, quindi, come dicevamo qualche volta fa, lo posso utilizzare, ché se non è finito non lo posso utilizzare. Pensate al concetto di universale. L'universale è stato inventato proprio per questo motivo, cioè per fare dei molti uno allo scopo di controllarli: *ex pluribus unum*, da molti uno. Questo perché se da molti non li riduco a uno, non li posso usare, non li controllo. Infatti, in ciascuna inferenza – sapete che per Aristotele sono la deduzione, l'induzione e l'abduzione – compare l'universale, in diverse posizioni ma compare sempre: nella deduzione come premessa maggiore; nell'induzione come conclusione; nell'abduzione come premessa minore. La questione dell'universale ci interessa perché, in effetti, questo concetto è stato inventato al fine di controllare i particolari. Il particolare è quello che è perché rinvia a un altro e, quindi, è difficile da controllare perché preso in una deriva senza fine. L'universale prende "tutti" questi particolari e li trasforma in una unità, in qualcosa di finito,

quindi, di gestibile. Infatti, ogni affermazione che si fa la si pone come universale, anche se particolare la si pone come universale, perché solo l'universale è uno. Anche il particolare è uno, certo, ma è uno relativamente a un altro, l'universale no. Il problema dell'universale è che può trarsi solo tramite induzione. Questo Hegel lo aveva inteso molto bene. Non posso dedurre l'universale, perché lo dedurrei da un altro universale, innescando immediatamente un rinvio infinito; quindi, l'universale non lo deduco ma lo costruisco per induzione, cioè, per analogia. Lo costruisco letteralmente, non c'è in natura, non posso dedurlo da niente, ma lo costruisco. E l'induzione fa esattamente questo: costruisce un universale, mette insieme dei particolari, per cui "è sempre successo così, quindi succederà anche la prossima volta!", e abbiamo fatto un universale, quindi, utilizzabile. Tutta la questione del finito, di cui parla Heidegger, può essere letta in modo interessante, per quanto ci riguarda, proprio perché sottolinea come la finitezza sia necessaria per la volontà di dominare l'ente. Ciò che chiamava il bene, *ἀγαθόν*, è quella soddisfazione che incontra nel momento in cui c'è l'idea di avere unificato i vari enti in una unità, che adesso controllo, che adesso ho sotto mano. L'universale serve a questo, è stato inventato per questo, è una forma di controllo. Può apparire strano, ma l'universale è ciò che consente di controllare, di gestire, perché il particolare, sì, posso pensarlo come uno, ma lo penso come uno in relazione a un altro. Il particolare è ciò che incontro, è l'ente; l'universale, invece, lo costruisco, lo costruisco in modo tale da essere gestibile. Tutte queste cose diventano uno e come tale le gestisco.

Intervento: Sarebbe come il popolo risetto ai cittadini.

Qualcosa del genere. Il popolo posso manipolarlo, anche i cittadini, però, uno per uno è complicato.

Intervento: Se immagino tutti gli italiani...

Esatto. "Tutti vogliono questo ...". Ma se poi si va a verificare uno per uno, magari non è proprio così; però, funziona come idea che tutti vogliano una certa cosa o che "tutti sono così": ecco a che cosa serve l'universale. Questione che poi è stata sollevata nel Medioevo con la famosa disputa sugli universali, che in parte ancora oggi viene discussa, ma non ci interessa minimamente. A pag. 128. *Emerge qui una definizione fondamentale dell'esserci: esso è un ente tale che nel suo essere ne va espressamente o non espressamente del proprio essere...* Quindi, un essere che si prende cura del proprio essere. Come? Parlando, non ha altri modi ... *di modo che ἁπλῶς τέλειον* (fine massimo) *è ciò che costituisce in senso assoluto l'essere-finito dell'esserci...* Il fine massimo è l'essere finito dell'esserci, perché finché non è finito non posso fare niente. ... *ovvero la possibilità assoluta di essere dell'esserci stesso.* Come dire che l'esserci può essere soltanto se è finito. Io posso pensarmi soltanto come finito. Tenendo conto di ciò che dicevamo prima, posso pensarmi soltanto come universale, tant'è che ciascuno pensa di sé di essere il centro dell'universo. *Se l'esserci, in quanto "essere nel mondo", è stato definito, in base ai τέλη (ἡδονή- τιμή, piacere-rispetto), un sentirsi-situato, allora la possibilità di essere designerà una situatività, cioè la modalità dell'esserci in quanto διαγωγή, "permanere" in un mondo. Questo esserci nel senso più autentico ha la sua possibilità di attuazione nel θεωρεῖν.* Questa è l'idea dei greci: soltanto lo ζῶον θεωρητικόν è in grado di pensarsi. Qui si apre una questione, cui potremmo accennare. In effetti, questo βίος θεωρητικός, questo vivere teoretico, in che modo si pone come τέλος, come qualcosa a cui tendere? Potremmo indicare così il vivere teoretico: quel vivere che non ha più da dominare gli enti perché li ha già dominati. Non gli enti particolari, ma l'ente in quanto ente: è questo che ha dominato e lo ha dominato perché sa che cos'è, e cioè sa che è una parola, che questo ente che ha di fronte, qualunque cosa sia, è una parola, un discorso. Anche in questo senso può intendersi ciò che dice Heidegger, e cioè che l'uomo è un dialogo: è un parlare, ha sempre a che fare con parole; anche quella cosa che ha di fronte è una parola, è un discorso. Io vedo Tizio, Caio, Sempronio, ma sono discorsi, sono discorsi ciò con cui io ho a che fare continuamente; non è la cosa, lui o lei in quanto tale, che tra l'altro non è mai esistito, ma è il discorso che io costruisco relativamente a quell'ente, a quella cosa che io immagino un ente, che in realtà è una parola, un discorso. Quindi, il vivere teoretico è quel vivere che non

ha più bisogno di considerare gli enti in quanto enti, in quanto non parole, ma in quanto invece parole, discorsi; in questo senso ha già dominato gli enti, o meglio, l'ente in generale. Questo è un modo interessante di porre la questione dello *ζῶον θεωρητικόν*, del vivere teoretico, un vivere che non ha più bisogno di dominare gli enti, perché sa che ciascun ente non è altro che un discorso, un discorso che lui va facendo. Che è un altro modo per intendere ciò che diceva Heidegger quando dice che "ciascuno è il mondo in cui è situato". O, ancora, ciò che diceva Gentile: quando io penso qualcosa, di fatto, penso il mio pensiero, non penso quella cosa lì, che non c'è, mentre c'è il mio pensiero, il mio discorso. Quindi, ciò con cui ha a che fare l'ente è un discorso, il mio discorso, non il suo ma il mio. *Questa definizione, secondo cui, in ultima analisi, l'essere dell'esserci è quello che costituisce in senso assoluto l'esserci nel suo "Ci", risuona nella definizione kantiana dell'uomo: la creatura razionale esiste come scopo a se stessa.* È un modo ancora abbastanza marginale per indicare ciò cui stavo alludendo prima, e cioè che ciascuno è sempre e comunque nel proprio discorso. Il discorso che fa l'altro, come si suole dire, che si ascolta, io lo accolgo ma come "mio" discorso. Del discorso che fa l'altro non ne so nulla, ma dal momento in cui l'altro inizia a parlare partecipa del mio discorso. A pag. 129. *Insomma, ciò che alla fine costituisce l'ἀπλῶς τέλειον di un ente che "ci" è... Questo "ci" è sempre per noi, ma più propriamente per me, come dire che qualcosa c'è per me. ...è l'essere stesso dell'uomo.* Il massimo fine è l'essere stesso, che si determina nel momento in cui si pone come finito, perché abbiamo visto che se non si pone finito non posso utilizzarlo in alcun modo. *È questo ἀπλῶς τέλειον è ciò che si intende con l'espressione εὐδαιμονία (felicità).* La felicità è il raggiungimento di questo massimo fine, che è qualcosa di compiuto, di finito, di determinato. *Definendo il significato di εὐδαιμονία in base all'esserci stesso, Aristotele attribuisce a questo concetto popolare e corrente un senso specificamente filosofico. Nel contesto di questa chiarificazione dell'εὐδαιμονία in quanto ἀπλῶς τέλειον, egli fornisce inoltre un'integrazione del τέλειον che indica in che senso esso si determini in quanto τέλειον dell'esserci dell'uomo.* L'essenziale essere-riferito del τέλειον in quanto costituente l'essere-finito si esprime nella definizione dell'αὐταρκες (autosufficienza): *"Quel particolare bene che rende finito l'esserci dell'uomo sembra bastare a se stesso, essere autosufficiente. (Poiché però, a dire il vero, l'uomo, secondo la sua propria possibilità di essere, è una creatura che vive nell'"essere l'uno con l'altro", uno ζῶον πολιτικόν), la definizione di τέλειον in quanto "autosufficiente" non può essere riferita al singolo, ecc.* Vedete qui questo αὐταρκες, cioè l'essere autosufficiente di questo fine, non ha bisogno di altro: una volta che ho raggiunto il finito, il compiuto, non mi serve altro, e non mi serve altro perché da quel momento è utilizzabile e, quindi, lo utilizzo. Cessa a quel punto di essere un problema, nell'accezione heideggeriana del termine, cioè diventa un utilizzabile, come qualunque altra cosa. A pag. 130. *Una definizione dell'εὐδαιμονία: essa non è, ad esempio, qualcosa di "sommato", non è una somma. Aristotele vuol dire: anche supposto che, come evidenzia la definizione di αὐταρκες, a costituire l'essere-finito dell'esserci sia una molteplicità di riferimenti, bisogna comunque tenere conto del fatto che qui non si tratta di una somma, di una quantità, poiché né il τέλειον né la molteplicità di riferimenti vanno concepiti come somma, bensì in base all'essere il cui τέλειον è l'εὐδαιμονία, cioè in base alla πράξις (agire); e il τέλειον dell'esserci non è un "che cosa" ottenuto per addizione – qualcosa che si potrebbe sommare –, ma un "come" dell'εὖ (buono), εὖζωία (vivere bene), ciò che, appunto, costituisce l'autentico τέλειον dell'esserci.* Un altro riferimento all'idea dell'εὐδαιμονία, della felicità, che poi non è altro che il τέλειον, ciò che si deve raggiungere. È qualcosa di finito, di concluso, di determinato. A pag. 131. *Aristotele fornisce un filo conduttore generale per l'analisi dell'ἀγαθόν: trovo l'ἀγαθόν di un ente se considero il suo ἔργον. ἔργον generalmente si traduce con "forza", ma Heidegger lo traduce come un agire per sé, un prendersi cura. In ogni πράξις è sempre presente un ἔργον. Sembra quindi che l'ἀγαθόν in quanto tale possa essere trovato nell'operare stesso.* Sta dicendo che l'umano, il parlante, è qualcuno che raggiunge parlando il suo bene, la sua soddisfazione, perché qui l'agire è l'agire del λόγος. Non dimentichiamo mai che l'esserci è sempre ζῶον λόγον ἔχον, un parlante. *Se mi interrogo circa l'ἀνθρώπινον ἀγαθόν debbo prestare attenzione a ciò che,*

nell'esserci dell'uomo, è ἀνθρώπινον ἔργον, ovvero quel particolare prendersi cura dell'esserci umano che costituisce l'essere dell'uomo in quanto tale. Un prendersi cura che è un prendersi cura con la parola. A pag. 132. Dobbiamo sempre tenere concretamente presente l'uomo, così da poter cogliere altre modalità della vita. Nell'uomo "resta" dunque soltanto un modo dell'"essere nel mondo" tale da potersi rendere cura di qualcosa al suo interno; il "prendersi cura caratteristico di un ente che parla". L'ἴδιον ἔργον, il modo proprio dell'uomo, è la πράξις, definita come modo dell'"essere nel mondo", e precisamente parlando, μετά λόγου (nel linguaggio), κατά λόγου (lungo il linguaggio). Questo prendersi cura va sempre tenuto ben presente, perché è un prendersi cura di un essere parlante. Il prendersi cura è nel λόγος, e lo dice espressamente: μετά λόγου e κατά λόγου, nel linguaggio e secondo il linguaggio. A pag. 133. Ciò di cui ne va è il modo autentico dell'esserci, affinché ciò di cui ci si deve prendere cura sia presente in se stesso, l'ἔργον "ci" sia, in modo tale che l'uomo sia nell'ἔργον, κατ' ἐνέργειαν. Che si prenda cura secondo la cura stessa. Ma la cura stessa è il dire, è il λόγος. Il κατ' ἐνέργειαν consente un'ulteriore determinazione ontologica. Sappiamo che l'essere dell'uomo è contraddistinto dall'ἀρετή, cioè dal modo dell'essere in cui il τέλος è avuto... Generalmente, ἀρετή viene tradotto con "virtù", però qui è qualcosa di più per Heidegger, non è soltanto la virtù, ma è il modo particolare in cui ciascuno ha il suo τέλος, il suo tendere a qualche cosa. L'ἐνέργεια è quindi: /.../ nell'ipotesi che l'ἔργον sia assunto nella sua possibilità di essere più propria, in quanto compientesi nell'ἀρετή, in quanto effettivamente lì presente. /.../ Si evidenzia così che l'ἔργον dell'uomo è πρακτική ζωή (vita pratica). Ma la vita pratica è sempre nel λόγος, non esce da lì. Questo agire è l'agire del λόγος. Dunque, se il τέλος dell'uomo non sta al di fuori dell'uomo medesimo, bensì in esso in quanto sua possibilità di essere, allora l'ἀνθρώπινον ἀγαθόν è la ζωή stessa, la "vita" stessa. Il bene dell'uomo è la sua stessa vita, il suo stesso esserci. L'ἔργον è la vita stessa, concepita nel senso dell'"essere nel mondo" μετά λόγου (nel linguaggio), in modo tale cioè che in essa si parli. Vedete questo martellante e continuo rinvio al fatto che si sta parlando, che qualunque cosa si stia dicendo, descrivendo, è qualcosa che avviene nel linguaggio. L'ἀνθρώπινον ἀγαθόν è quindi ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετήν (agire della vita secondo virtù). Questa virtù non è che nel modo del linguaggio. La ψυχῆ è definita come ciò che costituisce l'essere del vivente. L'"essere nel mondo" in quanto ἐνέργεια è una possibilità determinata del prendersi cura, della πράξις, in quanto posta in opera, e questo "porre in opera" è concepito seriamente in quanto εὔ, in modo tale che l'ultima possibilità di essere venga colta alla sua fine. Questa fine è la possibilità di cogliere la propria πράξις, il proprio agire. Il proprio agire si conchiude, si pone in essere nel momento in cui è finito. Da qui tutta la discussione che faceva intorno alla morte: la morte è quel momento in cui la vita ha un senso finito, perché non può aggiungere né togliere altro. È questo il senso della famosa frase di Heidegger, "l'essere è essere per la morte", perché soltanto lì si chiude la sua ultima possibilità di essere, sennò è sempre un essere in divenire. A pag. 135. La nostra analisi è giunta a una conclusione provvisoria nella misura in cui abbiamo posto in luce le determinazioni fondamentali riguardanti l'essere dell'uomo. L'essere dell'uomo è tale quando conclude la sua possibilità, cioè, quando trova una fine, una chiusura, una delimitazione, trova letteralmente un'affermazione, cioè si ferma (adfermare), si ferma su qualche cosa, e allora si mette in atto la possibilità, cioè, soltanto quando si trova ad avere a che fare con il finito. Da qui la necessità del finito, anzi, il finito è la sua εὐδαιμονία, la sua felicità, la sua gioia. Senza fine, nel senso del finito, del conchiuso, non c'è nessuna εὐδαιμονία, non c'è niente. Siamo pervenuti alla definizione dell'essere della ζωή dell'uomo, che Aristotele definisce appunto ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετήν τέλειαν. L'ἐνέργεια è un carattere di quell'ente che è animato e che è nel modo dell'essere in un mondo. Ἐνέργεια è un carattere dell'uomo, del parlante, e lo definisce come il modo dell'essere in un mondo. Ἐνέργεια è anche agire, da cui anche "energia", la forza dell'agire. Però, lui dice che ἐνέργεια è una caratteristica del modo in cui ciascuno è. Vediamo come. La ζωή è una vita tale da esserci in maniera attiva, sicché questo esserci vive propriamente nel prendersi cura: essa ha il suo τέλος così da portare l'esserci dell'uomo

alla sua fine autentica. Cosa vuol dire tutto ciò? Questa vita raggiunge il suo essere nel momento in cui qualche cosa si conclude, si compie; in quel momento è compiuto, in quel momento ha esaurito le sue possibilità. Tornate all'esempio che facevo prima dell'universale. L'universale sarebbe il *τέλος*, il finito, ciò che ha esaurito tutte le possibilità dei particolari, che vengono tutti compresi nell'universale. Pensate ancora al concetto di concreto di Severino: il concreto sarà il tutto nel momento in cui tutti gli astratti parteciperanno del concreto, come dire che solo a quel punto ho il tutto, cioè ho qualcosa di utilizzabile. Quindi, questa vita ha bisogno del finito come sua stessa possibilità di essere. Ci sta dicendo che ciascuno cerca di affermare qualche cosa, di stabilire come stanno le cose, per essere: io sono se domino gli enti. A pag. 136. *Poniamo l'accento sul μετά λόγου* (lungo, per via, attraverso il discorso) *interrogandoci sul λόγος, cioè su quel parlare del mondo e rivolgersi al mondo in cui il concetto e la concettualità sono di casa.* Certo, perché noi parliamo sempre per concetti. Il concetto non è altro che il pensato. Se l'ho pensato vuol dire che ho costruito un qualche cosa con una premessa, dei passaggi e una conclusione. Questo è il pensato, il concetto. *Siamo alla ricerca della base, della fondatezza della formazione del concetto nell'esserci stesso.* Cioè: come l'umano, il parlante, si crea un concetto. Come fa? *La formazione del concetto non è una faccenda casuale, ma una possibilità fondamentale dell'esserci, nella misura in cui esso si è deciso per la scienza.* Senza concetti non si va da nessuna parte, perché il concetto è il pensato, e se non qualcosa non è pensato non lo posso utilizzare, perché è niente. Il concetto, il pensato, è qualche cosa che è giunto a una fine, come se avesse esaurito le sue possibilità e, quindi, si è stabilito come fine, come *εὐδαιμονία*, felicità. Qualcuno, per esempio, può essere soddisfatto dall'aver costruito un concetto soddisfacente. *La definizione provvisoria di ζῶον λόγον ἔχον ci ha già fatto comprendere che vi si manifesta un carattere fondamentale dell'esserci in quanto ζῶον πολιτικόν: l'uomo è nel modo dell'essere l'uno con l'altro, la determinazione fondamentale del suo essere è l'essere l'uno con l'altro.* È un parlante, sì, ma un parlante che dialoga. Dialogare (*δια-λόγος*) è un parlare verso, attraverso, con... non necessariamente in due, uno può dialogare con molte persone. *A sua volta, l'essere l'uno con l'altro ha la sua possibilità fondamentale nel parlare, e precisamente nel parlare l'uno con l'altro – parlare inteso in quanto “esprimere se stessi” nel “parlare di qualcosa”.* Ecco, lo dice: “esprimere se stessi” nel “parlare di qualcosa”. Quando io parlo di qualcosa esprimo me, non la cosa di cui parlo. Ecco Gentile: quando penso qualcosa penso i miei pensieri e non quel qualcosa. *Il λόγος entra in funzione non solo in questa determinazione fondamentale, ma anche proprio là dove Aristotele si interroga sulle possibili ἀρεταί (virtù, modi di accedere al fine).* Articoleremo l'analisi di questo argomento seguendo il filo conduttore dell'indagine che Aristotele stesso svolge in merito al λόγον ἔχον. *Il λόγον ἔχον è stato chiarito in modo superficiale. /.../ L'esserci dell'uomo, caratterizzato in quanto λόγον ἔχον, viene definito da Aristotele precisando che nell'uomo anche il suo essere-parlante svolge un ruolo fondamentale. Nell'essere l'uno con l'altro, l'uno può essere colui che parla, l'altro colui che ascolta. L'ἀκούειν, l'“udire”, è l'autentica αἴσθησις (percezione).* In questo momento sposta l'accento della percezione, dal vedere, che sappiamo essere fondamentale per i greci, al sentire, all'ascoltare. *Benché sia la vista, connessa al θεωρεῖν, a manifestare in senso proprio il mondo, in realtà a far ciò è l'udito, poiché esso è la percezione del parlare, è la possibilità dell'essere l'uno con l'altro. L'uomo non è soltanto un parlante e un ascoltante, bensì è di per sé un ente tale da ascoltare se stesso. Il parlare, in quanto “esprimersi su qualcosa”, è nel contempo un “parlare a se stessi”, sicché la definizione di λόγον ἔχον racchiude in sé ancora qualcos'altro: l'uomo ha il λόγος anche nel senso che presta ascolto a questo suo proprio parlare.* Non soltanto parlando parlo di me, ma anche nel dialogo è come se parlassi sempre con me. Certo, sento ciò che l'altro dice, ma come lo sento? Lo sento in base al discorso che io stesso sono; come dire che io sono quel discorso che, ascoltando qualcun altro, proietta su quell'altro sempre il mio discorso. Certo, a partire da quello che l'altro dice, ci sono degli elementi che ovviamente intervengono, ma anche parlando nel cosiddetto soliloquio intervengono delle parole, delle sensazioni, delle cose che mi fanno continuamente modificare il mio discorso. *Nell'uomo si dà*

quindi una possibilità di essere da caratterizzarsi come ὑπακούειν (uditore). Aristotele ricava la dimostrazione di questo fenomeno fondamentale dalle concrete circostanze dell'esistenza, da fenomeni peculiari cui egli accenna nel libro I, capitolo 13, dell'Etica Nicomachea: si tratta di ciò che egli designa come "esortazione", "ammonimento" e "rimprovero". Tutti questi modi del parlare naturale l'uno con l'altro implicano la pretesa che l'altro non si limiti a prendere conoscenza di qualcosa, ma lo recepisca, lo segua, lo ricordi, dunque ripeta ciò di cui si è parlato, in modo che, ripetendolo, gli presta ascolto. Ne consegue che l'essere dell'uomo in quanto prendentesi cura implica la possibilità che presti ascolto al suo parlare. Dice che tutti questi modi del parlare naturale l'uno con l'altro implicano, non così casualmente, la pretesa che l'altro recepisca, segua. Ci sta dicendo che si parla per modificare l'altro, che è un discorso anche lui, naturalmente. L'intenzione qui è abbastanza chiara. Infatti, parla di esortazione, ammonimento, rimprovero, cioè, di far fare qualcosa all'altro, modificarlo; ovviamente, se immagino che l'altro sia un ente e non il mio discorso. Sta qui, per tornare a ciò che dicevamo all'inizio, la differenza tra il vivere teoretico e il vivere inseguendo gli enti, correndo dietro agli enti. Più precisamente, questa possibilità dell'ascoltare, questo ἀκουστικόν, convive con il modo dell'essere che è fundamentalmente implicito nella πράξις, cioè la ὁρεξις (desiderio, intenzione). Tutto questo modo di parlare, di ascoltare, ecc., è ciò che è implicito nella πράξις, cioè, l'agire è fatto di questo, di parlare e di ascoltare. Ogni prendersi cura implica una tendenza, tende a qualcosa, a un ἀγαθόν, che "ci" è sempre in quanto λεγόμενον, "ciò a cui ci si rivolge". Ogni prendersi cura implica un tendere a qualcosa cui ci si rivolge, e questo qualcosa è l'ἀγαθόν in quanto λεγόμενον. Questo λεγόμενον ha a che fare naturalmente con il λέγειν, con il λόγος. Λεγόμενον è anche tradotto come detto, per cui a questo punto potremmo dire che "ci" è in quanto detto, che il ciò a cui ci si rivolge, il detto, ciò che si è ascoltato. Questo tendere presta ascolto a ciò che si dice, alla direttiva riguardante ciò di cui ci si deve prendere cura e come lo si debba fare. Vediamo con più chiarezza che il vivere prendentesi cura, che implica in sé il parlare, parla in modo tale da prestare ascolto a se stesso. Prendersi cura non è altro che prestare ascolto a ciò che si dice; non è il darsi da fare con qualcosa, ma è principalmente e soprattutto questo: prendersi cura del proprio discorso. La ζωή πρακτική μετὰ λόγου (la vita agita secondo il linguaggio) parla in modo da prestare ascolto, essa stessa, a se stessa. È qualcosa che si avvicina a ciò che dicevo prima rispetto al vivere teoretico, quel vivere che, anziché correre dietro agli enti, ascolta il proprio pensiero; perché ha già dominato l'ente, nel senso che lo ha già compreso in quanto parola, in quanto discorso e non più come cose da inseguire. Sappiamo bene che la smania degli umani è di correre dietro agli enti, qualunque cosa siano, non ha importanza; l'importante è che ce ne sia sempre uno sotto mano da inseguire, da afferrare, da dominare. Se, invece, l'ente, non gli enti ma l'ente, è già compreso in quanto discorso, ecco che cessa la necessità di correre dietro agli enti, che a questo punto non hanno più alcun interesse, non hanno più niente da dire. L'unica cosa che ha propriamente da dire è il pensiero, è lui che ha da dire, è l'unico discorso con cui io, non solo ho a che fare, ma "posso" avere a che fare, cioè non avere a che fare se non con il mio discorso, anche quando sto a sentire ciò che altri mi dicono. Ora, però, questo prestare ascolto – prendentesi cura – al parlare non è, in quanto ὁρεξις (intenzione), propriamente un parlare, poiché è un parlare solo nella misura in cui presta ascolto al parlare. Non essendo propriamente un parlare, Aristotele lo designa come ᾠλογον. Il che peraltro non significa che esso sia privo di riferimenti al parlare, ma non lo è κυρίως (maggiormente), la ὁρεξις non è primariamente un parlare. Dice che non è un parlare, ma è ovvio che è nel linguaggio anche lui, sennò non esisterebbe, non sarebbe mai esistito. Senza linguaggio non posso desiderare né bramare alcunché. A pag. 138. È questo il filo conduttore per la suddivisione delle possibili ἀρεταί (virtù, modi approcciarsi al fine, al τέλος). Vi sono ἀρεταί, modi della possibilità di essere, che si orientano sul parlare, riflettere, concepire in senso proprio. Vi sono poi modi del poter disporre dell'essere nei quali il λόγος e, sì, implicitamente presente, ma l'elemento decisivo sta nella "scelta deliberata", nella προαίρεσις (intenzione). Nel primo caso si hanno le ἀρεταί διανοητικάί (virtù dianoetiche, quelle che riguardano il pensiero) nel secondo le ἀρεταί ἠθικάί (virtù che riguardano

l'etica, il modo di condursi). *Διανοεῖσθαι*: “pensare”, “supporre”, “riflettere” in modo approfondito. *Ἠθικός* non significa “etico”; quando si parla di “virtù etiche” non bisogna prendere superficialmente la cosa troppo alla lettera. *Ἠθος* significa il “comportamento” dell'uomo, il modo in cui egli “ci” è, come si comporta in quanto uomo, come si presenta nell'essere l'uno con l'altro – come un oratore parla, qual è il suo comportamento in tutte queste circostanze, come si atteggia nei confronti delle cose di cui parla. Cioè: come “ci” è in ciò che dice. A pag. 139. L'uomo è un ente che parla. Questa definizione non è una scoperta di Aristotele. Egli afferma espressamente di riportare un *ἔνδοξον* (opinione), una *δόξα* dominante nell'esistenza greca. Già prima di Aristotele i greci vedevano nell'uomo un ente che parla. Persino la distinzione tra *ζῶον λόγον ἔχον* e *ἄλογον* risale agli *ἐξωτερικοί λόγοι* (discorsi esoterici). *Ἐξωτερικοί λόγοι*: a lungo ci si è arrovellati per trovare il vero significato di questa espressione. Si è formata e diffusa l'opinione che con essa si intendano i dialoghi di Aristotele, cioè quella parte dei suoi scritti che era stata pubblicata. Si tratta di un'opinione insostenibile. Il vero senso degli *ἐξωτερικοί λόγοι* è stato posto in luce per la prima volta nel 1883 da Diels negli *Atti dell'Accademia delle Scienze di Berlino*. Jaeger ha ripreso questa ipotesi sfruttandola efficacemente per la definizione del carattere letterario degli scritti aristotelici. *Ἐξωτερικοί λόγοι* è il modo di parlare al di fuori della scienza, il “così si dice”, e ciò che si deposita in discorsi di questo genere. Quando assume l'*ἄλογον* in quanto determinazione fondamentale dell'uomo, Aristotele si richiama esplicitamente a tale *λόγος*. Questa circostanza ci offre un'indicazione essenziale circa il fatto che, se la definizione *ζῶον λόγον ἔχον* è così fondamentale, la relativa indagine di Aristotele deve avere un terreno reale, nella misura in cui non è casuale che i greci, nella loro autointerpretazione naturale dell'esserci, definiscano l'uomo uno *ζῶον λόγον ἔχον*. Noi non abbiamo una definizione corrispondente. Qualcosa del genere potrebbe suonare al massimo come: “L'uomo è un essere vivente che legge giornali”. Questo per dare l'idea di che cosa intendevano loro. Chiaramente, Aristotele non aveva a disposizione i quotidiani, però è un modo abbastanza efficace di pensare la cosa. Uno che legge i giornali, che cioè vuole conoscere le cose, vuole discutere, anche con ciò che legge per discuterne con altri, ecc., cioè: l'uomo è un dialogo. A pag. 140. Quando i greci dicono: “L'uomo è un essere vivente che parla”, non intendono ciò nel senso fisiologico che egli emette determinati suoni, bensì: “L'uomo è un essere vivente che ha il suo esserci autentico nel colloquio e nel discorso”. I greci esistevano nel discorso. Il retore è colui che detiene il potere effettivo sull'esserci: *ρητορική πειθούς δημιουργός*, il sapere discorrere è la possibilità che mi dà modo di esercitare il dominio effettivo sulle convinzioni degli uomini nel loro essere l'uno con l'altro. Il saper discorrere, dunque, è la possibilità di dominare.

1 marzo 2023

Siamo giunti a una parte importante del testo di Heidegger, quella che riguarda la retorica. Come esergo, possiamo rileggere ciò che scrive a pag. 140. *Il retore è colui che detiene il potere effettivo sull'esserci: il sapere discorrere è la possibilità che mi dà modo di esercitare il dominio effettivo sulle convinzioni degli uomini nel loro essere l'uno con l'altro*. È una delle più belle definizioni di retorica. Questo fatto – il fatto che i greci vivevano nel discorso – va tenuto sempre ben presente, prestando attenzione a un'ulteriore circostanza: se il discorso è la possibilità autentica dell'esserci, nella quale l'esserci stesso ha luogo concretamente e per lo più, allora proprio il parlare costituisce anche la possibilità, in cui l'esserci si impiglia, che l'esserci mostri una peculiare tendenza a disperdersi nell’“innanzitutto” (nella *δόξα*), nella moda e nella chiacchiera, per lasciarsene guidare. Facile lasciarsi guidare dalla *δόξα*, dall'opinione: si dice, si pensa, si crede... Questo processo della vita, di disperdersi nel mondo, in ciò che è abituale, di decadere nel mondo in cui si vive, è diventato per i greci, appunto tramite il linguaggio, il pericolo fondamentale del loro esserci. I greci, in fondo, temevano la *δόξα*, vediamo perché. Nella sofistica viene messa in pratica questa possibilità prevalente del parlare. La tesi di Protagora: *τόν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν* (volgere il discorso peggiore nel migliore): discutere di geometria con un geometra senza sapere nulla di geometria, condurre il colloquio in modo

da superare l'altro pur non avendo nessuna cognizione di causa. Qui dice una cosa interessante e curiosa: *nessuna cognizione di causa.* È vero, i sofisti parlavano così, senza cognizione di causa, cioè, parlavano con un geometra senza sapere nulla di geometria, con un matematico senza sapere nulla di matematica, senza cognizione di causa, senza conoscere le cause del loro dire, che cosa lo sostiene. Ma che cosa sostiene il dire? Qual è la cognizione di causa? Ora, qui si potrebbe inserire una considerazione rispetto alla retorica e alla logica, e cioè porre la logica come un caso particolare di retorica. La particolarità di questo caso è dato dalla censura: ciò che distingue la logica dalla retorica è la censura, mentre la retorica non è censurata. I sofisti non censuravano il loro dire, la logica sì, deve censurare la sua cognizione di causa. Nella logica tutta l'argomentazione è fatta di sillogismi e ogni sillogismo è retto da una premessa maggiore, che è quella certa. Nella deduzione, come sappiamo, è l'universale, da cui si de-duce, si discende verso i particolari. L'universale è presente in tutte e tre le forme di sillogismo di cui parla Aristotele: deduzione, induzione e abduzione. Quindi, la mancanza di cognizione di causa, che Aristotele imputa ai sofisti, è quella mancanza della necessità della premessa maggiore che, potremmo dire, è il problema di tutti i sillogismi. Anche nella deduzione la premessa maggiore, l'universale è dato da che cosa? È costruito. Non posso dedurre l'universale da un altro universale, innescherei una *progressio* all'infinito. Non posso dedurre l'universale, posso costruirlo dal nulla attraverso l'induzione, cioè l'analogia. Cesare è sempre qui tutti i mercoledì sera, si presume che sarà qui anche mercoledì prossimo. Ne abbiamo la certezza? No, però facciamo conto che sarà così. Quindi, questa accusa, che Aristotele rivolge ai sofisti, di parlare senza cognizione di causa, è un'accusa nei confronti della quale forse sarebbe dovuto essere più attento, più prudente, perché questa mancanza di cognizione di causa, cioè di una certezza della premessa maggiore... Nel sillogismo la premessa maggiore non è né può mai essere certa, è sempre – e lo dirà tra poco – un si dice, un si pensa. Tutti gli animali sono mortali: come lo sai? Hai preso in considerazione anche quelli futuri, che ci saranno tra dieci milioni di anni? No. Quindi, questo universale non è un universale ma un particolare. In effetti, l'accusa che Aristotele rivolge ai sofisti si rivela non come un'accusa ma è come se dicesse: sì, i sofisti non avevano cognizione di causa, ma non potevano averla, e non potevano averla nemmeno i geometri o chi per loro, perché anche il geometra si fonda sul sentito dire, sul si pensa, sul si crede. Poi, andando avanti aggiunge delle cose precise, come la matematica, certo, ma alla base, all'origine, non c'è niente di preciso. *La sofistica è la prova del fatto che i greci sono decaduti in quella lingua che Nietzsche, una volta, ha definito "la più parlabile di tutte le lingue".* Il luogo comune. *E lui doveva ben sapere che cos'è la grecità! Va tenuto presente che nel IV secolo i greci erano completamente assoggettati al dominio del linguaggio.* Non è che prima non lo fossero, prima non tematizzavano la cosa, non la concettualizzavano, ma non è che non fossero sotto il dominio del linguaggio, ciascuno non è altro che linguaggio. *Bisogna comprendere che cosa significa riportare il parlare da questa esteriorizzazione dell'esserci greco, da questo conversare e chiacchierare, al punto in cui Aristotele può dire: il λόγος è λόγος οὐσίας "parlare della cosa, di ciò che essa è". Λόγος οὐσίας è "parola che dice la cosa", solo che la dice attraverso la δόξα, attraverso l'opinione.* Questo emergerà nelle pagine successive. *Aristotele si pone agli antipodi di ciò che viveva intorno a lui, che aveva di fronte nel mondo concreto. Non bisogna pensare che ai greci la scienza sia piovuta dal cielo. Anzi, essi si sono completamente dispersi nella esteriorità. Al tempo di Platone e Aristotele la chiacchiera aveva talmente impregnato di sé l'esistenza che ci vollero gli sforzi di entrambi per mettere in pratica quanto possibile le potenzialità della scienza.* Sappiamo bene gli sforzi compiuti da Platone e Aristotele. Qual è stato lo sforzo più grande? Liberarsi dalla chiacchiera, proibire di interrogarla: non si deve andare oltre. *Il fatto decisivo è che essi non hanno acquisito una nuova possibilità di esistenza traendola da qualche altra parte, per esempio, dall'India – quindi dall'esterno – ma dalla vita greca stessa: misero in pratica le possibilità del linguaggio.* È questa l'origine della logica, la dottrina del λόγος. *L'interpretazione attuale non è adatta a comprendere la logica.* La interpretazione attuale è la logica medioevale, cristiana, diventata poi logica formale, cioè, una

logica che ha dimenticato il suo inizio, che è retorica, è semplicemente retorica ma censurata. *Analogamente, anche il modo corrente di concepire la retorica costituisce un ostacolo alla comprensione della Retorica aristotelica. Nell'edizione delle opere curata dall'Accademia di Berlino, la Retorica è stata messa alla fine. Non si sapeva bene che farsene, dunque in coda! È la prova della più totale insipienza. Da lungo tempo la tradizione non è stata più in grado di comprendere la retorica, nella misura in cui essa si è ridotta a una disciplina scolastica fin dall'ellenismo e dall'alto Medioevo. Il senso originario della retorica era scomparso da tempo.* È chiaro che qui l'intendimento di Heidegger è di riprendere la retorica aristotelica e di ritornare all'inizio per comprenderlo, per ascoltarlo, per lasciarlo parlare, cosa che ha fatto anche con gli antichi. *Ora, se si tralascia di interrogarsi sulla funzione concreta della logica aristotelica, ci si priva della possibilità fondamentale di interpretarla in modo da far emergere con chiarezza di fatto che la retorica non è che la disciplina in cui si compie esplicitamente l'autointerpretazione dell'esserci.* La retorica non è altro che un'autointerpretazione dell'esserci, dell'uomo che interpreta se stesso. Dice in un altro modo ciò che dicevamo forse la volta scorsa: ciascuno vede nient'altro che il suo discorso. È questo che vede, che tocca, che assaggia: il suo dire; senza il suo dire non c'è niente da vedere, né da toccare, né da gustare. Quando gusto un cioccolatino, è chiaro che interviene il senso del gusto, il sapore, ecc., ma interviene il mio discorso intorno al cioccolatino, che lo fa essere quello che è, e me lo fa gustare nel modo in cui lo gusto, sennò non c'è nessun cioccolatino, non c'è niente. *La retorica altro non è che l'interpretazione dell'esserci concreto, l'ermeneutica dell'esserci stesso. È questo il senso della retorica perseguito da Aristotele. Il parlare nel modo del "parlare nel discorso" – nell'assemblea popolare, in tribunale, nelle occasioni solenni –, queste possibilità del parlare sono casi particolarmente rilevanti del parlare abituale, come esso parla nell'esserci stesso.* Qui si comincia a intravedere l'intendimento di Aristotele nella *Retorica*: lui muove, certo, dal parlare comune e poi prende in esame i casi in cui il parlare, che è sempre un parlare con altri, è situato in un modo particolare, come il parlare a un'assemblea, il parlare in un tribunale, ecc.; anche più comunemente in una conferenza si parla in modo differente da come si parla chiacchierando con gli amici, non è la stessa cosa. E qui emerge quello che dice Heidegger rispetto al "come" del λόγος: ciascuno è, certo, nel λόγος, ma nel modo in cui si trova in quel momento, ciò che lui chiama situatività. *Nell'interpretazione della Retorica andrà considerato il modo in cui vi vengono già esplicitate alcune possibilità fondamentali del parlare dell'esserci.* Tra poco parlerà della retorica come possibilità anziché come τέχνη. Certo, è anche una τέχνη, ma soprattutto è una possibilità di trovare le varie possibilità per cui il discorso venga accettato, accolto, da chi ascolta. *Solo se teniamo presente questo terreno dell'esserci greco possiamo comprendere come la definizione dell'uomo in quanto ζῶον λόγον ἔχον non sia né un'invenzione né una casualità, ma rispecchi il modo in cui il greco intende primariamente il suo esserci.* Per il greco il linguaggio è il modo in cui lui è. Il suo dire, il suo parlare continuamente è lui, solo dopo è avvenuta una separazione tra me e le cose che dico, per i greci questa non c'era ancora. *Dobbiamo quindi ripercorrere brevemente le definizioni principali che Aristotele dà del λόγος in quanto discorrere. /.../ L'εὐδαιμονία (felicità, soddisfazione) è un determinato essere-reale della vita come tale;... Nel senso che ciascuno a modo suo cerca la soddisfazione. ...in riferimento all'ἀρετή, cioè al poter disporre della possibilità di essere dell'ente in questione.* Bisogna qui sempre tenere conto che Heidegger introduce dei termini greci fornendone una traduzione personale: ἀρετή si traduce generalmente con "virtù", mentre per lui questa virtù è il poter disporre della possibilità di essere dell'ente in questione. *Ora, però, poiché esiste una molteplicità di possibilità di essere di un vivente, ci si chiede come debba essere articolata questa molteplicità, in riferimento alla quale le diverse ἀρεταί sono possibilità di essere dell'uomo.* A pag. 143. *Tale possibilità si manifesta nel fatto che gli uomini sono l'uno con l'altro nel modo dell'esortare, persuadere, ammonire.* Queste tre cose, di cui parla Heidegger, traendole da Aristotele, sono i modi dell'ἀρετή, come la definisce lui, come il poter disporre della possibilità di essere dell'ente in questione, cioè dispongo della possibilità di dirlo nel modo in cui voglio. Nel modo in cui voglio, sì, certo, però il modo in cui, di fatto, questa virtù si

esprime in queste tre modalità: esortare, persuadere e ammonire, e cioè imporre la propria volontà sull'altro. *In quanto si lascia dire qualcosa, l'uomo è λόγον ἔχων da un nuovo punto di vista: egli si lascia dire qualcosa nella misura in cui presta ascolto;...* Qui introduce questo nuovo elemento: il prestare ascolto, il lasciarsi dire da qualcun altro. ...e non presta ascolto per imparare qualcosa, ma per avere una direttiva in merito al prendersi cura pratico e concreto. Cioè: sapere cosa fare. Ciascuno presta ascolto all'altro perché cerca di sapere dall'altro come lui debba fare. Certo, può anche ascoltare per negare che sia quella la cosa che deve fare, ma comunque in questo caso ciò che deve fare è negare ciò che l'altro dice. Il sapere prestare ascolto è una determinazione della ὁρεξις. Il λόγον ἔχων in questo secondo senso è definito da Aristotele anche in quanto ὁλογον (non discorso). La ὁρεξις non è parlare, ma udire, prestare ascolto. Aristotele si serve del termine ὁλογον in due sensi: 1. per λόγον ἔχων nel modo del prestare ascolto; 2. per quel modo di essere del vivente che non ha alcuna relazione con il parlare. A questo proposito non bisogna dimenticare che anche le determinazioni di θρεπτικόν (nutrizione) e αὐξητικόν (riproduzione) sono determinazioni ontologiche fondamentali tanto quanto τ'αἰσθησις. Anche la nutrizione sarebbe concepita in modo sbagliato se la si intendesse come processo fisiologico. La riproduzione è "mettere al mondo", la nutrizione è "trattenersi nel mondo". Anche queste cose, che sembrano fuori del linguaggio, ὁλογον, sono comunque nel linguaggio; è un mettere al mondo e un trattenersi nel mondo, cioè, un volere fare qualcosa. A pag. 144. Il mettere al mondo è un determinato modo dell'essere, orientato, per la precisione, sull'idea fondamentale dell'essere in senso greco. Lo si può vedere nella riproduzione: mettendo al mondo un altro esemplare della sua specie, un essere vivente trattiene se stesso nel suo essere. La riproduzione è il modo dell'"esserci sempre" di un essere vivente, poiché essere, per i greci, significa essere presente, e precisamente essere sempre presente. L'essere per i greci, lo sappiamo, è l'essere presente. Ora, da questo passo emerge che μετέχειν τοῦ θεῖου non significa trovarsi in un rapporto religioso con Dio, cioè θεῖον non ha nulla a che fare con la religione, ma è una perifrasi del concetto di essere, nel modo dell'"essere sempre". Tradurre θεῖον con "religione" è pura invenzione. Il concetto di Dio è totalmente differente da quello poi imposto dal cristianesimo; θεῖον era la totalità, ciò che è sempre, che permane. La definizione dell'uomo in quanto ζῶον λόγον ἔχων mostra di avere una portata assai più ampia di quanto non sembrasse in un primo momento: 1. Nella definizione stessa: ζωή πρακτική μετὰ λόγου (il vivente che agisce nel linguaggio). 2. Le possibilità ontologiche dell'uomo, di cui egli può disporre, vengono suddivise in base a questa definizione. Le sue possibilità ontologiche seguono al fatto che sia parlante. 3. Come λόγος viene designato το ὀρισμός, il vero e proprio parlare con il mondo. Noi parliamo continuamente definendo. Definiamo, quindi, giudichiamo; ogni affermazione è un giudizio. A pag. 145. Capitolo 14. La definizione fondamentale della retorica e del λόγος stesso in quanto πίστις. Πίστις è generalmente tradotto con "fede", ma Heidegger lo intende in modo più ampio, non tanto come la fede in qualche cosa ma come la fede che occorre, attraverso la retorica, instillare nell'altro che ascolta, il quale deve avere fiducia in me che sto dicendo quelle cose. Come possiamo ricavare da Aristotele un'idea in merito al fatto che per i greci l'essere-parlante sia stato il fenomeno fondamentale della loro esistenza, e come ciò sia stato possibile? Per nostra fortuna, di Aristotele possediamo una Retorica, che abbraccia i fenomeni specifici del parlare. Ma non va dimenticato che la retorica intesa come riflessione sul parlare... La retorica come una riflessione sul parlare. Ecco perché non la pone come una τέχνη: è una riflessione sul parlare, sul come si parla. ...è più antica della Retorica aristotelica. Tra le opere di Aristotele ci è tramandata anche la Retorica ad Alexandrum, che però non è di suo pugno. L'ipotesi più attendibile è che abbia origini prearistoteliche (Spengel la attribuisce ad Anassimene). L'effettiva meditazione sul parlare viene fatta risalire a due oratori siciliani, Tisia e Corace. La prima esposizione sistematica si deve però ad Aristotele. Non si tratta di un caso, ma del fatto che egli disponeva del giusto sguardo obiettivo e della elaborata concettualità adatti al λέγειν (dire) e a tutti i fenomeni che giungono al linguaggio. La questione è la seguente: in che senso il λέγειν è la determinazione fondamentale dell'esserci stesso nel modo concreto del suo essere nella sua quotidianità? È una domanda importante:

in che modo il dire è ciò che ci determina fondamentalmente quotidianamente? In altri termini, come accade che noi stessi siamo il dire, siamo le cose che diciamo? *In base ad alcuni capitoli caratteristici della Retorica domanderemo, a nostra volta, che cosa ne deriva per l'esserci, qualora esso non si trattenga esplicitamente nel discorrere. /.../ Che cosa significa in generale retorica? In che senso la retorica ha a che fare con il λέγειν? Nel libro I, capitolo 2, Aristotele definisce la retorica come una δύναμις (potenza, possibilità). Tale definizione va tenuta presente a fronte del fatto che Aristotele a volte la definisce anche una τέχνη. Quest'ultima designazione è inappropriata, mentre δύναμις è la definizione corretta. “Πητορική è la possibilità di vedere, in ciò che di volta in volta è dato, ciò che parla a favore di una cosa che è a tema del discorso, di vedere di volta in volta ciò che può parlare a favore di una cosa”. Questo è ciò che fa la retorica. La retorica è questa possibilità di vedere ciò che parla a favore di una certa cosa. Una δύναμις: ho appena detto che l'espressione τέχνη, talora utilizzata, non va considerata la definizione fondamentale. Certo, è anche τέχνη, ma la retorica non è propriamente questo. La retorica è δύναμις in quanto rappresenta una “possibilità”, una possibilità di parlare in determinati modi. In quanto tale, la retorica non ha il compito del πείσαι (convincere, persuadere), e nemmeno quello di plasmare una determinata convinzione in merito a una cosa, installandola nelle teste altrui, al contrario: essa rappresenta soltanto una possibilità del discorrere per il parlante, nella misura in cui egli è deciso a parlare avendo come scopo il πείσαι. Non è il convincere in quanto tale, ma è la possibilità di trovare argomenti, che poi producono questo effetto di convincere, ma la cosa fondamentale è reperire questi argomenti. A pag. 147. La πητορική non ha uno specifico ambito di competenza che possa in qualche modo essere circoscritto. E poiché non ce l'ha non va definita come una τέχνη. La πητορική non è una τέχνη, però è pur sempre τεχνικόν. Anche se non è una tecnica, ha comunque a che fare in qualche modo con la tecnica. Essa fornisce un orientamento su qualcosa, περί ἑκάστων (il particolare, l'elemento); ha a che fare “con ciò che è immediatamente dato”, con l'ente che in ogni caso “ci” è. Questo è un rimando a ciò che dicevo prima rispetto al sillogismo e alla premessa maggiore, e cioè: la retorica ci fornisce l'elemento immediato. Ecco la premessa maggiore: è quell'elemento che poniamo come immediato: le cose stanno così, quindi, segue tutto ciò che vogliamo che sia. La retorica ci dice da dove traiamo questo: dal si dice, dall'opinione, dalla chiacchiera. Ma fa questo soprattutto: pone ciò che appare come immediatamente evidente, che nella retorica classica sarà ciò che è condiviso dai più, il luogo comune. Questo è anche l'insegnamento che facevano tutti i retori: si parte sempre dal luogo comune, da ciò che è comune a tutti, da ciò che tutti accolgono immediatamente, e se accolgono immediatamente questo allora farò in modo che possano accoglierne anche delle implicazioni, delle connessioni. Qui sta il lavoro della retorica: trovare tutti quegli argomenti a favore di quella premessa maggiore in modo tale che possano discenderne tutti i vari elementi che io voglio porre. Poi, che accada la persuasione, potremmo chiamarlo un effetto collaterale di questo lavoro. E non ne tratta in termini di descrizione, limitandosi cioè a descrivere le cose date in una determinata situazione; non si riferisce alle cose in quanto tali, ma allo stato delle cose, nella misura in cui se ne può trarre qualcosa... Non è che semplicemente descrive le cose. Lui dice come stanno le cose, dice che stanno in un certo modo particolare, perché da quello può trarre altre argomentazioni che a lui servono. Che fa l'umano quando pensa? Esattamente la stessa cosa, né più né meno, cioè, prende la realtà, che è quella che appare a lui in quel momento, e da quella realtà trae le considerazioni che confermano quello che lui crede e alla fine è convintissimo di avere detto come stanno le cose. ...a ciò che parla a favore di qualcosa, che parla cioè a favore della convinzione che l'oratore vuole formare negli altri in merito a ciò che dice;... Che può anche essere lui stesso e convincersi che è proprio così: quel tizio mi ha guardato male, quindi, ce l'ha con me. Parto da questa premessa maggiore e trovo tutti i motivi che confermano questa cosa e alla fine sono convintissimo che quel tizio ce l'ha con me, per cui la prossima volta che lo incontro gli do un cazzotto. E, invece, l'altro non si era neanche accorto che io esistevo. Accade spesso. ...a tema non è la cosa stessa, sono piuttosto le circostanze relative a una determinata utilità,... Sta dicendo che non*

si parla mai per sapere come stanno le cose ma per come utilizzare ciò che si crede che siano le cose. ...nella misura in cui possono parlare a favore di qualcosa, a favore del *πιστεύειν* (convincere). Per farci un'idea concreta di ciò di cui tratta la retorica dobbiamo chiederci che cosa mai, in generale, possa essere in questione a favore di una cosa. Aristotele distingue tre specie di *πίστεις* tra cui trova anche il *λόγος*. Correttamente inteso, anche il *λέγειν* è un *πιθανόν* (un modo di persuadere l'altro). Un modo di persuadere l'altro, che abbia fede, *πίστις*, in ciò che io dico. Capita di sentire qualcuno dire a un altro: ti fidi di quello che dico? L'analisi sin qui sviluppata ha posto in evidenza la funzione fondamentale del *λόγος*: 1. in quanto determinazione della *ζωή πρακτική* (vita del fare, che si agisce); 2. in quanto carattere delle *ἀρεται*; 3. in quanto modo in cui l'ente diviene accessibile nel suo essere: *λόγος οὐσίας* in quanto *ὀρισμός* (il discorso sulla cosa in quanto definizione di quella cosa). La formazione del concetto è caratterizzata dal fatto che l'ente viene definito, evidenziato e reso concepibile nel suo essere. È così che si crea il concetto: si immagina di dire la cosa, l'essere della cosa, e quindi si crea il concetto. Il concetto non è altro che il pensato, l'avere pensato un qualche cosa, quindi, l'avere giudicato. Vogliamo imparare a conoscere questa possibilità come una possibilità che si fonda nell'esserci. Che cos'è ciò che costituisce la concettualità? Qui è il *λόγος* stesso a indicarci la strada. In quanto modo fondamentale dell'essere dell'uomo nel mondo, il *λέγειν* rende possibile il fatto che il mondo si mantenga concepibile, determinabile in concetti. Sta soltanto dicendo che è perché c'è il linguaggio che possiamo farci dei concetti, cioè ci possiamo fare delle opinioni sul mondo, giudicare ciò che incontriamo. Ci imbattiamo così in un fenomeno fondamentale dell'esserci (intendiamo qui l'espressione "fenomeno" nel suo significato corrente: qualcosa che si mostra quando lo vediamo e ci riferiamo a esso in un determinato modo): il *λόγος* in quanto fenomeno fondamentale dell'esserci, nel senso che in virtù del *λόγος*, e per suo tramite, diviene evidente un modo della vita dell'uomo ancora più originario. L'analisi del *λόγος* ci ha permesso inoltre di appurare che per i greci questa definizione fondamentale dell'esserci è un *ἐνδοξον* (opinione)... La definizione della vita, la definizione di tutto, è un *ἐνδοξον*, è un'opinione. ...è implicito nella grecità vedere l'esserci primariamente in questo modo. Per i greci si trattava sempre e comunque di opinione. E qui Heidegger ha ragione: quando noi pensiamo alla logica, noi pensiamo a una logica che allora non esisteva, neanche ai tempi di Aristotele, nonostante lui l'abbia formalizzata. Che cosa mancava presso i greci? Mancava l'idea che attraverso la logica si potesse giungere alla cosa, al come stanno davvero le cose; questo era assente nei greci, si è poi costruito con la logica medioevale. Possedere la Retorica aristotelica è per noi assai più utile che disporre di una filosofia del linguaggio. Della quale non ce ne facciamo niente. Nella Retorica abbiamo infatti a che fare con qualcosa che tratta del parlare inteso come modo fondamentale dell'essere in quanto essere l'uno con l'altro degli uomini, sicché una comprensione di tale *λέγειν* offre nel contempo la costituzione ontologica dell'essere l'uno con l'altro sotto nuovi aspetti. Noi siamo sempre l'uno con l'altro, anche quando parlo tra me e me sono sempre l'uno con l'altro. La retorica non è altro che una riflessione intorno al modo in cui ciascuno parla con l'altro. E sappiamo perché parla con l'altro: per persuaderlo, per convincerlo, per ammonirlo, per fargli fare delle cose. Questo deve essere sempre tenuto presente, sennò avrei motivo per parlare con l'altro? Questo ci porta immediatamente, saltando una serie di passaggi, ad affermare che tutto ciò che diciamo, ininterrottamente, è propaganda, è sempre e soltanto propaganda di ciò che si crede. È questo che sta dicendo: la retorica trova tutti i modi possibili e immaginabili, gli argomenti, modifica quello che vede, fa un sacco di cose, e a che scopo se non per propagandare una certa cosa, cioè ciò che il parlante crede. La propaganda poi è rimasta, è rimasta fino a Edward Bernays o a Göbbels, è rimasta questa, cioè una serie di possibilità che si intravedono per modificare il dire in modo che l'uditore abbia fede in ciò che dico, che lo accolga e lo faccia suo. In questo modo io modifico l'ente, che in questo caso è l'uditore, e soddisfo così la volontà di potenza, cioè soddisfo il linguaggio: la volontà di potenza non è altro che il linguaggio. Quindi, poiché la Retorica offre l'accesso a questi fenomeni originari, è importante capire che cosa Aristotele intende con *ῥητορική*. La *ῥητορική* è una "possibilità di vedere", e precisamente di vedere *περί ἑκάστων*

(particolare), di volta in volta in ciò che si offre immediatamente in una determinata situazione dell'essere l'uno con l'altro, quell'alcunché che parla a favore di una cosa direttamente in discussione, in questione nel colloquio. Questa è la retorica: vedere immediatamente che cosa mi serve per, potremmo quasi dire, far vedere all'altro come stanno le cose, nei modi che voglio io, naturalmente. Da qui l'invenzione di quella famosa figura retorica, l'ipotiposi: il far vedere parlando la cosa stessa. *Mediante il parlare si deve formare negli altri una determinata opinione. Chi si impadronisce della retorica si pone con ciò nella possibilità di vedere, di volta in volta, che cosa parla a favore di una cosa. Questa definizione ci fa capire che la retorica offre sì una certa competenza, tuttavia non nel senso che essa tratti di una specifica materia, come ad esempio l'aritmetica; essa non ha alla base qualcosa di dato, uno ὑποκείμενον (sostrato, un qualcosa di dato)...* Mentre la matematica ha sempre qualcosa di dato; infatti, lavora sui dati. ...che sarebbe suo compito portare alla conoscenza; possiede il τεχνικόν, la possibilità di fornire una competenza, non però riguardo a un ambito di enti determinato e circoscritto, poiché in essa vengono al linguaggio, a seconda delle circostanze, una quantità di cose di varia natura, allo scopo di formare il πιστεύειν negli ascoltatori. Non è una tecnica perché l'oratore, di volta in volta, cambia gli argomenti, cambia le carte in tavola, a seconda di ciò che ha immediatamente davanti, di ciò che gli si offre. Per questo non è propriamente una τέχνη, perché è qualcosa di assolutamente mobile, duttile, cambia continuamente forma. Il che era una cosa che faceva andare fuori di matto Platone rispetto ai sofisti: la verità è quella, l'essere è quello, l'ente non si può discutere, l'ente è l'uno, è il bene, e i molti sono i cattivi. *Scopo della retorica: vedere ciò che parla a favore di una cosa; parlando, formare il πιστεύειν in coloro a cui si parla, in merito a una questione di cui si sta dibattendo; formare una δόξα. Il πιστεύειν è una "opinione", una δόξα, di cui ne va nel parlare, e che quindi, probabilmente, nella quotidianità dell'esserci, nell'essere l'uno con l'altro degli uomini, è qualcosa che li conduce, li domina. Se uno domina la δόξα domina tutto. L'essere l'uno con l'altro si muove all'interno di opinioni determinate e sempre modificabili sulle cose, non è cognizione, ma, appunto, "opinione", δόξα;...* Per questo non è una τέχνη, non c'è nessuna cognizione nella retorica, nessun dato, il dato lo si crea. Ecco, nella retorica il dato lo si crea ex nihilo. ...una δόξα sulle cose da non intendersi nel senso che le cose portate al linguaggio sarebbero indagate tematicamente come tali. Il πιστεύειν, ovvero l'"essere di una certa opinione" all'interno dell'essere l'uno con l'altro, è ciò di cui ne va nel discorso stesso. Il dato è qualcosa che deve essere creato, perché sarà quello che poi l'ascoltatore dovrà accogliere come dato di fatto; ma è creato dal nulla, è creato dalle mie parole. Qui però πίστις non significa "fede", il "tenere per", bensì ciò che parla a favore di una determinata cosa, riguardo alla quale si può ottenere un πιστεύειν (accordo, consenso).

8 marzo 2023

Occorre tenere conto di Hegel, ha posto delle questioni straordinarie che hanno effettivamente cambiato il modo di pensare, nonostante spesso non sia stato inteso. Ci sono tre cose che a noi servono maggiormente. La prima, quella che lui chiama *Aufhebung*, e cioè la simultaneità di ciò che è posto e del suo negativo, per cui non posso porre nulla senza il suo negativo, le due cose sono simultanee: non esiste una A senza non-A, e viceversa. La seconda è che questi due momenti non sono separabili – questa è un'indicazione precisa di Hegel – e che pensarli separati è esattamente il pensiero religioso. Il pensiero religioso è questo: separare le due cose, positivo e negativo, bene-male, buoni-cattivi, con una linea in mezzo che li tenga ben separati. Questo perché solo così posso pensare di essere dalla parte del bene, soltanto se lo tengo separato dal male. Essere dalla parte del bene è fantasmaticamente importante, perché è quella cosa che consente di potere biasimare, rimproverare, colpire i cattivi; ma per poterlo fare devo sapere chi sono i cattivi, e i cattivi sono coloro che non pensano come me. Il motivo, che riguarda la volontà di dominare l'ente, è proprio questo: l'opportunità di avere qualcuno da biasimare, da rimproverare, da colpire, da umiliare,

da ridicolizzare, ecc. Ma per fare questo devo necessariamente pensare di essere dalla parte del bene, di conoscere il bene. Per conoscere il bene questo deve essere determinato, cioè, deve essere la A senza non-A. La terza figura è l'anima bella, che è quella che immagina di avere separati il bene dal male, di essere dalla parte del bene, cosa che la autorizza a scagliarsi contro quelli che non pensano come lei, a scagliarsi contro i cattivi, che a questo punto sono identificati. Queste tre figure sono quelle che ci hanno accompagnato, e che ci accompagneranno ancora nel prosieguo; dovranno sempre essere presenti. Un ente è quello che è a condizione di non essere quello che è, la A è determinata da non-A e non-A è determinata da A, simultaneamente. È questa l'indicazione di Hegel, che è stata anche la più difficile da accogliere per i più. Se pensate, per esempio, a tutta la questione del servo e del padrone, che in Kojève, che era membro del Partito Comunista Francese, queste due figure, i padroni e i lavoratori, dovevano essere tenute ben distinte. Pensate al caos che si sarebbe creato se queste due figure fossero state pensate come lo stesso: non ci sarebbe più stata la possibilità di pensare che i lavoratori potessero un giorno eliminare i padroni e prendere il loro posto, questo non era accettabile. E, infatti, non lo è mai stato, perché è la cosa più difficile, non tanto da intendere concettualmente, ché tutto sommato è abbastanza semplice, ma da accogliere, è quasi impossibile. È come rinunciare a un'identità, che procede dalla considerazione di essere dalla parte del bene, quindi, di essere in diritto di colpire gli altri, cioè, di esercitare il potere sugli altri, deridendoli, biasimandoli, ecc. Che cosa determina un ente? Qui si pone naturalmente una questione, sulla quale occorre riflettere, perché che cosa è effettivamente un ente? Con ente intendiamo qualunque cosa, tutto ciò che noi diciamo che è, è un ente. Dunque, dicevo: sapere che cos'è esattamente questo ente. Che poi apparentemente è stata la ricerca dagli inizi fino ad oggi. Tutta la filosofia, la linguistica, la filosofia della natura, che oggi si chiama fisica, tutto questo sembra far pensare che sia stato questo l'obiettivo: conoscere l'essere dell'ente. Ancora Heidegger, tutto sommato, insegue questa idea: l'essere dell'ente. Lo dice fra le righe, mai esplicitamente, anche perché probabilmente non ci ha pensato nemmeno lui, così come sicuramente nemmeno Aristotele, mentre sui presocratici ci sarebbe da rifletterci meglio. Ma è davvero questo che importa? Nietzsche ci è arrivato, a modo suo, superficialmente perché non conosceva nulla del funzionamento del linguaggio, quindi, è rimasta un'idea fra le tante, non è mai stata problematizzata seriamente. Ma, dicevo, è davvero questo che interessa, conoscere l'essere dell'ente, cioè che cosa l'ente è davvero, o non gliene importa niente a nessuno? Importa soltanto che sia utilizzabile, cioè, poterlo utilizzare al fine della volontà di potenza in modo da dominare qualcuno o qualcosa, preferibilmente qualcuno. Ciò che importa è che qualcosa sia utilizzabile. E come avviene questo? Lo abbiamo detto varie volte, la dea *Ἀλήθεια* ci ha indicato la retta via: è inutile stare a pensare a ciò che è, a ciò che non è, non lo saprai mai, perché l'essere è tale in quanto è non-essere e il non-essere è tale in quanto è essere; quindi, è la *δόξα*, l'opinione, il si dice. È il si dice che rende finite le cose. Parlavamo della finitezza. L'unica cosa che può dare la finitezza è l'opinione: si dice che sia così, quindi, è così e tanto basta. Ciò che importa è potere pensare che qualcosa sia finito, e per poterlo pensare come finito occorre pensarlo come *δόξα*, come opinione. È solo l'opinione che rende finito qualcosa.

Intervento: Può pensarsi la δόξα come integrazione di essere e non-essere?

Da una parte, sì, in quanto accoglie entrambe le posizioni; dall'altra, no, perché queste due posizioni, in effetti, non le problematizza mai, non fa mai un passo verso il pensare teoretico, deve rimanere un "si dice", solo così qualche cosa è utilizzabile. Ciò che appropria il pensare teoretico non è, in effetti, propriamente utilizzabile come finito, perché non è mai finito, è un qualche cosa che, man mano che si pone, immediatamente rinvia ad altro. È per questo che dicevo che soltanto la *δόξα* offre, regala il finito, perché "si dice così" ed è chiuso il discorso. E il discorso può chiudersi soltanto se si accoglie il "si dice così" e non si problematizza, cioè, non si interroga il perché si dice così, a che scopo, chi l'ha detto. La *δόξα*, proprio perché *δόξα*, non si chiede mai chi l'ha detto, non si chiede da parte di chi e a partire da che cosa "si dice"; è come se dovesse rimanere sulla

superficie. Il “si dice” non può mai essere interrogato, svanirebbe. Tuttavia, rimane il fatto che parlando si usa sempre e soltanto la $\delta\acute{o}\xi\alpha$, la retorica, l’opinione. Questo non impedisce comunque di interrogare la $\delta\acute{o}\xi\alpha$. D’altra parte, anche Parmenide diceva che ciò con cui abbiamo a che fare è solo la $\delta\acute{o}\xi\alpha$: ciò che è, ciò che non è e ciò che si crede che sia. È quest’ultima l’unica cosa su cui possiamo fare conto, è questa l’unica finitezza, perché gli altri si rinviano l’uno all’altro, non c’è modo di stabilirli come finiti. Ora torna fondamentale ciò che dicevamo prima di Hegel, perché la simultaneità tra il posto e il suo negativo non è pensabile in quanto tale, non posso pensare simultaneamente una cosa e il suo negativo, o penso l’uno o penso l’altro, quindi, la separazione dei due non è una cosa che piove dal cielo ma è il modo inevitabile in cui si pensa. Non posso pensare l’in sé e il per sé simultaneamente. Sì, certo, posso pensare all’*Aufhebung*, all’integrazione tra i due momenti, che rimangono distinti – questo lo dice sempre Hegel – non separabili ma distinti, ed è così che pensiamo inevitabilmente: se io penso qualcosa, lo penso necessariamente come qualcosa di finito. Questo ci dice del perché, in effetti, si pensa il posto e il suo negativo come separati, inevitabilmente. Ma possiamo non fermarci lì. Conoscendo il funzionamento del linguaggio, possiamo porre la cosa in termini molto precisi e anche relativamente semplici. Quando affermo qualcosa l’affermo in quanto ciò che quella affermazione non è: la A è A in quanto è non-A, perché per descrivere o determinare la A dico cose che non sono la A. È ciò che abbiamo indicato come il problema del linguaggio, non ce ne sono altri. E, allora, ecco che ciò che si dice diventa non controllabile: se per dire A devo dire non-A e per dire non-A devo dire A, come controllo la cosa? Separandoli, immaginandoli come separati, solo in questo modo posso immaginare di controllare la cosa. Questo non viene tanto dalla necessità di controllare ma dalla necessità di dire: se io dico una cosa dico quella e non posso dire simultaneamente il suo contrario; posso, problematizzando la questione, accorgermi che quella cosa è quella in quanto non lo è, ma parlando, pensando, devo pensare una cosa per volta; così come quando parlo, dico una parola per volta, non posso dire tutte le parole simultaneamente. Da qui l’importanza della $\delta\acute{o}\xi\alpha$, dell’opinione, perché è ciò che consente di rendere qualcosa come finito, ed è il “si” che rende le cose finite: il si dice, si pensa, quindi, è così. La parte dedicata alla retorica sarà una parte importante perché rimarrà a tema per tutto ciò che diremo anche più avanti. La $\delta\acute{o}\xi\alpha$ è ciò con cui abbiamo a che fare, è ciò da cui noi traiamo l’utilizzabile, ciò che ci serve per continuare a parlare; lo traiamo dal “si dice” perché, come dicevo, soltanto il “si” rende finito qualche cosa, quindi, utilizzabile. Ecco perché la dea *‘Αλήθεια* diceva che c’è solo $\delta\acute{o}\xi\alpha$: se vuoi parlare non hai altro che la $\delta\acute{o}\xi\alpha$. Tuttavia, la considerazione successiva è che perché la $\delta\acute{o}\xi\alpha$ possa darsi, possa essere praticata, è necessario che ci sia qualche cosa che non è $\delta\acute{o}\xi\alpha$. Ancora Parmenide. Lui arriva a dire che l’unica cosa praticabile è la $\delta\acute{o}\xi\alpha$, sì, certo, ma dopo avere parlato dell’essere e del non-essere, dell’ente e del non-ente, di ciò che è posto e della sua negazione, dirà poi Hegel. Perché questo? Se ci pensiamo, la risposta non è poi così difficile. Il “si” del si dice, si pensa, ecc., che funzione ha? Rendere qualcosa finito, quindi utilizzabile. Ma se è necessario che ci sia il “si” perché qualche cosa sia finito e quindi utilizzabile, questo ci dà da pensare che se non ci fosse il “si” non sarebbe utilizzabile, e cioè che c’è qualche cosa che il “si” risolve, qualche cosa che il “si, in un certo qual modo, rimpiazza. Se sapessi che cos’è l’ente, l’essere dell’ente, se sapessi con certezza, in modo incontrovertibile che cosa è e che cosa non è, il “si” sarebbe totalmente inutile. Quindi, la $\delta\acute{o}\xi\alpha$, l’opinione, sorge dalla esigenza di finire, di mettere una fine, un $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$, direbbe Aristotele, a qualcosa che non ha fine né può averla. È come se il linguaggio, per dirla in modo un po’ rozzo, avesse costruito l’infinito, cioè l’indicibile, insieme con il suo rimedio. È una questione che avevamo già approcciata tempo fa quando dicevamo che il linguaggio è ciò che mi consente di vedere cose ma mi impedisce di sapere che cosa sono. In fondo, era ciò che diceva Zenone: vedo che Achille raggiunge e supera la tartaruga, certo che lo vedo, ma posso dimostrarlo? Se devo dimostrarlo devo costruire una dimostrazione, devo incominciare a inventarmi delle regole, devo inventarmi un sistema di calcolo, e tutto questo che fondamento ha? Nessuno. Ecco che non posso

concettualizzare quello che vedo, cioè, di fatto, non so che cosa vedo. Mettiamola così: io affermo A, per potere affermare A devo dire non-A, e poi posso andare avanti all'infinito; per ovviare a questo impossibile, che renderebbe impossibile il linguaggio, il linguaggio costruisce un rimedio, che è appunto l'opinione, il "si". Il "si" ferma il percorso in un punto qualunque, non importa quale, l'importante è che ce ne sia uno. Se ci pensate, è la stessa cosa che diceva de Saussure rispetto al significante e al significato: ciascun significato è arbitrario, nessun significato è necessario che sia proprio quello, ma è necessario che ci sia, che ci sia un significato, non importa quale, ma deve esserci, sennò un significante non è un significante, perché non significa niente. Ecco, quindi, la necessità della δόξα, che fa parte integrante del linguaggio, perché è l'altra faccia dell'impossibile, che è il linguaggio; diciamo che è l'altra faccia del problema del linguaggio, quella cosa che "risolve" il problema del linguaggio, per cui in questo modo, grazie alla δόξα, possiamo parlare. Siamo a pag. 150. *La retorica deve dunque porre in luce una determinata possibilità che mette nella condizione di vedere il πιθανόν, ciò che contribuisce alla formazione di un πιστεύειν. Aristotele la chiama anche πίστις. Qui però πίστις non significa "fede", il "tenere per", bensì ciò che parla a favore di una determinata cosa, riguardo alla quale si può ottenere un πιστεύειν (persuasione dell'altro).* Per utilizzare πίστις nel suo significato comune, fare in modo che l'altro abbia fede in ciò che io dico. *Il rapporto tra πιθανόν e πιστεύειν è analogo a quello tra ἀληθεύειν e ἀληθής: il "non nascondimento dell'ente che "ci" è", che ha la possibilità di contribuire all'ἀληθεύειν. L'ἀληθεύειν è un modo dell'"essere nel mondo" tale che lo si ha lì davanti non-nascosto, così come esso è. Così inteso, l'ἀληθεύειν è un fenomeno fondamentale verso cui ci dirigiamo. Ci ritorneremo in un'analisi successiva. Ciò costituisce anche la base del λέγειν, nella misura in cui la δόξα è un modo particolare di appropriarsi dell'ente così come esso si mostra.* La δόξα si appropria dell'ente, così come lui si mostra. Sì, certo, e com'è che si mostra? Teniamo conto di ciò che dicevamo l'altra volta: l'ente che ho di fronte a me è un discorso, ma il mio discorso; qualunque cosa, come questa penna, è un discorso, ma è il mio, perché io la vedo in un certo modo, la penso in un certo modo, la costruisco in un certo modo. Dunque, ciò che fa dell'ente quello che è, è sì, certo, la δόξα, ma, essendo il mio discorso, è costruito sul si dice, sul si pensa. Come so che questa è una penna? Cosa vuole dire l'affermare che so che questa è una penna? L'ho imparato, si dice che questa è una penna e io continuo a ripetere questa storia, ma il dire "questa è una penna" di per sé non significa assolutamente niente; significa in quanto c'è alle spalle un discorso che dice che questa è una penna, per cui si dice che è una penna. *La πίστις è ciò che è utile alla formazione di un πιστεύειν.* Il ciò che parla a favore di qualche cosa è utile per persuadere l'altro. Ma a questo punto che cos'è il πιστεύειν? Persuadere l'altro significa persuaderlo che si dice che le cose stanno così come io riporto. È come se io volessi fare prevalere il mio "si dice" su quello dell'altro discorso. *Aristotele offre una suddivisione delle πίστεις; 1. ἄτεχνοι (fuori dalla tecnica), 2. ἔντεχνοι (che sono nella tecnica).* Consideriamo anzitutto le πίστεις ἔντεχνοι: *ciò che parla a favore di una cosa, e di cui noi stessi possiamo disporre, ciò che noi stessi siamo in grado di attuare in proprio. Noi stessi abbiamo la possibilità di essere qualcosa che parla a favore di una cosa. Essere una πίστις per un siffatto essere-parlanti significa: diventare noi stessi πίστεις in quanto ἔντεχνοι, attuati da noi stessi.* Diventiamo cioè noi stessi questa modalità di persuadere l'altro. È per questo che poi darà molto spazio alla situatività, perché è quella che occorre creare nell'altro: occorre creare retoricamente nell'uditore una situazione tale in cui lui crede di essere, cioè, gli creo un mondo intorno, la persuasione è questo. *Πίστεις ἄτεχνοι: ciò che parla a favore di una cosa, e che non può essere procurato da noi, ma è lì già da prima, e di cui dunque ci possiamo servire: "testimonianze (μάρτυρες)", "torture (βάσανοι)", "documenti scritti (συγγραφαί)". /.../ Queste πίστεις son modi di parlare a favore di una cosa che è oggetto di dibattito, ed è lì davanti a noi. /.../ Di questi modi di "parlare a favore di qualcosa", che possono esser adottati mediante il discorrere, si danno tre specie, conformemente a una triplice possibilità di intendere i λόγοι: 1. "nel comportamento di colui che parla", nel "come" l'oratore si dà e si comporta nel suo discorso. In ciò vi è qualcosa che può parlare a favore di una cosa. Nel suo*

ἡθος, nel suo “comportamento”, l’oratore è esso stesso una πίστις. È l’oratore con il suo comportamento che dà fede, per es. con la sua autorità. 2. “nel portare in un sentirsi-situato”, “nel modo in cui l’ascoltatore viene portato in una determinata situatività”, quell’ascoltatore la cui presenza è implicita nel λέγειν. Il modo in cui l’ascoltatore, ascoltando, si dispone nei confronti della cosa, in quale disposizione si trova, la specifica modalità del “portare l’ascoltatore in un sentirsi-situato” – tutto ciò implica una πίστις, qualcosa che può parlare a favore della cosa. La διάθεσις (posizione) dell’ascoltatore determina la sua κρίσις, cioè l’“opinione” che egli, alla fine, si forma, il modo in cui concepisce la cosa. 3. il λέγειν stesso è πίστις in quanto funzione fondamentale dell’esserci. Attraverso il modo in cui si parla di una si forniscono ragguagli su di essa. ... il modo specifico in cui si parla, l’obiettività o la mancanza di obiettività dell’oratore in quanto tale. /.../ Dice Aristotele: il λόγος dev’essere tale, il discorso dev’essere tenuto in modo “da rendere di per sé degno di fede l’oratore”, il quale dà quindi l’impressione che la cosa sia proprio così come la dice. Cioè: è così come dico io, ed è così per via dell’autorità che gli altri mi concedono. Aristotele afferma espressamente: tramite il discorrere, tramite la modalità specifica di parlare dell’oratore, deve divenire visibile l’ἡθος (condotta), è dal discorrere come tale che deve nascere e svilupparsi la πίστις. Anche se abbiamo salde opinioni, “nondimeno ci fidiamo comunque di più e più facilmente delle persone oneste, che ci fanno una buona impressione, e tanto più quando la cosa è controversa, quando se ne può parlare sia in un senso che nell’altro, quando rimane in sospeso, proprio allora è la modalità specifica di comportarsi dell’oratore a dare il colpo decisivo. Con la mia autorità do peso alle parole. Perché sono io; se le stesse parole le dicesse uno qualunque, ecco che perdono di autorevolezza. Le trattazioni precedenti ritenevano che l’ἡθος “non contribuisse in nulla al πιθανόν”. Questo lo si affermava prima di Aristotele – una frecciatina contro la sofistica. Invece il comportamento, il modo di condursi, è la πίστις “più eccellente”, la modalità più eccellente di parlare a favore di una cosa che l’oratore sostiene. Per i sofisti non era così. I sofisti costringevano la ragione a piegarsi in un certo modo. Come? Portandola alla contraddizione, al paradosso, come dire: di qui non si può andare, quindi, devi accogliere necessariamente quest’altra via. È chiaro che in questo caso la rilevanza dell’oratore si riduce di importanza. Come si sente-situato l’ascoltatore a cui si parla della cosa, qual è il suo stato d’animo, qual è la διάθεσις (posizione) dell’ascoltatore. Questi erano tutti consigli di Aristotele, che sono rimasti tali e quali, non è cambiato assolutamente niente. Aristotele accenna al fatto che nessun giudizio viene formulato nello stesso modo, per esempio “se siamo tristi oppure contenti”. Dovere fare una conferenza, per esempio, e avere di fronte un uditorio di persone tristissime oppure di persone felicissime, gaie, ecc.: cambia il modo in cui parlerà l’oratore. Dipende da come ci rapportiamo a ciò che ascoltiamo, se con simpatia o antipatia. La διάθεσις dell’ascoltatore è decisiva. Nel tenere il suo discorso l’oratore deve mirare a trasporre l’ἀκροατής (ascoltatore) in un determinato παθος (sentire), entusiasmando gli ascoltatori a favore di una cosa. Questo soprattutto nel discorso epidittico, che è quello che elogia una certa cosa, una certa situazione, un certo personaggio. Dal punto di vista storico la sua indagine sui πάθη ha avuto effetti di grande portata: l’influsso sulla Stoa, l’intera teoria degli affetti così come oggi ci viene tramandata. In effetti, è da lì che nasce la teoria degli affetti, ma la cosa interessante è che nasce per la necessità di piegarli al mio volere. È per questo che ci si è occupati del παθος, del sentire, che di per sé non interessa a nessuno, ma mi interessa nel momento in cui voglio che l’altro cambi opinione. Da qui sorge tutto il pensiero intorno alle emozioni, alle sensazioni, ecc., fino ad arrivare a Freud; nasce da lì, dalla necessità di modificare il sentire di qualcuno. I πάθη, gli “affetti”, non sono stati dell’apparato psichico, si tratta piuttosto di un sentirsi-situato dell’essere vivente nel suo mondo, cioè del modo in cui esso è posto nei confronti di qualcosa, di come lascia che una cosa lo riguardi. I πάθη non sono stati dell’apparato psichico, ma come la persona si sente nel mondo, in cui si trova in quel momento. Gli affetti svolgono un ruolo fondamentale nella definizione dell’“essere nel mondo”, dell’“essere con altri e nei confronti di altri”. In effetti, cambia tutto. Lo diceva prima: se io sono triste, depresso, ecc., ascolterò in modo differente da che sono invece felice, contento, ecc. Πίστις, “ciò che può

parlare a favore di una cosa”... La retorica non è altro che trovare quegli argomenti utili per parlare a favore di una cosa. ...è il parlare della cosa stessa. Nel parlare dev’essere mostrato l’ἀληθής, il “non nascosto”, la cosa così come se ne sta lì, libera da tutte le determinazioni. Non è proprio vero, la cosa non se ne sta lì libera da tutte le determinazioni, perché senza le sue determinazioni non ci sarebbe nemmeno la cosa. Per la precisione, questo ἀληθής va mostrato “in base agli avvenimenti e alle circostanze che parlano a favore della cosa”... Cioè, la cosa viene creata dal parlarne a favore o a disfavore, a seconda dei casi. Se ne parlo a favore creo una certa cosa, se ne parlo a contrario, come dicevano i latini, ecco che creo un’altra cosa. Questo è già un modo per intendere ciò che dice Heidegger quando dice che ciascuno è il mondo in cui si trova e di cui è fatto. Se io riesco a modificare il mondo di cui è fatto qualcuno, di conseguenza modifico questo qualcuno, perché il suo mondo sarà un altro. ...un ἀληθής, quindi, che non viene dischiuso da un θεωρεῖν, ma fa emergere piuttosto il vero nel verosimile. Il verosimile è ciò che si crede che sia. Dice Parmenide che non puoi sapere nulla né dell’essere né del non-essere, non puoi sapere che cosa è vero, ma puoi sapere che cosa è verosimile. Poi, tecnicamente non posso sapere nemmeno il verosimile, perché sarebbe simile a che? Dovrei sapere che cosa è vero per potere sapere che cos’è verosimile.

Intervento: C’è sempre il “si dice”.

È vero, è lui che rende le cose verosimili, cioè, fa credere che siano verosimili, che ci sia un vero al quale queste cose si avvicinano. Gli ἄτεχνοι... ἄτεχνοι sono quelle cose che, come diceva prima, non hanno bisogno del mio apporto diretto: la testimonianza, la tortura. ...hanno il loro senso in quanto πίπτει solo se sono orientati sul τέλος di un determinato λέγειν, il discorso giudiziario. /.../ Dobbiamo chiarirci le idee circa la definizione che descrive la ῥητορική come una δύναμις. Retorica come possibilità, come possibilità appunto di costruire discorsi a favore di una cosa. È evidente che la retorica non può spiegare ogni situazione concreta e ogni stato di cose particolare, tanto poco quanto la medicina può spiegare la specifica terapia adatta a Socrate o a Callia. La retorica non ha dimestichezza con un caso specifico, ma con casi di questo e quel genere, che hanno questo e quell’aspetto. La retorica che analizza il discorso giudiziario si occupa di questo genere di casi. Di per sé la retorica tratta di ciò di cui si discute abitualmente nella discussione. /.../ Nel libro I, capitolo 3, Aristotele perviene alla definizione fondamentale del λόγος che già conosciamo. Egli prende le mosse dall’orientamento generale secondo cui il parlare ha il suo τέλος nell’“ascoltatore”, ἡ ἀκροατής. Il fine del parlare è l’ascoltatore. Posso essere anche io naturalmente, ma si parla sempre per qualcuno, λέγειν τί κατά τίνος: dire qualcosa per qualcuno. E perché parlo per qualcuno? Per convincerlo, per produrre quel πιστεύειν, quella fede in ciò che io dico. Ciò implica che il parlare sia comunicazione. Qui avrete immediatamente pensato a Wittgenstein quando dice che non esiste un linguaggio privato – non sarebbe linguaggio – ma il linguaggio è sempre pubblico. Un discorso è pervenuto alla sua fine esclusivamente se è recepito in quanto comunicazione. Cioè, l’altro deve capire quello che dico. In base ai diversi modi in cui un ascoltatore può essere tale, Aristotele definisce tre diverse specie di λόγος. Aristotele è un catalogatore, c’è poco da fare, deve catalogare tutto, solo i botanici sono riusciti a fare peggio di lui. L’idea era sempre quella di arrivare alla fine alla sostanza, per cui, dopo avere catalogato tutto, si trova finalmente il principio primo. La struttura generale del λόγος è tale che il discorso consiste di tre elementi: 1. il “parlante”; 2. “ciò di cui” si parla, ciò che il parlante mostra; 3. l’ascoltatore a cui egli parla;... A pag. 155. Lo scopo della retorica è quello di metterci nella possibilità di vedere ciò che, nel dibattere su qualcosa, parla in suo favore, cioè di poter vedere la πίστις. Potremmo dirla così: parlando con Cesare, su che cosa Cesare potrebbe darmi ragione e puntare su quello, e cioè partire da ciò che immagino che Cesare accolga. Quindi, se io pongo una questione e lui la accoglie necessariamente, abbiamo una base di partenza, dalla quale io posso partire e giocare per inserire altre cose: se ammette questo, allora ammetterà anche quest’altro, con argomentazioni più o meno legittime a seconda delle circostanze. Queste πίστεις riguardano il λόγος, essendo il λέγειν ciò che si trova presso di noi. La veridicità di questo parlare si determina in base al contesto in cui esso si muove. A pag. 156. Dice del κριτής (giudizio) può formarsi

un'opinione “su ciò che è accaduto o può accadere”. Colui che ascolta può formarsi un'opinione secondo ciò che è già accaduto (discorso giudiziario) o di ciò che potrà accadere (discorso epidittico). “Quello che si forma un giudizio su qualcosa che deve ancora accadere è l'ἐκκλησιαστής, il membro di un'assemblea popolare (dove il “ciò di cui” si parla in termini deliberativi ha il carattere del “non ancora”, però anche quello di un “qualcosa che può essere”, non nel senso di una pura possibilità, ma di ciò che rientra nell'ambito delle possibilità concrete di coloro che sono riuniti a consiglio e delle circostanze), mentre su ciò che è già accaduto è il giudice a doversi formare un'opinione”;... /.../ Ne derivano tre λόγοι differenti: discorso deliberativo, discorso giudiziario, discorso epidittico. A pag. 158. La retorica è παραφυές, “qualcosa che nasce, si sviluppa e fa tutt'uno con la trattazione degli ἥθη, propriamente definibile come πολιτική. L'etica rientra nella politica.

15 marzo 2023

C'è una questione importante, che riguarda la suddivisione che fa Heidegger circa la retorica, e cioè la retorica come τέχνη e la retorica come πῶξις, cioè come agire degli umani l'uno con l'altro. È questa seconda figura che viene presa in considerazione, la parte tecnica invece ci interessa poco. A pag. 158. Poiché i differenti λόγοι sono orientati sull'essere l'uno con l'altro... Abbiamo detto tante volte che l'uomo, per Heidegger, è un dialogo continuo ...” si può considerare la retorica come παραφυές (il nascere) della διαλεκτική, nonché περί τά ἥθη πραγματεία (un comportamento pratico), un'indagine che può definirsi adeguata in quanto πολιτική. La πολιτική è l'agire degli umani gli uni con gli altri. La retorica è παραφυές “qualcosa che nasce, si sviluppa e fa tutt'uno con la trattazione degli ἥθη (comportamenti), propriamente definibile come πολιτική. L'etica rientra nella politica. Qui però dobbiamo lasciare da parte altri moderni concetti di etica e di politica, e intendere la nostra indagine come orientata in primo luogo sull'“essere l'uno accanto all'altro”,... Su questo aspetto insiste continuamente. ...e attenta in particolare all'essere-posto del singolo nei confronti dell'altro. Questa è la retorica in quanto πῶξις: l'agire dell'uomo in quanto dialogo continuo con l'altro. Con tale indagine “concreto”, παραφυές, il διαλέγεσθαι (il dire), giacché l'essere l'uno con l'altro è determinato dal parlare l'uno con l'altro. Cosa significa essere l'uno con l'altro? Parlare l'uno con l'altro. La definizione dell'essere l'uno con l'altro nella πολιτική coincide con ciò che viene trattato nella retorica. A pag. 159. Aristotele entra maggiormente nel dettaglio della terza πίστις, il λέγειν, nella misura in cui esso è un mostrare qualcosa. Nel λέγειν egli distingue determinate possibilità: posso mostrare qualcosa adducendo un esempio, oppure motivando una determinata tesi. Il δεικνύναι (mostrare) tramite il λόγος è duplice: 1. παράδειγμα, 2. συλλογισμός ρητορικός, come ἐνθύμημα. Troviamo la stessa distinzione, in termini corrispondenti, nella διαλεκτική, che tratta dei λόγοι in cui non si mira a un prendersi cura, ma a un parlare l'uno con l'altro di una questione scientifica. No, questa è la dialettica, sapere come stanno le cose. Il duplice modo di mostrare qualcosa si dà anche nella διαλεκτική, come segue: 1. ἐπαγωγή (induzione), 2. ἀπόδειξις (deduzione) (συλλογισμός). Al παράδειγμα corrisponde ἐπαγωγή, all'ἐνθύμημα ἡ ἀπόδειξις. Sono le due forme classiche dell'inferenza: l'induzione e la deduzione. La deduzione avviene tramite sillogismi, l'induzione tramite παράδειγμα, tramite eventi particolari. Ma cosa s'intende con ἐνθύμημα? L'entimema è una figura logica, nonché retorica, che generalmente si considera come quel sillogismo dove o la premessa maggiore è soltanto possibile oppure è assente, si dà come implicita, come nota a tutti, per cui non c'è bisogno di enunciarla. Ἐνθυμεῖσθαι significa: “prenderci a cuore qualcosa”, “ponderare qualcosa nel proprio intimo”, “esaminare a fondo”; ἐνθυμεῖσθαι μή (non): “badare a che qualcosa non accada”, “prenderci cura che qualcosa non succeda”. Ἐνθύμημα viene applicato a un determinato λέγειν, che tende in sé a un prendersi cura, un discorrere di qualcosa con gli altri nel quale – per sua propria tendenza – ne va del prendersi cura. Ἀπόδειξις significa: non discutere semplicemente di stati di cose per ciò che sono, ma parlare in modo

tale che, tramite il parlare stesso, nasca e si sviluppi il πιστεύειν (convinzione). Sono queste le due possibilità implicite nel λόγος, nella misura in cui esso ha il compito di far vedere. Fare vedere è fondamentale nella retorica. Un discorso che riesce a far vedere ciò di cui parla è vincitore, perché di fronte al vedere le persone si persuadono immediatamente. Παράδειγμα è il “condurre verso qualcosa”... È l’induzione che conduce verso l’universale. ...e ciò accade, nel discorso così come o stiamo tematizzando qui, adducendo un esempio, un caso concreto. Appunto l’induzione: questa mattina è sorto il sole (premessa maggiore), anche ieri mattina è sorto il sole e, siccome non abbiamo motivo di pensare che domani sarà differente, allora sorgerà il sole anche domani. Παρά significa ciò che è attualmente presente, che sta lì davanti a noi, ciò che è esibito, direttamente addotto, dimostrato con l’esempio. Questa questione è importante nei sillogismi, sia nell’induzione che nella deduzione. Παράδειγμα: “condurre verso qualcosa”, ma condurre a qualcosa che è lì immediatamente presente: oggi è sorto il sole è una cosa che è presente a tutti. Come dire che c’è la necessità di muovere da qualche cosa che sia riconosciuto da tutti come lo stesso, e cioè che ci sia una sorta di comunanza della chiacchiera, una sorta di κοινωνία, avrebbero detto gli antichi. Tutti pensano così, e questo non è altro che il si dice che sia così, si pensa che sia così, si crede che sia così, ecc. Aristotele stabilisce la differenza delle forme parallele del λέγειν della dialettica – l’ἀπόδειξις e l’ἐπαγωγή – nei Topici, uno dei suoi primi scritti. Esso si occupa di quel peculiare λέγειν che non è ἀπόδειξις nel senso della “trattazione scientifica” di una questione. L’ἀπόδειξις è la deduzione, che generalmente si considera la forma inferenziale più certa, perché muove dall’universale e dall’universale fa discendere i particolari, che sono già impliciti nella premessa maggiore. È per questo che alcuni hanno accostato la deduzione alla tautologia, perché non dice nulla di più di quanto sia già implicito nella premessa maggiore. La differenza tra la trattazione (dimostrazione) scientifica e il συλλογιζεσθαι (fare, costruire sillogismi) e quello della ρητορική, divengono evidenti se si considera il punto di partenza del discorso retorico, ciò a partire da cui si parla. Ciò a partire da cui si parla in un συλλογιζεσθαι è solitamente chiamato “premessa maggiore”. Con questa designazione, che orienta tutto sulla proposizione, il senso autentico del parlare va perduto. Qui dice una cosina così, al volo, ma è fondamentale. Punta tutto sulla proposizione, nella presupposizione che la proposizione possa condurre alla verità. Ed è in questo che il senso autentico del parlare va perduto, perché il parlare autentico non è propriamente il parlare della deduzione, il parlare autentico è quello che dice, come diceva nelle pagine precedenti, della vita, di ciò che accade, dice di un’infinità di cose. Questa in fondo è la differenza fondamentale tra la logica così come è intesa oggi e la logica antica. La logica antica, per i greci, non era un procedimento che giungeva a stabilire, a descrivere uno stato di cose, ma era il modo di parlare; dopo, passando attraverso la logica medioevale, soprattutto con Anselmo, si è arrivati a pensare che la logica consentisse di vedere come stanno le cose, cioè, una proposizione correttamente condotta conduce alla realtà delle cose. Anselmo arrivava a stabilire l’esistenza di Dio, semplicemente perché la sua argomentazione era corretta. In una scienza, ciò a partire da cui si parla deve avere il carattere dell’ἀληθής (vero)... Ciò a partire da cui si parla nella scienza deve essere vero. ...deve starsene lì, libero, nel suo essere-così, in modo tale che non se ne possa domandare ulteriormente il perché; dev’essere univocamente visibile in se stesso, poiché soltanto così può costituire il possibile terreno a partire dal quale posso proseguire e dimostrare qualcosa. Qui si capisce bene il divieto di Aristotele di interrogare oltre. Ma divieto di interrogare oltre che cosa? Il divieto riguarda la premessa maggiore, quella che regge tutto; è questa che non si deve interrogare, perché altrimenti cessa di essere quella cosa certa, sicura, che se ne sta lì, immobile. Se comincio a discuterla, quella si muove da tutte le parti e non la controllo più.

Intervento: Come dire che si può dimostrare qualcosa solo a partire dalla δόξα.

Esattamente. È per questo che Aristotele aveva imposto il suo divieto di non interrogare oltre, perché sennò si incontra appunto la δόξα, cioè ci si accorge che tutto quanto è sorretto dall’analogia, dal si dice, dal si pensa, dal si crede, dalla chiacchiera. La chiacchiera è il

fondamento della possibilità stessa della conoscenza, non solo della conoscenza ma della sua stessa possibilità. Nei *Topici* Aristotele definisce il συλλογισμός un “λόγος (un ἀποφαίνεσθαι, un parlante “far vedere”) in cui subentra (si aggiunge insieme anche) qualcos’altro (un altro si aggiunge nel senso del parlare, viene visto, mostrato), un altro da ciò che c’è già fin da principio (qualcosa che è altro da ciò che viene presupposto come noto e da cui si parte nel mostrare)”. Il sillogismo è ciò che dovrebbe mostrare qualche cos’altro rispetto a ciò da cui si è partiti. Il problema è che la deduzione non mostra qualche cosa d’altro, mostra sempre ciò da cui si è partiti, qualche cosa che era già implicito nel punto di partenza. Tutti gli animali sono mortali, Socrate è mortale: è già implicito nella premessa che gli animali siano mortali, essendo Socrate un animale. Quindi, la conclusione, per cui Socrate è mortale, è già necessariamente implicita nella premessa maggiore, che tutti gli animali sono mortali, e tutti sanno che Socrate è anch’egli un animale. Vedete come la deduzione, in realtà, non dice niente, è un discorso che ripete se stesso. Proprio “lungo il cammino che passa per ciò da cui si parte” diviene visibile un altro. Nelle inferenze si parte da qualcosa e poi dovrebbe apparire qualche cos’altro rispetto al punto da cui si è partiti. Nel caso del “parlare scientifico”, ἀπόδειξις, ὑπόθεσις, ciò da cui si parte, ha il carattere dell’ἀληθείας ed è, nel contempo, un πρώτον (primo): non necessita che se ne parli e che lo si mostri ulteriormente. Ciò da cui si parte parla da sé, per sé, ha la πίστις in virtù di sé, sicché al suo riguardo non ha senso addurre una πίστις. Non ha senso volere persuadere qualcuno del fatto che tutti gli animali sono mortali, tutti lo sanno. Non ha senso stare a spiegare il perché, anche perché, se incominciassi a spiegare perché tutti gli animali sono mortali, correrei il rischio di trovarmi in difficoltà: questi “tutti” dovrebbe coinvolgere passato, presente e futuro, perché siano “tutti”, sennò è una parte e, quindi, non è un universale. Il συλλογιζέσθαι della διαλεκτική si differenzia dal parlare scientifico per il fatto che ciò da cui si parte, ciò che c’è già, ha il carattere dell’ἔνδοξον, è “nella δόξα”. Ciò da cui si parte è l’opinione. Mentre, dice lui, il sillogismo vorrebbe partire da qualche cosa che si mostra lì per quello che è, nella retorica invece si mostra non come la cosa così com’è ma in quanto opinione: penso che sia così, credo che sia così, ecc. Aristotele definisce l’ἔνδοξον come ciò “che a tutti, o alla grande maggioranza, si presenta in questo o quel modo, alla grande maggioranza oppure a coloro, tra i molti, che sono i più assennati, i più noti tra la gente, e godono di alta considerazione”. Il fatto caratteristico è che l’ἐνθύμημα parte da un ἔνδοξον, anzi non solo parte ma vi fa anche ritorno, esattamente come la deduzione scientifica parte da qualcosa che è di per sé perspicuo, per poi ritornare a uno stato di fatto che ora ha la medesima evidenza di ciò da cui si è partiti. Nel caso dell’ἐνθύμημα, ciò che ne risulta ha il medesimo carattere del “ciò da cui” si è partiti: è ἔνδοξον. La ρητορική mostra un’affinità con il συλλογισμός della διαλεκτική, nella misura in cui nel suo caso gli ἔνδοξα sono determinati. Gli ἔνδοξα della ρητορική riguardano ciò che è futuro, ciò che è già accaduto, ciò che è presente, l’utile, il giusto e l’ingiusto, il bello e il brutto. Su tutto ciò si hanno già determinate opinioni, esistono determinate δόξαι, in base alle quali parla colui che prende la parola nell’assemblea – e anch’egli parla offrendo a sua volta una δόξα, mentre una determinata δόξα nasce in coloro che lo ascoltano. Per questo compito – partire dall’ἔνδοξον e raggiungere un ἔνδοξον – si hanno due vie: il παράδειγμα e l’ἐνθύμημα. Dobbiamo essere prudenti con il δεικνύναι (mostrare): non è una dimostrazione, ma una determinata modalità del parlare, da intendersi come portare in vista la cosa. Questo è il compito della retorica. Lo diceva nelle pagine precedenti: si tratta nella retorica di trovare quelle argomentazioni a favore di una certa cosa. Sì, certo, ma la retorica vorrebbe fare di più, vorrebbe portare alla vista ciò di cui sta parlando, farlo vedere, letteralmente, metterlo sotto agli occhi. Per comprendere il modo peculiare in cui il λέγειν è in sé una πίστις... Il dire è in sé un essere convinti. ...può cioè parlare per sé, è importante considerare l’oggettività con cui il λόγος – in quanto discorso deliberativo, giudiziario, epidittico – ha a che fare. L’oggettività, cioè, verso che cosa si rivolge il discorso. Emergono qui elementi peculiari dell’ente: συμφέρον (utile), δίκαιον (giusto), καλόν (bello), tutti e tre in una specifica contrapposizione, giovevole-nocivo, ecc. Mi è utile o non mi è utile, mi serve o non mi serve? Queste cose lui le pone come elementi peculiari dell’ente, cioè,

l'ente si mostra in questo modo: mi serve, non mi serve, molto semplicemente. Se mi serve allora diventa un utilizzabile ed esiste nel mio discorso, il mio discorso lo promuove; se non mi serve lo abbandono. *Questi elementi sono determinazioni dell'ente così come esso viene quotidianamente portato al linguaggio: nel prendersi cura quotidiano pervengono al linguaggio il συμφέρον (utile), il δίκαιον (giusto) e il καλόν (bello) – caratteri d'incontro peculiari di ciò che è a tema nel λόγος ρητορικός.* È di questo che si occupa la retorica. A differenza della dialettica la retorica vuole convincere che una certa cosa è utile; la dialettica vuole mostrare che quella cosa è utile, non vuole convincere ma vuole che sia la cosa a parlare per sé. A pag. 162. *Aristotele poi prosegue. Questa peculiare estensione nella temporalità si manifesta nell'ente di cui tratta la retorica. Aristotele collega i caratteri dell'esserci del mondo circostante agli elementi della loro temporalità in modo ontologicamente più preciso, in un certo senso più formale. /.../ ciò che ha un essere tale da “poter essere”, in se stesso, anche “altro”, ciò che nell'istante successivo è già diverso, non è più com'era prima.* Che cosa ci mostra questo? Che tanto nella dialettica quanto nella retorica c'è l'esigenza di pensare che ciò che si dice duri nel tempo. Perché se quello che affermo, dopo cinque minuti che l'ho affermato, diventa tutt'altra cosa, non controllo più il mio discorso, cambia tutto, non posso più affermare niente, perché ciò che volevo affermare non è già più quella cosa lì; quindi, deve essere pensato come qualcosa che dura nel tempo. C'è, quindi, la necessità di pensare il tempo come durata; una necessità che potremmo dire logica per un verso e ontologica per l'altro. Logica perché è quella cosa che ci consente di potere dire delle cose senza temere che si dissolvano nel nulla un attimo dopo che sono state dette; ontologica in quanto comporta la necessità che ci sia questa cosa, che sia così, e cioè che duri nel tempo. *Conformemente a questa struttura ontologica della quotidianità, anche il λέγειν è un che di peculiare. Esso non può essere una “dimostrazione scientifica”, ἀπόδειξις, poiché l'ente di cui diciamo che accade quotidianamente non soggiace ad assiomi teoretici, essendovi piuttosto opinioni di fondo, pareri, che non sono scaturiti da una considerazione teoretica, ma la stessa vita quotidiana ha plasmato in sé.* Questo era il modo in cui Aristotele affrontava la questione. In Aristotele c'è sempre stato il tentativo di trovare, già nella *Metafisica*, il principio primo, qualcosa di fermo, di stabile, di sicuro su cui appoggiare il piede per andare avanti, qualcosa che si mostri per sé, si mostri autoevidente. Noi, già da tempo, abbiamo compiuto un'operazione analoga, muovendo il nostro pensiero non da ciò che appare ma da qualcosa che è autoevidente – autoevidente sempre a livello logico, proposizionale. Muovendo dal fatto che gli umani parlano, abbiamo introdotto un concetto che non può essere eliminato salvo negare la possibilità stessa di negare alcunché; ché se tolgo il linguaggio tolgo anche la possibilità di togliere il linguaggio. Quindi, anche noi siamo partiti da qualche cosa di sicuro, di solido, cioè da qualche cosa che non doveva più essere soltanto un'opinione. Tutte le teorie sono costruite sull'opinione, sulla chiacchiera, assolutamente tutte, dalla più elaborata e sofisticata alla più banale, però, muovendo da questo asserto, che gli umani parlano e che, quindi, per semplificare, non c'è uscita dal linguaggio, muoviamo da qualche cosa che non può essere negato. Certo, anche in questo caso sono soltanto proposizioni, stiamo utilizzano la logica, che sappiamo non avere alcun fondamento, e, quindi, abbiamo costruito questo discorso, che utilizziamo, a partire da qualche cosa, la logica, il sistema inferenziale, che di per sé non è fondato su niente. Potremmo dire che siamo partiti da qualcosa che ci è parso il meno peggio di tutti; perché anche questa cosa da cui siamo partiti, e cioè che gli umani parlano, potrebbe anche – difficile che qualcuno sia in grado di farlo – essere messa in discussione: tutti gli umani o una parte? Tutti quelli che conosciamo o che abbiamo conosciuti, e quegli altri? Quindi, anche noi siamo dovuti partire da un'induzione, da un'ipotesi. Che tutti gli umani parlino non è una certezza assoluta, di per sé non esiste in natura, ma è un'induzione, una costruzione; diciamo soltanto che è la più difficile da confutare. Questo, in realtà, dovrebbe insegnarci qualcosa, e cioè che tutto ciò che costruiamo è sempre e soltanto una sequenza di parole, di proposizioni, che non ha fondamento se non in altre parole, in altri pensieri che la precedono. Ecco perché diciamo che la sola cosa con cui gli umani

hanno a che fare sono le fantasie, le proprie opinioni, la δόξα, ciò che già la dea Ἀλήθεια aveva indicato, c'è solo la δόξα; anche nell'affermare che gli umani sono parlanti, anche questa è un'opinione, non è una certezza.

Intervento: ...

Sì, certo, parliamo noi, io e lei, ma gli altri? Sto solo cercando di mostrare che anche questa affermazione, che gli umani in quanto parlanti parlano, non ha una sua dimostrazione. Posso argomentarla, certo, però non ha la certezza della deduzione o che si vorrebbe attribuire alla deduzione, perché la premessa maggiore che supporta questa affermazione è un'ipotesi. Poi, c'è un'altra questione che potremmo porci: come so che sto parlando? Chi me lo ha detto? Come lo so? La risposta più ovvia è che lo ho imparato, ho imparato che mettendo insieme dei suoni fatti in un certo modo e in una certa disposizione, questa cosa qui la chiamo "parlare". Quindi, l'ho imparato, ma a partire da che cosa l'ho imparato? Da un "si dice", da un "si pensa", da un "si crede", per cui, ecco che torniamo alla δόξα. È chiaro che non sono questioni che né Heidegger né Aristotele si sono posti, però noi sì, ce le poniamo, anche grazie ad Aristotele ed a Heidegger, che ci ha mostrato che il pensiero autentico è quello che pensa se stesso, che si mette in discussione, nel senso che si interroga sulle condizioni di ciò che sta pensando, di ciò che sta dicendo. Tutto questo dove ci porta? Ci porta a continuare a pensare al problema del linguaggio. Parliamo continuamente, facciamo continuamente quella cosa che noi chiamiamo parlare, e facendo continuamente questa cosa siamo da una parte indotti a pensare che ciò che diciamo sia finito, sia cioè la determinazione di uno stato di cose finito; dall'altra, però, non possiamo non considerare che per potere pensare qualche cosa di finito dobbiamo inserire qualche cosa che finito non è, sennò il finito non potrebbe sussistere in nessun modo. E qui, ecco che compare Hegel, cioè la coappartenenza di finito e infinito. Noi possiamo pensare, possiamo parlare, perché le cose che diciamo sono finite, ma sono finite proprio perché non lo sono; ma noi le finiamo attraverso quella cosa che chiamiamo δόξα, opinione. L'esempio che facevo l'altra volta del tavolo. Dico "Cesare, appoggi quella cosa sul tavolo" e Cesare comprende immediatamente, perché sul tavolo ci intendiamo: un piano sostenuto da supporti e che serve per appoggiarci cose. Non ci serve sapere di più per il parlare quotidiano. È chiaro che se ci volessimo mettere a definire in modo univoco e definitivo che cos'è un tavolo, non finiremmo mai. Quindi, la δόξα, l'opinione, certo, è ciò che ci consente di parlare, ma ci consente di parlare, come abbiamo detto, attraverso la censura: io mi impedisco, impedisco al mio discorso di interrogare qualche cosa al di là di ciò che si crede, e cioè mi attengo, in definitiva, al divieto di Aristotele, non faccio quella cosa che lui diceva di non fare, non interrogo. Quindi, aveva inteso probabilmente che se si interroga e si va oltre c'è un marasma totale. A pag. 163. *Esso (il λόγος retorico) deve poter mostrare la quotidianità, mostrare semplicemente, senza complicazioni, in modo da non richiedere argomentazioni dimostrative dettagliate: 1. tramite un determinato modo del "condurre verso qualcosa", ἐπαγωγή (induzione); 2. se si parla di qualcosa, e si deve esprimere una convinzione, il συλλογισμός (sillogismo) dev'essere un modo di dedurre più conciso, poiché l'ascoltatore a cui ci si rivolge nell'assemblea popolare è ἀπλούς, "semplice". Egli "non può operare deduzioni partendo da lontano", possiede un pensiero di corto respiro, non è in grado di abbracciare un ragionamento di ampia portata, "non può abbracciare molte cose", dunque anche il modo di mostrare dev'essere un altro: ἐνθύμημα, tale che la dimostrazione gli vada più al cuore. Deve parlare alle emozioni, ai sentimenti, non alla ragione. La differenza tra l'ἐπαγωγή (induzione) e il συλλογισμός (sillogismo, deduzione) è stata già discussa da Aristotele nei Topici, dove egli mostra anche in che cosa consiste il vantaggio dell'ἐπαγωγή sul συλλογισμός. L'ἐπαγωγή, il "condurre verso qualcosa", è una "via verso...", una via che, "passando attraverso le cose particolari", ciò che è innanzitutto immediatamente lì presente, va verso ciò che è "in generale". È per questo che è così efficace l'induzione, perché parte da qualcosa che è immediatamente presente: il fatto che stamattina sia sorto il sole è presente a tutti. Qui chiaramente su apre tutto un discorso, che magari un giorno apriremo, sulla propaganda, su come funziona e perché è così*

efficace. Parla ancora dell'induzione, l'esempio è un'induzione. *Con un esempio voglio appunto esemplificare, chiarire qualcosa, non il caso specifico dell'esempio stesso, bensì il senso dell'"in generale", καθόλου (universale). Καθόλου non significa validità universale, ma semplicemente il "così in generale".* Non validità universale logicamente intesa, ma è il così in generale, il si pensa che sia così. *Il vantaggio dell'έπαγωγή: 1. è un modo del mostrare tale che "parla più per se stesso"; 2. non ha particolari pretese quanto al modo in cui si stabiliscono le connessioni; dimostro tramite l'esempio, che parla più a favore dell'έπαγωγή (induzione), poiché essa è più evidente in vista del comprendere;... Utilizzare l'induzione significa partire da qualcosa che è più evidente, perché sotto gli occhi di tutti; invece la deduzione muove da un universale, che non è sotto gli occhi di tutti, perché questo universale è già il risultato di un'operazione. ...3. "più familiare, in vista della percezione diretta, della comprensione abituale"; è sempre qualcosa che posso esibire direttamente a me stesso;... Qualcosa che è lì presente, sotto mano. ...4. qualcosa che è "comune alla grande maggioranza, alla gran massa delle persone", ovvero è più accessibile.* Questi sono i caratteri tipici dell'induzione e anche il motivo per cui la si usa continuamente ed ha tanto successo. *Anche il συλλογισμός ha i suoi vantaggi, in quanto è 1. possiede "maggiore forza di persuasione", e in definitiva convince più del semplice riferimento a un caso concreto, che è diverso a seconda dello scopo del discorso; 2. proprio il συλλογισμός è più adatto quando si tratta di parlare e di discutere con coloro che "parlano per contraddire", e per i quali non c'è esempio che tenga.* Il sillogismo serve soprattutto quando c'è da contraddire, cioè, da combattere contro qualcuno. *L'έπαγωγή (induzione) punta a convincere attraverso la familiarità di chi mi ascolta con ciò che sto dicendo, ma non ho da combattere contro di lui, anzi, l'induzione è ciò che viene costruito proprio per evitare di combattere, perché gli propongo delle cose che lui stesso ha già accolte da sempre e alle quali non rinuncia perché sono le cose che sa. Se, invece, c'è da combattere dialetticamente, ecco che allora c'è il sillogismo. Perché il συλλογισμός possiede questa peculiare forza di persuasione. Ce lo dice qui. Conformemente al carattere ontologico dell'essere della quotidianità, anche il parlare e il mostrare sono di genere peculiare. È per questo che ciò da cui un συλλογισμός parte, e che Aristotele, negli Analitici, chiama πρότασις, "premessa", ha sempre il carattere di un ένδοξον – contiene cioè qualcosa su cui si è della stessa opinione.* La protasi, la premessa di un qualunque argomentazione, ha sempre il carattere di un'opinione. La premessa maggiore ha sempre il carattere dell'opinione perché non deve essere messa in discussione, perché se l'altro mi mette in discussione la premessa maggiore, chiaramente mette in discussione tutto, soprattutto la conclusione a cui giungo. Quindi, deve essere qualcosa di assolutamente condiviso. *La retorica non è quindi di per sé una disciplina puramente formale: ciò che emerge è invece la sua relazione con l'essere dell'"essere l'uno con l'altro" degli uomini.* Come dire: gli uomini, fra di loro, parlano a questa maniera, si rapportano in questa maniera. *L'esplicita accentuazione del nesso tra politica e retorica può essere compresa solo tenendo presente il retroscena retorico. La retorica non è una τέχνη autonoma, ma si colloca in seno alla politica: il modo eccellente di essere nell'essere l'uno con l'altro consiste nel parlare l'uno con l'altro. L'έργον (forza, peculiarità) della retorica sta nel porre in luce le possibilità dell'essere l'uno con l'altro, e poiché essa tratta del λέγειν inteso sia come ένθύμημα e παράδειγμα, sia come συλλογισμός e έπαγωγή della dialettica, si avvicina alla dialettica.* Sta dicendo che, tutto sommato, non c'è questa grande differenza tra la retorica e la dialettica. Entrambe descrivono, mostrano i modi con cui le persone si rapportano l'una con l'altra. Si tratta sempre di convincere, di piegare l'altro, o con il metodo suasorio dell'induzione – parto da ciò che sai già – oppure se parto dal sillogismo, utilizzando la dialettica; anche lì, ce lo ha appena detto, devo partire comunque da qualche cosa che l'altro accoglierà. Quindi, sta dicendo, anche se non in modo esplicito, che tra la retorica e la dialettica c'è uno scivolare continuo l'una nell'altra.

Intervento: Si diceva che la dialettica punta alla ragione mentre la retorica punta al sentimento, all'emozione...

Sì, era Perelman che diceva questo. Certo, la retorica punta al cuore, però, perché punti al cuore occorre che l'altro capisca quello che dico, e perché l'altro capisca quello che dico è necessario che il discorso sia costruito in modo logicamente corretto e coerente. Se non capisce, anche il cuore lascia il tempo che trova. Certo, posso dare una priorità su un aspetto piuttosto che all'altro, questo nell'oratoria, è noto. Però, occorre sempre tenere conto che si tratta di due momenti dello stesso, cioè, quello che dicevo la volta scorsa di Hegel, tenere sempre presente che ciascun elemento è quello che è in relazione al suo contrario, gli coappartiene. *Ci si rende conto di quanto fosse forte, tra i greci, la capacità di vedere lo specifico stato di fatto della quotidianità.* Il greco antico aveva sempre presente la quotidianità, tant'è, come sappiamo, per il greco l'essere è ciò che appare così come mi appare, nient'altro che questo. *Al tempo di Aristotele, e prima di lui, la retorica era tenuta in tutt'altra considerazione all'interno dell'essere l'uno con l'altro degli uomini: essa "scompare, si riveste dell'abito della politica". La retorica avanza la pretesa di essere essa stessa politica, e questo lo fanno anche "coloro che parlano contro la politica", poiché vogliono sostituire la ῥητορική alla πολιτική, "in parte per ignoranza, in parte per millanteria".* Questa sarà poi l'accusa che Aristotele farà ai sofisti. *Il lavoro specifico della πολιτική – creare le leggi – non sarebbe necessario. Al contrario Aristotele, nel libro X, capitolo 10, dell'Etica Nicomachea, sottolinea che l'intera faccenda può essere sbrigata solo sul terreno di una concreta esperienza dell'esserci stesso, poiché a tale esserci non ci si può avvicinare spacciando come fattore decisivo la disciplina formale della retorica.* Qui è abbastanza vicino a Platone, e cioè la retorica non si occupa della verità: è questo il nocciolo della questione. *Coloro che vogliono darsi da fare nell'ambito della πόλις hanno bisogno quindi di una specifica dimestichezza con l'esserci quotidiano. I sofisti, al contrario, che intendono far credere di volere qualcosa come l'accertamento della possibilità del giusto esserci della πόλις, "si mostrano ben lontani dall'insegnare qualcosa del genere. Infatti non sanno neppure che cos'è la politica, né la riterrebbero superiore, né sosterebbero che possono creare le leggi limitandosi a sommare ciò che accontenta la grande maggioranza".* Fare le leggi che accontentano la maggioranza, dice. E, invece, no, fare le leggi che accontentano la ristretta e ricchissima minoranza. Questa è stata poi, in seguito, la direttiva da seguire. *Qui si evidenzia dunque che, in effetti, era ben viva la tendenza ad attribuire alla retorica la funzione fondamentale dell'autentica intesa sull'esserci stesso. Per questo i sofisti sono in rapporto e in polemica con i filosofi, mentre i filosofi sono i veri sofisti – come insegna Platone nel Sofista.* Passiamo al Capitolo 15, La δόξα. *Per comprendere il fenomeno fondamentale della quotidianità, il fenomeno che sta alla base di questo parlare peculiare, è necessario che ci intendiamo ancora preliminarmente circa il senso dell'ἔνδοξον, della δόξα. Il termine δόξα designa anzitutto l'"opinione su qualcosa", ma significa anche, per lo più, "avere un'opinione". Per Aristotele la δόξα è οὐ ζήτησις, "non una ricerca"... L'opinione ha già trovato. ...φάσις τις ἤδη: io ho "già un'opinione"... Io non cerco l'opinione, ce l'ho già. ...non sto ancora cercando, non sono ancora in cammino per verificare la natura di una cosa, ma al suo riguardo la penso in questo e quel modo. Φάσις: un certo λέγειν, un dire-sì a ciò su cui ho un'opinione. Questo è φάσις; accogliere ciò che io penso, credo. Nella misura in cui è caratterizzata dal fatto di essere un certo dire-sì, non un indagare, un riflettere, un "farsi ora un'opinione", la δόξα è in relazione con l'ἐπιστήμη... L'ἐπιστήμη, come sappiamo, è quella certezza che viene dalla dialettica, una certezza verificata. Qui ci dice che la δόξα è in relazione con l'ἐπιστήμη. Vediamo come. ...se cioè possiedo una conoscenza di qualcosa nel senso che ne sono ben informato, che posso dire qualcosa in merito alla cosa in questione anche se non ce l'ho davanti agli occhi. Questa conoscenza in quanto ἐπιστήμη è caratterizzata dal fatto di non essere una ζήτησις, poiché già si conosce: essa è dunque un sì. Anche la δόξα è in un certo modo un sì, un pensarla in una certa maniera sulla cosa, però si distingue dall'ἐπιστήμη in quanto appartiene alla δόξα. Come vedete, anche qui le due cose scivolano spesso l'una sull'altra. Per dirci che l'ἐπιστήμη non è la δόξα, di fatto, le mette assieme. Potremo dire che non c'è δόξα senza ἐπιστήμη e che non c'è ἐπιστήμη senza δόξα. Tenete sempre presente Hegel e quello che vi dicevo la volta scorsa. Non c'è un'opinione senza una ricerca di qualche cosa, anche se l'opinione non è una ricerca*

di qualche cosa perché l'ha già trovato; ma, d'altra parte, qualunque ricerca parte necessariamente da un'opinione, come era giunto a considerare anche Husserl.

22 marzo 2023

Questa sera ci occupiamo della δόξα. Siamo a pag. 167. *Per comprendere il fenomeno fondamentale della quotidianità, il fenomeno che sta alla base di questo parlare peculiare, è necessario che ci intendiamo ancora preliminarmente circa il senso dell'ἐνδοξον, della δόξα. Il termine δόξα designa anzitutto l'“opinione su qualcosa”, ma significa anche, per lo più, “avere un'opinione”. Per Aristotele la δόξα è οὐ ζήτησις, “non una ricerca”, bensì φάσις τις ἤδη... φάσις è dire sì. ...: io ho “già un'opinione”, non sto ancora cercando, non sono ancora in cammino per verificare la natura di una cosa, ma al suo riguardo la penso in questo e quel modo. Φάσις: un certo λέγειν, un dire-sì a ciò su cui ho un'opinione. Nella misura in cui è caratterizzata dal fatto di essere un certo dire-sì, non un indagare, un riflettere, un “farsi ora un'opinione”, la δόξα è in relazione con l'ἐπιστήμη... L'ἐπιστήμη è il sapere certo ...se cioè possiedo una conoscenza di qualcosa nel senso che ne sono ben informato, che posso dire qualcosa in merito alla cosa in questione anche se non ce l'ho davanti agli occhi. Infatti, posso dire che $2+2=4$ anche se di fronte agli occhi non ho tutto l'armamentario, per es., il pallottoliere. Questa conoscenza in quanto ἐπιστήμη è caratterizzata dal fatto di non essere una ζήτησις,... Se è ἐπιστήμη vuol dire che so, che è una certezza. ...poiché già si conosce: essa è dunque un sì. Anche la δόξα è in un certo modo un sì, un pensarla in una certa maniera sulla cosa, però si distingue dall'ἐπιστήμη in quanto appartiene alla δόξα. Ora, Heidegger considera qui un altro aspetto, e cioè l'ὀρθότης, che tendenzialmente si traduce con “adeguamento”, *adæquatio rei et intellectus*, come dire che la proposizione che afferma che Cesare in questo momento è qui di fronte a me è vera perché in questo momento Cesare è qui davanti a me. Quindi, devo presupporre che ci sia una cosa che è quella che è, come quella famosa proposizione di Tarski che dice “La neve è bianca se e soltanto se la neve è bianca”. La prima parte “La neve è bianca” è messa con le virgolette semplici, che in logica indica il nome della proposizione, per cui il nome della proposizione è vero se corrisponde a un dato di fatto. L'ὀρθότης. Se sono bene informato, in modo definitivo e compiuto, di una cosa, il senso di questa mia conoscenza implica di per sé che il conosciuto non possa essere “falso”, ψευδές, altrimenti non si tratterebbe di un'ἐπιστήμη. L'ὀρθότης presuppone che io sappia come stanno le cose; per es., che la neve è bianca e non verde. La δόξα deve avere ὀρθότης, essa implica la “direzione” verso, l'“essere direzionata” verso l'ἀλήθεια. L'“essere direzionata”: è così che Heidegger traduce ὀρθότης, quindi, non tanto come adeguatezza ma come l'essere direzionata verso l'ἀλήθεια: mostra la direzione in cui si trova la verità. L'“avere un'opinione” è infatti solo un'opinione, potrebbe anche essere altrimenti. In sé la δόξα è vera e falsa: potrebbe essere così, ma potrebbe anche essere altrimenti. L'essere direzionata verso l'ἀλήθεια è costitutivo per la δόξα, ed è per questo che essa implica la possibilità dello ψεῦδος (falso). Come dire che ogni pensiero è sempre e comunque direzionato verso l'ἀλήθεια. Perché? Perché l'ἀλήθεια, la verità, rappresenta il punto di arresto, il punto in cui mi fermo e, quindi, posso dire che le cose stanno così. Se la verità non costituisse un punto di arresto, questa verità sarebbe sempre spostata e, quindi, sempre da cercare. Sappiamo che il linguaggio funziona in questa maniera, cioè, pone qualche cosa, che deve essere finito per potere essere utilizzato, quindi ha bisogno della verità come qualche cosa che mi dice che lì mi posso arrestare, che lì mi posso fermare perché è così. Il “potrebbe anche essere altrimenti” è implicito nell'opinione stessa – essa implica cioè che io non possa affermare in modo assertorio: “Le cose stanno così”, poiché, al contrario, potrebbe anche essere altrimenti: noi supponiamo all'interno di una determinata φάσις (dire sì a qualcosa). La δόξα si distingue quindi anche dalla φαντασία. Φαντασία: l'“avere presente” qualcosa senza percepirlo direttamente, il mero “richiamare alla mente, immaginare”, può essere vero o falso come la δόξα. La*

φαντασία ha entrambe le possibilità, però le ha, per così dire, solo dall'esterno, mentre la *δόξα* ha la possibilità in se stessa. La *φαντασία* può anche essere, sì, falsa, nel senso che io, per es., posso ricordare male qualcosa. Però, la *φαντασία* è qualcosa di più interessante. Lui qui se la sbriga rapidamente, ma la *φαντασία* è una rappresentazione. In effetti, è la rappresentazione che presentifica nel pensiero ciò che non è immediatamente presente, evidente, ciò che non è sotto mano, direbbe Heidegger – non ce l'ho sotto mano però lo presentifico nel pensiero. E qui c'è una questione interessante, perché che cos'ho veramente sotto mano? Conosco veramente le cose o posso soltanto averne un'idea, in questo caso una *φαντασία*, una rappresentazione? Però, qui rappresentazione è una rappresentazione dove il rappresentato, di fatto, non c'è in quanto tale. C'è il rappresentante ma il rappresentato, ciò da cui la rappresentazione trae, per così dire, la sua forza; è difficile da stabilire perché sarebbe la determinazione del come stanno veramente le cose o del che cosa è veramente quella cosa. Se questo non posso conoscerlo, se non posso averne accesso, allora la rappresentazione sarà sempre rappresentazione di qualche cosa che, di fatto, non è mai presente, non è mai qui sotto mano. Quindi, la *φαντασία* è, in effetti, qualcosa che appare costitutiva della *δόξα*: ho un'opinione, mi faccio un'idea su qualche cosa, ma questo qualche cosa è un'altra *φαντασία*, è un altro pensiero, è un'altra idea, non è la cosa in sé. *Il senso stesso dell'opinare implica di per sé il "può" – vero o falso. Δύνατον – αδύνατον* (possibile-impossibile). *Λ'ένδοξον* è quella modalità dell'essere orientati in cui si è orientati su quell'ente che può anche essere altrimenti. Ma se l'ente fosse sempre e comunque altrimenti, come ci diceva Eraclito, *ἔν πάντα εἶναι*? C'è la possibilità che l'opinione venga rivista. Invece, nel caso dell'ente che è sempre così com'è, e che è sempre ciò che è – nel caso dell'*ἐπιστήμη* –, non c'è revisione. Però, occorre che l'ente sia immutabile, cioè che sia sempre quello che è. La *δόξα* è il modo in cui "ci" è il mondo dell'essere l'uno con l'altro. A questo punto possiamo intendere la *δόξα* più semplicemente come il pensiero stesso, il *νοεῖν*, il pensare; questa è la *δόξα*, non è qualcosa che si aggiunge al pensiero ma è il pensiero stesso. Lo dirà tra breve. Per suo tramite, nell'essere l'uno con l'altro viene apportata la possibilità di essere un essere l'uno contro l'altro, nel senso che l'uno ha un'opinione, l'altro ne ha un'altra, poiché l'ente può anche essere altrimenti: la possibilità fondamentale del parlare l'uno contro l'altro. Qui ci potremmo porre una domanda: si parla mai altrimenti che così, se non uno contro l'altro? È un "contro" che non prevede necessariamente il prendersi a coltellate. Oggi non si usa più, un tempo sì, nel Medioevo c'erano le dispute religiose dove, in effetti, ci si ammazzava. Si è sempre uno contro l'altro. Qui Heidegger non se ne avvede, però è il modo di pensare Hegel, il posto e il suo negativo, l'uno contro l'altro, che poi, naturalmente, si integrano, e questa integrazione rende l'uno differente da sé. Ma è sempre l'uno contro l'altro: ciascun elemento è quello che è per via del fatto che non è quello che è, cioè, ha un suo negativo. La *δόξα* è il modo in cui abbiamo lì la vita nella sua quotidianità. È questa la vita: la *δόξα*. E non v'è dubbio che la vita non ne sa di se stessa al modo della scienza, in termini teoretici, poiché quest'ultima è solo una possibilità eccellente. La *δόξα* è il modo in cui la vita ne sa di se stessa. È ciò che la vita può sapere di sé. Lo scopo *λόγοι ῥητορικοί*, la formazione del *πιστεύειν* (convinzione), non è che la formazione di una *δόξα*, della corretta opinione su una cosa. Infatti, la *δόξα* implica l'elemento peculiare del *πιστεύειν*, prevede cioè una certa *πίστις*, una *φάσις*. La *πίστις* è il far credere, il persuadere. Cioè, io ho una corretta opinione su una cosa quando ne sono persuaso o, meglio ancora, quando riesco a persuadere altri. A pag. 169. Definiamo l'esserci, in base al suo carattere ontologico, in quanto "essere in un mondo", più esattamente in quanto "essere l'uno con l'altro"... Che sappiamo "essere l'uno contro l'altro", perché "l'uno con l'altro" vuol dire che parliamo, mentre "uno contro l'altro" vuol dire che ciascuno ha un'opinione che differisce o può differire da un'altra e, quindi, deve essere ricondotto al giusto modo di pensare. Questo avere in comune è un avere a che fare con il mondo in quanto prendersi cura del mondo. Prendersi cura del mondo è parlare con gli altri, è un dialogo continuo. Il carattere dell'avere a che fare consiste nel fatto che in questo "essere nel mondo" ne va dell'essere stesso. In effetti, l'essere non è altro che questo essere nel mondo, cioè, parlare:

l'esserci non è altro che questo. *Ci si prende cura dell'εὐδαιμονία (felicità, soddisfacimento): nel prendersi cura di ciò con cui la vita ha a che fare, la vita stessa si prende cura del suo proprio essere.* Se ne prende cura parlando, il parlare si prende continuamente cura di sé. Questo è il modo in cui il parlare si prende cura di sé: continuando a parlare. *L'essere l'uno con l'altro nel modo del prendersi cura ha la determinazione fondamentale del parlare l'uno con l'altro, il λόγος è un fenomeno fondamentale della κοινωνία.* È chiaro che si è insieme solo quando si parla, sennò non c'è nessuna κοινωνία, nessuna comunità: la comunità è sempre comunità di parlanti. *Il λόγος ha la funzione fondamentale di rendere manifesto ciò in cui la vita in quanto "essere in un mondo" si trattiene: δηλοῦν (manifestare).* Il λόγος manifesta ciò in cui la vita si trattiene. Manifesta che cosa? Il tutto, tutto ciò che ci riguarda, tutto ciò di cui ci occupiamo. Il λόγος è tutto quanto, potremmo dire che è il tutto. *L'"essere nel mondo" è un essere che ha scoperto il mondo; l'essere "in" esso è orientato, il "ciò in cui è scoperto". L'essere-in si trattiene in una determinata dimestichezza, da cui trae il suo orientamento.* È chiaro che la dimestichezza, la familiarità, è l'opinione comune, la chiacchiera. *In ultima analisi, ciò che vogliamo porre in luce è il fenomeno dell'essere-in, per comprendere, in base ad esso, la concettualità come una possibilità fondamentale.* Solo se si è nel mondo si possono avere concetti. Ma si è nel mondo in quanto si parla gli uni con gli altri, quindi, la condizione per creare concetti è di essere parlanti gli uni con gli altri. A pag. 170. *La dimestichezza con il mondo e, quindi, l'avere a che fare con esso e il vivere in esso sono supportati dal parlare inteso come il modo peculiare di mostrare ciò su cui ci si orienta.* Parlando si mostra sempre. Parlare è sempre un'ipotiposi, è sempre un fare vedere, il dire esibisce, e sappiamo che il modo più efficace, più rapido, per persuadere è fare vedere. *Il parlare l'uno con l'altro è quindi il filo conduttore per la scoperta del fenomeno fondamentale della svelatezza dell'esserci in quanto "essere in un mondo".* Come filo conduttore concreto assumiamo qui la retorica, nella misura in cui essa è l'interpretazione dell'esserci in riferimento alla possibilità fondamentale del parlare l'uno con l'altro. La retorica non è altro che il parlare l'uno con l'altro. *La retorica ha il compito di porre in luce ciò che parla a favore di una cosa. Vi sono tre elementi che possono essere definiti "parlanti a favore di qualcosa", tre πίστεις, in analogia con la struttura del parlare stesso: 1. il parlare di qualcosa, 2. il parlare a qualcuno, 3. l'essere-parlante stesso.* Si parla sempre di qualcosa (λέγειν τί), se dico, dico qualcosa, ma lo dico a qualcuno. Certo, ma sono io che lo sto dicendo, il parlante. *In tutti questi casi ciò di cui si parla si mostra nella determinazione fondamentale del poter anche essere altrimenti, dell'essere di volta in volta diverso.* L'ente di cui si discorre nella vita di tutti i giorni non è ἡ ἀεί ὄν (l'ente che è sempre), ma ἡ ἐνδεχόμενον καὶ ἄλλως ἔχειν (quel possibile che può essere una cosa o l'altra, può cambiare continuamente), definibile anche come quell'ente che può essere più o meno ciò che in effetti è. *Aristotele definisce il τέλος della πράξις un τέλος κατά τόν καιρόν...* Il τέλος come fine dell'agire, della πράξις. Il fine dell'agire è qualche cosa che tiene conto del καιρός, che per i greci è il momento opportuno per fare o non fare. ...il "come, dove, quando, a chi" che fissa l'avere a che fare conforme all'essere è colto "nell'attimo". Καιρός propriamente non è l'attimo, ma in questo caso, potremmo dire, è l'attimo favorevole. *Ed è in riferimento al καιρός che si evidenzia un carattere del prendersi cura: esso oscilla sempre, non sta mai fermo. È su un ente siffatto che bisogna addurre determinate opinioni, formarle negli altri, portare l'esserci nella δόξα, procurare un ἐνδοξον (opinione) sul mondo.* È un altro modo per dire che c'è l'opinione perché ciascuno è sempre contro l'altro: la mia opinione contro la tua. Ed è per questo che si parla, lui non se ne accorge, non lo vede, ma, in termini più radicali, è perché ciò che io dico è sempre qualche cosa d'altro rispetto al voler dire: il dire e il detto sono due cose differenti. Ed è lì che c'è il "nemico", e cioè che per dire che cos'è questo devo dire ciò che questo non è, cioè il suo negativo, ed entrambi si coappartengono. È in questo senso che si è sempre "contro", ciascuna cosa è "contro": il dire è contro il detto. Potremmo addirittura azzardare che ogni dire è contraddetto dicendosi. *Perveniamo così al modo fondamentale in cui viene avuto il mondo di cui ci si prende cura: la δόξα, termine tradotto con "avere un'opinione su qualcosa", "la mia opinione in merito è...", "sono a favore del fatto che...". Aristotele ha trattato il*

fenomeno fondamentale della δόξα assai spesso e in molti modi. È lo stesso fenomeno che viene ampiamente discusso nei tardi dialoghi platonici, soprattutto nel Teeteto, nel Filebo e nel Sofista. /.../ Mi limito a caratterizzare la δόξα per lo più in termini schematici, senza intraprendere una vera e propria interpretazione del passo (Etica Nicomachea Z 10) che andremo a considerare. Delimitandoli rispetto a tre fenomeni affini, si evidenziano tre elementi della δόξα, che viene contrapposta: 1. al βουλευέσθαι: che è un cercare, una ζήτησις (ricerca), un tendere verso una determinata opinione che voglio fare mia; tramite la riflessione voglio pervenire anzitutto al τέλος di una δόξα. L'intendimento è sempre lo stesso: giungere a un fine, a una verità. Ciò che noi chiamiamo fine è la verità, è ciò che mi consente di dire "è così", quindi, di arrestare il percorso, non cerco più qualcosa ma l'ho trovata. Non si tratta di un sì: voglio soltanto appropriarmi di una determinata opinione su un dato di fatto, mentre la δόξα non è più un cercare, ma si colloca alla fine del cercare: è una φάσις (dire di sì). Nondimeno, benché essa sia un sì, non è comunque una conoscenza;... Questo βουλευέσθαι è un cercare che lui contrappone alla δόξα, in quanto la δόξα non è più un cercare, ma ha già trovato. La δόξα si contrappone poi 2. all'ἐπιστήμη: l'"essere ben informato" su qualcosa è caratterizzato dal fatto che colui che conosce pensa la cosa in modo tale da orientarsi su di essa anche se non è lì presente. Essere ben informato su una cosa significa che ne sono sicuro. È per questo che ho ἐπιστήμη solo dell'ente che ha il carattere dell'αἰεί (sempre così). Il presupposto fondamentale della possibilità della conoscenza riguarda l'ente di cui si dà conoscenza, presume cioè che esso sia sempre così com'è, dunque non possa mutare; invece, di ciò che non è αἰεί qualcosa può mutare. Qualcosa che non è sempre può mutare. Qui, capite subito, che c'è un aspetto interessante: l'ἐπιστήμη presuppone che l'ente sia quello che è, sempre. Però, che significa che è sempre quello che è? Come lo verifico? In base a che cosa? Qui la questione si fa complessa, perché se io pre-sumo che l'ente sia sempre quello che è, devo avere un criterio di verità per poterlo affermare, che mi faccia dire "adesso è così, dopo è anche così, poi ancora è così, è sempre così". A quale condizione io posso fare un'affermazione del genere? A quale condizione io posso immaginare che questa cosa non muti mai? C'è una sola condizione: che sia fuori del linguaggio. Solo così posso pensare che questo ente sia sempre, αἰεί, lo stesso, cioè, se è fuori del linguaggio. Perché se è nel linguaggio, cioè nel mondo, nell'esserci, allora è nel λόγος; non soltanto è nel λόγος ma è determinato dal λόγος. E qui torniamo alla questione della rappresentazione, della fantasia. Questo ente, che io ho di fronte e che voglia sia sempre lo stesso, è qualcosa che mi rappresento oppure colgo esattamente la cosa così com'è? Ma per coglierla così com'è non ci deve essere nessun medio tra me e la cosa, e allora con che cosa la percepisco? Fu il problema di Husserl, quando lui voleva cogliere la cosa in sé, in carne ed ossa, come diceva lui, ma poi alla fine si accorge che se non c'è un qualche cosa che mi consente di approcciare quella cosa, quella cosa non c'è perché non l'approccerò mai. Questa cosa che mi consente di approcciare quella cosa è ciò che chiamiamo linguaggio. Ma a questo punto il linguaggio, certo, mi consente di approcciare qualche cosa ma non mi consente di sapere ciò che sto approcciando: Zenone: vedo che Achille supera la tartaruga ma non lo so matematizzare, non lo so calcolare, non lo so conoscere.

Intervento: Questo perché introduco un'altra δόξα.

Bravo. Qui ci sarebbe un piccolo riferimento da fare. Il pensiero, secondo la tradizione, nasce con Talete, primo filosofo, era un matematico. Come dire che la prima necessità del pensiero fu quella di calcolare, calcolare come controllare, dominare, manipolare: solo se calcolo ne ho il controllo. Quindi, si capisce anche perché per gli antichi – per i Pitagorici, ma anche, in fondo, per Platone e per Aristotele, anche se con lui a cosa va scemando, ma fino a Platone sicuramente – la matematica era considerata il cardine di tutto il pensiero. Cosa aveva fatto scrivere Platone sul frontone dell'ingresso della sua scuola, l'accademia? Qui entrano solo i geometri. Geometri per gli antichi non aveva il significato odierno, aveva un altro significato, era qualcuno che sapeva calcolare, quindi, sapeva pensare, perché il pensiero era identificato come calcolo; cosa che a

tutt'oggi la logica crede, e cioè che il pensiero sia identificabile con il calcolo, in questo caso con il calcolo proposizionale.

Intervento: ...

Se è nel linguaggio muta continuamente. L'unico modo per poterlo utilizzare è la δόξα, l'opinione che mi dice che è così perché si dice che è così. A pag. 173. *L'opinare, l'“avere un'opinione” su qualcosa, implica un “essere convinti” di tale opinione. A sua volta, l'essere convinti di qualcosa implica il λόγος, un “esprimere” ciò su cui si ha un'opinione.* Questa è un'altra cosa importante: l'essere convinti di qualche cosa prevede il dire questa cosa, un esprimere ciò su cui si ha un'opinione. *La δόξα è caratterizzata dal fatto che mi è presente qualcosa nel carattere dell'“in quanto così e così”, cioè di qualcosa espresso in parole.* Vedete, gira sempre intorno alla questione del linguaggio. Non fa che parlare di linguaggio, anche in Aristotele questo richiamo al λόγος, al λέγειν, è ininterrotto. *La differenza decisiva sta quindi nella delimitazione della δόξα rispetto alla προαίρεσις (intenzione), una differenza di cui Aristotele tratta nel libro IV, capitolo 4, dell'Etica Nicomachea. L'accostamento tra δόξα e προαίρεσις può apparire a prima vista sorprendente. L'opinione ha a che fare con l'intenzione. In un primo momento, infatti, non si vede che cosa possono avere a che fare l'uno con l'altro l'“essere risoluto” nei confronti di qualcosa e l'“avere un'opinione” su qualcosa. Non si deve dimenticare però che la filosofia precedente – Platone – interpretava la προαίρεσις come una certa δόξα. Il fenomeno della προαίρεσις deve quindi contenere determinati elementi che autorizzano tale interpretazione – cosa che diventa evidente se traduciamo correttamente il termine δόξα: “Sono a favore del fatto che la cosa stia in questo e quest'altro modo”. Questa è la traduzione di Heidegger di δόξα. Se però dico “Sono risoluto a che una cosa venga fatta in questo e quest'altro modo”, allora è προαίρεσις... È un volere che le cose vadano in un certo modo. ...Aristotele circoscrive la προαίρεσις (l'essere risolti in qualche cosa) in quattro direzioni: a) rispetto all'ἐπιθυμία, l'“essere inclini” a qualcosa, l'“avere una propensione” per qualcosa, l'“essere in una disposizione” verso qualcosa; b) rispetto al θυμός (stato d'animo), l'“essere in eccitazione”, l'“essere agitati” per..., l'“essere in preda alla passione” per...; c) rispetto alla βούλησις, il “desiderio”, il “desiderare qualcosa”; d) rispetto alla δόξα. I tre fenomeni menzionati per primi vengono descritti brevemente al solo scopo di far comprendere la προαίρεσις, poiché non v'è dubbio che essa sia una determinazione dell'ἀρετή (virtù). L'ἀρετή, intesa come il disporre di una possibilità di essere, viene ulteriormente esplicitata in quanto ἔξις, l'“avere presso di sé” una determinata possibilità di essere in questo e quel modo. /.../ Nel complesso i cinque fenomeni vanno caratterizzati come un tendere a qualcosa nel senso dell'averla in anticipo... Tendo a qualcosa, ma ce l'ho già. Per questo tra breve parlerà della πρότασις. La πρότασις è l'antecedente di una inferenza, è il “se” del “se... allora”. Quindi, il tendere a qualcosa nel senso dell'averla in anticipo: ce l'ho già ciò a cui tendo. ...in modo tale che ciò a cui si tende sia in un certo senso anticipatamente già presente – προαίρεσις. Il ciò a cui si tende è presente in anticipo. Il tendere a qualcosa nel senso dell'anticipo è implicito sia nell'ἐπιθυμία che nel θυμός. È del tutto evidente ne caso del desiderio. Ce l'ho già in anticipo. Va bene, ma ce l'ho in anticipo come? Attraverso la rappresentazione. Kant dice – non è proprio così, ma adesso lo interpreto un po' – che è perché siamo parlanti che possiamo rappresentarci qualche cosa. Lui faceva l'esempio della lussuria e del suo contrapposto, cioè la vergogna. La lussuria non è altro che il tendere verso un godimento futuro, quindi non ancora presente ma immaginato e fortissimamente desiderato. Ma per potere fare questo occorre il linguaggio, occorre la rappresentazione, occorre la possibilità di anticipare un qualche cosa, che ancora non è dato ma che io anticipo, rendo presente nel mio pensiero, è lì che è presente. Quindi, tendere a qualcosa nel senso dell'averla in anticipo potrebbe benissimo essere la definizione di lussuria, nel senso in cui ne parla Kant. Infatti, la lussuria non c'è negli animali, così come non può esserci ovviamente nemmeno vergogna, negli umani sì, gli umani possono immaginare un godimento futuro e desiderarlo fortemente, gli animali no, perché non parlano, quindi, non c'è rappresentazione, non c'è l'idea del tempo, del prima, del presente e del dopo. Potremo quasi arrivare a dire che gli umani*

si sono inventati il tempo proprio per dare una forma, un senso a questa rappresentazione: se mi rappresento qualcosa che non c'è vuole dire che prima c'era, quindi c'è un prima, un adesso in cui me lo rappresento e un dopo in cui succederà quel che succederà. *Anche la δόξα, però, implica un tendere a qualcosa, in direzione dell'ἀληθείας (vero).* Sì, perché anche la rappresentazione punta al vero, cioè è vero quello che io mi rappresento, deve essere vero, non posso rappresentarmi il falso. Posso farlo per errore ma, tendenzialmente, mi rappresento quel godimento, che immagino grandissimo. Questo è vero per me che lo sto pensando: ecco l'ἀληθείας che compare. Quindi, questo tendere verso qualcosa della rappresentazione è sempre e comunque un tendere al vero. *Il tendere a qualcosa, che propriamente ancora non possiedo, ma che già mi tiene occupato, è il fenomeno che induce a stabilire una connessione tra questi differenti fenomeni e la προαίρεσις.* C'è qualcosa che non possiedo ma che già mi tiene occupato. A pag. 175. *La προαίρεσις tende al πρακτόν, ovvero a ciò che nell'attimo presente è decisivo per un prendersi cura, a ciò che è in gioco a suo favore. La decisione si concentra su ciò. La προαίρεσις implica l'orientamento sull'attimo presente nel suo complesso – esso non è un cosiddetto “atto”, ma la possibilità autentica di essere nell'attimo. La προαίρεσις è come quell'attesa di essere nell'attimo, ma non è che sia nell'attimo, è quell'attesa, quel momento prima. Parla quindi del θυμός, che possiamo tradurre con “stato d'animo”. Dice Aristotele del θυμός: “Ciò che si afferra quando si è eccitati, in preda a una cieca passione, non ha nulla a che fare con ciò che si padroneggia tramite la decisione lucida e trasparente”. Inoltre, per quanto sembri così, la προαίρεσις non è una βούλησις.* Adesso fa la differenza. La προαίρεσις è un dirigersi verso qualche cosa di possibile, che posso effettivamente fare; la βούλησις, invece, è sempre un andare verso ma anche qualcosa che non dipende da me, mentre la προαίρεσις è sempre diretta verso qualcosa che dipende da me. A pag. 176. *Ci avviciniamo alla δόξα delimitandola rispetto a fenomeni affini: ἐπιστήμη (sapere certo), φαντασία (rappresentazione), βουλευέσθαι (desiderare qualcosa che può anche essere impossibile), προαίρεσις (desiderare qualcosa che so essere possibile). Stiamo tentando di precisare la delimitazione rispetto alla προαίρεσις, che è oggettivamente di fondamentale importanza. /.../ Questo carattere è il tendere a qualcosa: ciò a cui si tende viene anticipato. Δόξα: “essere a favore di qualcosa”. Dice “ciò a cui si tende viene anticipato”. Certo, l'essere a favore indica un certo orientamento, è ovvio, però qui insiste una questione che passa inosservata ad Heidegger, e ancor più ad Aristotele. Questo tendere a qualcosa che viene anticipato, cioè una rappresentazione, essere orientati verso qualcosa che è già presente: in un certo qual modo è già finito, è già stabilito. Quando nella rappresentazione io mi rappresento questo qualcosa che sarà, io lo penso come qualcosa di compiuto, di definito, perché sennò non potrei pensarlo. Tuttavia il tendere nella δόξα non, per esempio, il carattere della ὀρεξις, cioè dell'“aspirare”. La δόξα è piuttosto un certo sì, essa è giunta a una fine e si è fermata. Questa è la cosa importante dell'opinione, è ciò a cui serve l'opinione. Le differenze tra προαίρεσις e δόξα addotte da Aristotele sono sette:...* Le affronteremo mercoledì prossimo.

29 marzo 2023

La volta scorsa ci siamo fermati a una delle tante suddivisioni che fa Aristotele. Siamo a pag. 176. Qui lui vuole distinguere tra δόξα e προαίρεσις. La δόξα è l'opinione, mentre la προαίρεσις è un volere, un'intenzione. Potremmo dirla così: la δόξα è l'avere un'opinione, la προαίρεσις è un cercare un'opinione. *La δόξα è piuttosto un certo sì, essa è giunta a una fine e si è fermata. La δόξα è avere un'opinione, quindi, mi fermo. Le differenze tra προαίρεσις e δόξα addotte da Aristotele sono sette: 1. Προαίρεσις e δόξα vengono distinte in base a ciò a cui si rivolgono. La προαίρεσις, il “decidersi” per qualcosa, si rivolge solo all'ente in riferimento al quale posso ottenere qualcosa. Si rivolge all'ente come a un qualcosa che serve per ottenere qualche cos'altro. L'ἀρχή πράξεως*

dev'essere presso di me. Il motore dell'agire dev'essere presso di me, cioè, sono io che voglio agire, che voglio sapere, conoscere, che voglio ottenere un'opinione. Il tema della προαίρεσις è un ente fatto così: un συμφέρον (utilizzabile), ovvero un qualcosa che, per il prendersi cura, entra in gioco come ciò che ci siamo prefissati in quanto "utile", in modo tale da potervi porre mano in prima persona. La δόξα riguarda l'essersi fermati – finalmente, ho un'opinione, cioè, so come stanno le cose. La προαίρεσις è quel movimento che va verso la δόξα, verso un punto di arresto e si arresta quando finalmente ho un'opinione, quando mi sono fatto un'opinione: le cose sono così come dico io. La δόξα invece non si rivolge solo ai συμφέροντα (utilizzabili) – quindi a ciò che può mutare – ma anche a ciò che è αἰεί (sempre): anche su ciò che è "sempre" posso avere un'opinione. Si tratta di una differenza importante. Resta da osservare che la δόξα si rivolge anche all'ente che è sempre così com'è. Anzi, direi che il più delle volte si rivolge all'ente così com'è, che pensa che sia così com'è. Tali δόξαι sono il terreno da cui nasce in genere la scienza. Pensare, avere opinione che le cose sono così, per es., che quella cosa è un atomo e non un rinoceronte. Ciò su cui ho un'opinione e ciò a cui mi sono deciso... Perché bisogna tenere presente che l'avere un'opinione è ciò a cui si decide. L'opinione non è qualcosa che cade dal cielo ma è qualcosa che io accolgo come mia opinione. ...si distinguono in relazione all'entità degli ambiti ontologici a cui possono rivolgersi. 2. La δόξα tende all'ἀληθείας (vero) e allo ψευδής (falso). La προαίρεσις invece non tende al vero o al falso, è un andare verso la δόξα, verso un'opinione, ancora non c'è vero o falso. È quando c'è un'opinione che questa può essere vera o falsa. Ciò di cui ne va nella δόξα è che ciò su cui sussiste un'opinione venga colto nel suo essere. L'essere dell'ente, il suo significato, cioè, sapere esattamente com'è. Invece ciò di cui ne va nella προαίρεσις è come esso debba essere realizzato,... La προαίρεσις è un movimento verso qualcosa di fermo. ...che cosa se ne debba fare, su che cosa bisogna prendere una decisione. La προαίρεσις mira sempre a un πρακτόν ἀγαθόν (bene pratico). Ciò che rientra in una προαίρεσις è per sua essenza πρακτόν. Pratica, in quanto si tratta di decidersi su che cosa fare, ecc. 3. Chi ha un'opinione non è diversamente determinato nel suo ἦθος (comportamento)... Heidegger però lo traduce così: ...“avere una determinata opinione”; l’“avere un'opinione” su una specifica faccenda non costituisce una determinazione etica, non riguarda cioè l'autentico comportamento ontologico dell'uomo nei confronti degli altri. L'avere un'opinione, dice, non riguarda l'autentico comportamento ontologico dell'uomo in quanto tale nei confronti degli altri. Il che è vero fino a un certo punto, perché se la mia opinione è quella vera e la vostra è falsa, allora la mia condotta cambierà nei vostri confronti. Viceversa, la specifica modalità in cui mi decido, ciò a cui mi decido, ciò che rientra nella προαίρεσις – tutto questo è decisivo per il mio essere, per il modo peculiare in cui io sono per il mio ἦθος. La condotta cambia nel momento in cui io mi decido per qualche cosa. Finché io sono indeciso la mia condotta è differente. La δόξα ostenta insomma una certa indifferenza nei confronti dell'essere, ovvero: l’“avere un'opinione” presuppone una certa indifferenza riguardo all'oggetto dell'opinione stessa. Questa frase è messa lì come se fosse una cosa da niente, ma non lo è. Ciò che importa è avere un'opinione e non il “ciò” su cui ho un'opinione, questo è irrilevante. L'importante è che io mi sia fatta la mia opinione e soprattutto, se mi riesce, di imporla sugli altri. Questo è importante per il concetto di scienza dei greci. Purtroppo, non aggiunge nulla qui, mentre sarebbe stato interessante un commento più articolato. Se pensiamo alla scienza presso i greci, che cosa importava, in effetti? Non importava tanto la cosa in sé quanto il suo essere, le sue possibilità ontologiche. Prendete per es., la Fisica di Aristotele. Lui non si interessa tanto delle cose in quanto tali, per lui la fisica è lo studio del movimento delle cose, ma del movimento inteso ontologicamente, cioè si chiede che cos'è il movimento, a quali condizioni esiste qualcosa che chiamiamo movimento. Capite che qui è indifferente l'oggetto stesso. Lo stesso movimento non è che l'occasione per elaborare teoreticamente delle questioni ontologiche: che cos'è che chiamiamo movimento, perché esiste il movimento? 4. Conformemente al peculiare carattere ontologico di ciò a cui si rivolgono la δόξα e la προαίρεσις – da un lato l'ἀληθείας, dall'altro il πρακτόν –, ... La δόξα si rivolge al vero mentre la προαίρεσις si rivolge al pratico – cosa

facciamo? Faccio questo o quest'altro? La δόξα ha già raggiunto questo punto: è così! Non si interroga più. ...anche l'“avere opinioni”, in quanto comportamento,... È interessante il fatto che accosti l'avere opinioni con il comportamento. Una persona che ha certe opinioni si comporta in un certo modo, nel modo delle sue opinioni. ...culmina di per sé in un determinato sguardo rivolto allo specifico modo in cui l'ente “ci” è e in cui lo si tratta in quanto ente. Si tratta l'ente, in quanto ente, nello specifico modo in cui la mia condotta è determinata dall'opinione. Come dicevamo tempo fa, per dirla tutta, io non vedo l'ente, vedo la mia opinione. È una questione che ha ripreso Gentile molto tempo dopo: quello che io penso di qualche cosa, in realtà, è un pensare il mio pensiero. Mentre la προαίρεσις si rivolge all'“intervenire” su una cosa o al “desistere” da essa, la δόξα si rivolge all'ἀληθεύειν (vero). 5. Le due (δόξα e προαίρεσις) si distinguono in ciò che ne costituisce l'autenticità. Nel caso della δόξα ne va della ὁρθότης, cioè dell'avvicinarsi all'ἀληθής, all'ente così come esso è. Lui intende l'ὁρθότης, generalmente tradotto con adeguamento, come l'avvicinarsi al vero. L'ὁρθότης è uno dei modi con cui i greci intendevano il vero. Per es., l'affermazione che dice che in questo momento Gabriele è qui vicino a me è vera perché in questo momento Gabriele è vicino a me: questo sarebbe l'adeguamento, cioè, la mia affermazione è adeguata alla realtà. Nel caso della προαίρεσις, invece, non si tratta di porre in luce un ente nel suo essere; decisivo è piuttosto il fatto che su di esso si sia riflettuto in modo adeguato. Cosa intenda qui con adeguato è difficile a dirsi, però possiamo ricondurlo all'adæquatio rei et intellectus, all'adeguamento della parola alla cosa, e cioè se dico una proposizione che corrisponde alla realtà allora è vera. Ciò che importa nella προαίρεσις non è porre in luce – e descrivere teoreticamente – tutti gli elementi ontologici di una situazione concreta, bensì riflettere nel modo corretto, considerando con la massima attenzione ciò che è in gioco in vista del πρακτόν. La προαίρεσις deve decidersi sul da farsi. In verità anche questo è un ἀληθεύειν (un cercare la verità), ma essenzialmente diverso da quello della δόξα. Mentre la correttezza della προαίρεσις si orienta sul πρακτόν, la correttezza della δόξα si orienta sull'ἀληθής. 6. Le due si distinguono nel modo di riferirsi alla conoscenza. La δόξα si riferisce a qualcosa che ancora non si conosce con esattezza,... Non c'è ancora un'opinione, si sta andando verso l'opinione, ancora non la si è raggiunta. ...cioè a un ente che è ancora nascosto. In estrema sintesi: mentre la δόξα si rivolge a ciò “che propriamente ancora non conosciamo”, la προαίρεσις si rivolge a ciò che, nel senso della conoscenza corrente, “conosciamo più di tutto”, ciò su cui abbiamo riflettuto con lucidità, ciò di cui ne va in conformità alle circostanze. Cosa vuole dire con questo? La δόξα, essendo un'opinione, può essere o vera o falsa e, infatti, uno ha un'opinione e un altro ne ha un'altra; quindi, si rivolge a ciò che propriamente non conosciamo, tant'è che si parla di δόξα e non di ἐπιστήμη, che è la conoscenza certa, certificata, verificata, ecc. La προαίρεσις, invece, si rivolge a ciò che conosciamo, dice lui, più di tutto. Cos'è che conosciamo più di tutto? Quello che vogliamo fare, la nostra intenzione. La προαίρεσις, cioè l'andare verso qualcosa di pratico, un decidersi: io so bene che devo decidermi su una certa cosa. È questo che so perfettamente, che devo prendere una decisione: sono in macchina e un autocarro mi taglia la strada, so che devo premere il pedale del freno anziché leggere una poesia, lo so con certezza. 7. Uno può avere le migliori opinioni eppure compiere un κακόν, decidersi per esso. Δόξα e προαίρεσις sono in sé differenti: il sapersi formare nel modo migliore opinioni su qualcosa e il sapersi decidere in modo corretto non coincidono. Ma nonostante tutte queste differenze δόξα e προαίρεσις risultano più che mai vicine proprio se si assume la δόξα nel suo significato più stretto, cioè nel suo essere rivolta “a ciò che può anche essere altrimenti”, l'ἐνδεχόμενον ἄλλως (opinione che può essere altra), nella misura in cui è un συμφέρον. Un'opinione che può essere altra, nella misura in cui è un utilizzabile, perché l'opinione è tale perché è utilizzabile, è per questo che si ferma. Ogni qual volta ci fermiamo su qualcosa rendiamo questo qualcosa utilizzabile per qualche cos'altro, per fare o per muoversi in un certo modo. Ricordate le pagine dedicate al τέλος e alla necessità che ci sia qualcosa di fermo, di fisso, di stabile. A pag. 179. La δόξα è l'autentico essere-scoperto dell'“essere

l'uno con l'altro nel mondo". Per noi, in quanto essenti l'uno con l'altro, il mondo "ci" è nell'essere-scoperto in quanto viviamo nella δόξα. Ci sta dicendo che noi scopriamo il mondo – scopriamo nel senso che incominciamo a parlarne – perché siamo in dialogo costante con qualcuno. Vivere in una δόξα significa: dividerla con altri. L'opinione implica che anche altri ce l'abbiano. Questo è importante, rende conto del fatto che, certo, si è l'uno con l'altro ma, più propriamente, si è l'uno contro l'altro. C'è da notare anzitutto che l'ambito della δόξα è πάντα. Cioè, la δόξα riveste tutte le cose. Non v'è dubbio infatti che anche nella quotidianità l'essere orientati nel mondo non è rivolto soltanto ai πρακτά, l'essere-scoperto non riguarda soltanto i πρακτά, io non sono informato soltanto sul mio compito concreto – su ciò che debbo fare nel mio ambiente più prossimo –, ma ho anche una determinata opinione su com'è il mondo,... Anzi, direi che è proprio questa che mi orienta. ...la natura, in cui si trovano i πρακτά: la luna, e stelle, l'ἀεί dei greci. La δόξα si estende al mondo intero. Tutto è δόξα. Infatti, il πρακτόν con cui ho a che fare non è un ambito determinato di enti, poiché gli enti con cui ho a che fare si trovano anch'essi nel mondo, nell'essere della natura. Vi sono quindi specifici rapporti ontologici tra il πρακτόν e la natura, l'ἀεί ὄν (l'ente che è sempre). Già qui ci fa intendere bene come la δόξα si estenda al mondo intero, ai πάντα, a tutte le cose. Tutte le cose sono δόξα, cioè, sono opinioni: è questo che sta dicendo. Non c'è qualcosa che sfugga all'essere opinione, una mia opinione. Il modo particolare in cui il mondo viene avuto in quanto (fino a un certo grado) scoperto è l'essere a favore del fatto che le cose stanno così. Come ciascuno ha il mondo, cioè, lo incontra, lo appropria? In questa maniera: pensando che le cose stanno così. Questo è il modo in cui si è nel mondo: opinando che le cose stanno così come penso io. Anche perché non ho altro con cui avere a che fare se non la mia opinione, la δόξα: questo ce lo aveva già insegnato la dea Ἀλήθεια. Questo "essere a favore", in quanto carattere della δόξα, implica la determinazione del sentirsi in sintonia con il modo in cui il mondo si mostra innanzitutto, l'elemento del confidare nell'aspetto più immediato. Anche qui dice in poche parole una questione che andrebbe molto più articolata, perché sta dicendo una cosa determinante. Dice che la δόξα implica la determinazione del sentirsi in sintonia con il modo in cui il mondo si mostra innanzitutto: io sono in sintonia con il mondo. Cosa vuol dire questo – che è ciò che lui chiama la situatività – e che apparentemente non significa niente? Che io conosco il mondo, che io so com'è il mondo; in altri termini ancora, conoscendolo lo domino, lo controllo, lo gestisco, mi sento a casa mia perché ho tutto sotto controllo. Questa è la situatività: sentirsi a proprio agio. Quando una persona si sente a suo agio? Quando sa o pensa di sapere di avere le cose sotto controllo, cioè, quando tutto procede nel modo in cui lui vuole che proceda, per cui, ecco, allora si sente a suo agio, si sente come a casa sua, è tutto familiare, non c'è nulla che stoni, si sente in armonia, non c'è nessuna stonatura. La stonatura interviene quando una cosa va per i fatti suoi e allora perdo questa sicurezza di essere a casa mia e incomincio ad agitarmi, per ricondurre quella cosa, che è diventata sconosciuta, ignota, al noto. Esattamente questa è l'opinione di Talete, secondo cui lo ὕδωρ, l'"acqua", sarebbe il πρώτον, l'autentica ἀρχή dell'essere. Una simile definizione risulta comprensibile presupponendo il predominio di una diffusa confidenza con ciò che si mostra innanzitutto. Sappiamo bene che per i greci l'essere è ciò che appare, ciò che vedo. Ciò che si mostra innanzitutto viene inteso come ciò che il mondo è innanzitutto nell'opinione che se ne ha. Io ho questa opinione perché le cose sono così, le vedo. Perché la retorica fa di tutto, nel persuadere altri, perché questi altri vedano quello che vedo io, più propriamente quello che io voglio che loro vedano? Perché nel momento in cui lo vedono ecco che diventa quasi automatico il credere in questa cosa e dicono sì immediatamente, perché lo vedono, perché è così. Naturalmente, sono io che la faccio vedere attraverso il mio discorso, attraverso quella figura nota come ipotiposi. La definizione di δόξα implica necessariamente colui che ha la δόξα. L'opinione è sempre opinione di qualcuno. Nel caso dell'ἐπιστήμη, invece, è indifferente chi ce l'ha... L'ἐπιστήμη è la conoscenza scientifica, la conoscenza della fisica, della matematica. Un teorema della fisica, della matematica, che lo esponga Gabriele o un altro, è quello è, non cambia – fino a un certo punto, però – ma apparentemente non cambia. ...nel caso

di una tesi valida è indifferente chi lo sia, ciò non contribuisce in nulla al chiarimento e alla verità del conosciuto. Invece, nel caso della δόξα, colui che ha l'opinione è, in quanto tale, implicitamente decisivo per la δόξα stessa. È importante chi ce l'ha. In se stessa, la cosa non può parlare puramente a favore di se stessa – essa è nascosta, ne ho un'opinione. Dice che la cosa, in se stessa, non può parlare puramente. Vi rendete conto di quello che sta dicendo? Essa è nascosta, ne ho un'opinione. Vi ricordate le parole di Eraclito? Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ: la natura ama nascondersi. Noi abbiamo solo un'opinione, ciò che vediamo non è che una nostra opinione: è questo che vediamo, che ci fa parlare, la nostra conoscenza muove da lì. Nel caso della δόξα non è solo la cosa a parlare a favore di se stessa – nella misura in cui è non-nascosta –, ma a suo favore parla anche colui che ha l'opinione, parlano coloro presso i quali sta il sì, la φύσις della δόξα (il sorgere dell'opinione). L'opinione sorge attraverso ciò che altri hanno detto. Se poi questi altri sono persone affidabili, meglio. È quello che diceva Aristotele: prendiamo il vero dalle opinioni dei più, quelli che ci sembrano più affidabili diranno il vero. A pag. 180. La struttura della δόξα implica la possibilità che essa possa pervenire a una peculiare forma di dominio e di ostinatezza. Si ripete un'opinione agli altri. Nel ripetere, ciò che importa non è verificare che cosa dice la persona in questione: decisivo non è il detto, bensì il fatto che sia lui ad averlo detto. Il che ci riporta a ciò che diceva prima: nell'opinione non importa la cosa in quanto tale, ciò che importa è avere un'opinione, importa pensare che sia così, non importa cosa. Questo ci riporta ancora a ciò che dicevamo tempo fa rispetto al sillogismo. Non importa da dove muove il sillogismo, perché ciò da cui muove è qualcosa che tutti credono vero; importa, invece, ciò che se ne trae. Il ciò da cui si muove è qualcosa che è conosciuto da tutti e che, soprattutto, non deve più essere messo in discussione. Ciò che sta dietro il dominio della δόξα sono gli altri, i quali, in un senso peculiare, sono indeterminati, non si possono afferrare – si è dell'opinione: un dominio, un'ostinatezza caratteristici e una costrizione che sono impliciti nella δόξα stessa. Ma noi sappiamo che la δόξα è tutto ciò con cui abbiamo a che fare quando pensiamo. Dunque, la costrizione e il dominio sono impliciti nella δόξα, sono impliciti nel pensiero stesso, sono impliciti nel dire, sono linguaggio. La δόξα costituisce lo specifico essere orientato dell'“essere l'uno con l'altro nel mondo”, e precisamente del medio essere l'uno con l'altro. Medio: non ci si impegna nel compito di indagare il mondo, ma si vivacchia in esso giorno per giorno avendo a che fare con le cose – si ha a che fare con il mondo nella δόξα e in base alla δόξα. Non si ha alcun bisogno di indagare tutto alla ricerca del suo contenuto oggettivo, ci si attiene a ciò che dicono gli altri. Ci si attiene a chi si pensa abbia l'opinione vera. Ma non si ha alcun bisogno di indagare. Ci sta descrivendo il modo in cui funziona il linguaggio. In un certo qual modo Heidegger è come se stesse facendo violenza alla δόξα, all'opinione, cioè, la rivolta come un guanto e la obbliga a rispondere alla domanda: di cosa è fatta? In questo modo la δόξα emerge nel contempo sia come il terreno sia come lo stimolo per il discorrere – e il discutere – l'uno con l'altro. È il terreno ciò da cui si muove ed è anche lo stimolo per discorrere. Ma questo stimolo per discorrere da dove viene? Dal fatto di essere gli uni contro gli altri. Che cosa mi stimola? Mi stimola il fatto che l'altro non pensa come me o comunque il volere piegare ciò che pensa al mio volere. È questo che mi stimola: il volerlo dominare. Infatti, benché abbia una certa solidità, la δόξα implica che di ciò su cui si ha un'opinione si possa ancora comunque discutere. Potrebbe anche essere altrimenti. In teoria, sì, certo. Ma quanti sono disposti a mettere in discussione le proprie opinioni? Il suo senso è lasciare aperta la discussione. Sempre in teoria, sì. Il λόγος, il discutere su di esso, è sempre latente;... Come dire che il linguaggio è sempre lì, presente, però nel caso della δόξα si accantona, perché il λόγος costringe a dire ancora. È questo “dire ancora” che la δόξα vuole fermare, perché finché io posso dire ancora non ho mai un'opinione, non mi fermo e quindi non posso mai dire che le cose stanno così. ...nella δόξα il “portare al linguaggio” è sempre in procinto di realizzarsi. È per l'appunto dalla δόξα che nasce e si sviluppa – ricevendone il suo stimolo – il parlare l'uno con l'altro, ed è sempre dalla δόξα che esso prende ciò di cui si discute. È quello che diceva prima: è il motivo per cui si parla, è il terreno da cui si parte. Insomma, la δόξα è il terreno, la sorgente e lo stimolo del discorrere l'un con l'altro, e lo è

in modo tale che ciò che risulta dalla discussione abbia a sua volta il carattere di una δόξα, assumendone a medesima funzione. La δόξα detiene il dominio e il comando dell'essere l'uno con l'altro nel mondo. È la δόξα che comanda il mondo, sono le opinioni che si hanno. Solo che queste opinioni che si hanno prevedono l'essere l'uno contro l'altro, prevedono sempre un πόλεμος, la guerra, lo scontro. La δόξα detiene il dominio e il comando dell'essere l'uno con l'altro nel mondo. Quindi, l'essere costantemente l'uno contro l'altro è il mondo così come ci si mostra. Ho sottolineato il fatto che l'ambito ontologico della δόξα non si limita a ciò che può anche essere altrimenti, poiché essa è altresì il terreno per quel modo di cogliere l'ente che designiamo in quanto ἐπιστήμη, θεωρεῖν. Ci sta dicendo che la δόξα non si limita a ciò che può essere altrimenti, all'opinione, ecc., ma è altresì il terreno per l'ἐπιστήμη, per il θεωρεῖν. Ἐπιστήμη potete tradurla con "certezza scientifica"; il θεωρεῖν, ciò da cui muove la certezza scientifica è la δόξα. È qualcosa che abbiamo già visto tante altre volte. Lo stesso Mendelson, logico matematico, nel suo famoso trattato di logica matematica rileva che la certezza dovrebbe essere il risultato della deduzione, perché parte da un universale e trae dei particolari. Sì, va bene, ma questo universale da dove salta fuori? Non posso dedurlo da altri universali, perché mi ritroverei in quel pessimo infinito, quindi devo costruirlo. Come? Con l'induzione, cioè, con l'analogia, con la δόξα, con quello che pare, che mi sembra, che credo, ecc. Anche l'ente di cui non ci si occupa nel senso del prendersi cura, ma in quello del constatare dati di fatto, così come essi sono, "ci" è anzitutto in una δόξα. Questo "ci" rimanda sempre a me che penso, sono io quel "ci", è il discorso. Quando io constato dei dati di fatto io sono nella δόξα, nell'opinione. I dati di fatto sono il prodotto, il risultato, di un'opinione. Anche qui naturalmente si potrebbe aprire una discussione, un fisico o un matematico potrebbe obiettare che una certa sequenza numerica è quella che è, che non è un'opinione; può darsi, ma da dove arriva, chi ne ha determinate le regole di costruzione, in base a che cosa? È appunto per questo che Aristotele ricorre del tutto consapevolmente alla storia della filosofia. Egli affronta ogni problema fondamentale anzitutto prendendo in considerazione come la si pensava in merito, e lo fa in base alla positiva convinzione che nella δόξα così intesa la cosa dovesse essere stata pur sempre in qualche modo intravista. È un'altra opinione, naturalmente. È un altro modo per dire ciò che diceva nella Fisica: partiamo da ciò che i più pensano che sia vero e andiamo avanti. Sta dicendo la stessa cosa: se tutti pensano così vuol dire che anche l'opinione qualcosa ha intravisto. Come diceva mia nonna: se dicono male di qualcuno, qualcosa di vero c'è di sicuro. È lo stesso criterio, ha la stessa fondatezza. Non è forse vero che la δόξα consiste nella peculiare fiducia che si nutre nei confronti di ciò che si mostra innanzitutto? La δόξα richiede la fiducia, sempre. Io devo fidarmi di quello che penso, di quello che credo, allora ho l'opinione. E ciò che si mostra innanzitutto è il terreno per l'indagine sulla cosa stessa. È questo che si mostra: la mia indagine. Se fosse un teorico direbbe: la mia indagine, il mio lavoro è questo, quindi, questo è il terreno. Sì, ma questo terreno, ci sta dicendo Heidegger, è fatto di δόξα, è fatto di opinioni. Quelli che tu credi essere dati di fatto sono opinioni, tutti, nessuno escluso. Ora pone una questione interessante. A pag. 182. Pre-messa (πρότασις) e pro-blema (πρόβλημα) in quanto "ciò da cui" e "ciò su cui" dell'approccio teoretico. Πρότασις, ciò da cui si parte, nell'inferenza è l'antecedente, il "se" del "se...allora". La δόξα domina completamente anche il λέγειν teoretico... Non sono sicurissimo che qui Heidegger fosse completamente consapevole di quello che stava dicendo. ...vale a dire il λόγος nel senso della "trattazione" di qualcosa, cioè dell'esplicare e considerare in ogni dettaglio qualcosa in termini teoretici, non quindi nei termini della discussione pratica, per esempio della discussione giudiziaria – trattare nel senso del διαλέγεσθαι... Διαλέγεσθαι: oggi potremmo dire il dialogare costruttivo, il dialogare per trovare qualcosa di importante. ...del come si parla di una cosa: lo scopo di conseguire in tal modo un risultato concreto va lasciato cadere... In ambito teoretico non si cerca nulla di concreto; in ambito giudiziario sì, si vuole sapere se tizio ha effettivamente ucciso quell'altro oppure no. ...poiché, adesso, ciò di cui ci si prende cura è il λέγειν stesso. Sta dicendo che anche nel λέγειν teoretico, nel pensiero teoretico, ciò di cui ci si prende cura non è il fare qualche cosa per ottenere

qualche cos'altro, ma è il λέγειν stesso, è il dire stesso, è lo stesso discorso. Ma come approccerò questo λέγειν teoretico? Grazie a un'ispirazione divina, grazie alla cosa in sé che si mostra così com'è senza che nulla si frapponga, o l'approccerò sempre con la δόξα? Vale a dire, noi, parlando della δόξα, stiamo mettendo in atto la δόξα, perché non possiamo uscirne. Questo la dea Ἀλήθεια lo aveva capito benissimo. *Ora, per cogliere questo significato fondamentale della δόξα farò sinteticamente riferimento all'argomento discusso nel libro I dei Topici (che tratta del διαλέγεσθαι), dove Aristotele mostra con assoluta chiarezza quali specie di λόγοι scaturiscono dalla δόξα, come ciò a cui ci si richiama quando si parla – quando si parla l'uno con l'altro – sia sempre qualcosa che ha il carattere della δόξα. È un fatto importante, poiché è partendo da qui che si può pervenire alla comprensione non solo del συλλογισμός (sillogismo) ... Sapete bene che il sillogismo è quella figura logica che consente di inferire certe conclusioni da una certa premessa. ...ma anche della logica. Cioè, dobbiamo capire bene la δόξα per capire la logica. E, in effetti, Bertrand Russell diceva che la logica è quella cosa di cui si parla senza sapere assolutamente di che cosa si stia parlando. Certo, perché non aveva inteso che la logica non è altro che un caso particolare della δόξα, della retorica. Il fatto che vi sia una logica non è casuale, anzi va compreso in base a fenomeni fondamentali del tutto determinati dell'esserci stesso. Questa è un'affermazione interessante, cioè che il fatto che vi sia una logica non è casuale. Aggiunge che va compreso in base a fenomeni fondamentali dell'esserci stesso: fenomeni dell'uomo, cioè del parlante. Nel libro I, capitolo 4, dei Topici Aristotele illustra “tutto ciò su cui e da cui, secondo la sua misura e natura”, nasce e si sviluppa il discorrere e parlare l'uno con l'altro nel διαλέγεσθαι. “Ciò da cui e in base a cui nasce il discorso, e ciò su cui e di cui si discorre, è uguale per numero ed è la stessa cosa. Di qualunque cosa si parli è sempre la stessa cosa, è la δόξα, è l'opinione, si sta parlando dell'opinione, in quanto ogni cosa che approccio è un'opinione. Di nuovo torniamo a Gentile: quando io penso un qualche cosa, in realtà sto pensando il mio pensiero, non la cosa. La cosa è un prodotto del mio pensiero, anzi, un'invenzione del mio pensiero. Ciò di cui si parla sono i πρόβηματα (problemi), ciò da cui nasce il discorso è la πρότασις (premessa, l'antecedente di un sillogismo)”. In base a quanto abbiamo detto in precedenza dobbiamo mostrare che questi due fenomeni traggono origine anch'essi dalla δόξα e a essa si rapportano. Il fondamento della logica, l'inferenza, è fatta di δόξα. Entrambi si distinguono in base al τρῶπος (figura), cioè alla loro specifica “modalità”. Sappiamo quali sono le modalità per Aristotele: necessario, contingente, impossibile. Vedremo mediante qualche esempio che cosa si intende con questa espressione. Πρότασις: “pre-mettere”, “pre-messa”. Πρόβημα, da πρόβάλλω, “gettare innanzi”: il “pro-blema, pro-getto”, nella misura in cui si tratta di avanzare un'opinione, di gettarla nella discussione in contrasto con l'opinione dominante, in modo tale che ne emerga l'implicita insicurezza, il carattere “problematico”, ovvero il fatto che in merito non si è ancora pervenuti a un risultato definitivo. Si fa questa operazione quando si vuole sollevare una discussione: si mostra che ciò che si opina, ciò che si crede, non è corretto, non è vero o inadeguato, insufficiente. La πρότασις implica il carattere del διαλέγεσθαι, la premessa nel senso che il διαλέγεσθαι si richiama a un'opinione consolidata, pretendendo per sé un solido terreno, premessa di qualcosa che non dev'essere ulteriormente discusso e che dagli altri viene richiesto come terreno comune. Questa è la πρότασις, cioè la premessa del sillogismo, che è qualcosa che non deve essere messo in discussione. Che cosa non deve essere ulteriormente discusso? Quello che i più pensano essere vero, l'opinione comune. Prendete l'anima bella. Che cosa non deve essere mai discusso da parte dell'anima bella? Il suo credere di essere dalla parte del bene: questo non deve mai essere messo in discussione. Questo costituisce poi la premessa maggiore per tutti i suoi sillogismi, che appunto non deve mai essere discussa, e questa è quella figura nota nella logica tradizionale come entimema. L'entimema è quel sillogismo in cui la premessa maggiore o è incerta, vaga, oppure addirittura assente, si dà per acquisita: tutti sanno che è così per cui non c'è bisogno di aggiungere altro. Πρόβημα il πρό, πρότασις l'έξ. Πρόβημα viene tradotto con “pro-blema, pro-getto”. Fa poi una serie di esempi. 1. Per la πρότασις la questione è: “Non è forse l'asserzione “l'uomo è un essere vivente bipede” la definizione*

dell'uomo? Questa è una figura retorica: chiede il consenso su qualche cosa, sulla quale si ritiene che tutti siano d'accordo. La premessa maggiore è qualcosa sulla quale si è convinti che ci sia il consenso universale e, quindi, non deve essere messa in discussione, perché, se mettiamo in discussione questo, allora crolla tutto. È quello che fecero i presocratici.

5 aprile 2023

Siamo a un punto importante. A pag. 182. Questo capitolo si intitola *La δόξα come terreno per l'approccio teoretico*. È un titolo interessante perché vuol dire che l'approccio teoretico ha inevitabilmente come terreno la δόξα. *La δόξα domina completamente anche il λέγειν teoretico, vale a dire il λόγος nel senso della "trattazione" di qualcosa, cioè dell'esplicare e considerare in ogni dettaglio qualcosa in termini teoretici, non quindi nei termini della discussione pratica, per esempio della discussione giudiziaria – trattare nel senso del διαλέγεσθαι, del come si parla di una cosa: lo scopo di conseguire in tal modo un risultato concreto va lasciato cadere, poiché, adesso, ciò di cui ci si prende cura è il λέγειν stesso*. In ambito teoretico non ha una funzione pratica, immediata, ma è una riflessione intorno al linguaggio stesso, non soltanto su ciò che il linguaggio produce, ma sul linguaggio stesso. Che è ciò che facciamo noi, in definitiva. *Ora, per cogliere questo significato fondamentale della δόξα farò sinteticamente riferimento all'argomento discusso nel libro I dei Topici (che tratta del διαλέγεσθαι), dove Aristotele mostra con assoluta chiarezza quali specie di λόγοι scaturiscono dalla δόξα,...* Cioè, quali discorsi scaturiscono dall'opinione. ... *come ciò a cui ci si richiama quando si parla – quando si parla l'uno con l'altro – sia sempre qualcosa che ha il carattere della δόξα. È un fatto importante, poiché è partendo da qui che si può pervenire alla comprensione non solo del συλλογισμός (sillogismo), ma anche della logica. Il fatto che vi sia una logica non è casuale, anzi va compreso in base a fenomeni fondamentali del tutto determinati dell'esserci stesso*. Questa affermazione è interessante. Dice che il fatto che ci sia la logica non è fenomeno casuale. A questo riguardo stavo pensando in questi giorni che sarebbe interessante rileggere – o leggere, perché si tratta di leggere in un altro modo – l'*Organon* aristotelico. Non solo perché, in fondo, queste cose scritte dagli antichi sono le uniche che ancora riescono a darci delle cose da pensare, ma anche per provare a leggere L'*Organon* – *organon* significa strumento – come strumento della volontà di potenza: la logica come strumento della volontà di potenza. Riuscire a leggerlo in questo modo sarebbe molto interessante, perché ci spiega quali sono gli artifici della logica per ottenere il potere sulle cose, per dominare l'ente. A pag. 183. *"Ciò da cui e in base a cui nasce il discorso, e ciò su cui e di cui si discorre, è uguale per numero ed è la stessa cosa. Ciò di cui si parla sono i πρόβληματα (problemi), ciò da cui nasce il discorso è la πρότασις"*. La πρότασις è l'antecedente, è il "se" di "se questo allora quell'altro". *Entrambi si distinguono in base al τρόπος (figura), cioè alla loro specifica "modalità". Vedremo mediante qualche esempio che cosa si intende con questa espressione. Πρότασις: "pre-mettere", "pre-messa". Πρόβλημα, da πρόβάλλω, "gettare innanzi": il "pro-blema, pro-getto", nella misura in cui si tratta di avanzare un'opinione, di gettarla nella discussione in contrasto con l'opinione dominante, in modo tale che ne emerga l'implicita insicurezza, il carattere "problematico", ovvero il fatto che in merito non si è ancora pervenuti a un risultato definitivo*. Questi sono i modi in cui, Heidegger ci dice, che intende sia πρόβλημα sia πρότασις. *La πρότασις implica il carattere del διαλέγεσθαι, la premessa nel senso che il διαλέγεσθαι si richiama a un'opinione consolidata, pretendendo per sé un solido terreno, premessa di qualcosa che non dev'essere ulteriormente discusso e che dagli altri viene richiesto come terreno comune. Πρόβλημα il πρό, πρότασις l'έξ (conseguente). Πρόβλημα viene tradotto con "pro-blema, pro-getto"*. Non so se avete fatto caso a ciò che ha appena detto: la premessa ... si richiama a un'opinione consolidata, pretendendo per sé un solido terreno. La premessa deve essere qualcosa che è riconosciuta da tutti, qualche cosa che nessuno metterebbe in discussione. Perché non lo metterebbe in discussione? Perché è l'opinione più diffusa, è quell'opinione, aderendo alla quale, io mi sento parte di un tutto, di un gruppo, di coloro che

sanno. Questo ci richiama all'anima bella di Hegel. L'anima bella muova dall'idea che la premessa da cui partono, da cui muovono tutte le sue argomentazioni, sia riconosciuto come qualcosa di vero dai più, dai più intelligenti, saggi, accorti, avveduti e dotti. Tutti questi pensano così, dunque, se qualcuno pensa altrimenti, è uno sconsiderato, un ignorante, ecc. Si muove dalla presupposizione che debba esistere una premessa generale da cui si parte. Non è neanche sbagliato tendenzialmente, si parte sempre da qualche cosa, lo diceva anche Aristotele: da qualche cosa dobbiamo partire. La questione è che ciò da cui si parte non è meno arbitrario di ciò a cui si arriva. Ma questo è straordinariamente difficile da mettere in conto, perché questa premessa generale da cui muove l'anima bella – che si estende a macchia d'olio a buona parte dell'umanità – è quella che consente di trarre tutti i discorsi che faccio, sono tutti quanti sostenuti da quella premessa, da quella cosa che si pensa sia così, che si crede che sia così, che si vuole sia così. Siccome non c'è nessuna garanzia che sia così, ecco il motivo per cui, e qui lo dice chiaramente: *premissa di qualcosa che non dev'essere ulteriormente discusso e che dagli altri viene richiesto come terreno comune*, cioè, tutti pensiamo questo e non deve essere discusso. Dicevamo tempo fa che, in fondo, il divieto di Aristotele di mettere in discussione quello che a questo punto possiamo chiamare “principio primo” – che non è naturalmente quello che voleva Aristotele – e cioè, la chiacchiera, la δόξα. Il divieto di Aristotele puntava proprio sulla premessa generale del sillogismo, sull'universale: tutti i saggi, i dotti, pensano questo, quindi ... Lui stesso lo dice: accogliamo questo come vero perché è ciò che i più dotti, i più bravi, ecc., pensano che sia vero, quindi, sarà vero. Se c'è un qualche cosa da cui occorre partire, e necessariamente occorre partire da qualcosa, allora si parte da questo, da ciò che i più pensano che sia – quella che Husserl chiamava *Lebenswelt*, il mondo della vita, le cose che ciascuno sa, conosce. Fa poi un esempio rispetto alla πρότασις e dice ... *la questione è: “Non è forse l'asserzione “l'uomo è un essere vivente bipede” la definizione dell'uomo? Non è forse “essere vivente” il genere dell'uomo?”. Non sei forse anche tu dell'opinione che le cose stiano così? Questo è ciò che vogliamo stabilire!* Tutti quelli che pensano correttamente pensano così. È chiaro che una simile posizione dà l'opportunità di determinare coloro che non pensano correttamente. Quelli che non pensano correttamente sono coloro che mettono in discussione l'universale su cui si regge tutto quanto. Naturalmente, l'obiezione è che se costoro mettono in discussione l'universale, posto come premessa maggiore, allora non è più possibile parlare di niente: se parliamo dobbiamo accogliere qualche cosa. La differenza fondamentale sta nel “come” lo accogliamo, perché è possibile accoglierlo in tanti modi, come il giusto modo di pensare, che generalmente viene tradotto con la parola “normale”: è normale che sia così, questa per tutti quanti è la norma, tutti pensano così, quindi, è vero. Di conseguenza, come dicevo, questo indica il corretto modo di pensare e chi non pensa correttamente deve essere, in un modo o nell'altro ricondotto al corretto modo di pensare. La posta in gioco qui è alta, non solo per l'anima bella ma in generale per il pensiero comune, perché se si inizia a mettere in discussione la premessa generale di una qualunque argomentazione allora viene meno la possibilità di identificare il male, quindi, il nemico, quindi, ciò che non va; immediatamente, ne viene che io stesso non posso più ergermi a paladino del bene, della virtù, del corretto modo di pensare, del giusto ragionare, ecc. Detto in altri termini ancora, se non so da che parte sta il bene, il giusto, ecc., allora non posso più parlare, “giustamente” perché parlare è questo, è prevalentemente dire all'altro che sbaglia, che le cose non stanno così come dice lui ma stanno ovviamente come dico io. Si toglie, cioè, la possibilità stessa di parlare, si toglie praticamente la volontà di dominare l'ente: se si toglie questo, cosa rimane, di che cosa parliamo? Ecco perché qualche volta fa dicevo, rispetto alla volontà di potenza, alla volontà di dominare l'ente, che in effetti il pensiero teoretico, così come lo stiamo perseguendo, ci porta necessariamente al punto in cui l'ente non è più da dominare perché già dominato. Ma dominato in che senso? Nel senso che so già, e non posso non sapere, che quell'ente, a cui mi rivolgo, è una parola, è un discorso, nient'altro che questo, un discorso che naturalmente è il mio, perché è l'unico con cui io posso avere a che fare. Ogni cosa è “mio” discorso. Questo è

anche un senso più esteso che può darsi a ciò che intendeva Heidegger parlando del mondo: ciascuno è il mondo di cui è fatto e può approcciarsi alle cose soltanto in quel mondo lì, nel suo mondo che è il suo modo. Ciò che stiamo dicendo ci porta a considerare che non si può fare altrimenti, che l'unico approccio alle cose, qualunque esse siano, è possibile perché le cose sono parole. Se non fossero parole allora sarebbero altro che non è parola, che non è linguaggio, ma se non è linguaggio non ne ho alcun accesso. Dunque, se posso avvicinarmi alle cose è semplicemente perché queste cose sono il mio discorso. *Non sei forse anche tu dell'opinione che le cose stiano così?*, se sei una persona ragionevole, intelligente, che sa pensare correttamente, non puoi che convenire con ciò che io dico: questo è ciò che si dice, che si pensa.

Intervento: Generalmente lo si pensa ma non lo si dice, perché svelerebbe il gioco.

Sì. In effetti, è sempre mascherato dietro la premessa maggiore, la quale è vera perché si pensa che lo sia, ma, come diceva, non deve essere mai messa in discussione, sennò crolla tutto e ci troviamo nella situazione in cui si trovarono i greci di fronte agli eleati (Parmenide, Anassimandro, Zenone, ecc.). Non aveva neanche tutti i torti Platone quando, rivolgendosi ai sofisti, diceva: voi siete capaci di mettere tutti quanti in difficoltà, ma voi stessi che cosa proponete? Accusava i sofisti di non avere una loro proposta, una loro teoria, cioè, di non dire come stanno le cose. I sofisti questo non lo facevano; loro mettevano, sì, in discussione ma l'unica cosa che facevano, e che avevano probabilmente interesse a fare, era di mostrare l'impossibile connesso con il linguaggio. Parlando si incontra l'impossibile, ogni volta che si apre bocca si spalanca un abisso infinito. *Abbiamo condotto l'analisi della δόξα a una certa conclusione: la δόξα contiene lo specifico orientamento dell'“essere nel mondo”, nella δόξα il mondo è presente.* Come spesso fa Heidegger, mette lì queste proposizioni come se fossero cose da niente. È nella δόξα che il mondo è presente, fuori della δόξα non c'è il mondo, perché il mondo è la δόξα, è l'opinione che ne ho. Questo aggeglio qui è l'opinione che io ho di questa cosa, cioè, ciò che penso che sia, che credo che sia, quello che si dice che sia. *Per ora abbiamo tralasciato uno specifico aspetto della δόξα riguardante il fatto che essa è un'opinione su qualcosa, presuppone cioè l'essere dato di un φαίνόμενον.* Occorre che sia dato qualche cosa. Che cosa deve essere dato? Lui dice il φαίνόμενον, il fenomeno, ma che cos'è questo fenomeno che appare immediatamente, che ci appare continuamente davanti agli occhi? È ciò che stiamo dicendo adesso, ciò che io vedo, che mi appare, è ciò che io dico, è il mio discorso che mi appare continuamente. Io vedo Cesare, ma in realtà vedo il mio discorso, vedo ciò che penso che Cesare sia. *Affronteremo nel dettaglio questo elemento strutturale della δόξα quando prenderemo in considerazione l'ἀλήθεια.* Nella nota si dice che non ne parlerà mai perché non farà in tempo. *Ciò che importa, per ora, è comprendere in che modo dalla δόξα così intesa scaturiscano le singole possibilità in cui si tratta e si discute del mondo.* La δόξα, in effetti, è l'unica possibilità che abbiamo di parlare del mondo. Perché? Perché la δόξα è il mondo, di cui siamo fatti. Quindi, è chiaro che è lei che dà la possibilità, perché è il mondo stesso. *È implicito nel senso della δόξα rendere possibile una discussione. Ciò su cui domina l'opinione è anche qualcosa di cui si può ancora discutere.* In effetti, l'opinione serve a dominare: *ciò su cui domina l'opinione*, l'opinione serve a questo, a dominare l'ente. È quello che diceva anche la dea Ἀλήθεια: parlare è dominare gli enti, quindi è la δόξα ciò di cui abbiamo bisogno. Chiedersi se le cose sono o non sono non porta da nessuna parte, ci si schianta immediatamente con il problema del linguaggio quando vogliamo finalmente determinare che cos'è qualche cosa. *La δόξα implica di per sé la possibilità del discutere l'uno con l'altro – ed è così che si sviluppa la κοινωνία.* Ogni intendersi nell'essere l'uno con l'altro è un intendersi che presuppone un certo terreno di familiarità con qualcosa, terreno per la discussione. È una ripresa di ciò che diceva prima: se io metto in discussione ciò che non deve essere messo in discussione, e cioè la premessa generale da cui si parte, non si può più parlare, semplicemente non si parla più. *È a partire da questa familiarità – e muovendosi al suo interno – che si parla, nella misura in cui il risultato della discussione ha a sua volta, di nuovo, il carattere dell'ἐνδοξον.* È da lì che si parte e non si esce da lì. È ciò che consente di parlare, di proseguire a parlare, sempre a condizione

di non interrogare mai ciò che rende possibile questa *κοινωνία*, questa comunanza: tutti sappiamo che gli umani sono mortali. Cesare, lei come fa a saperlo? Chi glielo ha detto? In base a quale criterio? Sto facendo il verso del porre domande su questo, domande a cui non è possibile rispondere, perché l'unica risposta possibile è che si pensa che sia così. È questa la familiarità sulla quale si regge la *κοινωνία*, la comunione dei parlanti: tutti parlano perché tutti hanno in comune il si dice, il si pensa, il si crede.

Intervento: A proposito di questa familiarità, sembra che la funzione del sillogismo sia quella di portare la conclusione cui giunge a questo ambito di familiarità.

È il lavoro che dovremmo fare sull'*Organon*: mostrare come la logica non sia altro che un manuale per dominare l'ente. Tutto l'*Organon* è un manuale per dominarlo, per dire come si fa a credere più propriamente, di dominarlo. Lo si domina attraverso una tecnica, ma questa tecnica è fondata su che? Ce lo ha spiegato benissimo Mendelson: tutto è fondato sull'induzione e l'induzione è un'analogia, è appunto il si dice, il si pensa, il si crede, ecc. Se è familiare è perché lo domino, sennò è straniante, come diceva Freud. Qualche cosa che si ritiene familiare, quindi, dominato, all'improvviso si trasforma in qualche cosa di assolutamente straniante, cioè mi accorgo che non lo sto affatto dominando, per cui ecco il panico, i famosi attacchi di panico. *Ciò a partire da cui si parla non è espressamente presente*:... Non serve a niente che sia presente ciò di cui parliamo. ...*trattandosi di qualcosa di esplicito, sorge il fenomeno della πρότασις, cioè della "premessa" di ciò a partire da cui si parla, e di cui però nella discussione non si fa parola.* Si tace. Nella logica la figura è quella dell'entimema, che è quel sillogismo in cui la premessa maggiore è assente ma, pur essendo assente, è molto presente. È assente perché si suppone condivisa da tutti, per cui non c'è neanche bisogno di porla. *Il "ciò a partire da cui si discorre" lo si definisce stabilito, in termini teoretici, in quanto ἀρχή, nella misura in cui si tratta di un parlare estremamente preciso nel senso del mostrare e dimostrare teoretici, dove il fenomeno del parlare l'un l'altro è pur sempre presente, benché non in modo esplicito.* Questa premessa maggiore non è mai esplicita. *Anche il trattato, infatti, si rivolge a un contesto di destinatari uniti nel συλλογισμός. Qui la πρότασις viene definita ἀρχή. I principi che vengono presupposti, e da cui la dimostrazione prende le mosse, costituiscono un caso del tutto particolare della circostanza originaria secondo cui si parla a partire da un alcunché di noto.* Ci sta dicendo in modo che ciò da cui si parte non è affatto necessario che sia noto. Ciò da cui partiamo, la πρότασις, l'antecedente, l'universale, non serve che sia noto. Come dire ancora, che non serve a niente sapere di che cosa si sta parlando. L'importante è che continuiamo a parlare, attenendoci grosso modo alle regole della logica comune, per es. che io affermi una cosa e la neghi tre secondi dopo; sennò, sapere di che cosa si sta parlando è assolutamente irrilevante. Lo diceva anche prima: *Ciò a partire da cui si parla non è espressamente presente*, non serve che lo sia. D'altra parte, potremmo davvero sapere esattamente di che cosa stiamo parlando? No. Questo già gli eleati lo avevano detto in modo chiaro. Zenone: vedo le cose, certo che le vedo, ma non le posso concettualizzare, non le posso calcolare, se incomincio a calcolare faccio un'altra cosa, che non ha più nulla a che fare con quella, faccio un altro gioco. La πρότασις διαλεκτική (la premessa nel discorso dialettico) viene descritta come "un domandare che si trattiene nell'ambito di ciò su cui sussiste un'opinione consolidata"... Questo domandare si trattiene solo lì, all'interno di ciò che si ritiene conosciuto. Ma si ritiene conosciuto proprio perché non lo si interroga quindi, di nuovo, la necessità assoluta di non interrogare. ... *Le domande che sono introdotte dalla formula ἄρα γε, "non è forse...", chiedono implicitamente un consenso. Nella πρότασις si richiede il consenso riguardo a ciò che si dice, il riconoscimento nel senso che allora, quanto a ciò che segue, si sta su un terreno comune.* Ma perché il terreno sia comune è necessario che tutti credano una certa cosa. Detto in altri termini, per potere rimanere all'interno di un terreno comune è necessario che nessuno sappia di che cosa stia parlando. Questo è il criterio generale, perché se si incominciassero a interrogare, ecco che non sarebbe più terreno comune: c'è qualcuno che rompe le uova nel paniere e mostra che le cose potrebbero non essere proprio così. *La pre-messa ... si rivolge a ciò che "a tutti, alla*

grande maggioranza, ovvero ai più assennati” sembra essere così. Qui comincia a porre qualcosa di interessante perché tra poco parlerà dell’aporia. Il contenuto di una πρότασις διαλεκτική (la premessa nel discorso dialettico) può anche essere ciò che rientra nella δόξα. Inoltre: ha carattere di ἐνδοξον, μὴ παράδοξον, ciò che uno, competente nella sua materia, dice in base alla sua esperienza, o che uno scienziato afferma in base al suo ambito disciplinare, senza bisogno di dimostrarlo. Μή è il non; παράδοξον è l’opinione contraria a quella diffusa, quindi, non paradossale. Il terreno comune è quello non paradossale, quello che non si discosta dal pensiero comune. A quale condizione non si discosta? Come abbiamo visto prima, a condizione che si attenga a questa omertà, che accolga questa censura che accolgono tutti i benpensanti. Nel caso del πρόβλημα, invece, non si tratta di premettere qualcosa nel senso del terreno, poiché Aristotele definisce piuttosto il πρόβλημα come θεώρημα “qualcosa di cui va verificato” che cosa deve diventare oggetto del parlare. Il teorema nella logica è quell’ultima formula di un procedimento di calcolo proposizionale, cioè, è una proposizione che afferma come stanno le cose. Mentre il carattere interrogativo della πρότασις è tale da richiedere il consenso, il θεώρημα significa qualcosa la cui ulteriore verifica va intrapresa nella discussione, qualcosa che “stimola intensamente alla comprensione, presupponendo che lo si accetti o lo si rifiuti”,... È chiaro che in tutto questo per giungere al θεώρημα sono impliciti una serie di passaggi, sono implicite una serie di regole che devono venire accolte per potere giungere al teorema, delle quali regole non c’è una giustificazione universale. Potremmo dire che queste regole servono soltanto a potere condurre il gioco a una conclusione. Stabilire che una certa carta da gioco è un asso di cuori serve nel poker a poter sviluppare un certo gioco in un certo modo, non ha un suo valore universale, ma serve a quel gioco. Il rapporto del πρόβλημα con l’ἐνδοξον: viene avanzata una questione sulla quale non c’è accordo, “sulla quale in nessun senso si è pervenuti a un’opinione precisa, o perché si tratta di una questione intrinsecamente controversa e aperta, oppure perché essa è tale che al suo riguardo la grande maggioranza la pensa diversamente dai più assennati, o infine perché né tra i molti né tra i pochi c’è accordo su di essa”. Questo è ciò che può accadere in una discussione, dove appunto L’oggetto dell’indagine è intrinsecamente controverso. Una forma particolare del problema è la θέσις (posizione). Non ogni πρόβλημα è θέσις, ma ogni θέσις è un πρόβλημα. Non ogni problema comporta una posizione, ma ogni posizione comporta che ci sia un problema che è stato risolto o quantomeno indicato come risolto. Ora, dice, che ci sono delle posizioni in cui si va contro l’opinione comune. Qui cita Melisso. A pag. 187. “Una simile θέσις è per esempio la δόξα di Antistene, secondo cui non si dà contraddizione (una δόξα παράδοξος: è contraria all’opinione media, però non è sostenuta da uno qualsiasi, ma da uno esperto), oppure quella di Eraclito, secondo cui tutto è in movimento, o di Melisso che dice ἐν τό ὄν (essere uno) – non si tratta qui “di uno qualsiasi”, bensì di un uomo stimato, un esperto che sa il fatto suo. La θέσις si distingue dal πρόβλημα per il fatto di parlare espressamente contro l’opinione dominante, mentre vi sono molti πρόβληματα che non parlano in forma accentuata contro l’opinione dominante. Qui pone una questione che gli serve per approcciare adesso la questione dell’aporia, del paradosso, cioè dell’opinione che va contro l’opinione corrente, contro il sentire comune. L’aporia, dunque. Πόρος è il cammino, l’andare verso; poi, c’è l’α privativa che dice “non si può passare, di qui non si passa”. Sarebbe la contraddizione, o anche il paradosso, con termini un po’ differenti da come ne parla prima, però anche in questo caso si può parlare di paradosso. Nella logica il paradosso è formato da quella proposizione che è vera a condizione che sia vera la sua negazione. Dall’insieme delle caratteristiche che contrassegnano ciò a partire da cui – e di cui – si parla nel διαλέγεσθαι si può desumere ora ciò che soprattutto può diventare un tema possibile di discussione. Emergerà così in modo ancora più preciso la differenza rispetto al discorso della retorica. Aristotele definisce il discorso, il tema della retorica, ciò che nella discussione scientifica viene tratta come τό λόγου δεόμενα, λόγος inteso qui nel senso del διαλέγεσθαι: nel διαλέγεσθαι ci si occupa di ciò che ancora “ha bisogno” di quel parlare che ha alcuno scopo ulteriore, che cioè non nasce dalla funzione naturale del parlare con

un intento pratico. Quando si fa una discussione teoretica non c'è un intento pratico. Ma anche questo è falso. Nietzsche lo avrebbe saputo dire con precisione, perché anche una riflessione teorica ha uno scopo pratico: la soddisfazione, quella che Aristotele chiama *εὐδαιμονία*, generalmente tradotto con felicità. C'era un logico inglese, Austin, che aveva elaborato una teoria della felicità degli enunciati e che diceva che un enunciato è felice quando è compiuto correttamente a seconda delle circostanze. Se io dico che in questo momento sto varando una nave, l'enunciato è infelice. Se, invece, mi trovo nel porto di Genova, di fronte a una nave ormeggiata, ho una bottiglia di champagne in mano, con tutto il contorno che mi circonda, e lancio questa bottiglia che si va a infrangere sulla nave, allora in questo caso l'enunciato "sto varando una nave" è un enunciato felice. *Il λόγος, qui, è separato dal πρακτόν – il λόγος stesso è diventato la πράξις.* Questo è già più interessante. È il discorso stesso che è diventato l'agire. Il λόγος non agisce più su qualche cosa, ma agisce su se stesso, potremmo dire che pensa se stesso. *In questo caso il λόγος, in quanto discussione, svolge la sua pura funzione mostrando ciò di cui si sta discutendo nel suo "come" e nel suo "che cosa", com'è e che cos'è. Si discute di ciò che ha bisogno ancora del λόγος, ossia di ciò che non è chiaro, che non può essere portato alla comprensione in altro modo né può essere procurato altrimenti.* E cioè: parlando. In effetti, non c'è un altro modo per portare a compimento qualcosa se non parlando. Se teniamo conto di ciò che dicevamo prima, sulla scorta di quanto sta dicendo Heidegger, a sua volta sulla scorta di ciò che dice Aristotele, e cioè che ciascuno incontra soltanto il proprio discorso, ed è solo con questo che ha a che fare continuamente. Le persone, le cose, gli aggeggi, qualunque cosa, sono discorsi, sono parole, ma sono le sue, altrimenti non avrebbe nessun accesso se non fosse il suo discorso. Io non ho alcun accesso al discorso di Gabriele, è il suo. Non so, quando dice delle cose, come le sta pensando, da dove arrivano, non posso saperlo. Delle volte nemmeno chi parla lo sa, però di sicuro non io. Posso avere parzialmente accesso al mio discorso. *Un λόγου δεόμενον* (discorso che mostra, ipotiposi) *non è tale da essere semplicemente oggetto di un "rimprovero" o di una "semplice percezione diretta".* "Coloro che sono in dubbio se si debbano onorare gli dei, se si debbano amare i genitori, hanno bisogno di un rimprovero, noi diremmo: di uno scappellotto. Perché è così che si insegna ai bambini, che non devono porsi domande che vanno al di là di un certo limite; perché se si pongono quelle domande non c'è più nessuna risposta, cioè, hanno l'opportunità di accorgersi – e questo sarebbe una catastrofe – che alle loro domande non c'è nessuna risposta, se non la δόξα, l'opinione: si fa così! Che è quello che poi dice la mamma: perché devo fare così? Perché si fa così! Perché lo dice la mamma! Al che il bambino potrebbe aggiungere: la mamma come lo sa? E qui generalmente arriva la labbrata che pone fine alla discussione. Ma è emblematico tutto ciò. In effetti, ripercorre un po' quella che i filosofi chiamavano ontogenesi, il ripercorrere la filogenesi, il ripercorrere la nascita della specie. Questo fastidio che un bambino può dare quando insiste nel domandare – un insistere nel domandare che non ha un fondamento teoretico, è semplicemente una provocazione, perché sa che mette in difficoltà l'altro, quindi va bene così, finché non arriva appunto lo scappellotto –, ma questo fastidio che provoca il bambino è lo stesso fastidio che i greci provavano a fronte degli eleati, che dicevano che quando si parla ci si trova faccia a faccia con l'impossibile del linguaggio. Allo stesso modo la mamma, anche senza rendersene conto, è come se dicesse al bambino "devi smetterla di interrogare", perché se vai avanti a interrogare ti accorgi che non c'è nessuna risposta possibile. Ma se non c'è nessuna risposta possibile, come lo educo? *Su cose del genere non ha senso scrivere un trattato, e nemmeno sul fatto "se la neve è bianca oppure no", poiché in tal caso si tratta semplicemente di aprire gli occhi.* Lo vedo che la neve è bianca. Ma qui c'è un problema. Infatti *Emerge qui chiaramente che il colloquio esige come suo requisito basilare che ci si sia preventivamente messi d'accordo sul tema del colloquio stesso, se cioè esso, secondo il suo senso oggettivo, consente una discussione, oppure si pone, come tema, fuori da ogni discussione possibile.* Come dire, o siamo d'accordo che possiamo discuterne, e cioè accogliamo tutti quanti alcune premesse, oppure non possiamo parlare. Era quello che dicevano gli eleati: non possiamo parlare.

Viceversa, anche di ciò che ha bisogno di una specifica motivazione argomentativa – e che quindi non può essere risolto né con un rimprovero né con la percezione diretta – non qualsiasi oggetto è un λόγου δεόμενον, “né ciò la cui dimostrazione è evidente, e che può essere indicato con facilità, né viceversa ciò la cui dimostrazione è troppo complessa” rientrano nei temi possibili di un simile colloquio. Nemmeno nell’ultimo caso vi è aporia: questo tema presenta difficoltà tali da essere irrisolvibili dalla δύναμις del colloquio. Qui dice una cosa interessante. Il tema possibile del διαλέγεσθαι è circoscritto e stabilito – un tema che deve contenere in sé un’aporia. Cioè, ci deve essere qualche cosa di riconosciuto come impossibile perché il tema della discussione sia riconosciuto come possibile. Chiaramente, non c’è il possibile senza l’impossibile, e viceversa, ma questo impossibile deve essere escluso. Ecco l’importanza dell’aporia: l’impossibile, quello che gli eleati mostravano ai greci attoniti, è quell’impossibile che deve essere escluso perché sia possibile la discussione. Aristotele tratta dettagliatamente dell’ἀπορία nel libro III, capitolo 1, della Metafisica. Bisogna tenere presente che l’ἀπορία compare nel contesto del λέγειν, del λόγος autonomo, non di una πράξις, ma là dove il λέγειν stesso è la πράξις. Cioè, questo impossibile fa parte del linguaggio, non si trova in natura. Riguardo all’ἀπορία conosce una serie di espressioni caratteristiche: parla di ἀπορεῖν, εὐπορεῖν, διαπορεῖν, προαπορεῖν. Πορεῖν significa “andare”, “correre”, nel senso del λέγειν, cioè del discorrere, λέγειν nella funzione dell’ἀποφαίνεσθαι (mostrare). In questo “essere in moto”, nel percorrere, lungo la via del mostrare “non passare”: πορεῖν. Non si passa di lì, non si può andare, di lì non devi andare, perché lì è l’impossibile. Soltanto se tutti noi riconosciamo questo impossibile allora ci possiamo accordare come comunità, come κοινωνία, su ciò che invece è possibile. Ed è possibile sempre a condizione che ciascuno accetti il si dice, accolga cioè la chiacchiera. L’α privativum indica che in ogni caso bisogna πορεῖν: l’ἀπορία implica il πορεῖν, il fatto cioè che comunque ci si è messi in moto, ci si attiene a un mostrare. Il τέλος (fine) è l’εὐπορεῖν, il “passare bene”. Di per sé l’ἀπορία non è un τέλος, poiché essa si pone piuttosto al servizio di un determinato percorrere: è sempre un “essere in cammino verso...”, nel cui caso però in un primo momento non si passa. La funzione dell’ἀπορεῖν è il δηλοῦν (mostrare), nel senso che nel πρᾶγμα si mostrano i “nodi”. Quelli irrisolvibili, quelli che i medioevali chiamavano insolubilia. L’ἀπορεῖν si compie considerando le opinioni dominanti su una cosa. Tali opinioni vanno esaminate a fondo per comprendere in che misura la cosa vi si mostri. L’ἀπορία ha il senso positivo di dischiudere anticipatamente la cosa secondo determinate caratteristiche. Se so che cosa è impossibile allora so di ciò che è possibile parlare, quindi possiamo farlo. Infatti, solo quando sono passato attraverso un temporaneo non poter passare, precisamente mostrando dove non sono passato, possiedo propriamente il τέλος dell’indagine, e solo allora posso decidere, alla fine di essa, se ho trovato o meno ciò che cercavo. Soltanto quando so dove sta l’impossibile, perché ci sono passato, mi sono accorto che di lì non possiamo andare da nessuna parte; se ci mettiamo a interrogare tutte le premesse, non possiamo fare niente. Ecco l’aporia: di qui non passi. E, invece, noi vogliamo l’εὐπορεῖν, il passare bene, verso un fine, verso un qualche cosa, perché il linguaggio ha bisogno di proseguire.

12 aprile 2023

Abbiamo un po’ di cose da discutere. Qui Heidegger, leggendo Aristotele, fa un discorso complesso ma interessante intorno alle emozioni, al παθος. Παθος generalmente si traduce con passione. La passione è una delle emozioni. Ciò che sta dicendo in queste pagine è che sono proprio le emozioni a stabilire il modo in cui ascoltiamo le cose, le diciamo, le pensiamo. Heidegger considera molto semplicemente che una persona può essere situata in due modi: soddisfatta e insoddisfatta. Quando è soddisfatta? Questo lo diceva nelle pagine precedenti: quando ha raggiunto il fine, quando qualcosa si è compiuto, quando qualcosa è dominato. Se la cosa non è dominata c’è insoddisfazione e allora ci si adopera per dominare quella cosa che è sfuggita al controllo. Tutte queste operazioni sono quelle cose che comunemente si chiamano emozioni, passioni. Giungere a

dominare l'ente è la passione più ricercata, perché è quella che illude di avere trovato la quiete. L'ente dominato è l'ente che, potremmo dire, in generale è in quiete, che non inquieta più. L'inquietudine ha a che fare con gli estremi, quindi si tratta di trovare il mezzo, il centro della questione, che è la più lontana dagli estremi – se consideriamo gli estremi come ciò che altera la situazione, cioè, la sottrae al controllo. Sappiamo che cosa si vuole dominare: l'ente. Ma l'ente è una parola, un discorso, e lo dirà qui tra poco. L'essere, in fondo, non è altro che le passioni, le emozioni, i modi in cui io sono situato, in una determinata situazione. Controllare gli enti, cioè, controllare le parole, significa una cosa soltanto, almeno teoreticamente: togliere alla parola tutti gli infiniti rinvii in cui si disperde, tutti quei rinvii che mi impediscono di dominare la parola. Questo è il problema del linguaggio: ogni parola, per potere essere quella che è, necessita, come sappiamo, di rinvii che dicono che cos'è, ma se tolgo i rinvii tolgo la parola stessa. Ora, l'essere situato, come dice Heidegger, la situatività, è il modo in cui ciascuno si trova nei confronti dell'ente che intende dominare. È emblematico il modo che, riprendendo da Aristotele, descrive per persuadere qualcuno: occorre fare in modo che questo qualcuno si trovi come a casa sua. Si trovi preso in una situazione familiare e allora è ben disposto, soddisfatto, quindi, pronto ad accogliere ciò che gli dirò. Buona parte della retorica ha questa funzione: fare sentire l'altro padrone della situazione. Uno degli artifici retorici è anche questo, lo è tuttora naturalmente, e Aristotele ne parla nella *Poetica* a proposito della tragedia, ma anche nei *Topici*: creare un disaccordo, come direbbe Anassimandro, creare una situazione che sfugge al controllo e che, quindi, mette in agitazione, per poi, lungo il racconto, giungere a ricondurre questo momento di agitazione in qualcosa di familiare. Sarebbe il lieto fine: e tutti vissero felici e contenti. Ne parlerà quando tratterà della paura. La paura è uno strumento straordinario: creare la paura e poi dissolverla. La paura è uno strumento fondamentale della tragedia. Creare la paura e poi mostrare il rimedio. Certo, sono artifici retorici ma indicano qualche cosa di più, cioè, indicano il modo in cui funziona il linguaggio in ciascuno. Ciascuno deve ricondurre qualche cosa di ignoto al noto, cioè, deve ricondurre qualcosa che nel proprio discorso gli appare non gestibile a qualche altra cosa, che è sempre nel proprio discorso ma che invece gli appare gestibile, noto, familiare, ecc. Dirà a breve Heidegger che le emozioni sono, in effetti, ciò di cui ciascuno vive. Ma le emozioni che cosa sono? Sono nel mio discorso, sono un effetto del mio discorso. Se il mio discorso riesce a dominare qualcosa sono soddisfatto, sennò sono insoddisfatto. Ci sta dicendo qui qualcosa cui abbiamo accennato e che è troppo importante da trattare così rapidamente, e cioè che ciascuno percepisce ciò che percepisce unicamente perché ciò che percepisce appartiene al suo discorso, e il fatto che appartenga al suo discorso è la condizione perché possa percepire qualcosa. Ma ne parleremo andando avanti. A pag. 191. *Prendendo le mosse dal contesto del parlare l'uno con l'altro, dobbiamo intenderci brevemente circa l'ἦθος (comportamento) dell'oratore e il πάθος dell'ascoltatore, precisamente riguardo a come l'oratore, e colui al quale egli si rivolge, si relazionano alla δόξα di cui si sta parlando, nonché alle δόξαι a partire dalle quali si parla.* Sta dicendo che sia l'oratore sia l'ascoltatore sono interessati all'opinione, alla δόξα, a partire da altre opinioni che sono date come acquisite, che sono ciò da cui si parte. *Nel far questo avremo modo di porre in particolare evidenza il πάθος della "paura", del φόβος, di cui tratta il libro II, capitolo 5, della Retorica.* Qui riprende una questione. *L'elemento dell'aporia si riferisce in sé a un πορεῖν, "percorrere": parlare nel senso del mostrare, essere in cammino nel mostrare. Il πορεῖν ha come meta l'εὐπορεῖν (εὖ sta per "bene"), il "passare in modo corretto" pervenendo a ciò che si sta cercando. Il πορεῖν/ἀπορεῖν è quindi un προαπορεῖν che precede un εὐπορεῖν.* È un andare verso qualche cosa che precede il raggiungere la meta. *Riferito al λέγειν si tratta di un δηλοῦν, un "manifestare" ciò che si sta cercando.* Abbiamo già detto che la retorica è basata quasi tutta sul manifestare, su quella figura nota come ipotiposi, cioè il far vedere ciò che dico. Se riesco in questo sono a buon punto, perché la persona vede ciò che io voglio che veda e, se lo vede, è immediatamente persuasa. *Riferito al domandare stesso, è un modo di dare forma in maniera corretta alla domanda in quanto tale. Ponendo in evidenza determinati*

caratteri effettivi della cosa oggetto d'indagine diviene manifesta la fine dell'indagine stessa, e viene così fornita la possibilità di darle il corretto indirizzo e di decidere... /.../ Il secondo modo di darsi di ciò di cui si parla è tale che si è abituati a deliberare intorno a esso, qualcosa che viene portato al linguaggio in un determinato contesto ontologico della vita e non può essere sbrigato una volta per tutte mediante una riflessione oggettiva, poiché torna sempre di nuovo a proporsi a seconda delle circostanze e della situazione. Lui individua due modi. Il primo è quello scientifico, laddove è indifferente, almeno apparentemente, colui che parla e il modo in cui parla; cosa che, invece, è importante nel discorso deliberativo, quando si tratta di deliberare qualcosa, è importante il modo in cui mi pongo per far sì che chi mi ascolta sia del mio parere, mi dia cioè ragione e faccia, in definitiva, quello che voglio io. Qui il tema non è un identico stato di cose oggettivo che verrebbe trasmesso all'interno di una scienza; ma è piuttosto qualcosa che cambia a seconda delle circostanze dell'esserci: faccende che emergono, di volta in volta, a seconda delle condizioni dell'esserci stesso, mutamenti dello stato d'animo e, quindi, dell'opinione. Muto lo stato d'animo e simultaneamente cambio l'opinione. Per questo è fondamentale nella retorica, potremmo quasi dire, imporre un certo stato d'animo, perché se avrò quello stato d'animo allora avrò quell'opinione. È emblematico per questo aspetto quel bellissimo e famosissimo scritto di Shakespeare, il *Giulio Cesare*, e mi riferisco al discorso di Antonio, che cambia innanzitutto l'opinione che i Romani hanno di Cesare, opinione che in qualche modo è stata trasmessa da Bruto, che aveva parlato prima di lui, per cui avevano una opinione sulla situazione. Lo stato d'animo voluto da Bruto che dice che, sì, certo, Cesare era una grande persona, però ha tradito Roma. Il discorso di Antonio, invece, porta in tutt'altra direzione, mostra altre cose, mostra che Cesare non ha tradito Roma ma ha amato tantissimo i Romani e, quindi, cambiando la situazione cambia l'opinione, cioè Cesare non è più un personaggio che ha tradito Roma ma un personaggio che voleva il bene dei Romani, per cui chi l'ha ucciso è un assassino. *C'entra la situazione contingente delle cose e degli uomini. È per questo che qui l'"assunzione delle premesse" avviene altrimenti.* Le premesse che vengono assunte sono quelle che serviranno a determinare una certa situazione. Con determinate premesse si crea una certa situazione, così come accade in matematica: date certe premesse si crea una certa situazione, cambi le premesse e cambi la situazione. *Nel caso della premessa bisogna prendere in considerazione altri fattori, è necessario tenere conto dello stato d'animo di coloro a cui si parla, della situazione contingente delle cose e del modo specifico in cui c si atteggia personalmente nei confronti della faccenda. Perciò è doveroso considerare concretamente: 1. ἡθος, l'"atteggiamento" del parlante; 2. il πάθος, la "situazione emotiva" dell'ascoltatore.* E qui niente di nuovo per noi. Andiamo a pag. 196. Il πάθος, il secondo elemento da prendersi in considerazione per la πίστις... Il primo elemento era ἡθος, la condotta di chi parla. L'espressione πάθος è un'espressione polisemica, che ha nel contempo un'importanza fondamentale all'interno della filosofia aristotelica. Si può parlare di tre significati fondamentali dell'espressione e, quindi, di tre contesti oggettivi che essa designa: 1. il significato medio, più immediato, dice "stato mutevole"; 2. un significato specificatamente ontologico, importante per la comprensione della κίνησις, intende il πάθος in rapporto πάσχειν (patire), che si traduce per lo più con "patire"; 3. un significato accentuato: stato mutevole in relazione a un determinato contesto oggettivo, stato mutevole in un determinato ambito ontologico della vita: "passione". È in quest'ultimo significato che il πάθος è a tema nella Retorica e nella Poetica. Ci sta dicendo qui come questo πάθος corrisponda a qualcosa di mutevole, a qualcosa che si subisce, ma questo qualcosa che si subisce è qualcosa di cui non si ha il controllo, sennò non lo si subisce, lo si agisce. Sta, quindi, insistendo su questo aspetto, sul fatto che il πάθος, l'emotività, è qualcosa che altera uno stato di quiete. Perché gli umani cercano continuamente questo πάθος, quelle che chiamano le emozioni? Per ricondurle allo stato di quiete, per ricondurre l'ignoto al noto. È lo stesso motivo per cui si fanno le parole crociate. È per questo che gli umani cercano le emozioni forti, per poterle dominare, cioè, per ricondurle a qualcosa di noto. È un aspetto del superpotenziamento. Una volta che sono diventate note inizia il depotenziamento (Nietzsche), quindi, bisogna trovarne subito un'altra, in

modo da rimettere la cosa in movimento. Questo perché tutta questa operazione richiede il movimento continuo, perché il ricondurre qualche cosa al noto sarebbe come determinare la parola per quella che è, e la parola è quella che è per via di infiniti rinvii che la mandano alla deriva, ma non posso fare nulla senza questi rinvii, perché sennò non c'è neanche la parola. Quindi, l'idea è quella di fermare un qualche cosa, la parola, significandola e, una volta fermata, finalmente stabilire come stanno veramente le cose, ma è lo stabilire cosa ho detto effettivamente, che cos'è quella cosa lì. Ma sappiamo bene che per dire quella cosa lì devo dire ciò che quella cosa non è e, quindi, mi trovo in quella bizzarra situazione per cui sono alla continua rincorsa delle parole. Parole come enti, naturalmente. Sono gli enti che io voglio dominare, ma gli enti sono parole, sono discorsi, e li voglio dominare perché sfuggono. Perché sfuggono gli enti? Perché, essendo parole, sono determinati da questa deriva infinita di rinvii che non controllo. Ecco, dunque, il πάθος, l'emozione. L'emozione è qualche cosa che deve essere ricondotta alla quiete. Ma immediatamente, appena è quiete, ecco l'immediata ricerca di un'altra emozione da dominare. Esattamente come si fa con gli enti, anche le emozioni sono enti, non sono altre cose. *Teniamo presente anzitutto l'ultimo significato...* L'ultimo significato era quello che diceva prima: *stato mutevole in relazione a un determinato contesto oggettivo...* *Tale contesto emerge nel libro II, capitolo 4, dell'Etica Nicomachea, là dove Aristotele dà avvio all'indagine su che cosa sia propriamente l'ἀρετή (virtù, il saperci fare con le cose). Il compito più immediato di un'indagine avente come meta il carattere ontologico dell'ἀρετή è mettere in luce che cosa in genere si debba intendere per ἀρετή, cioè da quali contesti ontologici essa derivi: γένεσις dell'ἀρετή. Aristotele introduce tale indagine con una localizzazione per noi importante. Il πάθος rientra quindi in ciò che “avviene nell'anima”. La ψυχή (psiche, anima) è l'οὐσία (essere) di uno ζῶον (vivente), essa costituisce l'essere di quell'ente che è caratterizzato in quanto “essere nel suo mondo”. L'essere ha dunque tre differenti modi del suo divenire: πάθη (stati d'animo), δυνάμεις (possibilità verso qualche cosa), ἔξεις (l'essere pronto a qualche cosa). Quest'ultimo lo vedremo più avanti: l'essere pronto a qualche cosa, anche se lui non lo dice esplicitamente, è l'essere pronto al cambiamento, in modo da ricondurlo il più rapidamente possibile a uno stato di quiete. È importante lo stato di quiete perché è l'unica condizione, l'unica situatività in cui è possibile l'idea di sapere come stanno le cose, devono essere fermate, devono essere in quiete; se si muovono continuamente non so come stanno, ora sono qui, ora sono là, non stanno mai dove voglio io. Ecco perché la quiete è importante. Ma al tempo stesso la quiete impedisce il superpotenziamento, diventa immediatamente un depotenziamento, perché questa cosa la so, è acquisita, e non posso cessare di parlare, se continuo a parlare mi si pongono immediatamente e continuamente davanti agli occhi nuovi enti da dominare, che io mi precipito naturalmente a volere dominare. Invece la ἔξις è anzitutto qualcosa che caratterizza il nostro modo peculiare di essere in un tale πάθος. È il modo in cui ciascuno propriamente si trova in questo stato d'animo. La ἔξις è quell'alcunché in riferimento a cui veniamo lodati o biasimati. Al contrario, in riferimento alle passioni – dunque, per esempio, in riferimento al fatto che siamo in collera – “non veniamo né lodati né biasimati”. Il modo peculiare in cui sono in collera, in quale situazione, in quale circostanza, contro chi – tutto ciò è oggetto di lode o di biasimo, il “come”, il πῶς. La ἔξις riguarda il “come ci comportiamo”, “come manteniamo il controllo” nel caso di un πάθος così inteso. Il πάθος è un determinato “perdere il controllo”. Questa è la passione: una perdita di controllo, momentanea, provvisoria, non ha importanza. Possiamo intendere, come dice lui, la ἔξις come il mantenere il controllo. Per mantenere il controllo devo essere pronto a reagire a ciò che accade, in modo che le cose stiano sempre in quiete. Sappiamo, però, che le cose non possono stare sempre in quiete, e questo Nietzsche lo diceva bene, sarebbe il depotenziamento immediato, rimane lì e dice “E adesso che cosa faccio?”. Come disse quella fanciulla tantissimi anni fa: se non sto male cosa faccio? Deve stare male per forza, sennò si depotenzia immediatamente; quindi, è necessario che almeno qualcun altro stia male, in modo da poter agire per poterlo fare stare bene; quindi, è importante che l'altro non stia sempre bene, perché solo se sta male io posso agire, posso intervenire. È*

importante l'essere implicitamente dati dei πάθη in quanto modi dell'essere stesso... Qui lui individua gli stati d'animo come modi dell'essere. Quindi, non sono una cosa che si aggiunge ma sono modi dell'essere, in cui l'essere accade, si dà. ...nella misura in cui viviamo, modi del divenire, riguardanti l'“essere in un mondo”, così com'è importante che i πάθη abbiano una possibile relazione con la ἔξις. Che abbiano, cioè, una possibile relazione con il modo di arginare questa deriva, che è provocata dalla passione. Quando c'è una passione, si usa anche dire, si è travolti dalla passione, si perde il controllo. In base alla comprensione più precisa di ciò che si intende con ἔξις comprenderemo anche l'analisi dei πάθη, vedremo in che senso ciò che designiamo con πάθος determini in un senso fondamentale l'“essere nel mondo”,... Questa affermazione di Heidegger è importante. È il fatto che io sia soddisfatto oppure no che decide del mio essere nel mondo e anche di come sono nel mondo. L'ἦθος dell'oratore deve avere caratteristiche del tutto particolari, in modo tale che colui che parla stia di fronte all'ascoltatore come uno che di fatto si esprime come persona a favore della cosa che sostiene. /.../ L'ἦθος non è altro che il modo peculiare in cui si manifesta ciò che l'oratore vuole, il volere nel senso della προαίρεσις (intenzione) nei confronti di qualcosa. A pag. 199. Nei discorsi in cui, in base al loro senso, non ne va né di essere risolti nei confronti di qualcosa né di portare gli altri a una determinata decisione, non vi è alcun ἦθος. Cioè, non è necessaria nessuna condotta particolare. Se devo dimostrare un teorema, che io sia contento o triste, il teorema rimane lo stesso, almeno apparentemente. Dico apparentemente perché non è comunque così sicuro. A pag. 200. Il modo specifico in cui si dà la disposizione d'animo nella quale ci troviamo determina anche il modo in cui ci atteggiamento nei confronti delle cose, come le vediamo, fino a che punto e da quali prospettive. Il “passare da una determinata disposizione d'animo a un'altra” riguarda propriamente il modo in cui prendiamo posizione nei confronti del mondo, cioè “siamo nel mondo”. Ciò implica la possibilità e il pericolo del mutamento delle circostanze. La giusta disposizione d'animo altro non è che il giusto “essere nel mondo” inteso come disporre di esso. Cioè, dominarlo. Questo è il giusto stato d'animo, quello che si cerca: avere il dominio sull'ente. Diceva Il “passare da una determinata disposizione d'animo a un'altra” è il modo in cui siamo nel mondo; siamo soddisfatti o insoddisfatti, siamo soddisfatti quando siamo nella giusta disposizione d'animo, cioè, quando dominiamo l'ente o pensiamo di dominarlo. Come dicevo prima, pensiamo di avere dominato l'ente quando escludiamo dall'ente le sue determinazioni, cioè, i suoi rinvii. Qual è il problema che sorge? Che se tolgo i rinvii tolgo anche l'ente e allora ecco la necessità di dire all'altro, a qualcuno, quello che penso. Dicendo all'altro, a qualcuno, quello che penso, mi attendo che mi ritorni quello che penso così com'è; cosa che naturalmente non succede mai, però l'idea è quella ed è il motivo per cui lo dico, per cui non posso non dirlo. Sono travolto da questa necessità di imporre all'altro quello che io penso in modo che lui mi rimandi il mio pensiero così com'è, in modo da poterlo fermare, in modo da potere pensare che ho detto proprio questo, cioè, le cose stanno proprio così. Il mondo “ci” è innanzitutto e per lo più nella πρᾶξις, nel carattere dell'ένδεχόμενον ἄλλως (svariate opinioni, opinioni che mutano) e, insieme, nella determinazione del “più o meno”. Dell'approssimazione, della δόξα, della chiacchiera. Il mondo “ci” è in quanto ἀγαθόν (bene) oppure συμφέρον (utile), e ciò nel “più o meno”. Più o meno bene, più o meno utile, ma non abbiamo mai la certezza che sia veramente bene o veramente utile. Quindi anche il nostro comportamento al suo riguardo è “più o meno”, all'interno di queste oscillazioni ci comportiamo “più o meno”, muovendoci nel mondo in un modo medio. Il “più o meno” è importante. È come oscillare tra due estremi che non sono gestibili, non sono controllabili. Sono quei due estremi dove c'è il πάθος, dove c'è la passione, dove qualche cosa accade ma non è gestito; per gestirlo devo ricondurlo alla quiete. La quiete qui è descritta come “più o meno”, che è la δόξα naturalmente, è il si dice, il si pensa sia così. Questo è l'unico modo per potere affermare come stanno le cose: fermarle al “più o meno”, al si dice, al si pensa, al si crede, al si immagina, ecc. Questa è l'unica certezza che possiamo avere. La modalità stessa della perspicuità del mondo è “più o meno”. Se ne deduce che “pervenire alla disposizione d'animo autentica” significa pervenire al mezzo... Lo dicevano anche i latini: in medio stat virtus. ...passare

dagli estremi delle oscillazioni al mezzo. Dove sta la quiete. È come una sorta di bilanciamento. Il mezzo altro non è che il καιρός, l'insieme delle circostanze, il come e il quando, l'“a che” e il “di che”. Con καιρός generalmente si intende il momento opportuno, il momento giusto per fare qualche cosa, quel momento in cui la cosa riesce, in cui la cosa è da fare. E questo ha a che fare con il mezzo, quel punto equidistante dagli estremi, quel punto di bilanciamento, di quiete. Come dire che il momento giusto è quello che riconduce alla quiete: agire nel momento giusto, agire nel momento in cui il mio agire porta dal movimento alla quiete. Non resta quindi che domandarsi come vada inteso più precisamente, secondo la sua struttura, il πάθος. Basandoci sulla definizione aristotelica di πάθος, dobbiamo prendere in esame le determinazioni ontologiche del πάθος stesso. In termini del tutto generali, il πάθος può essere caratterizzato come γινόμενον τῆς ψυχῆς (andare verso l'essere)... ψυχῆς a questo punto è l'essere dell'ente. Ne parlava prima proprio come l'essere dell'ente, come ciò che dà al vivente il suo essere. ...dove l'“anima” è intesa come ούσία. Sappiamo che generalmente ούσία viene tradotta con sostanza, è la prima delle dieci categorie aristoteliche, ma sappiamo in seguito alla lettura attenta di Heidegger che ούσία non è altro che uno dei modi per dire l'essere. Anche λόγος è stato posto talvolta come l'essere. Μεταβολή (mutamento) e γένεσις vengono utilizzati nel medesimo significato: πάθος è un “mutamento repentino” e quindi un determinato “divenire qualcos'altro” a partire da una situazione precedente – non però un mutare che avrebbe di per sé un suo proprio decorso, ma un modo del sentirsi-situati nel mondo che sta nel contempo in un possibile rapporto con la ἔξις. Questo πάθος è un mutamento repentino dello stato d'animo, qualcosa di non controllato. Ecco, allora, la ἔξις, l'essere pronti di fronte all'imprevisto. Potremmo anche dire che il πάθος è l'imprevisto. Il passare repentinamente a una diversa disposizione d'animo, e l'essere nella nuova disposizione a partire da quella vecchia, implicano in sé la possibilità del venire afferrati e colti di sorpresa. Ecco il momento della perdita di controllo. Il modo peculiare in cui “perdiamo il controllo”, “ci viene fatto perdere il controllo”, è da intendersi nel senso che il controllo può essere ripreso: posso riprendere il controllo, dominarmi – in un determinato momento, nel pericolo, in un attimo di spavento, mantengo il controllo, mi domino. Dunque, il πάθος come la perdita di controllo. Qui sta facendo un gioco interessante, perché sta mostrando come “ci” si è nel mondo, continuamente presi dal πάθος, dalla passione e dalla ἔξις, dall'essere pronti a ricondurre questa passione al dominio: dalla perdita di controllo alla ripresa del controllo. Sono in grado di riferire il sentirmi-situato caratterizzato dallo spavento a un possibile essere-pronto per esso. La ἔξις è questo essere pronto per esso. Il πάθος implica quindi già di per sé il riferimento alla ἔξις. Sulla scorta di Aristotele entrambi i concetti possono essere definiti concetti fondamentali dell'essere. Perdita del controllo, ripresa del controllo: aspetti fondamentali dell'essere, non cose che accadono così, ma ciò di cui è fatto l'esserCi stesso. Quando Heidegger parla di essere parla dell'esserci, dell'uomo, il vivente provvisto di linguaggio, ζῶον λόγον ἔχον. Il πάθος può essere indicato come concetto ontologico già per il fatto che il πάσχειν (subire), nella sua contrapposizione al ποιεῖν, rappresenta un elemento fondamentale per l'analisi della κίνησις (movimento)... Movimento tra agire e subire. Subire e agire potremmo anche indicarlo come il movimento del linguaggio: agisco nel senso che dico qualcosa, subisco nel senso che questo qualcosa che dico svanisce in infiniti rinvii e lo patisco nel senso che non lo controllo, non lo gestisco. ἔξις rinvia a ἔκειν, “avere”. Aristotele riconosce nell'ἔκειν un modo dell'essere, e non è poi così incomprensibile che tra le sue dieci categorie compaia anche l'ἔκειν. A pag. 202. Tutti i vari significati di ἔκειν. “ἔκειν nel senso dell'ἄγειν, cioè in quanto “agire conformemente alle possibilità proprie, compiutamente determinate, dell'esserci... Poi fa un esempio. “Il bronzo ha l'aspetto di una statua (ha l'aspetto, è una statua), il corpo ha la malattia (è malato)”. La definizione più precisa di questo avere è: essere in modo tale che “in esso è presente qualcosa alla cui presenza l'ente in questione ha di per sé la predisposizione ricettiva. Altro significato di ἔκειν. “Il contenente ha ciò che è contenuto (nel modo del racchiudere, dell'essere tutt'intorno); ciò in cui qualcosa è in quanto in esso contenuto... /.../ “Le colonne sostengono, hanno i

pesi sovrastanti, e – come dicono i poeti – *Atlante sostiene la volta celeste*”... Sono tutte definizioni, tutti significati di questa parola greca ἔχειν, che significa avere, ma in tante accezioni. *Queste quattro specie di ἔχειν contrassegnano l'ente sempre nel carattere ontologico del tendere a una determinata possibilità di essere o alla sua negazione, il che però, nel senso della negazione, è la stessa cosa: trattenere qualcosa dall'essere propriamente come vuole essere.* Controllare la situazione, per dirla in due parole. *Non è un caso che alla fine Aristotele dica: “Il termine avere viene usato come equivalente dell'espressione “essere in qualcosa”. Nel termine “avere” è già contenuto implicitamente il significato dell’“essere in qualcosa”, tanto il carattere dell'avere e dell'essere-avuto quanto il carattere dell’“essere in qualcosa”. Si giustifica così il fatto che, tra le categorie, l'ἔχειν compare accanto al κεῖσθαι (stare).* Tutto questo per mostrare, anche se Heidegger non lo mette mai a tema, che c'è sempre questo movimento che potremmo riassumere, come dice lui, tra l'agire e il patire. Agire e patire, essere e non-essere, uno e molti. A pag. 205. *...l'avere è una τάξις (disposizione), una ripartizione delle parti da punti di vista diversi, ripartizione avente il carattere della θέσις (posizione), dunque una ripartizione tetica, che non è un mero insieme raccoglitticcio e casuale, ma un essere-posto. La ἔξις in quanto διάθεσις e τάξις scaturisce dalla προαίρεσις: il giusto sentirsi-situato nell'essere ripartito dell'attimo.* Compare sempre questo sentirsi giusto situato. Questo sentirsi giusto situato ha, sì, certo, a che fare con il tempo, in quanto in questo momento mi sento di avere agito bene, bene nel senso che sono riuscito a dominare l'ente, ma il sentirsi situato è sempre qualcosa che ha a che fare con la soddisfazione. Io mi sento ben situato quando sono soddisfatto, e sono soddisfatto quando le cose stanno andando come voglio io, perché se vanno all'opposto è difficile che io sia soddisfatto. *La ἔξις ... ἔξις come l'essere pronto a ricondurre la passione alla quiete. La ἔξις è la determinazione dell'autenticità dell'esserci in un momento dell'essere-pronto per qualcosa: le diverse ἔξεις in quanto differenti modi dell'essere-pronto. La ἔξις è in modo fondamentale la determinazione ontologica dell'essere autentico, qui riferito all'uomo. È qualcosa di peculiare all'uomo questo essere pronto a ricondurre sempre l'ignoto al noto, l'infinito al finito, i molti all'uno. Essere pronti, stare pronti, perché la minaccia è sempre in agguato, la minaccia che le cose non vadano come voglio io, quindi, che sfuggano al mio controllo. La προᾷξις è caratterizzata dall'ἀρετή, e l'ἀρετή è caratterizzata come ἔξις προαίρετική. Cioè, la capacità di reagire a qualche cosa, di fare in modo che io possa modificare le cose secondo ciò che io voglio. La προᾷξις in quanto “come” dell’“essere nel mondo”, emerge qui come quel contesto ontologico che in un altro senso possiamo chiamare anche esistenza. Agire come esistenza: ciascuno esiste in quanto agisce, fa cose. Noi sappiamo quali cose fa: parla. Questa è la προᾷξις, la prassi è il parlare. L'essere-pronto non è né generico né indeterminato, la ἔξις contiene implicitamente in sé l'orientamento primario nei confronti del καίρος: “Succeda quel che succeda, io ci sono!”.* Cioè, io sono pronto, sono pronto di fronte all'imprevisto, qualunque catastrofe possa accadere, io ci sono, sono pronto! *Questo esser-ci, questo “stare all'erta” nella propria situazione rispetto alla questione che ci riguarda, caratterizza la ἔξις. La ἔξις è quindi una possibilità di essere che si riferisce in sé a un'altra possibilità, cioè alla possibilità del mio essere – possibilità che, all'interno del mio essere, mi assalga qualcosa che mi fa perdere il controllo. Qui è stato riassunto in due righe tutto quanto, e cioè che il πάθος non è altro che la perdita di controllo, che devo ricondurre al rispristino del controllo. La ἔξις è il mio stare pronto a ricondurre la perdita del controllo al controllo, cioè, al dominio.* A pag. 206. *Nell'ultima lezione abbiamo illustrato uno dei concetti ontologici fondamentali di Aristotele, la ἔξις, che svolge un ruolo decisivo nell'analisi aristotelica dell'essere dell'uomo, ma che diventa importante anche per un'altra definizione fondamentale, giacché nella controanalisi riferita alla ἔξις Aristotele discute la στέρησις (privazione), in particolare nel caso della κίνησις (movimento). Adesso ne sappiamo già abbastanza circa il fatto che anche il concetto di στέρησις ha una relazione fondamentale con l'essere. Non dobbiamo perdere di vista il contesto nel quale siamo giunti alla ἔξις, dobbiamo cioè comprendere i πάθη come determinazioni che caratterizzano l'ascoltatore. Lui lo riferisce alla retorica, ma è sempre più rivolto al dire stesso che alla retorica. Rispetto al parlante l'ascoltatore si trova in una determinata*

situazione, sicché la situazione stessa contribuisce implicitamente a determinare il modo in cui l'ascoltatore comprende. Partecipando alla discussione, e riprendendone le argomentazioni, l'ascoltatore si appropria di ciò che l'oratore, parlando, intende mostrare. Fa sua quella situazione che il bravo oratore gli ha messo davanti agli occhi, cioè, si situa in quella situazione. *I πάθη sono a tema nella misura in cui contribuiscono implicitamente a decidere la specifica modalità del λέγειν, avendo il λόγος stesso il proprio terreno nei πάθη.* Questa affermazione di Heidegger è importante. Il λόγος ha il proprio terreno nel πάθος, nello stato d'animo: il mio racconto, il mio dire, il mio parlare sorge dallo stato d'animo, cioè, dal fatto che io sia soddisfatto o insoddisfatto. Che è un altro modo ancora per dire che è possibile parlare perché c'è la δόξα, perché ci sono opinioni. C'è qualcosa da dire perché c'è qualcosa da ricondurre al “mezzo”, al medio: se qualcuno ha un'altra opinione, quell'altra opinione interviene rispetto al mio dire ovviamente come un disaccordo, cioè qualcosa che minaccia la stabilità del mio dire e, quindi, deve essere ricondotta a una stabilità, a una quiete; quindi, deve essere eliminato il più delle volte, in un modo o nell'altro, e questo avviene portando l'interlocutore alla ragione. *Questo orientamento fondamentale, che viene indicato con il riferimento alla ἔξις, è importante per la comprensione a fronte della concezione tradizionale degli affetti, che si è soliti definire “stati psichici”, eventualmente connessi con “fenomeni corporei concomitanti”. Si è suddiviso il fenomeno in stati psichici e stati fisici, fra cui sussiste un nesso. A fronte di ciò bisogna tenere conto del fatto che Aristotele – coerentemente con l'orientamento che lo induce a trattare lo psichico come un modo dell'essere del vivente – sottolinea che i πάθη esprimono l'essere dell'uomo...* Qui risponde alla domanda: qual è l'essere dell'uomo? Il suo stato d'animo. ...*sicché qui si ha a che fare sin all'inizio con un terreno del tutto diverso. L'unità originaria del fenomeno dei πάθη è implicita nell'essere dell'uomo in quanto tale.* L'uomo è fatto di passioni, di emozioni, di sentimenti, di tutte quelle cose che prova in relazione al riuscire o meno a essere soddisfatto. Noi sappiamo quando è soddisfatto oppure no. *La dottrina aristotelica dei πάθη, sia per il suo orientamento e la sua fondazione di principio, sia per la scelta dei fenomeni, ha esercitato un forte influsso sui filosofi e i teologi successivi (la dottrina degli affetti di Tommaso d'Aquino). /.../ Ne faccio menzione perché all'interno delle questioni fondamentali della teologia e della filosofia medioevale la dottrina degli affetti fu rilevante anche per Lutero. Nel Medioevo è soprattutto la paura a svolgere un ruolo particolare, giacché il fenomeno della paura è strettamente connesso con il peccato, dove il peccato è il concetto opposto alla fede. Anche Lutero si è occupato della paura nei suoi primi scritti, in particolare nel Sermo de pœnitentia. La discussione del φόβος (paura), del timor, si ricollega al timor servilis e al timor castus, poi al pentimento, dove vengono distinte attritio e intritio. Il timor castus è il timore puro al cospetto di Dio, il timor servilis è la paura della punizione, dell'inferno.*

19 aprile 2023

Ciò che abbiamo letto ultimamente ci porta ad alcune considerazioni. La prima, che potremmo mettere quasi come esergo a ciò che stiamo facendo da qualche tempo, potrebbe formularsi così: ciascuno, parlando, parla sempre e soltanto di parole. Potremmo dire che questa formulazione era già implicita in ciò che dicevamo già tempo fa, e cioè che non c'è uscita dal linguaggio. Non c'è uscita dal linguaggio in quanto il pensare di uscire dal linguaggio prevede l'esistenza del linguaggio. Ma, supponendo di essere usciti dal linguaggio, come faccio a sapere di essere fuori dal linguaggio se non ho il linguaggio per saperlo? Quindi, per sapere di essere fuori del linguaggio debbo essere nel linguaggio. Questa questione ci porta immediatamente su un'altra. Quando affermo una qualunque cosa, per es. che A è B, posso dimostrare questa cosa, e cioè che A è B? Naturalmente, verrebbe da dire di sì, in base a certe regole di dimostrazione che vengono accolte, ecc., ma queste regole chi le dimostra, da dove arrivano, chi le ha stabilite, in base a quali criteri? La cosa può diventare estremamente complicata, e cioè dimostrare che A è B. Ma, a questo punto,

se la dimostrazione appare impossibile, allora dire che A è B significa propriamente questo: voglio che A sia B. E qui, ecco, la volontà di potenza: voglio che sia così, perché non posso dimostrarlo, nel senso che dovrei poi dimostrare la dimostrazione. Era il problema di Wittgenstein, che chiedeva: chi dimostrerà la dimostrazione? Quindi, parlando, ciascuno parla di parole, non è possibile parlare della cosa, perché non abbiamo accesso a ciò che chiamiamo la cosa, anche perché quella cosa, alla quale vorremmo avere accesso, è lei stessa un discorso, è fatta di parole, ogni ente è fatto di parole. Cercando la cosa mi trovo a volerla determinare, definire, stabilire, ma tutte queste cose prevedono le parole; quindi, cercando la cosa ciò che trovo sono parole, sempre e soltanto parole. Ecco perché vi dicevo che ciascuno parlando parla di parole, non parla mai di quella cosa che immagina che faccia da supporto, da referente alle parole, perché anche questo supporto, questo referente sono altre parole. Naturalmente, qui si pone una questione, che ci occuperà per i prossimi vent'anni, e cioè quali sono le implicazioni di questa formulazione, che ciascuno parlando parla sempre e soltanto di parole. Cosa implica, cosa comporta esattamente per ciascuno, in ciò che dice, in ciò che fa, in ciò che pensa, in qualunque circostanza? Sono implicazioni che per il momento sono ancora difficilmente immaginabili, però meritano di essere indagate, esplorate, articolate, pensate. Ecco allora l'esergo rispetto a ciò che stiamo facendo: ciascuno parlando parla solo di parole. Heidegger qui arriva quasi a dirlo. Pag. 209, Heidegger riflette ancora sulla questione del *πάθος*, delle emozioni, ecc., ma questo *πάθος* è ciò che lo condurrà poi al pensiero, perché il *πάθος*, le emozioni sono fatte di racconti, di pensieri. Senza il linguaggio non ci sono passioni, non ci sono emozioni. La paura, per esempio, per noi è un'emozione, ma per l'animale no, è una reazione, reagisce a delle cose, non sa niente della paura. *Etica Nicomachea, libro II, capitoli 1-5: solo le cose più importanti per dimostrarvi la ἔξις (l'essere pronto per ciò che sta per accadere) e per chiarirvi nel contempo un concetto fondamentale dell'Etica Nicomachea, la μεσότης. Μεσότης non significa "mediocrità", non è una determinazione dell'agire umano, dove ne andrebbe, appunto, della modestia del vivere, non è una cosiddetta "morale borghese", un principio di "gerarchie di valori"; al contrario, essa è fondamentale riferita alla ἔξις, quindi all'esserci dell'uomo, alla πράξις, dunque al καίρος. All'agire, che è sempre riferito al tempo: agisco in questo momento o tra un quarto d'ora? Devo decidere il momento giusto per agire. L'Etica Nicomachea è tutt'altro che l'etica di una medietà mediocre e del vivere convenzionale. Dalla comprensione del nesso tra ἔξις e ἀρετή emergono quattro elementi fondamentali dell'esserci:...* Tenete sempre conto che quando Heidegger parla di esserci parla dell'uomo. 1. Che l'“agire”, la πράξις, il prendersi cura, è in se stesso prendersi cura dell'esserci che si prende cura. Potremmo facilmente riportare tutto ciò a ciò che diceva Gentile: il pensiero che pensa se stesso, è questo il prendersi cura del proprio prendersi cura, cioè, pensare il proprio prendersi cura. Nel darsi d'attorno nel mondo, nell'avere a che fare con altri uomini e nel dedicarsi a essi, l'esserci che agisce così si prende cura di se stesso, del suo essere. Prendendosi cura di altri, che sono parole, si prende naturalmente cura di sé, cioè del suo discorso, perché questi altri, a cui si riferisce, sono necessariamente il suo discorso, sennò non potrebbe averne alcun accesso. Questo fenomeno fondamentale è celato nel concetto della ἔξις – ἔξις intesa come avere qualcosa –, quindi nell'avere in quanto modo dell'essere, dell'essere-posto nei confronti dell'avuto. 2. Nella ἔξις l'esserci si mostra in modo più preciso nel suo essere di volta in volta. L'essere dell'uomo, la vita umana in quanto esserci, è di volta in volta, nell'attimo: la ἔξις è un essere-pronto dell'esserci, orientato sull'attimo. L'essere pronto di fronte a ciò che accade, naturalmente. 3. Questo stesso essere-pronto, l'essere-orientato sull'attimo, è una possibilità tale che l'esserci stesso ha afferrato dalla sua situazione di volta in volta data. Io mi sento orientato di volta in volta in base alla situazione che è data. L'esserci si trattiene mediamente e per lo più in oscillazioni, nel “più o meno”, nel troppo o troppo poco. 4. Da questa terza struttura fondamentale emerge nel contempo anche il fatto che la ἔξις è una determinazione fondamentale dell'esserci, e che la γένεσις di tale ἔξις, ovvero il modo peculiare in cui l'esserci perviene a un essere-pronto nei confronti di se stesso, le circostanze e la modalità della sua formazione, possono aversi a loro

volta soltanto nell'esserci stesso. In altri termini, soltanto nel parlante possono accadere tutte queste cose. Ora fa un discorso sulla γένεσις dell'ἀρετή, sulla genesi dell'ἀρετή, generalmente tradotto con virtù, ma per Heidegger, lo dirà poi, questa virtù scivola verso la ἔξις, come l'essere pronto per qualche cosa, avere a disposizione i mezzi e i termini per potere affrontare ciò che accade. Che cosa accade? Parole, continuamente parole. *Nesso tra la ἔξις e l'ἀρετή: cominciamo con la γένεσις dell'ἀρετή. Ci occupiamo della ἔξις al solo scopo di mettere meglio a fuoco i πάθη (emozioni, sensazioni, i modi dell'essere).* Già nelle pagine precedenti aveva detto chiaramente che il πάθος è un modo dell'essere: l'essere è fatto di questo, del modo in cui ciascuno si trova di volta in volta situato nel mondo, di cui è fatto. *L'ἀρετή in quanto ἔξις non è una proprietà, un possesso arrecato all'esserci dall'esterno, ma un modo dell'esserci stesso. Ci imbattiamo sempre di nuovo nella peculiare categoria del "come".* Si tratta sempre di un "come" ciascuno si trova situato in ciò che sta avvenendo. *L'ἀρετή è un come dell'esserci, non però in quanto proprietà stabile, bensì in quanto come dell'esserci determinato dal suo essere, caratterizzato dalla temporalità, dall'estensione nel tempo.* Badate bene. Qui dice *dell'esserci determinato dal suo essere, che è caratterizzato dalla temporalità,* cioè questo essere è qualche cosa che muta continuamente. Qui verrebbe da riflettere sul fatto che Heidegger, nella sua opera fondamentale *Essere e tempo*, poneva l'essere come l'apertura che consente all'ente di esistere. Qui, invece, l'essere mostra già degli altri aspetti, come un qualche cosa che dipende dal momento, quindi mutevole. L'insistenza che ha lui sul "come" dell'essere ci mostra che l'essere può essere in tanti modi: ciascuno può esserci in tanti modi, a seconda della situazione in cui si trova. *È per questo che l'ἀρετή è, e diviene, δι' ἔθους, "attraverso l'abitudine".* Le possibilità dell'essere-pronto nei confronti delle diverse situatività, caratterizzate dal fatto che sono fuori di me (cioè ho perso il controllo), possono essere afferrate solo perché differenti situazioni, circostanze pericolose, vengono sopportate. Qui si tratta di essere pronti alla perdita di controllo. La ἔξις in fondo è soltanto questo: essere pronti alla perdita di controllo. Ma cosa significa essere pronti alla perdita di controllo, se non essere pronti a riprenderselo questo controllo, immediatamente, il prima possibile? *Solo perché la vita non arretra di fronte alle sue possibilità e ai suoi pericoli si offre l'occasione di formare il "come" dell'esserci stesso. È nel modo peculiare in cui, corrispondendo al nostro essere, siamo presenti nella compiuta attualità di una specifica situazione, che afferriamo la ἔξις.* Il modo, cioè, con cui affrontiamo la situazione, il modo in cui siamo pronti ad affrontare la situazione. Di fatto, poi, la situazione è sempre la stessa: è una situazione in cui perdo il controllo, per cui devo darmi immediatamente da fare per ritrovare il controllo, il giusto mezzo. *Solo e anzitutto se facciamo uso delle possibilità dell'agire, del prenderci cura nella modalità specifica del sentirci-situati – solo allora ci appropriamo della ἔξις: non è che prima la possediamo e poi la utilizziamo, bensì al contrario χρησάμενοι ἔσχομεν.* Questa ἔξις, questo essere pronto, è qualche cosa che ci chiama direttamente. Non è qualche cosa che a un certo punto afferriamo dall'esterno, ma è qualcosa che riguarda l'esserci. *Questo sopportare, "cogliere – o cercare – l'occasione", è un avere a che fare: solo perché abbiamo a che fare, l'uno con l'altro, con altri uomini, diventiamo posati e avveduti: solo perché ci mettiamo in situazioni pericolose abbiamo la possibilità di imparare il coraggio e di perdere la viltà, non già, quindi, in una riflessione immaginaria sull'esserci, ma nell'arrischiarci nell'esserci a seconda delle possibilità della nostra specifica esistenza.* Qui sembrerebbe prendere da Marx, dall'idea di prassi. È la prassi, diceva Marx, che determina l'idea, e non viceversa. È in base all'agire che io posso farmi delle idee, solo dopo che ho agito, e qui sembra riprendere qualcosa del genere. *Questa determinazione, infatti, non può essere intesa come se, per cogliere l'occasione e arrischiarsi nei δεινά (pericoli) si desse una τέχνη.* Andiamo a pag. 213. *La ἔξις non è nient'altro che un come del πάθος, l'"essere fuori di sé" ovvero "essere-pronto per...".* Se saremo in grado di determinare la ἔξις nella sua struttura fondamentale, chiariremo simultaneamente la possibile struttura dei πάθη. /.../ *La ἔξις va compresa in riferimento al concreto essere dell'uomo. Il termine ἔξις, infatti, ha anche un ulteriore significato, identico alla δύναμις (potenza) di un ente qualsiasi. Ciò che qualunque cosa può essere. È qui che la ἔξις è riferita alla ζωή πρακτική μετά*

λόγου (vita pratica secondo il linguaggio), ovvero a un “essere nel mondo” in cui il mondo ci si fa incontro nel carattere del συμφέρον (utile), βλαβερόν (dannoso), ἡδύ (piacere) e λυπηρόν (dispiacere). Il nostro “essere nel mondo” è sempre caratterizzato dalla situatività dell’essere sollevati o depressi,... Lo diceva anche prima da qualche parte: l’essere dell’uomo è sempre un essere soddisfatto o insoddisfatto. Noi aggiungevamo che è soddisfatto quando ha o pensa di avere il controllo su qualcosa, e insoddisfatto quando perde il controllo; quindi, ecco la ἔξις, l’essere pronto a recuperare questo controllo. All’interno dell’essere così caratterizzato la ἔξις costituisce lo specifico essere-pronto. /.../ Qui è Aristotele che parla. “In ogni cosa in sé coerente e costante si possono distinguere il più, il meno e quindi l’uguale”. E queste differenze: 1. “in riferimento alla cosa stessa”... Μέσον è quell’uguale che concepiamo come l’“essere ugualmente distante” dagli estremi. Il giusto mezzo. “Chiamo μέσον della cosa stessa ciò che è ugualmente distante da ciascuno dei due estremi”. È così che si può determinare – geometricamente – il punto mediano di una cosa. Sì, certo, anche, ma è così che posso controllare la cosa, è così che posso dominarla, posso misurarla, quindi, calcolarla, quindi, controllarla. Tuttavia, nella misura in cui deve presentare un’affinità con l’interpretazione dell’essere dell’uomo, il μέσον non riguarda un πρᾶγμα in sé, ma solo in quanto esso è πρὸς ἡμᾶς, cioè in quanto ci poniamo nei suoi confronti, in quanto il suo riguardarci è tale che la cosa non “agisce su di noi né per eccesso né per difetto”. Cioè, la dominiamo. L’eccesso e il difetto sono cose che comportano che la cosa sfugga a un controllo: se eccede va oltre ciò che io voglio che sia. Invero nel caso della μεσότης si ha a che fare anche con il mondo, non però solo con esso, poiché tramite la μεσότης si determina piuttosto il modo dell’“essere nel mondo” in quanto tale. Cioè, un modo che vuole avere tutto sotto controllo, e cioè evitare tutti gli eccessi, tutto ciò che sfugge al controllo. Per il nostro essere, caratterizzato dall’“essere di volta in volta”, non si dà alcuna norma unica e assoluta. Ciò che importa è formare l’essere dell’uomo in modo tale che esso acquisisca la capacità di tenere il giusto mezzo. È questo ciò di cui si tratta: tenere il giusto mezzo. Come dicevano i latini: in medio stat virtus. Ma il giusto mezzo è potere controllare le cose, nient’altro che questo.

Intervento: Controlla gli estremi.

Gli estremi sono quelli che potenzialmente non controlla. Sarebbe una sorta, evocando Foucault, di Panopticon. A pag. 216. Aristotele definisce l’ἀρετή: essa “ha come scopo” tenere il giusto mezzo, essere orientati sulla giusta ripartizione, sul giusto coglimento dell’attimo. Μεσότης: l’“essere-pronto che vede” la situazione ed è aperto nei suoi confronti. In tal senso il mezzo va inteso in base al carattere ontologico di ciò per cui esso è in questione in quanto mezzo: nel nostro senso esso è riferito all’essere dell’uomo in quanto essere orientato su qualcosa. L’uomo è orientato a mantenere il giusto mezzo, cioè, a mantenere il controllo sulle cose. A pag. 217. Che cosa significa, propriamente, pervenire a una determinata ἔξις? Le ἔξις non sono proprietà che possediamo per natura, poiché hanno piuttosto una γένεσις determinata: δι’ ἔθους (secondo l’abitudine). L’“abitudine” è la via che ci conduce alla ἔξις, all’ἀρετή. In apertura del libro II Aristotele opera una distinzione essenziale entro la molteplicità delle ἀρεταί: “Le possibilità del comportamento, che formano anche il διανοεῖν (capacità di pensare) derivano per la maggior parte dalla comunicazione, quindi necessitano di esperienza e di tempo”. “Invece l’essere-pronti nei confronti di una determinata passione ci è fornito dall’abitudine”. È importante avere le idee chiare circa il carattere della γένεσις dell’ἀρετή dall’abitudine. Εθίζειν: il portarsi in una determinata possibilità mediante la frequente sopportazione. Dove peraltro la possibilità è di volta in volta una possibilità determinata, ad esempio per una ποίησις... Adesso arriviamo alla questione che ci interessa di più. Dopo averci detto che l’uomo è sempre orientato verso il mantenere il giusto mezzo per evitare gli eccessi, adesso ci dice che questo essere orientati in questo modo è propriamente l’emozione, la passione. È tutto ciò di cui l’uomo è fatto, perché è fatto di questo, è fatto di passioni, che sono il modo del suo essere di volta in volta. Non è altrimenti che così, se non come di volta in volta si orienta il suo esserci. E come si orienta? Sempre verso il controllo, verso il giusto mezzo. A pag. 221. Parla dell’ὀρίζεσθαι. ...rivolgere lo sguardo – un rivolgere lo sguardo che porta a distinguere gli stati di fatto –, bensì un vedere il mondo che è

circospezione, un guardarsi intorno al suo interno, da intendersi primariamente come circospezione nel prendere una decisione. Tutti questi sono modi dell'essere. Ciascuno si muove in modo circospetto in alcune situazioni sempre per essere pronto a ciò che può accadere, per potere ricondurre l'eccesso al giusto mezzo, potremmo dire anche, l'ignoto al noto. Il "darsi cura" per l'esserci ha nella φρόνησις (pensiero) la modalità della sua visione. È per questo che il λέγειν è tale da corrispondere alla φρόνησις,... Sta dicendo che il dire e il pensare sono lo stesso. ...ed è μετά (rivolto, verso) in riferimento a essa. Se si considera così l'ἀρετή la si caratterizza in quanto οὐσία, nella misura in cui il suo essere costituisce l'esserci dell'uomo. In riferimento alla possibilità dell'agire, del comportarsi, che trova espressione nell'ἀρετή, l'ἀρετή non è una μεσότης, ma un culmine, la vetta suprema, ἀκρότης. Intesa in termini puramente ontologici, cioè nell'οὐσία, l'ἀρετή è μεσότης se riferita alla sua intrinseca possibilità, mentre è ἀκρότης se riferita all'εὖ (riuscita, ciò a cui si rivolge). Questa virtù, questa capacità di fare, di esserci, è μεσότης, è nel giusto mezzo, se riferita alla sua intrinseca possibilità, se è ancora una possibilità. Io cerco il giusto mezzo se questo è possibile, mentre è ἀκρότης, il culmine, se riferito all'εὖ, che letteralmente è "buono". In altri termini, potremmo dire che c'è una sorta di differenza: io voglio ottenere il giusto mezzo, ma lo voglio ottenere per il benessere, per stare bene, per la soddisfazione, è questo l'obiettivo. A pag. 223. Per la definizione di πάθος ripercorriamo attentamente le definizioni di *Metafisica* Δ 21: 1. La prima e più ovvia definizione di πάθος è condizione, ποιότης, in relazione alla quale qualcosa può subire un'alterazione (quindi non una qualsiasi dotazione in quanto tale, ma una dotazione così caratterizzata, una condizione tale da offrire di per se stessa, a ciò che ne è costituito, la possibilità di mutare repentinamente), bianco-nero, dolce-amaro...". Il πάθος è in prima istanza la possibilità di cambiare repentinamente situazione e condizione. Succede. Una persona che si conosce, che è simpatica, ecc., a un certo punto fa una cosa, magari insignificante per altri, ma per te da quel momento cambia, quella persona non la vedi più come la vedevi prima ma la vedi in un altro modo, per cui diventa insopportabile. A un ente così inteso qualcosa può accadere, passieren. Passieren, "accadere", coglie in senso proprio ciò che si intende con πάσχειν (subire) e πάθος. Nel πάθος Aristotele coglie al tempo stesso il dato di fatto del movimento, meno l'aspetto passivo, quanto piuttosto il fatto che qualcosa mi accade. Qui pone la questione in modo interessante. Non è tanto che subisco ma è qualcosa che mi accade, nella quale io sono partecipe. Io non subisco niente, sono sempre partecipe di qualche cosa che mi accade. Non subisco in quanto qualunque cosa possa accadere ciò che mi accade per me è un discorso, sono parole, sono racconti, in questo senso mi riguardano, in questo senso io partecipo di ciò che accade. 2. Un ente caratterizzato dal fatto di recare in sé la possibilità che gli accada qualcosa nell'ambito della sua condizione, per esempio riguardo a un colore; assunto adesso nella misura in cui l'accadere stesso viene inteso come πάθος nel suo stesso esserci. L'ἐνέργεια (atto): l'"esserci" di un siffatto "accadere a qualcuno" tale da mutarlo repentinamente. 3. La definizione di πάθος va via via restringendosi: il πάθος è ciò che "accade a qualcuno" tale da avere il carattere dello spiacevole, del βλαβερόν. Ciò che mi accade, nel suo accadere mi è nocivo: non è forse così che utilizziamo il verbo passieren? Ma il πάθος viene definito in modo ancora più preciso: si tratta per lo più di un essere nocivo che fa riferimento alla λύπη (dispiacere), nel senso che ciò che mi accade colpisce il mio stato d'animo; un essere riguardato da qualcosa che mira al mio stato d'animo, un mutare nel senso del diventare depresso. Quindi, il πάθος è un mutamento d'umore, ma un mutamento negativo, qualcosa che mi deprime, qualcosa che non vorrei. 4. Infine, in un senso ancora più specifico, πάθος sta a indicare la "grandezza", la "dimensione" di ciò che mi accade, che patisco per mia sventura. Anche per questo abbiamo l'espressione corrispondente: "Questo e quello è un colpo per me". Quindi, il πάθος ha a che fare con un mutamento repentino del mio stato d'animo prevalentemente negativo. Cosa ci fa pensare questo? Che il πάθος è la perdita di controllo. Pensavo che qualcosa fosse così e, invece, all'improvviso mi si mostra in tutt'altro modo, come una canaglia, mentre prima pensavo che fosse una persona per bene.

Intervento: Sembra quasi una interferenza che interviene nel mio discorso.

Sì. Inserisce nel discorso, che pensavo di controllare, un elemento che lo sposta e che mi fa perdere il controllo sulla situazione, che devo immediatamente recuperare – ecco la ἐξίς – convincendomi che quello è una canaglia. Magari non è nemmeno una canaglia, ma questo è il modo in cui io ristabilisco il mio ordine. *Da questi quattro significati emerge ciò a cui è essenzialmente e propriamente riferito il πάθος: è riferito all'essere del vivente, caratterizzato da un sentirsi di volta in volta situato in un dato modo. Ciò che accade a qualcuno lo riguarda e lo colpisce in questo sentirsi-situato. Questo accadere implica di per sé il carattere del nocivo. Ma l'accadere stesso, in quanto passieren, non deve avere per forza il carattere della nocività, della φθορά (nocivo): Aristotele conosce infatti una μεταβολή (mutamento), κίνησις (movimento), ἀλλοίωσις (alterità) dove il πάσχειν ha il carattere della σωτηρία (salvezza). Σωτηρία da cui soteriologia, la dottrina della salvezza. Mi accade qualcosa tale che questa esperienza, o questo patimento, ha il carattere del σώζειν (salvifico). Dal fatto che qualcosa mi si faccia incontro, mi accada, non vengo annientato, anzi, solo in virtù di tale accadere pervengo al mio vero e proprio stato, cioè solo adesso diviene effettivamente reale la possibilità che era in me. Con l'espressione Aufhebung Hegel non ha fatto che riprendere da Aristotele il fenomeno del σώζειν. Questa mi sembra un po' tirata, però... può anche passare. In effetti, l'Aufhebung, l'integrazione è qualcosa che salva i due termini dall'annientamento, se vogliamo metterla così, cioè, l'in sé e il per sé, anziché annullarsi, vengono salvati dall'Aufhebung, dall'integrazione. Il πάθος è quindi ciò che mi priva di qualcosa, e nel contempo un aufheben, un salvare – aufheben nel senso del conservare-innalzare al superiore essere autentico dell'ένέργεια. Il πάθος, riferito alla ζωή πρακτική μετά λόγου (vivente che agisce secondo il linguaggio), è quindi un essere-coinvolto dell'esserci. Ma è coinvolto in che cosa? Come dicevamo all'inizio, ciascuno è sempre coinvolto, ovviamente, ma da quello che dice, non c'è altro che lo coinvolga. Viene difficile da pensare che possa esserci qualche cos'altro a coinvolgerlo se non ciò che riguarda il suo stesso discorso. L'esserci è coinvolto da ciò che “ci” è nel mondo insieme all'esserci stesso – cioè dall'esterno, ma dall'esterno inteso come quel mondo che è l’“in cui” del mio essere. Vedete che qui scompare già la divisione tra esterno e interno. Dice che, sì, sembra che venga dall'esterno, ma dall'esterno inteso come quel mondo che l’“in cui” io sono. È dunque dall'esserci stesso che traggono origine le possibilità e i modi del suo essere-coinvolto. Anche questa affermazione è importante, perché dice che è dall'esserci stesso che traggono origine le possibilità e i modi del suo essere-coinvolto. Io posso essere coinvolto soltanto a partire dal mio esserci, dal modo in cui mi trovo situato nelle cose. Non è che le cose mi accadono, potremmo dire che qualcosa mi accade, ma sono io che determino ciò che sta accadendo dando a ciò che sta accadendo il valore che io voglio che abbia, perché ciascuna cosa è ciò che io voglio che sia. L'essere-coinvolto dell'esserci in quanto “essere nel suo mondo” non concerne quindi qualcosa che potremmo designare come lo “psichico” – cosa a cui siamo indotti dalla concezione del πάθος in quanto affetto – bensì riguarda un essere-coinvolto dell'esserci come vivente in quanto tale. Su questo insiste continuamente, e cioè l'esserci è sempre nel suo mondo, senza il mondo non c'è l'esserci, e il mondo sappiamo, per dirla brevemente, che non è altro che il linguaggio in cui ciascuno è immerso. Detto in termini più precisi: non posso dire “l'anima spera, ha paura, prova compassione”, ma sempre solo “l'uomo spera, è coraggioso”. Affermare che l'anima va in collera sarebbe come dire che l'anima costruisce una casa. Sarebbe meglio dire non che l'anima prova compassione, apprende, pensa, ma che l'uomo τῇ ψυχῇ – “anima” concepita qui come οὐσία, nella misura in cui nei πάθη si esprime l'essere-coinvolto dell'ente in quanto vivente. Qui ψυχῇ è da intendere come l'uomo stesso, cioè, l'uomo che agisce nel mondo secondo le modalità della sua passione, del modo in cui di volta in volta vede le cose, del modo in cui di volta in volta il suo discorso costruisce ciò che gli sta intorno. I πάθη non sono quindi “vissuti psichici”, non si collocano “nella coscienza”, ma costituiscono un essere-coinvolto dell'uomo nel suo pieno “essere nel mondo”. Ciò si esprime nel fatto che i πάθη implicano la totalità, il contesto completo di ciò che accade ed è presente nell'accadere, nel passieren, nell'essere-coinvolti. I cosiddetti “stati corporei” in caso di angoscia, gioia, e così via, non sono fenomeni concomitanti, ma sono impliciti nel caratteristico essere*

dell'ente, dell'uomo. Ancora, in più, ci dice non solo che non c'è interno ed esterno, ma che non c'è distinzione tra psichico e somatico: sono due momenti dello stesso, non c'è uno senza l'altro. *Nel libro I, capitolo I, del De anima Aristotele discute quale sia propriamente l'oggetto di un'indagine Περί ψυχῆς...* Intorno alla ψυχῆ, sì, ma ψυχῆ come uomo. ...e quale sia il ruolo che vi svolgono i πάθη. /.../ *Riguardo ai πάθη Aristotele si chiede "se essi siano tutti comuni per colui che li ha, o se vi siano certi πάθη che si attagliano espressamente all'anima. Tale questione va necessariamente chiarita, cosa però non facile. La grande maggioranza è dell'opinione che in ogni avere coraggio, ecc., e in genere nel caso di ogni percezione, il corpo sia in qualche modo compartecipe. /.../ "avere coraggio per...", "essere inclini a...", ecc. – non è utilizzata nel senso stretto della percezione sensibile, ma nel senso dell'avere-lì il mondo; non si tratta quindi di un considerare teoretico, ma di un essere aperto per qualcosa che mi sta intorno. Ecco la differenza sostanziale: l'avere coraggio è il modo in cui quel qualcuno è nel mondo, in quel momento. È come se Heidegger ci richiamasse continuamente alla necessità antica dei presocratici di avere sempre presente il tutto, cioè, tenere conto che tutte queste cose avvengono in un tutto, non sono isolabili. Ecco la questione: non sono separabili. Sappiamo bene che ogni separazione conduce inesorabilmente alla religione. Per lo più sembra che anche il νοεῖν (pensiero) sia un ἰδιον (qualcosa di specifico) dell'anima. Se però anche il νοεῖν... Che lui traduce così. ... (il riflettere a fondo su una cosa anche se non ce l'ho presente in termini di percezione sensibile) è qualcosa come una φαντασία, ovvero non può sussistere senza φαντασία, allora nemmeno il pensiero potrebbe esistere senza essere connesso con "intera vita dell'uomo". Pensiero come φαντασία, pensiero e φαντασία sono l'intera vita dell'uomo. L'accostamento di φαντασία e pensiero è importante, perché φαντασία è rappresentazione. Lo diceva prima: pensare a qualche cosa che non è qui immediatamente presente, che non ho sotto mano, e ciascuna cosa è rappresentazione. Ci sta dicendo questo: non possiamo pensare se non per rappresentazioni. Ma rappresentazioni che rappresentano cosa? Altre rappresentazioni.*

Intervento: È come dire che ciascun pensiero dice dell'intera vita dell'uomo.

Esatto. In ciascun pensiero c'è tutta la vita dell'uomo, perché ciascun pensiero che io possa fare racchiude tutto me, tutta la mia storia, non solo la mia storia, ma dell'umanità intera. *Pensare: non si fa ricorso qui a un processo cerebrale, ma alla φαντασία, cioè a quella capacità di "immaginare" il mondo nel cui caso ciò che è stato reso presente con l'immaginazione non è attualmente lì presente, ma lo è, per esempio, nel ricordo oppure nel mero sbiadito richiamare alla mente. Pensare non è un processo cerebrale ma è una φαντασία. Sta dicendo che pensare è rappresentare. Non è poco. Uno immagina di pensare le cose, no, penso rappresentazioni, cioè, come dicevamo fin dall'inizio, penso parole, dico parole. Anche nel pensare a qualcosa le cose sono presenti nell'immaginazione. Quando penso a qualcosa, queste cose a cui penso sono sempre presenti, ma nell'immaginazione. La φαντασία è il terreno per il νοεῖν (pensiero). Come dire che il pensiero è sorretto dalla φαντασία. Nella misura in cui la νόησις costituisce la possibilità suprema per l'essere dell'uomo, l'intero essere dell'uomo è determinato in modo tale da dover essere concepito come il corporeo "essere nel mondo" dell'uomo. Dice che la νόησις costituisce la possibilità suprema per l'essere dell'uomo. Cosa c'è di più alto del pensiero? Ma questa suprema possibilità dell'uomo è determinata in modo tale da dover essere concepita come il corporeo "essere nel mondo" dell'uomo. Questo corporeo "essere nel mondo" dell'uomo è sottolineato, ma per indicare, non tanto il corpo fisiologico, quanto per dire "io sono lì", "io sono nel mondo", io con i miei pensieri, quindi con le mie fantasie, quindi con le mie rappresentazioni. Fino a oggi non si è approfittato di quanto Aristotele offre qui. Solo nella Fenomenologia si è fatto qualche passo in tal senso. Nessuna separazione tra atti "psichici" e atti "fisici". Questo lo si può vedere praticamente, per esempio, nel modo in cui muovo la mia mano, compio un movimento con essa. Bisogna convincersi del fatto che la primaria funzione d'esserci della corporeità si assicura il terreno per il compiuto essere dell'uomo. In Aristotele compaiono anche già i primi accenni di quell'errato orientamento verso il biologico che caratterizza l'intera tradizione (Descartes: res cogitans – res extensa). Divisione che invece Heidegger, leggendo Aristotele, dice che non è*

possibile, che non c'è. Il corpo e la mente, per usare questi termini rozzi, sono due momenti dello stesso, non sono separabili in nessun modo. *Aristotele prende le mosse da quattro significati generali di πάθος*: 1. condizione mutevole; 2. da qui a un significato specifico; 3. in quanto capace di deprimere la vita; 4. πάθος, in particolare, in quanto nocivo: disgrazia, colpo. Dobbiamo mostrare in che misura fenomeni come la paura, la collera, e così via, corrispondono a ciò che abbiamo rilevato nelle definizioni generali di πάθος, nonché i che senso anche i πάθη debbano perciò essere considerati quali γινόμενα τῆς ψυχῆς (ciò che genera la psiche). Psiche sempre in questa accezione, cioè come l'uomo che è situato nel mondo. Con ψυχή si intende tutto ciò che costituisce l'essere di un vivente, ciò che, in quanto costituente l'essere, è esso stesso qualcosa. La molteplicità di contesti ontologici sottostà quindi a una molteplicità determinata di categorie oggettuali stabilite. La domanda in base alla quale Aristotele discute i πάθη è la seguente: come può accadere qualcosa a un vivente, riguardo al suo essere? Domanda interessante: come può accadermi qualcosa? Cosa dico quando dico che mi sta accadendo qualcosa? Potrebbe non essere facilissimo rispondere a questa domanda. Inoltre: tutto ciò che può accadere a un vivente va inteso come appartenente a questo essere in quanto tale, o vi sono anche determinazioni del poter-accadere al vivente che si addicono in senso particolare a un essere del vivente stesso – cioè alla ψυχή e non all'ἄνθρωπος? Ha già risposto a questa domanda: non c'è nessuna possibile separazione tra ψυχή e ἄνθρωπος, anzi, sono lo stesso. Al fondo di questa domanda generale si pone il fenomeno che Aristotele designa con νοῦς (pensiero). La questione concreta (Aristotele la imposta nel libro III, capitoli 4-5, del *De anima*, ma non giunge ad alcuna decisione in merito) è la seguente: da che cosa è determinato, in senso proprio, l'essere dell'uomo in quanto “essere nel mondo”? L'essere dell'uomo, inteso come “avere-lì aperto il mondo”, essere-scoperto, essere-aperto dell’“essere nel mondo”, tutto ciò è determinato dal νοῦς? Cosa ci sta dicendo qui Heidegger? Sta dicendo una cosa che a tutt'oggi pochissimi hanno soltanto intravista. L'essere nel mondo è essere lì, avere aperto il mondo, cioè, potersi confrontare con il mondo, avere a che fare con il mondo, tutto questo è determinato dal νοῦς, cioè, dal pensiero? Ma allora questo mondo, se è determinato dal νοῦς, è il mio pensiero. Qui ci sarebbe da fare un piccolo accenno alla questione dell'idealismo, contro cui ogni tanto qualcuno si scaglia e che viene contrapposto al materialismo. Idealismo, idea, e le idee di che cosa sono fatte? Sono fatte di discorsi, di parole. L'idealismo non è altro che il porre la priorità del discorso. Il fatto che questo essere-aperto sia determinato dal νοῦς è da intendersi nel senso che il νοῦς apparterrebbe in quanto tale implicitamente all'essere dell'uomo, tanto da identificarsi completamente con l'essere dell'uomo? Oppure, viceversa, l'essere dell'uomo, il suo essere-aperto, sarebbe sì determinato dal νοῦς, ma in modo tale che il νοῦς penetrerebbe nell'uomo dall'esterno, sicché l'essere dell'uomo sarebbe solo una possibilità determinata dell'essere-aperto, garantita dal νοῦς in quanto tale? In definitiva, la domanda è: vi sono πάθη che, al di là del concreto essere dell'uomo, possiedono anche un essere caratteristico in se stessi? Evidentemente no. Tutti questi interrogativi diventano comprensibili se si pongono in luce alcune determinazioni fondamentali del νοῦς.

26 aprile 2023

Siamo a pag. 229. Aristotele paragona νοῦς (pensiero) e φῶς (luce). Come un colore perviene al suo esser-ci solo grazie alla luce, è nel suo “Ci” solo in quanto sta nella luce – esser-ci in quanto illuminazione caratteristica – così ogni ente che “ci” è, in quanto ente, necessita, per esserci, di un'illuminazione di fondo. L'ente stesso, in quanto ente che “ci” è, deve avere la possibilità dell'essere-aperto. Questa possibilità altro non è che il νοῦς. È il pensiero che rende aperte le cose per cui sono accessibili. La determinazione fondamentale del νοῦς, il “pensare” qualcosa, è il δυνατόν, la “possibilità” tout court dell'essere-aperto, del “Ci” di qualcosa – in esso si muove e si trattiene ogni cogliere concreto. Avete inteso bene quello che sta dicendo qui Heidegger? Il pensiero è la possibilità stessa che ci sia qualunque cosa, che qualcosa “ci” sia. In quanto tale, il νοῦς è ἀπαθές, “non gli

*può capitare nulla”: piuttosto, esso è la condizione della possibilità che al vivente capiti qualcosa, che per la vita qualcosa “ci” sia. Vi rendete conto di che cosa sta dicendo? Heidegger stesso non si stava rendendo conto di quello che andava dicendo, e cioè che il νοῦς è la condizione perché qualcosa esista. Di conseguenza, in riferimento all’essere-aperto dell’essere-in,... Per Heidegger l’essere-in sta per essere nel mondo. Essere-aperto significa essere nel linguaggio, perché senza linguaggio non c’è né apertura né chiusura, non c’è niente. ...il νοῦς è più di quanto l’uomo possa essere, poiché il modo in cui l’uomo afferra questa possibilità, il νοῦς, è il διανοεῖσθαι (conoscenza). Nella misura in cui costituisce l’essere-aperto dell’uomo, il νοῦς è un διά (divisione)... La conoscenza comporta una divisione delle cose. ...essendo la vita determinata da λύπη (dispiacere) e ἡδονή (piacere). È interessante che qui dica una cosa del genere, perché la vita, in effetti, è fatta di questo, di piacere e dispiacere, ma potremmo dire di soddisfazione e insoddisfazione: se sono insoddisfatto vuol dire che le cose non vanno come voglio io, mentre sono soddisfatto quando vanno come voglio io. Il νοῦς è la condizione fondamentale della possibilità dell’“essere nel mondo”, che, come tale, sovrasta l’essere di volta in volta concreto del singolo uomo. Essere nel mondo è il modo con cui ciascuno c’è, e questo lo si deve al νοῦς, al pensiero, cioè, al λόγος, in definitiva. Va tenuto presente che Aristotele nella spiegazione condotta dal capitolo 3 al 5, mantiene un approccio totalmente descrittivo: la sua dottrina del νοῦς non è un qualche genere di teoria, ma nasce dall’esperienza concreta; egli l’ha sviluppata solo entro certi limiti del modo in cui vedeva di fatto la questione. Ha lasciato cadere l’indagine del νοῦς perché oggettivamente non era in grado di proseguire. Noi oggi possiamo anche dire il perché. È chiaro che se non ci si accorge che il νοῦς non è altro che λόγος, allora si va a cercare il νοῦς da qualche altra parte e non lo si troverà mai. In quanto δυνατόν (possibile), il νοῦς è definito in modo più preciso δεκτικόν τοῦ εἶδους, “capacità di accogliere” il relativo εἶδος, l’“aspetto” di un ente. Il νοῦς viene cioè definito come la capacità di accogliere l’ente. Bisogna però tenere conto di ciò che diceva prima, e cioè che il νοῦς è la possibilità che ci sia l’ente, quindi è la possibilità che ci sia l’ente e insieme a questo è anche la possibilità di conoscerlo. Il νοῦς è la luce in cui si vede l’aspetto di qualcosa. Non c’è nessuna indagine sulla luce in quanto tale, la luce è il pensiero, è il pensiero che dà luce. Ma, allora, quando lui parla di quel raggio di luce che illumina, che sarebbe l’essere che illumina e consente di cogliere l’ente, questo essere, tenendo conto di ciò che sta dicendo qui, non è altro che il λόγος o il νοῦς, che sono la stessa cosa. Ciò che viene detto della luce in riferimento al colore (αἴσθησις (percezione) viene detto in linea di principio del νοῦς, in riferimento alle determinazioni ontologiche di ogni ente in quanto tale. Cioè, è il νοῦς, il pensiero, che fa esistere le cose in quanto tali. La domanda concreta che Aristotele, introducendo l’argomento, pone è la seguente: fino a che punto il νοῦς appartiene o men al concreto essere dell’uomo? Esiste un ἴδιον πάθος τῆς ψυχῆς (una sensazione specifica relativa alla ψυχή)? Qui ψυχή non è altro che l’essere vivente in quanto vivente, in quanto parlante. Il modo in cui il νοῦς costituisce l’essere del vivente... Ecco, qui il νοῦς è diventato l’essere. Non dico che ci sia arrivato miracolosamente, adesso arriva alla questione, ma è diventato l’essere, né più o meno. Infatti, concorda con ciò che dicevamo prima: il νοῦς come ciò che dà luce e illumina, ciò che illumina è l’essere, ed è l’essere che apre all’ente. ...è tale che questa determinazione caratterizza l’essere del vivente facendone un ente proprio? La pone come domanda, la domanda di Aristotele. Il νοῦς è da intendersi come μέρος ψυχῆς χωριστόν? Cioè come se fosse parte di un tutto, di una qualche altra cosa. Aristotele decide la questione badando a ciò che ha sotto gli occhi – e ciò che ha sotto gli occhi gli dice che un vivente, in quanto essente nel mondo, nella misura in cui viene riguardato dal mondo, viene riguardato anche nella sua corporeità: dunque, tutto mira al vivente nella pienezza del suo esserci. Questa è un’altra questione che svilupperà e che pone come questione fondamentale: non c’è nessuna separazione tra la psiche e il soma, cioè, tra il pensiero e il corpo, sono due momenti dello stesso. Qui insisterà molto su questo aspetto della impossibilità della separazione. Aristotele ha sempre cercato il tutto, un qualche cosa che rendesse conto del tutto, già nella *Metafisica* con la ricerca del principio primo,*

e cioè qualche cosa che potesse spiegare il tutto. Il tutto è sempre stato presente in Aristotele come ciò che in fondo è da ricercare, non le singole parti ma il tutto, e come funzionano questi singoli aspetti relativamente al tutto. Si è accorto che non esistono gli astratti senza il concreto. Qui Severino poteva intendere qualcosa di più, perché questo tutto, di cui sta parlando Aristotele, non è un qualche cosa da raggiungere, ma è qualcosa che è già qui, presente, e non lo pone, come fa Severino, in un futuro ipotetico. ... *Egli lo mostra facendo riferimento all'essere dell'uomo, che è determinato dal νόυς*. Qui di nuovo Aristotele, per bocca di Heidegger, sottolinea che l'essere dell'uomo è determinato dal νόυς, cioè, l'essere è il νόυς. *Il νοεῖν dell'uomo non è puro. Il pensare a qualcosa che non ho attualmente lì davanti si basa sulla φαντασία...* Qualche volta fa parlarlo della rappresentazione. La rappresentazione è il rendersi presente al pensiero qualche cosa che non è immediatamente presente, sottomano, come direbbe Heidegger. ...*è possibile soltanto grazie all'immaginazione che richiama alla mente, e il richiamare alla mente, in quanto tale, altro non è che la ripetizione di ciò che era già stato presente una volta, ripetizione di un passato presente*. Questa è la particolarità del linguaggio: è perché abbiamo il linguaggio che possiamo rappresentare. Rappresentare significa potere pensare il futuro. Un animale non può pensare il futuro, pensare il futuro significa avere la possibilità di desiderare qualcosa. Se io non posso pensare il futuro non posso desiderare niente perché non posso raffigurarmi niente da desiderare, ciò che non ho ma che voglio avere. *La φαντασία non è necessariamente un ricordo – il ricordo è un particolare richiamare alla mente; il ricordare è un richiamare alla mente tale da implicare il sapere circa l'“avere a quel tempo fatto esperienza” di ciò che viene ripetuto*. Insomma: il νόυς dell'uomo è riferito alla φαντασία, quindi all'αἰσθησις e al πάσχειν (patire) del σῶμα (corpo). Fermiamoci un momento. Dice che il νόυς dell'uomo è riferito alla φαντασία, quindi alla percezione e al patire del corpo. Il corpo subisce un pensiero. Anche se apparentemente non si pensa così, il nostro corpo subisce i pensieri, si altera in seguito ai pensieri, cioè alle fantasie. E qui lui dice bene: il νόυς è riferito alla φαντασία; potremmo intendere la φαντασία come la rappresentazione: un'idea di qualche cosa che non è presente. È chiaro che a questo punto la questione si amplia, perché ciò che io dico che è qui presente è anch'esso una rappresentazione oppure no? Se non è una rappresentazione sarebbe come dire che ho accesso diretto alla cosa, ma ho questo accesso diretto alla cosa, so che cosa veramente è? Se non lo so, allora non posso che averne una rappresentazione, ma a questo punto rappresentazione di che? La cosa in sé non è accessibile, ho accesso soltanto ad altre rappresentazioni, cioè, ad altre fantasie. Come dicevo, la φαντασία non è altro che una rappresentazione; dunque, tutto ciò con cui ho a che fare è una φαντασία, è una rappresentazione. È da intendersi così ciò che dicevamo qualche volta fa: è perché parlo che ho accesso alle cose; le cose alle quali ho accesso non sono altro che parole, le parole del mio discorso. Siamo a pag. 231. *Ciò che ci interessa è il modo in cui Aristotele caratterizza il peculiare intreccio tra l'essere dell'uomo nella pienezza del suo esserci e il σῶμα*. Tra il pensiero e il corpo. *Tale questione determina il modo in cui vengono trattati i πάθη in quanto tali. L'analisi dei πάθη sviluppata nella Retorica è tale da porre in evidenza – senza occuparsi della loro specifica peculiarità – l'εἶδος dei πάθη...* Cioè, la forma di queste passioni, come si manifestano, come le vedo. Tenete sempre conto che per il greco antico il vedere era la cosa più importante. ...*il fatto cioè che essi, in quanto così evidenti, sono κίνησις τοῦ σώματος (movimenti del corpo), qualcosa che accade in un vivente e che, accadendo, ne richiede al contempo anche la corporeità*. Aristotele si accorge che non possiamo disgiungere il corpo dal pensiero, sono la stessa cosa. È una cosa che ancora oggi non si è intesa; certo, si è inteso che il pensiero influisce sul corpo, e viceversa, ma che siano la stessa cosa, che non siano separabili e che se non considero l'uno cessa di esistere anche l'altro, ecco, questo nessuno è mai arrivato a dirlo. *In un primo momento Aristotele lascia aperta la questione se esista un ἴδιον πάθος (specifica passione) dell'anima come tale; egli preferisce piuttosto mostrare che tutti i πάθη sono μετά σώματος (rivolti al corpo), e lo fa in modo duplice: in ogni “essere in collera con...”, “essere benevolo nei confronti di...”, “avere paura di...”, ecc., è coinvolto in un certo modo anche il corpo. Emerge il fatto peculiare che a volte, anche quando siamo*

riguardati da παθήματα, cioè da accadimenti e circostanze molto forti provenienti dal mondo, ciò nonostante non cadiamo in preda alla paura; altre volte, invece, avviene che siamo motivi assai esili a metterci in agitazione. Qui siamo ventisei secoli prima di Freud. È già tutto qui. Quindi, il fatto di cadere in preda a questo o a quel πάθος non dipende esclusivamente da ciò che ci capita, poiché la γένεσις (sorgere) dei πάθη (stati d'animo) si dà anche tramite la corporeità. Capita che qualcuno vada fuori di matto per questioni futili. Perché? Qui tra poco Aristotele ci dà una direzione. Tale γένεσις si mostra in modo ancora più chiaro nel fatto che qualche volta cadiamo in preda alla paura senza che nulla di pauroso ci capiti direttamente, sicché in un certo senso l'aver paura nasce dentro di noi, il nostro essere reca implicitamente in sé la possibilità della paura e dell'angoscia. Ciò indica però che, in effetti, la corporeità concorre alla γένεσις dei πάθη: “Se le cose stanno così, è chiaro che i πάθη sono λόγοι ἐνυλοὶ”. “Ἐνυλοὶ: ἔν e ὕλη, la materia, quindi, discorsi che sono nel corpo; questi discorsi, queste parole, sono nel corpo. Capite come Aristotele dia quasi per certo che le parole sono il corpo, che il corpo è fatto di parole. Ecco che torniamo alla questione, di cui dicevamo tempo fa: ciascuno, avendo accesso a una qualunque cosa, ha accesso unicamente al suo dire, alle sue parole, le cose sono parole. Λόγοι ἐνυλοὶ: letteralmente, parole nella materia, cioè, parole che sono la materia. Se vuole cogliere i πάθη in ciò che sono, l'analisi del fenomeno deve considerare ciò da cui i πάθη nascono e ciò in cui si situano. Era questa l'idea di Aristotele: da dove vengono questi sentimenti, queste emozioni, ecc.? La loro ὕλη altro non è che il σῶμα, la corporeità dell'uomo. La materia di queste passioni è il corpo, perché è lì che io le provo. Se è questa la via prescelta per l'indagine sui πάθη, a ciò debbono corrispondere gli ὅροι (limiti), atti a delimitare il relativo fenomeno in sé. Entro che cosa devo fermare, fissare la cosa. Questo è lo ὅρος dell'ὀργή (sensazione forte, collera): “L'essere in collera è qualcosa come un “essere in movimento” del corpo fatto così e così, cioè di una corporeità (o di una parte del corpo) situata in un modo determinato, un movimento determinato conseguente alla pressione esercitata da questa o da quella cosa, da determinate circostanze e causate da questa e quella faccenda”. Questo era il modo di Aristotele per cominciare a porre la questione, ne parla nel *De anima*. Da un lato si considera la ὕλη, che sta nel τοιουδὶ σώματος (corpo stesso), dall'altro l'εἶδος, l'essere-così dell'essere-riguardati. Da una parte, dice, c'è l'emozione stessa in quanto tale, dall'altra il modo in cui si manifesta. Li distingue, ma solo per poterne parlare; di fatto, sta dicendo che sono due momenti dello stesso. In tal modo viene chiamato in causa anche il λόγος. Aristotele ne deriva una fondamentale definizione teoretico-scientifica: “Perciò spetta al φυσικός prendere in esame ciò che rientra nell'ambito del tema dell'essere di un vivente”. Φυσικός: colui che indaga la natura nel senso più ampio. Nel fenomeno del πάθος è costitutivo il σῶμα, come qualcosa che implica la possibilità dell'“essere in un mondo”; σῶμα inteso come una ὕλη del tutto determinata, caratterizzata dal fatto di rendere possibile la vita. Questa materia, di cui lui sta parlando, non è altro che ciò che rende possibile la vita; quindi, corpo e pensiero, che non sono separabili, sono la stessa cosa. Per Aristotele ne risulta che il φυσικός considera i πάθη in modo diverso dal διαλεκτικός (retore): costoro “delimitano i πάθη di volta in volta in modo differente, ad esempio la collera: mentre il primo (il διαλεκτικός, che pratica la retorica) considera la collera come la tendenza a vendicarsi (un certo accanimento come modo di “essere verso gli altri”), il φυσικός definisce la collera come un determinato ribollire del sangue nel cuore e del calore”. Il primo λόγος fornisce il vero e proprio εἶδος, dice che cosa la collera propriamente è. Quest'ultima però, in quanto determinazione dell'essere dell'uomo nel mondo, è necessariamente codeterminata dal fatto di essere una ζέσις, cioè un “ribollire” del sangue. Sono i modi di Aristotele per dirci che le due cose non si separano. Quello che vedi, sì, certo, è la collera di qualcuno che dà in escandescenze, ma il suo essere in escandescenze lo riguarda corporalmente, è il suo corpo che dà in escandescenze, quindi il suo pensiero, il suo discorso. Vi è quindi un duplice modo di considerare, e sorge la domanda: qual è propriamente il compito del φυσικός in riferimento alla ψυχή? Esempio: che aspetto ha una casa? Possiamo considerarla in quanto riparo, copertura, che impedisce l'essere colpiti in modo nocivo e

danneggiati da vento, pioggia e calura. Un altro dirà: pietre, mattoni, legno. Un terzo invece: l'aspetto, l'εἶδος, di questa casa in legno, pietre e mattoni ha per scopo la creazione della necessaria protezione, del riparo... /.../ Chi è dunque il φυσικός? È forse colui che si limita a parlare del materiale (che dice: quello che abbiamo davanti è pietra e legno), senza badare a che aspetto abbia propriamente il materiale in questione? Oppure colui che parla solo dell'εἶδος? O infine colui che parla dell'ἐξ ἀνφοῖν (riferendosi al tutto)? Il vero φυσικός è colui che considera la casa rivolgendosi al suo aspetto, che implica di per sé il riferimento a ciò di cui la casa è fatta —... Oggi diremo che il primo esempio sarebbe l'ingegnere, che si occupa dei materiali; l'altro, l'aspetto, è di competenza dell'architetto. ...colui quindi che prende primariamente in esame che cos'è la casa che ha lì di fronte, come essa è fatta in se stessa. Questa decisione dimostra la superiorità di principio di cui Aristotele gode nei confronti di tutto il naturalismo precedente. L'essere della natura è determinato, nel suo aspetto, non solo dalla ὕλη, ma primariamente dall'essere-mosso. L'essere-mosso, cioè, l'essere in divenire, in divenire qualcosa. Ne parlerà ancora: il divenire come τέλος, come fine di qualche cosa. Solo l'ente così determinato è il tema autentico e sicuro del φυσικός. Egli indaga i σώματα (corpi) considerandone gli ἔργα (atti) e i πάθη (emozioni), questi ultimi intesi in senso assai ampio, cioè nel primo senso del capitolo 21 di *Metafisica Δ*. Il φυσικός assume i σώματα come fatti così e così. Per esempio, egli considera il legno nella misura in cui esso entra in questione in quanto determinazione ontologica dell'albero,... L'albero è in quanto è legno. Codeterminando l'essere della pianta. Il τεχνίτης (tecnico), invece, non considera il legno — ad esempio un timone — in quanto codeterminante per l'albero, ma in quanto possiede una certa durezza, con particolare riguardo alla sua idoneità a fornire un buon timone. Quindi, in definitiva, il φυσικός, per Aristotele, è colui che si occupa del tutto, che cioè vede la cosa e la considera tenendo conto che è fatta di materia e di pensiero. A pag. 234. Per la definizione ontologica dei πάθη... Per definizione ontologica si intende che cosa sono le emozioni in se stesse, qual è l'essere dell'ente. ...è importante ribadire che essi vengono compresi in se stessi soltanto se sono intesi in quanto πάθη del σώμα (emozioni del corpo); il loro εἶδος si definisce primariamente in quanto determinazione del vivente in riferimento all'"essere in" nel mondo. Il riferimento all'essere nel mondo è sempre presente. Tutto questo accade sempre tenendo presente che parliamo di qualcuno che è nel mondo, quindi, fatto di tutte le cose, di tutte le parole, di tutti i pensieri, di tutte le emozioni. Θυμός (coraggio) e φόβος (paura) sono qualcosa che accade a un corpo fatto in un modo determinato — le due cose "non sono separabili". Non esiste qualcosa come una paura pura, da intendersi come un comportarsi astratto nei confronti di qualcosa. Sta dicendo che la paura in quanto tale non è isolabile ma si può considerare soltanto come qualcosa che avviene nel mondo da parte di qualcuno, che è nel mondo. È ciò che per Aristotele dovrebbe fare il φυσικός. Si tratta piuttosto, in sé, di un comportamento dell'uomo nella sua globalità, con la sua corporeità. Vedete come insiste continuamente sulla questione del tutto. Ciascuna cosa coappartiene a un'altra al punto tale che se io ne togliessi una toglierei anche quell'altra: questo significa coappartenere. Ma questo "non poter essere astratto e detratto" è diverso da quello delle oggettualità matematiche. È interessante questo non poter essere astratto, dal concreto, ovviamente. Qui sembra essere riferito a Severino, anche se Aristotele non conosceva Severino. I πάθη non possono essere identificati con la linea e la superficie del corpo in senso matematico. Il greco vede una linea non primariamente in sé: γραμμή (segno) è sempre piuttosto il limite di una superficie, la superficie è il limite del corpo, la superficie non ha alcun essere senza il corpo — dunque anche qui si ha un "non potere essere separati". Non è possibile separare nulla da nulla, è questa la questione. Il fatto che nulla sia separabile da alcunché avrebbe potuto suggerire a Severino l'idea che gli astratti non possono comunque essere separati dal concreto, mai, per nessun motivo, perché se li separo scompare anche il concreto. Ma questo non lo ha pensato.

Intervento: ...

Lui distingue in questo modo l'astratto dal concreto per indicare che l'astratto è l'unico modo in cui il concreto si manifesta. Il concreto si manifesta come tutto e l'unico modo che ha per

manifestarsi appunto concretamente sarà quando sarà tutto, cioè, quando tutti gli astratti saranno partecipi del concreto; solo allora il concreto sarà tutto. Perché era questo il suo problema: sì, c'è il concreto e poi gli astratti, ma questo concreto non è tutto. Invece, per lui deve essere il tutto, perché solo se abbiamo il tutto allora le cose hanno un senso. E questo è curioso perché lui diceva che siccome di fatto non aveva raggiunto il concreto, il tutto, perché tutti gli astratti non sono ancora partecipi del concreto, allora questo tutto non c'è, quindi, tutto questo non ha senso, e non ce l'ha finché non ha raggiunto il tutto, solo allora c'è il senso. Come dire che tutto quello che lui ha detto non significa niente, è senza senso, perché il senso lo aspettiamo... Anche l'*εἶδος* dell'avere paura, insomma, è primariamente riferito a un sentirsi-situato del corpo. La differenza sta in ciò, che, mentre nel caso della non separabilità matematica la specifica costituzione dei σώματα (corpi) non svolge alcun ruolo – per esempio l'essere bruno o graffiato del corpo fisico –, nel caso dei πάθη il fatto che l'essere sia costituito in questo e in quel modo è essenziale. Perché io cambio se sono arrabbiato, se sono contento, angosciato, felice, ecc. Entrambi sono λόγοι ἐνυλοὶ (discorsi che sono materia) ma in un senso completamente diverso. È questo il terreno per il modo in cui la Retorica considera i πάθη in riferimento all'εἶδος. La retorica sa benissimo che se io vedo una persona che ha paura di ciò che io voglio che abbia paura, allora il mio discorso è stato efficace e sono vicino al punto in cui l'altro farà quello che voglio io. Ciò che importa è che Aristotele non perviene alla definizione fondamentale del vivente basandosi su considerazioni fisiologiche. L'εἶδος dei πάθη (figura delle passioni) è un comportarsi nei confronti degli altri uomini, un "essere nel mondo". Sta dicendo semplicemente che se sono arrabbiato è perché qualcuno mi ha fatto arrabbiare. Soltanto a partire da questo assunto può essere correttamente indagata la ὕλη dei πάθη (la materia delle emozioni). La materia delle emozioni non è altro che l'essere arrabbiati con qualcuno, cioè, per il fatto che siamo nel mondo c'è sempre qualcuno che può fare arrabbiare. Nel libro I, capitolo 1, del *De anima* si tratta di verificare fino a che punto il νοῦς, in quanto determinazione fondamentale dell'essere dell'uomo, ... Il pensiero è di fatto l'uomo. ...costituisca una caratteristica fondamentale di questo essere, e in che misura l'uomo rappresenti solo una possibilità determinata dell'essere del νοῦς. Come se il νοῦς andasse oltre, ma non ci va. La base per tale verifica consiste nel fatto che Aristotele nota che il νοῦς, il "pensare", contrariamente a tutte le altre modalità di coglimento, è una possibilità di cogliere che non è limitata a un ambito ontologico determinato, come l'udire, il vedere, ecc. – bensì – in quanto νοῦς – mira a τὰ πάντα (tutte le cose)... Ricordate il suggerimento di Heidegger di tradurre ἐν πάντα εἶναι di Eraclito: questo πάντα non va tradotto con "tutto" ma con "tutte le cose". ...è insomma una possibilità di cogliere che coglie ogni possibile ente in modo tale che l'ente in questione non deve nemmeno essere necessariamente presente. Ciò che compie questo miracolo è il λόγος. È la parola, il linguaggio, che determina la possibilità di rappresentare. Il rappresentare è ciò che ci rende umani, gli animali non possono rappresentare niente. Infatti, siamo noi umani che abbiamo inventato il cinema, il teatro, tutte le cosiddette rappresentazioni. Questa universalità della possibilità di coglimento è qualcosa che non va fatto coincidere con il concreto essere dell'uomo che sempre, di volta in volta, è. Ciascuno, di volta in volta, è diverso, mentre il νοῦς riesce a cogliere il tutto. Ma, allora, su che cosa si fonda questa possibilità di cogliere tutto, che cresce e si sviluppa al di là dell'uomo e del suo essere concreto? Ovvio che non si sviluppa al di là dell'uomo, del λόγος: al di là del linguaggio non c'è nulla. Nel contesto di tale questione Aristotele tratta dei πάθη come di quei fenomeni grazie ai quali si può mostrare che il concreto essere dell'uomo può essere inteso solo se lo si assume nella sua pienezza, in base a una varietà di considerazioni. Heidegger sta dicendo che Aristotele parla delle passioni soltanto perché voleva farci intendere che soltanto se intendiamo l'uomo comprensivo delle sue passioni riusciamo a pensare qualcosa dell'uomo, e cioè che non c'è linguaggio senza passioni, e viceversa. Il linguaggio è passioni, è soddisfazione, è insoddisfazione. Perché? Perché è volontà di potenza: se io soddisfo la volontà di potenza, se viene soddisfatta in un modo o nell'altro, sono contento, sennò sono inquieto, adirato, infastidito, seccato, amareggiato. Decisivo è soprattutto il fatto che possiamo

perdere il controllo provando paura,... La paura è perdita di controllo. Che cosa sono gli attacchi panico? La subitanea e immediata idea di avere perso il controllo sul mondo che mi circonda, per cui mi sento come un turacciolo in mezzo all'oceano. La paura è la perdita di controllo, il non avere più il controllo sulle cose: è di questo che gli umani hanno paura, non c'è un'altra paura. *...senza che nel mondo intorno a noi ci si faccia incontro nulla che possa essere motivo diretto di paura. In questo essere colti dai πάθη la corporeità viene in certo modo coinvolta.* Perché anche se non c'è un motivo reale di avere paura, il mio corpo reagisce, ho realmente paura; l'oggetto della paura non è reale, ma la mia paura sì, con tutto ciò che questo comporta. *Se le cose stanno così...* Se cioè non possiamo in nessun modo separare la ψυχή dal σῶμα, il linguaggio dal corpo. *...sorge la domanda: in quale campo d'indagine rientra l'ente che ha il carattere del vivente? Il φυσικός non deve avere, come tema, anche la ψυχή?* Quando dice così, di avere a tema la ψυχή, intende dire avere a tema il linguaggio, perché la ψυχή non è altro che il vivente che ha qualche cosa che lo rende vivo, e che cos'è che lo rende vivo se non il suo pensiero, il suo dire: è questo che lo rende vivo, per cui diciamo che è vivo. Per ipotesi, ipotesi assurda, anche un cadavere che ci parlasse per noi sarebbe vivo. *In effetti è così, dato che in linea di principio per il φυσικός ogni σῶμα è un τοιοῦτον (quello che è), è determinato in questo e quel modo. Ne consegue che egli è tenuto a definire dall'inizio questo τοιοῦτον, la ὄλη nel suo senso positivo.* Sta dicendo qui una cosa importante. Il φυσικός deve, sì, tenere conto, ma anche *definire dall'inizio questo τοιοῦτον*, questo essere quello che è. Perché è quello che è? Che cosa significa dire quello che è? Cioè, *la ὄλη nel suo senso positivo*: la materia in questo senso, come l'essere dell'ente. Il φυσικός è tenuto a sapere, definire che cos'è ciò con cui ha a che fare. È questo che intende Aristotele quando dice che il φυσικός deve tenere conto del tutto, e per fare questo – definire o determinare qualche cosa – non posso ignorare il fatto che sto definendo con parole e che cosa sono queste parole attraverso le quali io definisco. Tutto questo è ciò che deve essere preso in considerazione. *Ed è appunto il compito di fornire questa definizione fondamentale dell'ente a essere sempre stato disatteso dagli antichi φυσιολόγοι.* I fisiologi una volta era coloro che si occupavano di un po' di tutto, del corpo ma non solo. *Dobbiamo quindi mettere a fuoco questo stato di cose dalla prospettiva opposta, mostrando fino a che punto il φυσικός deve prendere in considerazione, entro certi limiti, la ψυχή.* Un motivo per questa digressione è la connessione con l'analisi del movimento svolta nel libro III, capitoli 1-3, della Fisica. Nel prossimo capitolo 19 parlerà del φυσικός e del suo modo di trattare la ψυχή. Ma in realtà non sta facendo nient'altro che dire che la ψυχή e il σῶμα sono la stessa cosa, la parola e il corpo sono la stessa cosa. Esattamente ciò che anticipavamo la volta scorsa, e cioè ciò con cui ho a che fare sono sempre e soltanto parole. E il φυσικός deve tenere conto di questo aspetto, che abbiamo a che fare con parole.

3 maggio 2023

Siamo a pag. 237. Heidegger, leggendo Aristotele, ci ha detto quanto sono importanti e fondamentali le emozioni, quasi a dirci che gli umani pensano attraverso le emozioni. Lui ha insistito moltissimo su questo: è arrivato a dire a un certo punto che il πάθος è l'essere stesso: l'esserci è il πάθος, è fatto di πάθος e non di pensiero. Il pensiero, quello teoretico, è qualche cosa che può certo intervenire ma interviene dopo il πάθος; esattamente come prima c'è la chiacchiera, poi c'è il pensiero. Ma, ponendo l'accento su questo, Aristotele nota una cosa fondamentale, e cioè, come dicevo prima, che gli umani non vivono di pensiero ma di emozioni e in base alle emozioni che provano prendono le decisioni che prendono, qualunque siano, è irrilevante. Tant'è che la nozione di ψυχή – ovviamente, lontanissima dalla nozione di psiche di Freud – non è altro che l'umano preso nelle sue passioni, travolto da tutto ciò che desidera, teme, vuole, non vuole, ecc. *Come la ψυχή venga generalmente presa in considerazione appare evidente nel libro I, capitolo 1,*

dell'indagine *Περί ζῶον μορίων* (intorno a un aspetto del vivente), che costituisce nel contempo un esempio concreto del modo peculiare in cui Aristotele sviluppa il λόγος teoretico. Il trattato si intitola *Sulle parti degli animali*. A prima vista non sembra che se ne possa ricavare molto. C'è però da osservare che qui lo ζῶον viene inteso nel senso più ampio di "essere vivente". Μόριον e μέρος hanno un significato più ampio di "parte" nell'unico senso di pezzo quantitativo: μορίων è da intendersi infatti anche come "funzione", "prestazione", "elemento strutturale". I μέρη sono tutto ciò che costituisce l'articolazione coerente, l'"essere coerentemente articolato" di un determinato ente. *Περί ζῶον μορίων* significa: "Sul nesso di articolazione e prestazione del vivente in quanto ente determinato". Aristotele inizia la sua analisi con una riflessione di principio sulle condizioni dell'indagine scientifica. Ciò che incontreremo qui corrisponde a ciò che abbiamo conosciuto nella discussione dell'ἀρετή. Ἀρετή, virtù, nel senso di capacità, di essere pronti a fare qualche cosa. Infatti, lui la accosta alla ἔξις, all'essere pronti a fare qualcosa. Lì avevamo la definizione di ἀρετή in quanto ἔξις προαιρετική μετά λόγου (l'essere pronti nel linguaggio), così come la realizza il φρόνιμος (sapiente, saggio). Qui invece Aristotele fa riferimento alla ἔξις θεωρίας, cioè al "poter disporre dell'indagare scientifico". Egli definisce tale ἔξις da due lati: 1. ἐπιστήμη, 2. παιδεία τις (insegnamento di qualcosa). Ad1. Il primo elemento (la ἐπιστήμη) è la competenza: la giusta possibilità di uno scienziato implica la competenza nel suo ambito di studio. Ad2. Assai più decisiva ed essenziale per Aristotele è la παιδεία, la sicurezza della trattazione. Uno conosce ciò di cui si tratta, è sicuro nel suo esporre. A pag. 238. Viceversa, l'approccio teoretico che dispone della παιδεία è in grado di procedere, in tutte o in determinate possibilità dell'indagine, con il giusto istinto metodico. Con ciò non si intende l'essere esperti di un dato metodo già disponibile come tecnica, bensì la ἔξις, l'essere liberi, il peculiare ponderato essere aperti nei confronti di un determinato contenuto oggettivo e di un determinato ambito oggettivo. Chi possiede il giusto istinto, la giusta παιδεία, sarà subito in grado di decidere se ha un senso che uno tratti la logica matematicamente, o la storia del cristianesimo con le categorie della storia dell'arte, stabilendo in tal modo le tipologie della devozione. Questa ἔξις è oggi del tutto trascurata: difficile è acquisirla e ancora più difficile trasmetterla. Ed è esattamente questa determinazione della ἔξις della παιδεία che si coglie nell'assoluta sicurezza con cui Aristotele espone le sue indagini e si schiera contro la tradizione. Ci sta dicendo che nell'indagine scientifica, così come la intende Aristotele ovviamente, ciò di cui si deve tenere conto sempre è il tutto, la disposizione, l'apertura verso il tutto; quindi, non verso la parte, il μέρος, ma il tutto, tenere sempre conto del tutto. È questo che intende dire quando dice che il φυσικός deve tenere conto della ψυχή, deve cioè tenere conto del vivente: è il vivente che sta parlando, che sta teorizzando, che sta pensando, quindi, con tutte le sue emozioni, le sue paure, i suoi desideri, tutti gli accidenti che gli sono capitati il giorno prima, che sono presenti mentre elabora le sue cose. Di tutto questo è necessario tenere conto. Qui Severino avrebbe potuto intuire che, forse, questo tutto è la condizione perché ci siano gli astratti. Non è che il tutto sia in attesa degli astratti, il tutto è la condizione perché esistano gli astratti. A pag. 239. Qual è la παιδεία decisiva nell'indagine sulla φύσις? Volevo leggervi, visto che lo cita, l'inizio de *Sulla parte degli animali* di Aristotele. Intorno a ogni conoscenza e indagine, la più umile come la più nobile, si manifestano due tipi di atteggiamento, uno dei quali può essere propriamente chiamato scienza dell'oggetto, l'altro una sorta di cultura. È tipico, in effetti, dell'uomo colto di poter distinguere con precisione ciò che è stato detto propriamente o meno da chi svolge un'esposizione. Tale appunto è anche la persona che noi giudichiamo dotata di cultura generale e l'esser colti è la capacità di fare quanto si è detto. D'altra parte, mentre una tal persona noi la consideriamo individualmente dotata di un'attitudine critica nei riguardi, per così dire, di tutto, altri invece sarà limitato a un tale particolare, che può infatti essere qualcuno dotato di cultura ma con estensione solo parziale. Sicché è chiaro che anche nella ricerca naturale vi devono essere criteri tali che, riferendosi a essi, si possa valutare la forma delle esposizioni a prescindere dalla questione se la verità stia in quel modo o in un altro. È da qui che Heidegger ha preso le mosse, da queste cose

che sta dicendo Aristotele, per mostrare come la conoscenza del tutto sia necessaria, non di tutto ma del tutto, cioè del fatto che ciascun elemento, ciascun astratto necessita del tutto per potere esistere. Una qualunque cosa uno scienziato pensi, elabori e produca, tutto ciò è il prodotto di lui in quanto vivente, e quando diciamo vivente diciamo tutta la sua storia, tutto il suo vissuto, tutta la sua formazione, tutti i suoi dubbi, le perplessità, le certezze, tutto quanto ciò di cui lui è fatto. *La prima questione: nell'indagine relativa a un ambito specifico bisogna, anzitutto, per così dire registrare, dedicarsi in primo luogo ai φαινόμενα (fenomeni), badare a che aspetto hanno le cose di cui si parla, a come esse ci si offrono primariamente quanto al loro contenuto, e solo in un secondo momento chiedersi perché esse siano proprio così e così, si comportino in questo o quel modo, oppure l'ordine delle domande dev'essere diverso?* Si parte dal fenomeno oppure dalla domanda “che cos'è questa cosa?”? *Bisogna procedere come gli antichi, che speculavano sulle ἀρχαί del mondo senza sapere che cosa intendevano per “mondo” – si deve cioè iniziare con la teoria, con ciò che ci è passato per a mente così, di sfuggita, riguardo a una faccenda, oppure è meglio concentrarsi dapprima sulla cosa stessa?* Questa era la prima questione. *La seconda questione da decidersi: nella misura in cui ogni indagine implica la messa in luce del διὰ τί (decisione, scelta), non bisogna dimenticare che riguardo all'ente che chiamiamo “natura” si danno due possibilità del διὰ τί: 1, il “per che cosa e il “da che cosa” è il movimento. Sono queste le due cause, cioè le due prospettive in cui può essere inteso un ente chiarito anzitutto nel suo esserci. Il “per che cosa”, il suo fine, il suo τέλος; il “da che cosa”, la sua origine, il da dove viene o, come direbbe Aristotele, le ἀρχαί, le origini. Per dirla in modo rozzo: il da dove viene e il dove va. Due domande quindi: 1. Bisogna in genere studiare in primo luogo il fenomeno, e poi chiedersi il perché? 2. Quale delle cause è primaria nel perché? Concentrando la mia attenzione sulla cosa stessa posso decidere in che modo, e da quale angolatura problematica, avvicinarmi a essa. A partire dalla cosa stessa devo decidere anche la seconda questione, cioè quale sia la prospettiva prioritaria, in base al suo senso per l'ente di cui qui si parla, il φύσει ὄν (ente di natura). Sta approcciando a dirci che il “per che cosa” e il “da che cosa” sono due momenti dello stesso, non c'è l'uno senza l'altro. Aristotele illustra la sua decisione considerando i φύσει ὄντα (enti di natura) in quanto ζῶα (viventi). Si occupa, per tutti gli enti, di quelli che vivono. A partire dalla cosa stessa emerge che il primo διὰ τί è il per che cosa, dunque che, sul terreno della essa in luce dell'aspetto dell'essere del vivente, la prima domanda che devo pormi riguarda il per che cosa. Dove va, il τέλος. “Infatti il λόγος è l'ἀρχή nel campo dell'ente che sussiste, che “ci” è, e lo è nello stesso modo nell'ambito sia dell'ente prodotto sia dell'ente che “ci” è in quanto φύσει ὄν”. L'ente prodotto è quello prodotto dalla τέχνη. Il φύσει ὄν è l'ente di natura che invece si produce da sé. Aristotele ci ha detto qui una cosa interessante, dicendo che il λόγος è l'ἀρχή nel campo dell'ente che sussiste. Cosa vuol dire questo? Cos'è l'ἀρχή? È il da dove, è l'origine. Sta dicendo, dunque, che ciascun ente viene dal λόγος. La questione “in base a che cosa” l'ente si determini, nonché “da quale prospettiva” esso vada anzitutto inteso, viene decisa ricorrendo al λόγος. Dunque, la questione “in base a che cosa” l'ente si determini viene decisa dal λόγος. Λόγος significa sia il “parlare” sia “ciò che parlando è espresso”... Sì, certo. Questo, però, ci riporta immediatamente a una questione che è centrale, fondamentale, peculiare dell'umano, e anche a un inganno tremendo, in cui l'umano cade sin dai primi vagiti: ciò con cui ha a che fare sono sempre e soltanto parole, è sempre e soltanto λόγος. Perché inganno? Questo “inganno” è tra virgolette perché è in qualche modo necessario, perché soltanto così è possibile parlare. Questo lo aveva chiarito molto bene quando diceva che noi parliamo soltanto nella δόξα. La δόξα è l'opinione che noi abbiamo di qualcosa e credere che qualcosa sia qualcosa di per sé. Questo inganno non può essere eliminato, ma può essere inteso e colto per ciò che è, appunto un inganno. Un ingannarsi continuo del linguaggio, che per potere proseguire deve fermare qualche cosa, affermare; affermando qualche cosa, pone questo qualche cosa come se fosse fuori del linguaggio, perché se lo considerasse nel linguaggio non potrebbe fermarlo. Quindi, è quel fermarlo l’“inganno”, che è tra virgolette perché è un inganno necessario, perché per parlare devo fermare le cose. Λόγος significa sia il “parlare” sia “ciò che parlando è espresso” – definizione*

*fondamentale dell'ἀποφαίνεσθαι (mostrare, esibire): ciò che è espresso è ciò che è mostrato a partire da ciò a cui, parlando, ci si rivolge, il che significa che nel λόγος ciò a cui ci si rivolge, questo specifico ente che è lì davanti, viene mostrato nel suo essere-scoperto. È solo grazie al λόγος che possiamo pensare che davanti a noi ci sia qualcosa. È vero, davanti a noi c'è qualcosa. Ma al punto in cui siamo possiamo porre la questione in termini più precisi. Questa questione la riprenderà dopo, quando parlerà della logica, parlando in particolare del sillogismo, dell'inferenza. Questa questione è interessante perché ciò che sta per dire potrà chiarire il perché gli umani parlano logicamente, senza che nessuno abbia mai fatto corsi o studi particolarmente approfonditi, né sulla logica formale, né sulla logica modale, né sulle logiche paraconsistenti. Come accade questo fenomeno? Se... allora: questa è l'inferenza. Pensate a questo: se dico allora dico qualcosa. Questa è la prima forma dell'inferenza: se dico, dico qualcosa. Possiamo anche formularla così: dicendo dico qualcosa. Ecco la magia, per dirla folkloristicamente, del linguaggio: il mio dire fa apparire, φαίνεσθαι, ciò che io dico, il ciò che il mio dire dice, cioè, l'antecedente fa apparire il conseguente. Apparendo il conseguente, succede una cosa straordinaria: in quel preciso istante esiste anche l'antecedente, in quell'istante e non prima, perché non può esistere da solo, non può esistere il mio dire senza ciò che il mio dire dice. Dicevamo tempo fa, sulla scorta di Platone, λέγειν τί, il dire è il dire qualcosa, se dico, dico necessariamente qualcosa, sennò non dico. Ecco la logica: l'antecedente fa apparire il conseguente, ma il conseguente fa esistere l'antecedente. Questo è molto hegeliano, Hegel aveva intuito questo movimento, lui la chiama dialettica, lo aveva intuito molto bene. È questo che appare: il ciò che il mio dire dice. Ecco che da quel momento appaiono le cose. Senza l'apparire di ciò che il mio dire dice non appare niente, per un animale non appare nulla, non c'è neppure il concetto di apparire. Questa è una questione che Heidegger riprenderà nelle prossime pagine ma, come spesso accade, lui semplicemente le accenna e poi va oltre. E, invece, lì occorrerebbe fermarsi parecchio, perché questo è proprio il fondamento della logica, cioè, è il motivo per cui noi parliamo logicamente e parliamo logicamente perché dicendo diciamo qualcosa. Ecco, questa è la base della logica, logica intesa naturalmente nell'accezione aristotelica, anche heideggeriana, non in quella della logica formale, la quale è solo una sovracostruzione della logica così intesa. La logica è questo: dicendo dico qualcosa, cioè, a un antecedente, che è il dire, segue necessariamente il conseguente, il detto. Protasi e apodosi, dice la retorica, antecedente e conseguente non possono non esserci parlando. Ecco perché noi non possiamo parlare se non logicamente, perché parliamo così, perché dicendo diciamo qualcosa, questo dire ha il suo conseguente. Qui c'è già tutto il sistema inferenziale. Poi, di quello che ne fa la logica formale, questo è un altro discorso, la logica formale costruisce giochetti per bambini ma non pensa, ha cessato di pensare perché ormai ha raggiunto l'idea che il conseguente è necessario se c'è quell'antecedente. Certo che è necessario, ma è necessario che ci sia il conseguente, non che sia quello. Come in de Saussure, il quale diceva che il significato è necessario che ci sia, altrimenti il significante non significa niente, ma non è necessario che sia quello o quell'altro, questo è totalmente arbitrario. È per questo che parlava di arbitrarietà del segno: è arbitrario che albero si dica albero, anziché *arbre*, ecc., ma che ci sia il significato questo non è affatto arbitrario, perché, come sappiamo, se tolgo uno tolgo anche l'altro, scompare anche il significante.*

Intervento: È il significante a non essere arbitrario.

Certo. Il significante non è arbitrario perché è ciò che accade, è ciò che si dà. *Per ragioni precise l'espressione λόγος è intesa nella sua duplicità: 1. λόγος, λέγειν nel senso del "dirigersi verso qualcosa" e mostrarlo, λόγος nel senso dell'accesso;...* Vedete quante accezioni esistono. Quando il greco parlava, è difficile per noi seguirlo perché dicendo una cosa può voler dire infinite cose. Anche la lingua greca degli antichi – forse è un po' azzardata, in fondo tiene conto di ciò che dice Aristotele, tiene conto del tutto, e cioè il greco parla del λόγος, ma questo λόγος è detto da un vivente, non ha un significato suo, codificato. Sì, dopo ce l'avrà, ma è detto dal vivente, è il vivente che lo sta dicendo: questo è ciò che Aristotele dice di non dimenticare mai, e non ha torto.

È per questo che il φυσικός deve occuparsi ella ψυχή. 2. λόγος nel senso di ciò che è espresso in quanto tale, che implica di per sé l'ente a cui ci si rivolge. In queste poche parole implica di per sé c'è tutto quello che vi dicevo prima rispetto alla logica: *implica di per sé l'ente*, il mio dire implica di per sé che ci sia il detto – il detto è anch'esso un ente. Questa è la logica, questo è sfuggito anche a Hegel, nonostante fosse una mente acuta. Dicendo che *implica di per sé l'ente a cui ci si rivolge*, sta dicendo che il λόγος lo implica di per sé, il mio dire implica di per sé che se dico, dico qualcosa. Non è un'aggiunta, qualche cosa che viene a integrare, no, se c'è uno c'è l'altro necessariamente. Ci sta dicendo che il linguaggio è relazione, che il λόγος implica necessariamente l'ente a cui si rivolge, cioè, un'altra parola. Tra un po' dirà che il linguaggio non è relazione, contraddicendosi, dicendo subito che invece è relazione. *In questo secondo senso che noi tedeschi traduciamo λόγος con Anspruch, la "chiamata", il "rivolgersi a". Anche in tedesco l'espressione ansprechen, "chiamare", "rivolgersi a", viene utilizzata con un significato particolare: di un telefono diciamo che "chiama", "risponde", così come diciamo "rispondi" nel senso di replicare qualcosa a una chiamata telefonica. Λόγος nel senso dell'accesso: mostrare una cosa così e così, rivolgersi a una cosa in questo o quel modo.* Vedete qui come il λόγος abbia a che fare con il vivente, è il vivente che fa queste cose, è lo ζῶον λόγον ἔχον, il vivente provvisto di linguaggio. *Nel rivolgersi a una cosa, la cosa che, così, è stata interpellata si rivolge – nel mostrare, essa si mostra così com'è. Ciò che importa è come una cosa viene interpellata...* Cosa vuol dire questo? Sono io che la interpello, sono io in quanto vivente. Quindi, la interpello a partire da tutto ciò che sono, che penso, che dico, che faccio, ecc. Ancora non siamo al punto di dire – Aristotele non poteva arrivarci – che senza di me la cosa non c'è. Sono io che la interpello e interpellandola la pongo, proprio nel modo in cui diceva qui, cioè *implica di per sé l'ente a cui ci si rivolge. È per questo che il λόγος si presenta molto spesso come identico all'εἶδος...* Λόγος, εἶδος, εἶναι, l'essere, è come se fossero tutti aspetti di una stessa cosa, una stessa cosa che poi è il tutto, è il linguaggio stesso. ... *λόγος significa chiamata, ciò che la cosa offre, e nella giusta chiamata essa offre il "come" del suo aspetto e il "che cosa" del suo essere.* La giusta chiamata, ci dice. Certo, qui Heidegger, e ancor più in Aristotele, c'era comunque l'idea che qualcosa fosse di per sé. Poi, Heidegger si rende, sì, conto che c'è il linguaggio, si rende conto che il linguaggio e non l'essere è il problema; e se l'essere si pone come un problema è perché lo sovrappone al linguaggio, e questo problema di sicuro non si risolve né barrando l'essere o facendo altre diavolerie del genere. Rimane comunque un sottofondo metafisico, nel senso di presupporre l'esistenza dell'ente in quanto tale, che esista di per sé, fuori del linguaggio. Heidegger delle volte oscilla, non è chiarissimo; per Aristotele la cosa è più complicata. Come definisce Aristotele l'essere? Attraverso le dieci categorie. E le categorie cosa sono? Sono predicati, ciò che si dice di un qualche cosa, i *praedicamenta*, dicevano i medioevali, ciò che se ne dice. Quindi, che cos'è l'essere? Ciò che se ne dice. Ma a questo punto, come proseguiamo? Con l'idea dell'essere come sostanza, così come poi è stata intesa nel Medioevo, come *substantia*, che dovrebbe tradurre il greco ὑποκείμενον. Invece, Heidegger traduce ὑποκείμενον con "ciò di cui si parla", la materia del dire, ciò di cui stiamo parlando. *Il "per che cosa" è il λόγος...* Questo è interessante. Di nuovo Heidegger non si rende conto di ciò che ha sottomano, perché ha detto prima che il λόγος è l'ἀρχή e adesso dice che è il τέλος. Quindi, il λόγος è il "per che cosa" ma anche il "da che cosa", cioè le cose vengono e vanno nel linguaggio. Sta dicendo questo ma non lo coglie appieno. Perché gli sfuggono queste cose? Eppure, le dice lui stesso. *Il "per che cosa" è il λόγος, e poiché è così, e il λόγος è l'ἀρχή, il "per che cosa" è il primo perché.* Il λόγος è l'ἀρχή e il τέλος, è l'alpha e l'omega, avrebbero detto altri, cioè, il tutto, il da dove viene e dove va. Che altro c'è? Niente. Dice che è *il primo perché*, è la prima cosa che si domanda: perché qualcosa esiste? La risposta a questa domanda è: partiamo dal linguaggio e torniamo al linguaggio, nel senso che da lì non usciamo. *Dicendo che il "per che cosa" è il λόγος di una cosa, lo si intende in base a una specifica prospettiva: il τέλος.* Quindi, il λόγος lo si può intendere in base al "da dove viene" e al "dove va". Ci sarebbe da dire un'altra cosa a questo punto: "per che cosa" parlo? Per parlare, perché il τέλος è λόγος, il fine per cui parlo, per cui c'è

il dire, il λέγειν, è sempre il dire. Il τέλος è l'autentico λόγος. Questo fine, questo “per che cosa”, è l'autentico λόγος. Τέλος non significa “scopo”, ma “essere finito”, “fine”. Il συνεστηκός, ciò che “sta lì” in quanto è finito, costituisce il senso autentico dell'esserci di un ente. Qui introduce una cosa di cui aveva parlato prima, e cioè della finitezza e di quanto sia importante la finitezza, perché questo ci mostra un altro aspetto importante: il λόγος, come τέλος, è il finito. Sappiamo bene che è fondamentale per il λόγος il finito, perché in caso contrario non potremmo parlare. Se qualche cosa non si offre come finita, cioè come affermazione, non potremmo proseguire. Deve porsi come affermazione, il λόγος si pone sempre come affermazione, è un'affermazione ininterrotta, senza tregua. Quando ci si rivolge a qualcosa nel suo essere-finito si ha la giusta chiamata. Sì, certo, si ha la giusta chiamata, ma è qualcosa di più, nel senso che posso rivolgermi a qualcosa solo se lo pongo come finito, sennò non so a che cosa rivolgermi. Il τέλος in quanto essere-finito è ciò presso cui la produzione ha la sua fine. L'essere-finito in quanto tale è ciò presso cui la produzione, l'approntamento, perviene alla fine. In quanto “finito” della produzione, il τέλος è il “per che cosa”, ciò per la produzione, appunto, è così e così. Visto dalla prospettiva del “pervenire nel suo essere” di un ente, il τέλος è il “per che cosa”. Cosa ci sta dicendo? In quanto “finito” della produzione... Che cos'è la produzione? È il mio dire. È il mio dire che produce continuamente cose. Ma questa produzione continua deve essere finita, deve cioè giungere ad un'affermazione: questo è il τέλος. Potremmo a questo punto dire in modo più appropriato che il τέλος del λόγος è l'affermazione. Questo è il suo “per che cosa”: potere affermare qualcosa, ma per poterlo fermare deve essere finito. Aristotele compie questi passaggi in modo concreto. Seguiamolo nel suo operato, procurandoci nel contempo la base per capire come, in questa analisi ontologica, si renda comprensibile in che senso il τέλος è il λόγος di un ente, quindi in che senso l'indagine degli antichi fisiologi fosse fuorviante. Da ciò prende il suo indirizzo l'intera trattazione dei φύσει ὄντα (enti di natura). Al tempo stesso vediamo in che senso proprio il τέλος inteso come λόγος autentico dei φύσει ὄντα... È come dire che gli enti di natura sono autenticamente in quanto finiti, se ce ne occupiamo. ...e precisamente degli ζῶα (viventi) – altro non sia che ψυχή, sicché il fisico deve trattare πρῶτον il τέλος. Questo è interessante, anche in ambito scientifico – scientifico nell'accezione più aristotelica – e cioè il farsi delle domande relativamente a un ente. La domanda tipica è “che cos'è?”, mentre Aristotele suggerisce che la prima domanda (πρῶτον) è chiedersi “per che cosa è”. E qui Heidegger, di nuovo, risolve la questione, ma se ne accorge solo fino a un certo punto. “Per che cosa” è questa cosa? È per il “ci” dell'esser-ci, e cioè per me. Questa cosa è quella che è per me, non nel senso che a me pare così, ma in quanto è rivolta a me. Ecco la questione della chiamata: in che modo l'ente mi chiama? L'ente è il mio discorso e il mio discorso mi chiama continuamente. Mi rendo conto di dire cose dove ciascuna meriterebbe ben più ampia trattazione, ma ci sarà man mano che proseguiremo l'occasione per articularle di più. Ecco, ora parla del “ci”. A pag. 242. Οὐσία: all'inizio siamo partiti dal significato corrente e abbiamo inteso l'οὐσία come l'“ente che è attualmente presente nel suo “Ci”, “ciò che è disponibile”, gli “averi” – l'οὐσία come sta alla base delle localizzazioni fondamentali. Significato di essere come essere attualmente presente. Essere: esser-ci nel presente. È questo il modo in cui si danno le cose. Questo “ci” è l'essere del vivente nel suo essere quello che è. Io sono presente in ciò che sono come io in quanto mondo, ma questo mondo in cui sono non è qualcosa che mi è esterno, non è mai stato esterno, se fosse davvero esterno non lo avrei mai percepito in nessun modo. Percepisco il mondo, dicevamo forse l'altra volta, perché io sono il mondo, ed è così che lo percepisco: lo percepisco essendo-ci nel mondo. Questo mondo è per me, ma nel senso che io sono il mondo. ...il significato di essere in quanto essere attualmente presente ottiene una spiegazione più precisa se riusciamo a mostrare che cosa significa il “Ci” per i greci: l'essere pervenuto nel “Ci”, precisamente tramite la pro-duzione; “pro”: “Ci”; il “pro” è un determinato “Ci”; pro-durre: portare nel “Ci”, nel presente. È il senso proprio della ποιησις. Qui fa tutta una costruzione, che sembra complicata ma non lo è. Dice che per i greci l'essere è l'essere pervenuto nel “Ci”, precisamente tramite la pro-duzione, ma questa pro-duzione, ciò che si pro-duce, non è altro

che il mio dire, è questo che pro-duce continuamente. Dice del “pro”, che è un determinato “Ci”, cioè, questa pro-duzione è sempre per me, come il mondo, che è per me, sono io che produco. Questo produrre sono io, non è un qualche cosa che mi si aggiunge; naturalmente, se si intende *ποιησις* in questa accezione, mentre è chiaro che se intendo la produzione come il produrre un paio di scarpe, allora sì, il calzolaio, per esempio, la domenica non produce scarpe. Ma, se intendiamo la produzione nell’accezione più ampia, cioè tenendo conto del tutto, così come lo stesso Aristotele ci suggerisce, allora produzione significa si produce sempre. È strano che non accosti la produzione alla *ποιησις*, al *λόγος*. Dice *pro-durre: portare nel “Ci”, nel presente*. Ma nel presente che cos’è il presente? È l’ente, è lui che è presente. È il senso proprio della *ποιησις*. Esser-ci è in senso proprio essere pro-dotto, vale a dire, esser-ci pronto, essere pervenuto alla fine. *Τέλος = πέρας* (limite). Essere pervenuto alla fine. Ma alla fine di che? È giunto alla fine nel senso che qualcosa si è compiuto, l’affermazione si è compiuta, è finita, è quella. Sono questi i fili conduttori per il senso fondamentale dell’ontologia greca, coi come esso agì poi più tardi nei successori dei greci, in modo tale che il senso originario dell’essere ne fu nascosto trasformandosi in un mero significato verbale. Il significato originario dell’esserci per i greci era questo senso di appartenenza al tutto. Non era una cosa suddivisa in particolari, in specificità, anche il loro stesso dire teneva sempre conto del tutto, teneva conto che ciascuna cosa rinvia a un’altra, e che tutto ciò che io dico sono io che lo dico in quanto vivente, con tutto ciò che questo comporta. Il significato primario di οὐσία, essere, da cui siamo partiti, è “averi”: ciò che viene prodotto in legno, pietra, e posto sul terreno è τέχνη ὄν (ente tecnico): 1. quindi πράγματα e χρήματα: ciò con cui ho a che fare, che è a mia disposizione, che uso correntemente nella vita pratica; 2. I φύσει ὄντα in quanto γινόμενα; 3. I φύσει ὄντα in quanto αἰεῖ (sempre). I caratteri ontologici possono essere resi comprensibili solo in base al senso dell’esserci in quanto essere-prodotto. Per il greco tutto ciò che è è prodotto. I πράγματα (le cose) “ci” sono nella misura in cui sono prodotti della τέχνη. Invece i φύσει ὄντα sono qualcosa che “ci” è nel “prodursi da sé”, qualcosa che non ha bisogno di essere prodotto da altri. Essi “ci” sono esattamente come i πράγματα; però la loro γένεσις ha a sua volta nuovamente il carattere del “Ci”: una pianta cresce e ne produce altre. Da ultimo si dà l’ente che “ci” è, il φύσει ὄν è in quanto αἰεῖ (sempre), ciò che non necessita di produzione, ciò che “ci” è in modo tale da non avere bisogno di essere prodotto. Esso “ci” in senso autentico, però è comprensibile solo a partire dalla produzione. Il terreno dell’ente è il produrre. Si può notare in che modo il λόγος sia la possibilità di conquistare l’accesso all’essere inteso nel senso specifico dell’“esserci pronto”, dell’“essere pervenuto alla fine”. Il λόγος è ciò che ci consente di produrre l’essere.

10 maggio 2023

Ci sono alcune cose, che dice qui Heidegger, che ci conducono a una questione importante: la logica. Heidegger sfiora la questione, non la problematizza, la mette a tema, ma poi la lascia lì. Non si rende conto di che cosa ha effettivamente sottomano. Quella cosa che chiamiamo logica è, in effetti, solo un aspetto, perché ciò che si intende generalmente con logica non è altro che un calcolo, un calcolo proposizionale. Ma c’è un altro modo per approcciare la questione, e cioè, come direbbe Heidegger, porre la questione come una determinazione ontologica, cioè perché la logica è quella che è. Ma che cos’è? Dicevo che la logica è diventata propriamente un calcolo nel Medioevo, quindi dopo Aristotele, per via del fatto che doveva rendere conto della realtà di dio. Ma, in effetti, non è altro che un processo inferenziale. Inferire è portare qualche cosa da un’altra parte, spostarla, è una relazione. L’inferire: τί κατὰ τίνος, il qualche cosa in vista di altro. Ma in vista di che? Il processo inferenziale è determinato dalla formula “se-allora”, se questo allora quell’altro. Qui Heidegger ha posto le condizioni per intendere meglio la questione, e cioè la questione della finitezza. L’inferenza è ciò che rende finito l’antecedente, nel senso che il conseguente rende finito l’antecedente. Faccio un esempio. Prendete il famoso sillogismo

anapodittico: “se piove prendo l’ombrello, ma piove, quindi prendo l’ombrello”. L’antecedente è “se piove”, il conseguente è “prendo l’ombrello”. Fin qui tutto bene, ma se consideriamo solo l’antecedente, il “se piove”, allora se piove mi bagno, se piove sono triste, se piove prendo l’impermeabile, se piove non esco di casa, ecc., le possibilità sono infinite: questo “se piove” apre all’infinito. Il “prendo l’ombrello”, invece pone un limite, quello che i greci chiamavano il *πέρας*, all’*ἄπειρον*, all’infinito, e mi dice che se succede questo allora quest’altro, non altre cose, ma quest’altro, cioè lo rendo finito. Potremmo dire a questo punto che il processo inferenziale – che è preferibile al termine logica, perché con logica si intende per lo più una procedura di calcolo proposizionale, è quella cosa che consente di parlare perché rende finito l’antecedente rispetto a un conseguente e, quindi, l’antecedente può essere utilizzato. Il solo “se piove” apre una infinità di possibilità, quindi, non dice niente, non può essere utilizzato; è il conseguente che impone la finitezza dell’espressione e che rende utilizzabile l’espressione, che quindi rende possibile parlare. In questo senso il processo inferenziale è necessario per parlare, senza non potremmo parlare. Potremmo dire che il linguaggio stesso è un processo inferenziale, è solo questo, è solo la possibilità di portare una cosa a un’altra e lì fermarla. E sappiamo che non si ferma se non la fermo io. Ora, si potrebbe riflettere sui vari passi che hanno condotto il processo inferenziale, posto così come determinazione ontologica, alla logica come calcolo, così come è stato utilizzato dal Medioevo in poi, fino a tutt’oggi. Si può fare un esempio di ciò che è diventata oggi la logica – dico oggi, ma è un oggi che va dal Medioevo fino ad adesso che parliamo. Pensate alla questione della contraddizione. La contraddizione nella logica, soprattutto in quella formale, è quanto di peggio si possa immaginare, è il male assoluto, nel senso che se all’interno di un sistema logico è possibile dedurre una contraddizione, tutto il sistema viene banalizzato, diventa banale, cioè, all’interno di quel sistema è possibile dimostrare tutto e il contrario di tutto. Banale, quindi, inutilizzabile. Ma la contraddizione che cosa dice, di fatto? Dice invece una cosa interessante, che sono poi i famosi paradossi. Dice così: guarda che non stai tenendo conto di qualcosa, non stai tenendo conto del linguaggio, non stai tenendo conto che ciascun elemento è ciò che è in virtù del fatto che dipende da ciò che non è, tieni conto di questo e la contraddizione scompare. Perché la logica teme così tanto la contraddizione? Perché deve affermare ciò che è necessariamente vero. Come dire che, rispetto all’esempio di prima, “se piove allora prendo l’ombrello”, il “allora prendo l’ombrello” deve essere posto come una verità assoluta e non come una possibilità che io ho deciso tra infinite altre, ma deve essere pensata come una necessità, appunto una necessità logica. Questo ha naturalmente degli effetti, dal momento che la logica, così come comunemente è intesa – la logica formale, per intenderci –, è un sistema religioso, perché ha dovuto separare ciò che è da ciò che non è, l’uno dai molti, immaginando che quella finitezza, che pone in atto allo scopo di continuare a parlare, costituisca invece l’arresto necessario di un’espressione per cui l’espressione significa quello e nient’altro che quello. Che è quello che facciamo parlando: quando parliamo, qualunque parola diciamo, immaginiamo che significhi ciò che noi vogliamo che significhi, non il suo contrario, cioè che non muti. Ma se tenessimo conto che significa anche il suo contrario? Allora, sì, certo, continuiamo ad affermare le cose, ma a questo punto le affermiamo probabilmente in un altro modo, le affermiamo come modi per proseguire a parlare. Vi dicevo tempo fa che il pensiero teoretico dovrebbe giungere a non avere più la necessità di dominare l’ente perché già dominato, ma dominato in questa accezione particolare: è già dominato nel senso che so, e non posso non sapere, che in effetti sto parlando di parole e posso parlare soltanto di questo. L’ente è già dominato perché so di che cosa è fatto, cioè è fatto di parole. Lo “domino”, tra virgolette, perché questo dominio è in un’accezione particolare, non è che propriamente lo domino ma so di cosa è fatto, so che è una parola, un discorso e non può essere altro che questo. Quindi, mi rapporto all’ente come un qualche cosa che mi riguarda sempre, ecco il “ci” famoso, l’esser-Ci. Il “Ci” sarebbe il per noi, ma è per me, cioè, potremmo dirla banalmente, parlo sempre e soltanto per me. Si tratta, quindi, di pensare a questo punto la logica in un altro modo – di sicuro non come quel

calcolo che porta al teorema, che è l'ultima formula, che dovrebbe stabilire come stanno le cose – ma come quel processo inferenziale che, come dice la parola inferenza, è essere in relazione ad altro, *τί κατά τίνος*, qualcosa in vista di altro. Pensare che non sia in vista di altro, cioè, pensare che sia quello che è, è quello che fa il discorso religioso, che separa l'uno dai molti, dove i molti sono i cattivi, vanno tenuti a bada e fare in modo che non contaminino l'uno, che deve rimanere puro, immacolato. Ecco perché Heidegger ci ha portati a questo punto, anche se, come dicevo all'inizio, è una cosa che lui stesso non si accorge della portata che ha. In effetti, tutto ciò che sta dicendo adesso è il modo di approcciarsi all'ente. Come approcciarsi all'ente? Infatti, dice a pag. 243. *Si può notare in che modo il λόγος sia la possibilità di conquistare l'accesso all'essere inteso nel senso specifico dell'“esserci pronto”, dell'“essere pervenuto alla fine”.* È il λόγος che ci consente di essere alla fine, cioè di essere nel finito, è il λόγος, che di per sé è ἀπειρον, l'indeterminato, l'illimitato, l'infinito. Il λόγος è queste due cose simultaneamente: è finito e infinito, due cose che si coappartengono. Qui Heidegger appronta tutta la questione facendo una riflessione intorno a un'analisi di Aristotele intorno alla ἔξις. L'ἔξις è l'essere pronti a qualche cosa, quindi, l'avere anche gli strumenti per affrontare qualcosa. Dice che questi due strumenti sono la competenza e la sicurezza. *L'analisi di Aristotele inizia con una distinzione in seno alla ἔξις. 1. competenza, 2. sicurezza quanto alla trattazione metodica di un determinato ente da parte dell'indagine: παιδεία.* Teniamo conto che lui sta riflettendo sul come si deve approcciare l'ente, che è la questione fondamentale dal momento che ciascuno è in mezzo agli enti ininterrottamente. Come li approccia questi enti? Perché dal modo in cui approccerà questi enti seguirà naturalmente una serie di conseguenze, che sono il suo agire: la persona agirà in un modo conseguente al modo in cui si è approcciato all'ente. *Si tratta qui di svolgere alcune riflessioni che non riguardano la competenza, essendo autonome e separate dalla questione “come l'ente si comporti nel suo essere-scoperto”. Prescindendo da tale questione, va discusso quale sia la giusta modalità di accesso a un ente di cui l'indagine deve di fatto iniziare a occuparsi, e in quale ordine vadano compiuti i suoi singoli passi.* Aristotele fissa la sua riflessione anzitutto schematicamente in due domande: 1. *Debbono essere presi in considerazione prima di tutto i φαινόμενα (fenomeni) e poi il διὰ τί (perché)?* 2. *Se il διὰ τί, allora quale perché? Da quale punto di vista debbo porre primariamente l'ente così presentificato? Ne conosciamo due: οὗ ἕνεκα (per che cosa) e ἡ ἀρχή κινήσεως (da dove).* La questione di quale delle due prospettive sia la più originaria può essere decisa solo a partire dall'ente stesso. È una questione che non posso concepire in modo sistematico: la posso decidere solo a partire dalla cosa stessa. Questo è proprio Aristotele, che parte sempre da quello che c'è. È stata anche la sua maledizione, perché andando a cercare quello che c'è veramente, alla fine ha trovato la δόξα, la chiacchiera, come fondamento di tutto. *La discussione e la dimostrazione del fatto che lo οὗ ἕνεκα (per che cosa) costituisce il punto di vista primario, la prospettiva prioritaria, possono essere compiute solo se faccio ritorno all'essere stesso, ai φαινόμενα.* Qui già si intende come la questione per Aristotele, e poi per Heidegger, riguardi una sorta di coappartenenza, per cui non si possono dividere. Aristotele, pur volendo dividere tutto, di trova invece costretto a riunire poi tutto, e cioè il “da dove viene” e il “dove va” sono due momenti dello stesso, il “da dove viene” e il ciò che faccio sono due momenti dello stesso, indivisibili. Forse, proprio per il fatto che ha cercato di dividere tutto che alla fine si è accorto che non si divide niente. *La correttezza della prospettiva può essere ricavata solo dalla cosa stessa. Tuttavia, poiché gli enti di cui ci occupiamo sono i φύσει ὄντα (enti di natura), cioè enti caratterizzati dal “pervenire nel “Ci”... Il pervenire nel “Ci” significa sempre pervenire nell'esserci, pervenire per me. ...dalla γένεσις, ci chiediamo: il Primo è lo οὗ ἕνεκα (per che cosa) oppure lo ὅθεν ἡ ἀρχή τῆς κινήσεως?* Il Primo è il “per che cosa”, la sua finalità, oppure è il “da dove viene”, la sua origine? *Dobbiamo considerare la materia di studio di cui stiamo discutendo nel suo “che cosa”? Dobbiamo prenderci cura dell'ente occupandoci di ciò che esso è, di ciò che esso è in quanto ente che “ci” è – oppure considerando come esso diviene in riferimento alla sua γένεσις?* Come dobbiamo prendere questo ente? Se volessimo dirla in modo molto semplificato: dobbiamo prenderlo per la sua

origine, vedere da dove viene, per sapere che cos'è – ché in fondo la domanda è sempre quella: che cos'è qualcosa, l'essere dell'ente; soltanto dal “da dove viene” riusciamo a capire la sua essenza – oppure dobbiamo considerare “per che cosa” è questa cosa, cioè, qual è il suo fine o, ancor più, qual è il suo utilizzo? Qui appaiono apparentemente come separate le due cose: l'origine e il fine. Ma poi vedremo che sono la stessa cosa. *Ora, poiché è già stato deciso che la domanda sul τί (qualcosa) è la questione primaria, sarà a partire da essa che comprenderemo l'ούσία, quindi la γένεσις.* Heidegger intende qui ούσία come l'essere, anche se generalmente viene tradotto con sostanza. Quindi, accosta l'ούσία alla γένεσις. È sempre la stessa domanda: questo essere come dobbiamo considerarlo: per la sua provenienza, per il suo “da dove viene”, di che cosa è fatto (di legno, di ferro, ecc.), oppure per il τέλος, per il suo fine, per il suo essere finito in un certo modo? *Probabilmente sarà lo οὗ ἔνεκα (per che cosa) a dare risposta al τί (che cosa).* È il “per che cosa” che ci dirà che cos'è questa cosa. *Bisogna dunque chiarire perché lo οὗ ἔνεκα (per che cosa) è l'elemento primario. È su questa base che proporci di determinare l'ente nel suo essere autentico. È nostra intenzione stabilire, per la materia di cui ci stiamo occupando, la prospettiva di fondo, cioè porre in luce l'essere degli ζῶα (viventi) – dobbiamo insomma far emergere nella sua evidenza la determinazione fondamentale dell'ente che vive, la ψυχή.* Ψυχή per Heidegger è l'ente che vive. Certo, ζωή è la vita, ma con ψυχή intende qualcosa di più, è il vivente, è l'ente che vive, che parla, che pensa, che fa tutte queste cose, che legge il giornale, diceva un po' di pagine addietro. Gli ζῶα, invece, sono semplicemente i viventi. Infatti, deve precisare quando dice che l'uomo è ζῶον λόγον ἔχον, un vivente provvisto di linguaggio, che quindi si differenzia dai viventi non provvisti di linguaggio, e cioè gli animali. Questo ci porta a considerare che questa distinzione tra l'uomo e l'animale, laddove l'uomo non sa di essere parlante e quindi non può minimamente tenere conto delle implicazioni di questo, ecco che, pur mantenendo questa distinzione tra uomo e animale, questa distinzione si fa sottilissima. *Nel contesto della nostra indagine è necessario prestare attenzione a come Aristotele pone fenomenicamente in luce in base al modo in cui l'ente si mostra, il carattere dell'ἔμψυχον (ciò che è nell'ente vivente). Ne ricaviamo anche il terreno per la nostra ipotesi secondo cui ζωή, ovvero ψυχή... Qui ζωή e ψυχή si fondono insieme. ...significa: un ente in quanto “essere nel mondo”. Se è “essere nel mondo” vuol dire che sa di essere nel mondo; quindi, è l'essere parlante che sa di essere parlante e perciò di essere nel mondo. Mostrerò che il passo sta nel testo e non è una mia invenzione. La risposta di Aristotele alla questione posta dalla παιδεία (l'insegnamento) di questa disciplina è che la prospettiva primaria richiesta dall'ente è lo οὗ ἔνεκα (per che cosa). Nel “per che cosa”, in ciò che viene indagato da questo punto di vista – lungo questa prospettiva – l'ente deve mostrarsi così come esso stesso è. È nel “per che cosa”, nel suo essere finito. Ed è questo che introduce la questione, di cui parlerà tra breve, dell'inferenza, del se-allora, perché è l'inferenza che rende finito qualche cosa, cioè utilizzabile: “se piove prendo l'ombrello”, anziché farmi un caffè. Si tratta qui dei φύσει ὄντα, e precisamente dei γινόμενα (eventi, ciò che accade), non degli αἰεί ὄντα (enti che sono sempre), dell'ούρσανός, che peraltro è anch'esso φύσει ὄν. Per essere ancora più chiari, si tratta di quei γινόμενα che sono ἔμψυχα. Che cosa accade al vivente che parla e che pensa? Una questione ulteriore è come ora questo senso dell'essere – come esposto all'inizio – divenga decisivo per l'interpretazione dell'essere dell'uomo inteso in quanto πράξις (agire). La direzione dell'interpretazione ontologica porta alla categoria della ἔξις, all'essere concepito come un determinato “avere”, “disporre di qualcosa”. “Ἐξις, essere pronti, significa anche questo: avere a disposizione qualcosa, degli strumenti, ecc. Per motivare il fatto che lo οὗ ἔνεκα (per che cosa) è la prospettiva primaria, Aristotele afferma anzitutto che lo οὗ ἔνεκα (per che cosa) è il λόγος. Affermazione non da poco. Lo οὗ ἔνεκα, cioè il “per che cosa” qualcosa accade all'uomo, è, dice qui, per via del λόγος. Questo è il motivo per cui è la prospettiva primaria: il “per che cosa” è il λόγος. Il che ci potrebbe portare, se volessimo saltare una infinità di passaggi, alla domanda: perché parliamo? Risposta: per continuare a parlare, non ce n'è un'altra più sensata. Che cosa mai significa λόγος*

in questo contesto? 1. *Λόγος nel senso dell'accesso, ἀποφαίνεσθαι (manifestarsi) dell'ente in quanto φαινόμενον (fenomeno).* Quindi, l'accesso dell'ente che si mostra. 2. *Λόγος nel senso della risposta, in quanto "rivolgersi a", come l'ente si rivolge a ciò che lo interpella; questo λόγος rispecchia l'ente nel suo aspetto.* Io interpello l'ente, e l'ente come mi risponde? Mi risponde sempre nel λόγος, ovviamente nel mio. Sottolinea questi due aspetti: c'è il mio dire interrogante e il mio dire rispondente. Ma è sempre il dire, è sempre λόγος; difatti, sono due determinazioni del λόγος, non di altro. *Nel primo senso, nel rivolgersi all'ente l'ente stesso viene posto in una prospettiva in quanto qualcosa,...* Questo è fondamentale per gli umani, è ciò che consente il linguaggio: porsi di fronte a qualcosa in quanto qualcosa. In assenza di linguaggio questo non è possibile. ...questo ente qui in quanto questo e quello, in quanto sedia. *Il λόγος pone in risalto τί κατά τίνος, qualcosa in quanto qualcosa.* Qualcosa, quindi, è quello che è in quanto è qualcosa, in quanto è riferito a qualche cosa. *Da questo elemento del λόγος scaturisce l'ulteriore possibilità del λόγος stesso in quanto porre in risalto, articolare, λόγος in quanto τί κατά τίνος.* È il λόγος che ci dice come avviciniamo l'ente, e lo avviciniamo sempre come τί κατά τίνος, come qualcosa in vista di qualche cos'altro. È qualcosa perché è in vista di qualche cos'altro, altrimenti non sarebbe qualcosa. È questo qualche cos'altro, per il quale è in vista di, a fare essere il qualche cosa. *Ne deriva la possibilità del λόγος qua relazione...* Del λόγος in quanto relazione. È quello che diciamo da sempre: il linguaggio è relazione ... *per esempio, ἀνάλογον (analogia).* L'analogia è una relazione. Come sappiamo, l'analogia è alla base di tutto. *Il λόγος è la possibilità per la scoperta di una relazione, mentre in sé esso non è una relazione.* Qui dice una cosa bizzarra, perché ha detto fino ad adesso che il λόγος è relazione – e lo dirà anche dopo che non è altro che τί κατά τίνος, qualcosa in vista di altro – e qui dice che non è relazione. Non si capisce bene da dove viene questa uscita così estemporanea, che poi naturalmente non prosegue. *A questo duplice significato di λόγος se ne aggiunge un terzo, quello propriamente medio,...* Quando dice "medio" intende il modo di pensare comune, la chiacchiera. 3. *Nel qual caso λόγος significa entrambe le cose – il mostrare e ciò che è espresso, ciò che è espresso in questo specifico modo –, nel senso però che nell'esprimere non porto a compimento in modo autentico l'espressione, ma mi limito a parlare come capita. Nondimeno, anche ciò che è detto a caso, senza pensarci, contiene latente in sé la possibilità dell'appropriazione originaria, nel senso che posso fare sul serio anche con ciò che ho detto in modo superficiale. Questo λόγος è il parlare medio di questioni con cui si ha una certa familiarità, pur senza averle effettivamente presenti. Da esso nasce e si sviluppa la possibilità della pura attuazione, ed esso implica la possibilità di mostrare nel modo giusto.* Ha detto che il λόγος è relazione e adesso conferma quello che ha detto dicendo che, di fatto, il λόγος non è altro che rappresentazione. Lui dice *Da esso nasce e si sviluppa la possibilità della pura attuazione,* cioè, il rendere attuale qualche cosa lo posso fare attraverso la rappresentazione. *Il λόγος è proprio questo: il modo di mostrare l'ente, la possibilità dove si decide qual è l'accesso primario e che cosa deve primariamente mostrarsi.* Dunque, dice: il λόγος è il modo di mostrare l'ente. Sì, certo, parlando io mostro la cosa, l'ente, mostro parole, e le parole sono enti. Dice *la possibilità dove si decide qual è l'accesso primario.* Qual è l'accesso primario? È il λόγος. E poi: *e che cosa deve primariamente mostrarsi?* Sempre il λόγος. È con questo che ho a che fare, cioè, tutta la disquisizione che fa intorno all'accesso all'ente arriva alla fine a questo, e cioè che l'ente si mostra nel λόγος, ma non solo nel λόγος, si mostra come λόγος perché è solo questo. *Perciò l'intera discussione ruota intorno alla domanda: πῶς λεκτέον (il modo in cui si dice qualche cosa).* Dunque, siamo passati dall'idea di trovare l'ente in quanto tale ad accorgerci che tutto ruota intorno alla domanda "come qualcosa si dice?". Come se questo "qualcosa si dice" fosse lui a mostrarci l'ente. *Il λεκτέον accoglie l'ipotesi di partenza secondo cui lo οὐ ἔνεκα (per che cosa) è il πρῶτον (primo) perché è il λόγος.* Dunque, l'ipotesi di partenza, secondo cui il "per che cosa" è il primo perché è il λόγος. Non è il primo perché ce n'è un secondo, ma perché c'è solo quello. Quindi, perché è così importante il modo in cui qualcosa si dice? Perché è importante il linguaggio. Quindi, vedete che a questo punto non è

più importante che cosa è l'essere in quanto tale, perché l'essere è in quanto tale per me e, quindi, ci sono con i miei *πάθη*, con le mie sensazioni, le mie emozioni, con il mio mondo. Sta dicendo, quindi, che l'ente è quello che è per me, perché è il *λόγος* di cui sono fatto che decide che cos'è quell'ente. *Ne va qui di un λόγος autentico, il λόγος della θεωρία. Da quanto detto in precedenza sappiamo già che il λόγος ha un significato fondamentale nell'essere dell'uomo: ζῶον πρακτική μετὰ λόγου* (vivente che agisce secondo il linguaggio). Badate bene, qui dice una cosa importante. Non dice che agisce secondo necessità, secondo le circostanze, gli avvenimenti, quello che sente, no, agisce secondo il linguaggio, *μετὰ λόγου*. *Il λόγος si compie nel rivolgersi al mondo e nel discutere di esso. Nel λέγειν l'esserci del mondo e l'esserci in quanto vita pervengono all'interpretazione, di volta in volta a seconda della misura in cui l'ente si muove nel mondo.* Schopenhauer aveva sfiorato la questione nel suo testo famoso *Il mondo come volontà e rappresentazione*, dove dice che ogni cosa è rappresentazione – anche se chiaramente non coglie la questione fino in fondo – che non c'è altro che rappresentazione. Ma la rappresentazione, come abbiamo detto, non è un qualche cosa che consente l'accesso all'ente che sarebbe da un'altra parte, per cui mi rappresento questa cosa, posso solo rappresentarmela, ma me la rappresento perché c'è questa cosa. No, quella cosa non c'è mai stata, ciò che rappresento non è mai stato, perché ciò che rappresento è un'altra rappresentazione. Questo è il significato più proprio di ciò che diciamo quando affermiamo che parliamo sempre e soltanto di parole. *Per l'esserci dell'uomo sussiste la possibilità che questo determinato λέγειν, nel suo avere a che fare prendentesi cura, desista dal prendersi cura nel senso della ποιησις, cioè dell'avere a che fare che mira a realizzare qualcosa di concreto.* Dice che parlando è anche possibile io non voglia soltanto fare delle cose, costruire un ponte, fare una scarpa, ecc., può anche accadere che io voglia parlare del linguaggio stesso. *La πράξις, insomma, può perdere il carattere della ποιησις, e non deve avere nemmeno per forza il carattere dell'agire: può assumere infatti il carattere del semplice occuparsi di qualcosa nel senso di trattarne. Il λόγος si autonomizza, diventa esso stesso la πράξις.* Sta percorrendo un po' la via che noi potremmo anche indicare come la via che porta alla teoresi, e cioè dall'utilizzare il *λόγος*, secondo quella fantasia comune per cui si immagina che il linguaggio sia il modo di rapportarsi al mondo, di interpretarlo, ecc., a porre il linguaggio stesso come il mondo, al quale mi rivolgo. *Questo modo dell'avere a che fare è la θεωρία, e non più il guardarsi attorno con lo scopo di...* Al contrario, qui si tratta di rivolgere lo sguardo alle cose stesse, per coglierle nel loro essere ed esserci. *È così che il teoretico, la scienza come possibilità, nasce e si sviluppa dall'esserci stesso. Questo stato di fatto fondamentale non va mai perso di vista.* Ha ragione qui Heidegger. In effetti, il teoretico – lui parla di scienza, ma in un'accezione più ampia, più greca che attuale – muove dall'esserci stesso, ma questo esserci stesso non è altro che il *λόγος* che pensa se stesso. Come diceva prima: il *λέγειν*, il dire, diventa lui stesso l'oggetto di indagine. Dice che ... *la πράξις, insomma, può perdere il carattere della ποιησις, dell'agire, Il λόγος si autonomizza, diventa esso stesso la πράξις, diventa lui stesso il mio agire.* Quindi, a questo punto riflettere sull'essere e sull'esserci è riflettere sul *λόγος*. *Domandiamo; che aspetto ha il λόγος quando diventa autonomo, quando cioè lo intendiamo nel senso del trattare un argomento, con particolare attenzione all'ambito ontologico del φύσει ὄντα in quanto γινόμενα* (eventi, accadimenti)? *Aristotele procede con prudenza e individua non il modo del λέγειν, bensì il fenomeno più prossimo a esso conosciuto. Ed è su questa base che egli tenta di chiarire il λόγος peculiare della θεωρία.* Com'è il *λόγος* della *θεωρία*? Cosa fa esattamente? *Si tratterà dunque di indicare un contesto che abbia una determinata affinità con il λόγος della θεωρία. Questa modalità familiare dell'avere a che fare con le cose, affine alla θεωρία, è la τέχνη, una ποιησις, una “produzione” di qualcosa guidata e diretta da una competenza. La costruzione di una casa viene guidata dalla direzione dei lavori. E perché mai proprio questo ente, ovvero questo avere a che fare? Che sia la ποιησις il fenomeno più prossimo è senza dubbio evidente. Si deve spiegare però in che senso l'ente della ποιησις abbia una peculiare affinità con i φύσει ὄντα in quanto γινόμενα. Ora, i φύσει ὄντα non sono forse enti che non siamo noi a produrre, ma che per noi*

“ci” sono già, sono già lì nel mondo, e tuttavia in maniera tale da avere a che fare con il produrre inteso come un “produrre se stessi”, dunque “ci” sono nel “produrre se stessi”. Le cose, il legno, la pietra, ecc., sono a disposizione ma non sono prodotti da me. Si tratta di un risultato basilare. Aristotele si chiede quindi: che aspetto ha il λόγος nella τέχνη, e che aspetto avrà, di conseguenza, ha il λόγος come disamina pura? Aristotele si chiede che aspetto ha il λόγος nella τέχνη. Nella τέχνη ha un aspetto particolare, quello della finalità che vuole raggiungere. Ma come disamina pura, qual è la sua finalità? È questo che si sta chiedendo Aristotele. Nella τέχνη si tratta di costruire una casa o un accidente qualunque, ma nella disamina pura, come entra il λόγος, come gioca il λόγος in questo caso? Per cui dice che *Bisogna considerare: 1. Come Aristotele caratterizza la τέχνη, ovvero gli ἔργα τέχνης (atti tecnici), l'ente che specificamente “ci” è per la τέχνη, nonché λόγος τέχνης. 2. In quanto “che cosa” si mostrano primariamente, come φαινόμενα, i φύσει ὄντα intesi come γινόμενα. /.../ Che aspetto hanno la τέχνη, gli ἔργα τέχνης e il λόγος della τέχνη?* Andiamo a lag. 248. *Ciò che importa è comprendere i φύσει ὄντα in base al loro λόγος. Comprendere gli enti di natura in base al loro λόγος, cioè, in base al modo in cui ne parlo, in cui ne dico. In questo contesto trae origine la ψυχή, com'è tema del φυσικός. Sappiamo che il φυσικός ha come tema la ψυχή. Essere attualmente presente ed essere prodotto sono le due determinazioni che rendono comprensibile il concetto di essere dei greci. Per i greci, due cose: essere presente ed essere prodotto, è questo il modo di pensare del greco. Tutta la natura, tutti gli enti di natura avevano questo aspetto per i greci: erano cose evidenti, cioè cose che si mostrano e che sono prodotte. Entrambi questi elementi debbono essere indagati con maggior precisione all'interno della stessa esistenza greca. Si deve cioè chiarire in che senso l'esistere dei greci è tale che il mondo e la vita vengono esperiti in questa finitezza, perché proprio questa esperienza dell'essere venga esplicata con questi mezzi concettuali. Qui sottolinea la finitezza e non è un caso se adesso parlerà del “se-allora”. La finitezza, è evidente: qualcosa è attualmente presente, “ci” è, come direbbe Heidegger, ed è prodotto. Quindi, sono tutti elementi che terminano la cosa, la rendono finita. Ora, ci sono altre domande qui. Consideriamo il terreno a partire dal quale Aristotele conduce la sua indagine sui caratteri ontologici e di presenza attuale dei φύσει ὄντα, il campo del noto a partire dal quale di rende comprensibile l'ignoto. Questo campo è costituito dagli ἔργα τέχνης, ciò che è lì, disponibile, in uso, utilizzabile... Ecco, questa è la forma forse migliore di tradurre gli ἔργα τέχνης, e cioè gli utilizzabili. ...prodotto per l'azione e la lavorazione determinata di qualcos'altro. 2. Che aspetto hanno i φύσει φαινόμενα, la natura vivente? 3. Come hanno inteso l'essere dei φύσει φαινόμενα gli antichi fisiologi? /.../ Ad 1. Abbiamo iniziato con il primo punto, per richiamare alla mente gli ἔργα τέχνης. Nella sua riflessione primaria la τέχνη offre l'aspetto che deve avere ciò che va prodotto, il ποιητέον, nonché il procedimento della produzione stessa. Nel secondo passo citato, è Aristotele stesso a esplicitare il nesso tra l'aspetto, cui ci si rivolge parlando, della produzione e la produzione stessa. Tale nesso viene costituito tramite un determinato modo del parlare – il λόγος è caratterizzato dalla formula “se-allora”:... Quindi, la produzione e poi la produzione stessa, cioè ciò che viene prodotto. Il “se-allora” mostra tanto il produttore quanto il prodotto. Il produttore è l'antecedente, il prodotto è il conseguente: protasi e apodosi, dicevano gli antichi. ...se questo e quest'altro dev'essere finito, allora deve avvenire questo e quest'altro. Il “se-allora” implica che in base all'aspetto di ciò che va prodotto sia richiesto un determinato “di che cosa” del produrre, una determinata ὕλη (materia). /.../ È necessario che una ὕλη fatta così e così, un determinato “di che cosa”, sia dapprima lì presente sottomano, lì a disposizione. Il “di che cosa” del produrre è presente di per sé in questa determinata disponibilità. Ma noi tutto questo dobbiamo pensarlo rispetto all'inferenza. È il “se” che mostra che cosa “ci” è disponibile per essere utilizzabile nell’“allora”.*

17 maggio 2023

Nelle pagine che seguiranno, Heidegger, leggendo Aristotele, non parlerà che di questo: il linguaggio è relazione. Lo fa in un modo interessante. A pag. 249. Sta parlando del processo

inferenziale, del “se-allora”. *Ad 1. Abbiamo iniziato con il primo punto, per richiamare alla mente gli ἔργα τέχνης. Nella sua riflessione primaria la τέχνη offre l’aspetto che deve avere ciò che va prodotto, il ποιητέον, nonché il procedimento della produzione stessa. Nel secondo passo citato, è Aristotele stesso a esplicitare il nesso tra l’aspetto, cui ci si rivolge parlando, della produzione e la produzione stessa. Tale nesso viene costituito tramite un determinato modo del parlare – il λόγος è caratterizzato dalla formula “se-allora”, se questo e quest’altro dev’essere finito, allora deve avvenire questo e quest’altro. Il “se-allora” implica che in base all’aspetto di ciò che va prodotto sia richiesto un determinato “di che cosa” del produrre, una determinata ὕλη (materia). A pag. 250. In base al “come”, colto in anticipo, dell’aspetto dell’ente finito, vengono prefigurati il procedimento, la sequenza e la direzione della produzione.* Qui ha detto un paio di cose importanti. Intanto, che il “se-allora”, questa formula del processo inferenziale, ha una funzione ben precisa: rende finita, quindi utilizzabile la proposizione. Facevamo l’esempio della pioggia: “se piove prendo l’ombrello”. Se io mi limito all’antecedente “se piove”, questa frase non è finita. Cosa significa che non è finita? Significa che non è utilizzabile – adesso non ci interessa come, ma non è utilizzabile. Diventa utilizzabile se aggancio il conseguente “allora prendo l’ombrello”, allora la frase è finita, è utilizzabile. Quindi, lui si chiede qui, che cosa anticipa? Lui fa l’esempio della casa. Sì, certo, uno deve costruire una casa, ha un’immagine della casa, di ciò che vuole fare, ed è questa immagine ciò a cui si riferisce. Sì, certo, ma che cos’è propriamente che anticipa il “se”, l’antecedente? Anticipa la fine, fine non nel senso della finalit , ma della compiutezza: ciò che anticipa è la compiutezza, che interverrà con il conseguente “allora prendo l’ombrello”. Questo è il modo in cui funziona il linguaggio, il modo in cui si afferma qualunque cosa si affermi. Non c’è modo di affermare alcunch  senza un processo inferenziale. Il processo inferenziale è la modalit  attraverso la quale si rende utilizzabile il dire, lo si rende compiuto. Ed è questo che produce nel parlante l’idea che ciò che afferma sia compiuto, e cio  che sia quello che  .   come se, parlando, si costruisse la metafisica man mano che si parla. Cosa significa costruire la metafisica? Significa costruire dei conseguenti che si pongono come irrelati. Irrelati in questo senso: un oggetto metafisico   pensato come qualcosa che non   dipendente da altro ma   *causa sui* e, quindi, deve essere pensato come se fosse fuori della relazione, cio  non fosse in relazione con altro che con se stesso, che comunque   gi  una relazione. Ora, costruire enti metafisici   cio  che il linguaggio fa continuamente per potere continuare a parlare. Il “se piove prendo l’ombrello”   come se, arrivato alla compiutezza della frase, cancellasse in un certo senso l’antecedente, che non serve pi : importa soltanto il conseguente. Non   casuale che la logica proposizionale, quella formale, ecc., consideri sempre vera l’implicazione tranne quando l’antecedente   vero e il conseguente   falso. Pensateci bene. Questo modo di porre la questione da parte della logica ci dice che soltanto nel caso in cui questa sequenza non riesce a compiersi allora non   utilizzabile. Deve compiersi con il conseguente e allora   utilizzabile, quindi, vera. A questo punto possiamo sovrapporre il vero con l’utilizzabile:   vero ci  che   utilizzabile. A pag. 250. *Ci  significa, al tempo stesso, che la γένεσις si fonda in s  nel τέλος.* Nel suo compimento.   esattamente ci  che dicevamo l’altra volta, e cio  che   il conseguente che fa esistere l’antecedente. *Essa ha in s  – cos  com’  di volta in volta – la sua possibilit  di essere nell’essere-finita,...* Potete intendere cos :   l’inferenza che ha in s  la possibilit  di essere finita, soltanto nel conseguente. Fa poi un esempio. *“Poich  l’aspetto della casa (che, nella riflessione anticipante del capomastro, dev’essere edificata in un certo punto e in un certo modo)   di un certo tipo, anche la produzione dev’essere di un certo tipo. Infatti   il divenire che avviene in vista dell’essere l  presente, e non viceversa il presente in vista della produzione.* Sta dicendo che   il divenire che deve gi  essere presente, per esempio, nella mente del costruttore. Ci  che diverr    gi  qui, cio ,   gi  qui ci  che non   ancora, ci  che potr  essere, ci  che sar . Ma questa   esattamente la definizione di rappresentazione. E, allora, accostiamo la formula dell’inferenza, il “se-allora”, alla rappresentazione: il “se” rappresenta l’“allora”, nel senso che lo rende presente, rende presente, come dice Heidegger, qualcosa che non   sottomano, che non   immediatamente presente.   in

questo senso che lo anticipa: una rappresentazione anticipa sempre, mostra ciò che non è ma che sarà. Per questo dicevamo che la rappresentazione è la condizione per potere desiderare qualcosa, perché se io non me lo rappresento, cosa desidero? Niente. Bisogna tenere conto che questi due momenti, antecedente e conseguente, sono simultanei. È questa la questione che sta ponendo Aristotele: non è, come vorrebbe la logica, un processo consequenziale, per cui c'è prima questo e poi quest'altro. No, è una questione che è sempre presente in Aristotele, anche se non l'ha mai portata alle estreme conseguenze, ma la pone già con l'entelechia: potenza e atto non sono conseguenti, per cui c'è prima la potenza e poi l'atto, ma sono simultanei, perché la potenza senza l'atto non è potenza, e viceversa. Adesso vediamo le implicazioni di tutto ciò. A pag. 251. ...*il λόγος, per così dire, balza in avanti anticipando il produrre, e solo in virtù di questo balzo anticipatore esso può prefigurare il procedimento stesso e la sua direzione, portando così la produzione nella sua giusta possibilità.* Questo balzo anticipatore che fa l'antecedente rappresenta ciò che mostra il conseguente, rende presente il conseguente simultaneamente all'antecedente. *Proprio perché esserci significa essere-finito, essere-prodotto, ogni produzione dev'essere fondata dall'εἶδος. L'“avere l'aspetto”, che è colto in anticipo nella τέχνη, è ciò che determina nel suo esserci l'ente finito che “ci” è, ciò che lo caratterizza nel suo “esserci in quanto casa”.* L'esserci, dunque, significa essere-finito. Dice che *ogni produzione dev'essere fondata dall'εἶδος.* Qui l'εἶδος – mi sembra che poi lo dica – lo accosta al τέλος. Il τέλος è il compimento, il compiuto, è la forma che ha qualcosa quando è compiuta, se non è compiuta non ha forma. Pensiamo la cosa rispetto al linguaggio. Torniamo all'esempio “Se piove predo l'ombrello”. Il “se” non è finito, non è compiuto, ha bisogno di essere compiuto in una forma, in una configurazione. Quell'εἶδος, di cui parla Aristotele, è l'“allora predo l'ombrello”, è questo che dà la forma, che rende finita la cosa, quindi, torno a dire, utilizzabile. È sempre questo che importa in una proposizione, e cioè che sia utilizzabile, ed è utilizzabile solo se è finita, se cioè ha preso forma. Ma come fa a prendere forma? Naturalmente, occorre che si fermi. Dicevamo “se piove predo l'ombrello” e non “mi chiudo in casa” o infinite altre cose; no, faccio quella cosa lì, “predo l'ombrello”. La rendo finita e utilizzabile in questo senso: non do altre possibilità, questa inferenza non dà altre possibilità. Rendere finito è rendere il conseguente un ente metafisico. Metafisico nel senso che è quello che è, perché non è più in relazione con altro. È come se questo “allora predo l'ombrello” non fosse più in relazione con altre cose, ma si chiude lì. È l'unico modo per poterlo utilizzare, ché se lasciassi aperta, come di fatto permane, la questione, allora il “se piove” non troverebbe mai una conclusione, una fine: il “se piove allora tutto” e non sarebbe più utilizzabile. Questo ci suggerisce che la metafisica non sia altro che la utilizzabilità del linguaggio. Se un ente non si ponesse metafisicamente, cioè non trovasse la sua chiusura, non sarebbe mai utilizzabile e il linguaggio si dissolverebbe e insieme con lui tutto quanto. *Finché si vede la casa nel suo aspetto, non la si vede isolata, in quei particolari momenti, in quella particolare ora del giorno, con quella luce, abitata da quelle persone particolari, poiché ciò che vediamo è piuttosto questo ente che “ci” è...* Qui c'è già un richiamo da parte di Aristotele, anche se qui parla Heidegger, sempre al tutto. *Così come lo si vede mediamente in quanto casa, come lo si vive giorno per giorno nella quotidianità, quell'ente che, nell'averci a che fare, ci appare come questo qualcosa nella medietà del presente. Ciò che si fa incontro, mediamente, nel suo aspetto, costituisce l'esserci. È inutile chiedersi in che senso i greci avrebbero concepito l'essere “individuale” in quanto concreta determinazione dell'esserci. Al greco non passa nemmeno per la mente di vedere il questo hic et nunc l'autentico “Ci”.* Hic et nunc sarebbe l'astratto. Per i greci non è l'autentico cogliere le cose; le cose possono essere colte soltanto in relazione al tutto. La metafisica toglie la relazione al tutto per determinare l'astratto. *Seguendo il filo conduttore degli ἐργα τέχνης (atti tecnici), come definisce e come vede Aristotele i φύσει ὄντα (enti di natura), identificati come il vivente? La prima questione è: come si mostra il φύσει ὄν? Qual è l'aspetto primario in cui questi enti si mostrano?* Qui cita Aristotele. *“Ovunque ci rivolgiamo a ciò che ci si fa incontro intendendolo come τόδε τοῦδε ἔνεκα, questo qui per quest'altro.* Come ci si fa incontro il mondo se non questo qui per

quest'altro, cioè, nella relazione? Ci sta dicendo che ogni cosa è in relazione, non c'è qualche cosa se non è in relazione. Qui facciamo un passo indietro: sì, certo, è così, ma se ciascuna cosa è sempre e necessariamente relata a un'altra, non c'è modo di arrestare questa cascata, che molti secoli dopo sarebbe stata chiamata semiosi infinita e che impedisce di determinare una qualunque cosa, che rimane sempre indeterminata, rimane ἄπειρον, quindi, inutilizzabile – ἄπειρον significa anche inutilizzabile. Per poterlo utilizzare devo fermare questo “essere in relazione”, perché questo mi rinvia a quello, quello a quell'altro, e così via, per cui dove mi fermo? Lo diceva anche Tommaso che a un certo punto bisogna fermarsi, non possiamo andare avanti all'infinito. Aveva ragione a modo suo, perché se non ci fermiamo, cioè se non determiniamo metafisicamente un qualche cosa, noi non possiamo parlare. Ciò nondimeno lui insiste su questo aspetto, e cioè che non c'è altro che relazione. *Quand'è che abbiamo la condizione primaria dei dati di fatto fenomenici, dell'ente che ci si fa incontro, che ci consente di rivolgerci a esso in questo modo?* Cioè, come qualcosa. *Risposta: ovunque “e ogni volta che si mostra qualcosa come un “essere finito”, un “alla fine”, qualcosa a cui il movimento perviene come alla sua fine, e per la precisione in modo tale che niente lo ostacola, dunque liberamente”.* L'essere finito è la condizione perché si dia l'ente. Possiamo porla anche così: l'ente c'è in quanto finito. È il miracolo che compie l'inferenza: se A allora B. L'“allora B” mi dice anche che cos'è la A, perché la A è solo se B: questa è la “magia” dell'inferenza, e cioè il conseguente rende l'antecedente quello che è. Questo lo aveva intuito anche Hegel, a proposito dell'in sé e del per sé: è il per sé che torna sull'in sé a dare all'in sé il suo essere, il suo essere qualcosa. *L'esperienza primaria è il vedere qualcosa che si muove da sé in quanto essere-finito. L'elemento costitutivo è: qualcosa è in movimento, e precisamente in modo tale da pervenire a una fine.* Finché il “se” non perviene alla sua fine, attraverso l'“allora”, non c'è la possibilità neanche di cogliere questo movimento; possiamo coglierlo nel momento in cui questo movimento giunge alla fine. *“È chiaro quindi che questo qualcosa è ciò che chiamiamo φύσις”.* *Ovunque vediamo qualcosa che ha queste caratteristiche ci rivolgiamo a esso nel modo del τόδε τοῦδε ἔνεκα* (questo qui per quest'altro). È la stessa cosa del λέγειν τί κατὰ τίνος, dico qualcosa in vista di qualche cos'altro. *Quando ci si fa incontro qualcosa che è un qualcosa di questo genere, è a esso che ci rivolgiamo manifestamente in quanto φύσις.* È questo l'oggetto che noi vediamo, che chiamiamo natura. *Il dato di fatto fondamentale che caratterizza il senso della φύσις come un modo dell'esserci è un essente-finito, nel quale essere-finito, essere-divenuto, esso è tolto-e-conservato, nel suo “provenire da...”, in quanto produttore se stesso.* Dice una cosa interessante: *un essente-finito /.../ è tolto-e-conservato /.../ nel suo “provenire da...”* Il conseguente è tolto dall'antecedente ma anche conservato. È un altro modo per dire la simultaneità, la coappartenenza dell'uno con l'altro. *“Ora, questo dato di fatto si trova più nel campo dell'ente che designiamo come natura che nell'ambito degli oggetti presenti nel campo dell'essere prodotti, che ha lo specifico carattere del fare nel senso di una τέχνη: lo οὗ ἔνεκα* (per che cosa) *e il καλόν (bello). /.../ ...καλόν: il “bello”, ciò che è riuscito, e che in questo essere-riuscito “ci” è in modo tale che, nel suo caso, non può essere individuato nessun difetto.* Il bello è ciò che è riuscito, che non ha quindi nessun difetto. È un altro modo per intendere il τέλος, il compiuto. *È stata l'esperienza del καλόν a indurre gli antichi a chiamare ἀναγκαῖον (necessario) questo φύσει ὄν che “riesce” sempre, ed è tale che per principio non gli può capitare nulla di avverso.* Riguardo alla necessità vi è però una differenza, un duplice ἀναγκαῖον: 1. ἀναγκαῖον ἀπλῶς (massimamente necessario), 2. ἀναγκαῖον ἐξ ὑποθέσεως. 1. “Assolutamente necessario” è ciò “che è eterno” e che esclude di per sé di essere mai divenuto. Ciò che è eterno esclude l'essere divenuto. Si tratta di un esserci che non ha bisogno dell'essere divenuto ed è incompatibile con esso. Dunque, questo “ente che “ci” è sempre nello stesso modo” è l'assolutamente necessario. Ciò che in nessun modo può essere differente da come è. 2. Nell'ente c'è però anche una necessità che è tale proprio in virtù dell'essere divenuto. Questo nesso necessario si evidenzia nella struttura del “se-allora”: se questa e quest'altra cosa debbono divenire, allora, dato questo presupposto, deve necessariamente accadere questo e quest'altro. Qui dove sta la necessità? Ci sta sottolineando che la necessità sta fra il “se” e l'“allora”. È necessario che

se c'è il "se" ci sia l'"allora", è necessario che se c'è un elemento qualunque, questo elemento rinvii a un altro che comunque deve essere finito per potere essere utilizzato. Il "se-allora" serve a questo, a poter utilizzare elementi linguistici. *"Quell'ente che "ci" è, che è caratterizzato in quanto natura, fa tutto ciò, che esso stesso è, per qualcosa"* – sempre in linea con il tipo di esegesi che abbiamo illustrato in precedenza. Infatti, dire che qualcosa è finito passando attraverso un movimento non significa riferirsi a una qualche oscura "teleologia". È per questo che Aristotele può definire il φύσει ὄν (ente di natura) un ἐσόμενον, un ente che ha il suo essere nel "divenire un essere-così", in modo tale, per così dire, da anticipare se stesso. Qui anticipa tutto il discorso sulla potenza e l'atto. Il "se piove" anticipa "allora prendo l'ombrello", ma solo in questo modo il "se piove" ha il suo essere, cioè, è qualcosa. A pag. 254. Sono proprio queste determinazioni fondamentali del φύσει ὄν, così come sono emerse dalla discussione dei passi citati, a essere state all'inizio trascurate dagli antichi nella loro indagine sulla natura. Di conseguenza essi non furono nemmeno in grado di cogliere nel giusto modo il particolare essere della natura come un che di vivente. La loro visione primaria – ciò che essi videro in primo luogo – fu: l'ente che "ci" è si muove. Tuttavia il fatto che io veda un alcunché di mosso, e mi rivolga a esso in quanto mosso, non significa ancora che io colga il movimento; con ciò infatti non è ancora data la possibilità di porre in luce il movimento di questo mosso in quanto determinazione ontologica. A questo punto, però, possiamo rispondere alla domanda: che cos'è il movimento? Potremmo dire che il movimento è la relazione, ma più nello specifico è l'inferenza. L'inferenza è relazione, è ovvio. Il movimento è tra il "se" e l'"allora", dove l'antecedente, ponendosi, anticipa il conseguente, ma lo anticipa perché non può non esserci nel momento in cui si pone l'antecedente. E il conseguente fa esistere l'antecedente. È questo che rende possibile pensare il movimento, perché c'è movimento nel mio dire, movimento tra la premessa e la conclusione. Quindi, alla domanda "perché è mossa?"... da che, intanto? Potremmo dire che ciascuna cosa è necessariamente mossa, in movimento, perché è in una relazione. Ma se qualunque cosa è necessariamente in movimento, allora sorge la domanda: che cos'è la quiete? È una modalità ingenua questa di porre la questione. Se parla di movimento allora deve presupporre anche la quiete. Sì, se vogliamo, ma sarebbe come porre la questione in questi termini: se pongo il linguaggio allora pongo anche il non-linguaggio. Ma come lo pongo? Questo è il porre la questione in un modo meno ingenuo, e cioè nel modo tale per cui io so che sto parlando di parole e non di enti di natura, anche se sono enti metafisici, perché devono essere enti metafisici per poterli utilizzare. Ma so che sono stati posti come enti metafisici allo scopo di poterli utilizzare, non sono enti di natura. Soltanto considerando il movimento come un ente di natura, allora posso farmi la domanda se c'è movimento allora c'è anche la quiete. Perché dovrebbe esserci? Chi l'ha detto? Solo per una contrapposizione, perché uno è il contrario dell'altro? Certo, sono contrari, grammaticalmente, anche logicamente, così come il linguaggio e il non-linguaggio sono contrari, ma sarebbe come pensare che se io pongo il linguaggio pongo anche il non-linguaggio. Logicamente sì, anche grammaticalmente, ma la questione è un po' più complessa, perché il linguaggio non è un ente di natura. Io pongo il linguaggio come necessità logica, ma qui necessità logica è in un'accezione particolare, cioè, è qualcosa senza la quale non esiste né il linguaggio né alcun'altra cosa. Questo è il significato che do di necessità logica. Non è una bella formulazione, ma per il momento non me ne vengono in mente altre. Il linguaggio non è un ente di natura. Anche queste sono parole. Io mi trovo ad affermare, certo, che il linguaggio non è nient'altro che quella cosa che è necessaria per pensare, dire qualunque cosa. E come lo fa? Attraverso relazioni, connettendo una cosa con un'altra. È per questo che diciamo che il linguaggio è relazione. Potremmo dire che in questo modo poniamo noi stessi il linguaggio in modo metafisico? Sì e no. Sì, perché per potere utilizzare questa parola "linguaggio" dobbiamo presumere che sia quella che è, cioè la condizione per qualunque cosa; ma anche no, perché anche la domanda che ci stiamo ponendo – se anche il linguaggio è posto come ente metafisico – deve la sua esistenza al linguaggio. A pag. 255. *Discutendo in modo approfondito l'approccio degli antichi, Aristotele si avvicina sempre*

più alla giusta prospettiva in cui va considerato il φύσει ὄν. In tale prospettiva, e in ciò che ne risulta, incontriamo la ψυχή. Ψυχή è il vivente, vivente parlante e pensante. Ne possiamo dedurre che è il φυσικός, se è un vero φυσικός – se cioè vuole cogliere il vivente in quanto vivente –, non può non prendere in considerazione, nello stesso tempo, anche la ψυχή. Se il vivente implica l'essere in un σῶμα, allora anche il corretto coglimento del fenomeno fondamentale dei πάθη implica il σῶμα, e il φυσικός partecipa attivamente a questa scoperta. Sta dicendo una cosa che per i greci era ovvia, per noi molto meno, e cioè se vuoi occuparti dei cosiddetti enti di natura allora devi occuparti di ogni cosa, perché questo ente con cui hai a che fare non esiste al di fuori del mondo in cui sei e che sei e, quindi, devi tenere conto anche del tuo stato d'animo. Lo abbiamo visto nelle pagine precedenti, lo stato d'animo, il πάθος, determina il pensiero, lo fa andare in una direzione o in un'altra, può addirittura stabilire cosa è vero e cosa no. Lo stato d'animo è l'effetto che si produce nell'essere soddisfatti oppure no, nell'essere oppure no padroni della situazione: uno è di pessimo umore quando non è padrone della situazione. È lì che dice “tutto il mondo mi si ritorce contro”, cioè quando immagina di averne perso il controllo e, allora, il mondo fa quello che vuole lui anziché fare quello che voglio io, che sarebbe naturalmente la cosa giusta per me. *Nell'ultima lezione, per una svista, ho commesso un errore su cui desidero richiamare la vostra attenzione. Partendo dalla definizione della τέχνη in quanto λόγος τοῦ ἔργου (parola che agisce) intendevo mostrare che tale λόγος in quanto τέχνη è un λόγος in tutto e per tutto determinato dalla mancanza di riferimento alla ὕλη (materia), a ciò di cui è fatto l'ἔργον in quanto tale. Il riferimento genuino alla ὕλη è il produrre. Heidegger finemente pone la ὕλη, la materia, come il produrre. L'ἄνευ ὕλης (la materia non presente, non identificata) è stato quindi chiarito in base al λόγος. Ho dimenticato però di dire che nel testo sta scritto: ὁ ἄνευ ὕλης. Dunque nel testo ἄνευ ὕλης si riferisce propriamente all'ἔργον. L'ἔργον viene visto in anticipo, e in quanto viene visto in anticipo non è ancora stato prodotto. L'ἔργον sarebbe l'utilizzabile. Qui bisogna tenere conto del fatto che il λόγος è λόγος ἔργου (parola utilizzabile)... Il λόγος è λόγος ἔργου, parola utilizzabile, cioè un discorso finito, cioè il “se-allora”. ...ovvero che ciò di cui qui si parla è l'opera nel suo essere assunta in anticipo in quanto finita. Ciò implica che qui si sta parlando dell'intero contesto del produrre, il che significa che in questo λόγος si parla anche, e in modo determinato, della ὕλη. L'espressione ἄνευ ὕλης non deve indurci, in modo fuorviante, a considerare l'εἶδος come qualcosa di non sensibile. L'immagine, dice, è sensibile. Nell'ἔργον è presente la ὕλη, ma non nel senso genuino. Nell'εἶδος, che è l'anticipazione dell'ἔργον,... L'immagine è l'anticipazione del mio fare, è ciò verso cui il mio fare si muove. ...è assunto in anticipo ciò che – detto in termini grossolani – può definirsi lo scopo di qualcosa, o di qualcosa di finito. A pag. 256. Qui dice una cosa importante. “Bisogna rivolgersi anzitutto all'aspetto di un ente che “ci” è di volta in volta, e ciò nella misura in cui esso ha un aspetto, il suo aspetto. Invece, all'elemento materiale, a ciò di cui tale ente è fatto, non ci si può mai rivolgere considerandolo in se stesso”. Non posso considerare la materia in se stessa. In riferimento al λόγος, quindi, la ὕλη non è autonoma, e può essere dischiusa solo a partire dall'εἶδος. Non si può cogliere la materia. Che è un altro modo per dire che non posso vedere il produrre, vedo il prodotto. È la stessa cosa che dicevano i medioevali: colgo la materia solo come *materia signata*, come un qualche cosa. Posso dire che quell'aggeggio è fatto di vetro, ma “il” vetro in quanto tale non lo vedo, vedo sempre un qualcosa fatto di vetro. Ne parla Aristotele nel *De generatione et corruptione*, dove precisa che la materia non può essere colta se non come finita, come un qualche cosa. Di fatto, quindi, la materia non la colgo mai.*

24 maggio 2023

Questa sera volevo parlarvi di una cosa che ha molto a che fare con ciò che stiamo facendo. Mi è stata segnalata una conferenza di Massimo Cacciari, un filosofo allievo di Severino. Cacciari tenne una decina di anni fa una conferenza dal titolo *Della cosa ultima*. L'ho ascoltata e ci sono delle

cose su cui merita soffermarsi. La cosa ultima è quella cosa che il pensiero degli umani ha sempre cercato, l'ultima o la prima, che poi spesso si sovrappongono. Il discorso di Cacciari muove da una considerazione che lui fa avviare da alcune questioni poste da Platone nella Lettera VII, dove Platone rimprovera Dioniso, che è stato suo allievo e che si vantava di avere appreso da Platone tutto quello che c'era da sapere, Platone lo rimprovera di non aver capito niente. Questo perché la cosa fondamentale che doveva intendere è che c'è qualcosa di non predicabile, che rimane comunque qualcosa di non dicibile, ineffabile, non conoscibile. Il discorso di Cacciari muove anche dalla prima proposizione del *Tractatus* di Wittgenstein, dove anche lì emerge questo aspetto, cioè un qualche cosa di non dicibile. Cacciari sa perfettamente che qualunque cosa, per essere qualcosa, deve essere in relazione con altro. Ma qui lui pone un'obiezione e vira decisamente verso la metafisica. Se io parlo, parlo di qualcosa, questo qualche cosa di cui parlo deve precedere il mio dire, dev'esserci già prima che io ne possa parlare, perché se non c'è non ne posso parlare e, quindi, c'è prima che io ne parli. Non solo ma questa cosa deve essere quella che è e restare quella che è, perché se muta allora io non so più di che cosa sto parlando; se sto parlando di quella cosa, quella cosa deve permanere quella che è. Cacciari sembrava, almeno apparentemente, favorevole a questa posizione per cui c'è qualcosa di non predicabile, perché lui sa che se qualcosa è predicabile vuole dire che è in una relazione. Dunque, apparirebbe esserci qualcosa che non è in relazione. Questo *quid* sarebbe qualcosa che non è predicabile, quindi, non è in relazione con altro; tuttavia, è la condizione del dire, perché se dico, dico qualcosa. Ma questo qualcosa dove l'ho preso? Adesso vi ho detto molto rapidamente la questione centrale dell'intervento di Cacciari, ma la questione è questa: è possibile, dunque, che ci sia qualche cosa di non dicibile, di ineffabile, qualcosa che, in definitiva, precede il linguaggio? Per questo dicevo di una svolta metafisica: qualcosa che è quello che è, che rimane quello che è e che è la condizione perché io possa dirne: per potere dirne di qualcosa occorre che ci sia qualcosa di cui poter parlare. Qual è la questione che sta ponendo? Come avete notato, è una questione sulla quale stiamo lavorando, anche con Heidegger, perché porre il linguaggio come relazione significa affermare che non c'è nulla che non sia relazione; se qualcosa non fosse relazione allora non sarebbe. In tutto ciò naturalmente dobbiamo sempre tenere conto del fatto che stiamo utilizzando un processo inferenziale, con tutto ciò che questo comporta, naturalmente. Ma, al di là di questo, come so che questo qualcosa di ineffabile esiste? Nel discorso di Cacciari lo so per via inferenziale, per una serie di argomentazioni, e sono queste argomentazioni che fanno esistere questa cosa. Questo è già un aspetto interessante. In fondo, è ciò che ha fatto Anselmo, e cioè ha costruito un'argomentazione corretta, vera e, quindi, il teorema, che coincide con l'esistenza di Dio, dice che Dio esiste necessariamente. Potremmo formulare questo prova ontologica di Anselmo anche in un altro modo: se Dio esiste allora c'è l'eterno. L'eterno c'è? Sì, lo sto pensando, quindi c'è. Ma se c'è l'eterno, e se l'eterno è Dio, allora Dio esiste. È un altro modo di formulare la stessa cosa. Con questo ho provato l'esistenza di Dio? No, non ho provato assolutamente niente, ho costruito un'argomentazione. Come potete notare, nell'argomentazione di Cacciari è il conseguente che fa esistere l'antecedente: se parlo, parlo di qualcosa, quindi, questo qualcosa esiste prima che io parli, perché se parlo questo qualcosa deve esserci già per poterne parlare. Potremmo anche dire che è logicamente corretto. Ma dove sta il problema? L'altra volta dicevo del negativo che accompagna sempre il positivo. Ora, seguendo questa stessa argomentazione, potremmo affermare che siccome c'è il linguaggio allora c'è anche il non-linguaggio, cioè, faccio esistere il non-linguaggio utilizzando questa modalità. Avevamo detto che è il linguaggio che ci consente di affermare tutto questo, cioè, posso affermare che non c'è linguaggio perché lo sto dicendo. E qui torniamo a una questione importante: parliamo sempre e soltanto di parole. L'idea che possa esistere qualche cosa fuori della relazione – fuori del linguaggio, in definitiva – è la stessa idea di Anselmo, cioè fare esistere Dio attraverso un'argomentazione. Che poi, se ci pensate bene, è ciò che accade sempre: quando qualcuno conclude un suo ragionamento e la sua conclusione gli pare vera, gli appare Dio, in un certo qual

modo, perché è quella; è come se avesse costruito Dio, fatto esistere Dio. A questo punto ciò che possiamo dire è che il dire è ciò che fa esistere letteralmente le cose, perché fa esistere anche Dio, come ha fatto Anselmo – d'altra parte, per molto tempo è stata accolta la sua prova ontologica dell'esistenza di Dio. Che cosa sfugge nell'argomentazione di Cacciari? Intanto, che, se pongo qualcosa come irrelato lo pongo come non esistente, perché se prendiamo sul serio questa affermazione – cosa che potremmo anche fare – se è irrelato è irrelato anche con la sua stessa esistenza e, dunque, non esiste. Ciò di cui non posso dire, non posso sapere, ecc., in che modo posso affermare che esiste? Per un atto di fede. D'altra parte, la fede è ciò che utilizziamo continuamente: la fede che ciò che si afferma rimanga quella cosa lì. Tu, Gabriele, per esempio, nei tuoi calcoli scrivi 5, ma quando poi procedi nel calcolo non è che lo tieni sempre d'occhio perché non cambi, ma hai fede che rimanga quello che è, sennò sarebbe un grossissimo problema. Parlando avviene la stessa cosa: io ho fede che ciò che dico permanga, e se dico che il linguaggio è relazione ho fede che questa mia affermazione non muti tra un quarto d'ora ma che rimanga quella. Ma cosa vuol dire che ho fede che sia così? Vuol dire che voglio che sia così, che io impongo sia così, ed è per questo che il 5 non cambia, perché è quello che tu vuoi che sia, per cui rimane quello che è, perdura perché tu vuoi che perduri. Non è un fenomeno metafisico il fatto che qualcosa permanga, non significa niente di per sé, ma io voglio che rimanga quello e, quindi, rimane. Rimane perché io l'ho inventato, io ho detto che cos'è e io voglio che continui a essere ciò che io ho stabilito che è e lui continua a essere ciò che io ho stabilito che sia. Questo ci porta su un'altra questione, che appare immediata, e cioè che le cose sono come io voglio che siano, quando invece tutto appare al contrario. Perché è così che mi appare, e cioè che tutto quanto vada per i fatti suoi e non come voglio io. Da qui un fastidio che si avverte spesso. Quindi, come approcciare questa questione? Da una parte, appare che le cose siano necessariamente come voglio che siano, perché per poterle utilizzare devono essere quelle che sono, ma possono essere quelle che sono solo e soltanto se io le faccio essere nel modo che voglio io. Qui ha ragione Heidegger, e prima di lui Aristotele, a soffermarsi sul $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$, sull'emozione: soddisfazione e insoddisfazione, piacere e dispiacere. Questa cosa è esattamente come voglio io, ma che il 5 rimanga sempre il 5 non ti garantisce che alla fine il calcolo sia corretto. Questa cosa, che io stabilisco essere quella che è, poi ha effetti, cioè si connette con altre cose che possono sfuggire al mio controllo. In che modo? Se ci atteniamo alle emozioni, al $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$, allora dovremo dire che la mia soddisfazione dipende dal fatto che ciò che il mio discorso produce vada sempre nella direzione che io voglio che prenda. Ma so esattamente qual è la direzione che voglio che prenda? Potremmo dire almeno: non sempre. Accade che qualche cosa evochi – ci atteniamo sempre al $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ – qualche altra cosa che interviene a compromettere una catena che sto costruendo, per esempio, un pensiero che dice “guarda che se vai in questa direzione può succedere quella cosa là”. Ovviamente, non lo so se succederà, però c'è questa possibilità e io posso accogliere questa possibilità come certezza, cioè succederà quella cosa tremenda che io pavento. Perché compio questa operazione così strampalata? Perché è l'unico modo che gli umani conoscono per gestire l'imponderabile; la cosa può andare bene o male, e se io decido che andrà male la gestisco. Certo, è un modo, come dicevo, strampalato di porre la questione, però è il tentativo estremo di porre un argine a quella cosa che chiamiamo imponderabile, che, badate bene, non è l'ineffabile, l'indicibile, l'impredicabile. L'imponderabile è ciò che non è pensabile, e che cosa non è pensabile? La risposta è semplice: è il non-pensiero. Quindi, che cosa si teme di fronte all'imponderabile (sarebbe sempre il caso di dire: ciò che noi chiamiamo imponderabile)? L'insorgere del non-pensiero. Ma può sorgere il non-pensiero? È una contraddizione in termini: se sorge è perché lo penso, e se lo penso non è non-pensiero. Però qui possiamo tornare alla questione da cui siamo partiti per tentare di chiarirla, e cioè il mio dire è nulla finché non dice ciò che dice. Quindi, il mio dire è nulla “in attesa” di ciò che dico – che ho posto tra virgolette perché detta così sembra che succeda prima l'una e poi l'altra cosa, ma non è così – ma il mio dire, senza il ciò che il mio dire dice, è nulla, non c'è. Questa probabilmente è la

questione che ha inquietato moltissimo gli antichi, e cioè che il mio dire dipende sempre da ciò che il mio dire dice. È come se non potesse esistere da solo, non può neanche dirsi, perché se lo dico, dico ciò che il mio dire dice: ecco l'ineffabile. Ma questo ineffabile non sta da qualche parte messo lì come una sorta di maledizione di qualche dio beffardo, è in ciò che dico. Ciò che è sempre stato inteso come l'ineffabile, l'impredicabile, è sempre stato lì ed è sempre lì e continua a dire che non posso dire il mio dire senza ciò che il mio dire dice: è il famoso λέγειν τί. Ora, tutto ciò potrebbe apparire astratto e complicato, in parte anche lo è, ed è il problema che da sempre si è cercato di ovviare, per esempio, con la metafisica ponendo l'impredicabile da qualche parte: sta lì, nessuno sa che cos'è, però c'è, però c'è perché se parlo, parlo di qualche cosa e, quindi, questo qualche cosa doveva già esserci. Sarebbe come porre la questione in questi termini, cioè, il mio dire c'è necessariamente perché dice qualcosa. Ma il problema è che finché non dice qualcosa non c'è. La questione si risolve facilmente, come poi l'ha risolta Hegel, con la simultaneità, che lui chiama *Aufhebung*, integrazione, per cui non c'è uno senza l'altro. Il dire non posso dirlo – come faccio a dirlo? – devo dire qualcosa, che non è già più il dire ma è il qualcosa, il τί: ecco apparentemente l'ineffabile. Non c'è l'ineffabile propriamente, perché nel momento in cui c'è il dire c'è il ciò che il dire dice, e non può non esserci. Per cui dire, come fa Cacciari, che se dico, dico qualche cosa e questo qualche cosa preesiste al mio dire, non è propriamente corretto, perché dico qualcosa, certo, ma questo qualcosa non preesiste al mio dire. È il dire che fa esistere ciò che il dire dice: questa è la prima forma di esistenza, è la prima cosa che posso dire che c'è, e da qui poi tutte le altre. È in questo movimento tra il dire e ciò che il dire dice, tra il λέγειν e il τί, che qualcosa appare, esiste; è in questo movimento, dove non c'è prima il λέγειν e poi il τί o viceversa, no, sono simultanei. È solo intendendo la simultaneità che si dissolve il problema, che Hegel aveva già dissolto, e Cacciari conosce molto bene Hegel. Sia come sia, diciamola così: il dire è posto come l'indicibile, perché non posso dire il dire se non dico che cosa sto dicendo, quindi, se il dire c'è è perché c'è ciò che il dire dice, sennò non c'è. È questo il senso della coappartenenza, di cui parla anche Heidegger: si coappartengono, nel senso che non può darsi l'uno senza l'altro, non può in nessun modo: questo è il linguaggio, questa è la relazione per antonomasia. Ciò che sta dicendo qui Heidegger, le ultime cose che abbiamo lette, vanno proprio in questa direzione. Quando parla brevemente, troppo brevemente, del processo inferenziale, del se-allora, dice che il “se” fa un balzo in avanti, è come se afferrasse l’“allora” e lo tirasse verso di sé – perdonate questa figura un po' squinternata, ma è giusto per dare un'idea. Il “se” è come se si precipitasse sull’“allora” traendolo verso di sé, ma è a quel punto che c'è il “se”, non c'è prima dell’“allora”. Ecco la coappartenenza, che significa sempre e soltanto questo: non può darsi in nessun modo l'uno senza l'altro. È questo che rende conto del funzionamento del linguaggio. Anche che il linguaggio sia una relazione, e lo sarà anche tra un quarto d'ora perché io voglio che sia così, non è lui che ha deciso ma io, io che sono linguaggio, naturalmente. Cioè, io devo fissare qualche cosa per poterlo utilizzare. Per potere utilizzare questa espressione, cioè che il linguaggio è relazione, devo fissarla, cioè devo volere che rimanga questa cosa qui. Il che potrebbe apparire paradossale, perché affermare che il linguaggio è relazione significa appunto che ciascuna cosa è quella che è sempre in virtù di un'altra e, quindi, non è mai quella che è. Come faccio a stabilirlo? Nello stesso modo in cui stabilisco che il re di cuori vale di più del sette di picche: come faccio a stabilirlo? Stabilendolo, non ho un altro modo, cioè, decido che è così. Come dicevo, potrebbe apparire una formulazione paradossale dire che il linguaggio è relazione e che questo permane: come fa a permanere se proprio il linguaggio, essendo relazione, è sempre altro da sé? È una contraddizione in termini. No, perché è sì sempre altro da sé, ma io fermo qualcosa attraverso l'inferenza e la utilizzo come se fosse effettivamente ferma, sennò non la posso utilizzare, non parleremmo nemmeno; cioè, compio questa operazione dove io voglio che quella cosa sia quella lì, voglio che il 5 rimanga il 5 anche alla fine del calcolo. Tutto questo ci porta a considerare anche meglio tutto ciò che diceva Heidegger e al suo insistere rispetto alla finitezza. Perché deve essere finito? Se ogni cosa è sempre κατά τίνος, sempre rivolta a

un'altra, come fa a essere finita? Lui si accorge che il modo per renderla finita è il processo inferenziale: se questo allora quest'altro e non un'altra cosa. Chi l'ha stabilito? Io, e avendolo stabilito è così. Posso provarlo? Assolutamente no. Provare qualche cosa, sappiamo bene di che cosa è fatto questo procedimento. È semplice, si stabiliscono delle regole, ci si attiene a quelle regole e si dice, in base a quelle regole, naturalmente totalmente arbitrarie, che è così. Alcune volte funziona, cioè, ci si possono costruire sopra cose imponenti, così come la matematica, la geometria, ecc., altre volte no, e allora si butta via tutto, succede anche questo, non è una cosa così strana. Tutto questo come lo ritroviamo in atto ogni volta che parliamo, che apriamo bocca? Lo ritroviamo così: io dico e dicendo dico qualcosa. Questo qualcosa è ciò che si produce in questa relazione, è un prodotto, una ποιησις – Heidegger qui parla spesso di ποιησις, ma soprattutto parla di τέλος, della compiutezza. Ogni volta che dico, dico qualcosa e questo qualcosa lo faccio esistere, esattamente così come Anselmo ha fatto esistere Dio, allo stesso modo: ogni volta che affermo qualcosa faccio esistere Dio. È per questo che abbiamo detto spesso che il linguaggio è volontà di potenza; non è che la volontà di potenza sia nel linguaggio, la volontà di potenza “è” il linguaggio, è questo produrre, questo creare, creare Dio ogni volta che si afferma qualcosa. Questo è il motivo per cui è irrinunciabile parlare. Questo lo aveva notato anche Spinoza, quando diceva che le persone non riescono a stare zitte, neanche quando dovrebbero, è più forte di loro, devono dire quello che passa loro per la testa, non riescono a trattenerlo in nessun modo. Perché? Perché il dire è la manifestazione della volontà di potenza, perché nell'affermare faccio esistere Dio. E se lo faccio esistere vuol dire che io sono al di sopra.

Intervento: ...

Sì, la logica da questa illusione, come abbiamo detto in varie occasioni, di creare dio. Il teorema finale è dio, funziona come dio. Ma perché funzioni questa illusione, questa idea, è sempre necessario – questo Hegel lo aveva inteso bene – tenere separate le cose. Questo già in Platone: buoni e cattivi, il bene è l'uno, l'uno che è il dire, che non riesco a fermare a causa dei molti. È come se avesse tentato di separare il dire da ciò che il dire dice, il λέγειν e poi il τί, ma non si può fare perché sono la stessa cosa, sono lo stesso. Quindi, porre l'innominabile, l'indicibile, l'ineffabile, l'impraticabile, ecc., è continuare a compiere questa separazione, immaginare che sia possibile. No, non esiste, non c'è questa cosa, non c'è perché se la immagino, se la penso, è già nella relazione, è già per qualche cos'altro, è già un κατά τίνός, è già per altro. Accogliere questo nel proprio discorso è estremamente difficile, è forse la cosa più difficile, perché significa non avere più il nemico. E se non ho più il nemico che cosa faccio, di cosa parlo? Ci vuole qualcosa, sennò di che cosa parlo? Ecco perché Aristotele aveva pensato al dio, che è pensiero di pensiero, un pensiero che pensa se stesso: questo è il dio. Si rendeva conto che gli umani devono sempre pensare qualcosa, non il pensiero ma qualcosa che è presupposto fuori del pensiero, naturalmente. Gli umani vivono in questo modo da sempre.

Intervento: L'imponderabile...

Sì. Situarlo da qualche parte è una forma estrema, anche se vana, di controllo. Determino qualcosa come imponderabile, lo determino, comunque è una determinazione.

L'indeterminabile, per sua natura, è determinato in quanto indeterminabile; è già determinato, sennò non sarebbe mai esistito. Il lavoro che stiamo facendo in alcuni casi può apparire complesso e sicuramente lo è, anche perché la lettura di Heidegger non è mai semplice, richiede sempre e comunque lo sforzo del concetto, come diceva Hegel, perché dà sempre da pensare. Come si fa a pensare il pensiero? Abbiamo stabilito che pensare il non-pensiero non riesce tanto bene. Come posso pensare il non-pensiero o, per dirla in un altro modo, come parlo senza parola? Dunque, come pensare il pensiero? Gentile si era soffermato sulla questione, anche se non era andato molto lontano. Anche per lui il pensiero pensante rimane comunque l'ineffabile perché non posso fermarlo se non come pensiero pensato. Vedete, è sempre quella la questione, che si ripete all'infinito se non si intende la cosa più semplice, e cioè che si coappartengono, che non c'è l'uno

senza l'altro. Ma se pongo la questione in questi termini, di nuovo, non so più cosa fare perché non c'è più il nemico, non c'è più il qualcosa che non va da ricondurre al qualcosa che va, sempre come voglio io ovviamente. Dunque, pensare il pensiero, potremmo dirla così, non è niente altro che questo: tenere conto in ciascun atto di parola che ciò che sto dicendo sta creando qualcosa. Che cosa? Un'infinità di cose. E io sono lì che "osservo" – tra virgolette perché sono simultaneamente tanto spettatore quanto attore – che cosa il mio dire sta creando. Quale dio sto creando in questo momento? Quello con il triangolino, quello dei musulmani, ecc.? il dio si sa che è eterno... Questo è anche il problema di Severino quando pensa gli eterni: se qualcosa è eterno vuol dire che non è in relazione con altro; se non è in relazione con altro non è, semplicemente. Gli antichi, anche Aristotele, avevano capito molto bene il κατά τίνος: non si può togliere, anche Platone lo diceva, il λέγειν è sempre un τί κατά τίνος, un dire qualcosa su qualche cos'altro. È questo il λόγος: è la simultaneità di queste cose, senza le quali il λόγος non c'è, non esiste, non sarebbe mai esistito. Su questo hanno sempre insistito gli antichi: il λόγος è il λέγειν τί κατά τίνος, non è il λέγειν, non è il τί né il κατά τίνος, ma è queste cose simultanee, è la coappartenenza di queste cose. Potremmo dire che è questo il modo più appropriato di intendere il τέλος, il compimento: il compimento è il dire qualcosa in quanto qualche cos'altro, non importa cosa sia. Quando dico "se piove prendo l'ombrello", il fatto che prenda l'ombrello è facoltativo, posso fare infinite cose, però la proposizione è chiusa, è compiuta. Quindi, è questo il pensare il pensiero, che può sembrare banale, rozzo: quale dio sto creando in questo momento? Perché è quello che sto facendo: sto creando un dio. Il mio dire crea un dio dicendo qualcosa e questo qualcosa è ciò che rende la cosa compiuta, finita, utilizzabile, maneggiabile, soprattutto eterna, perché ogni volta che affermo qualche cosa è come se lo affermassi, dicevano i medioevali, sub specie æternitatis, come se fosse eterno, cioè, qualcosa che non cambia. Certo che non cambia – lo abbiamo detto – perché io non voglio che cambi, per cui rimane quello che è, come l'asso che nel poker rimane un asso, non si trasforma in altro, sarebbe seccante. Quindi, pensare il pensiero è tenere conto che ogni volta che affermo qualcosa creo un dio eterno. Naturalmente, con tutto ciò che questo comporta, perché una cosa del genere innesca, con una certa probabilità, immediatamente una guerra di religione perché ciascun altro fa la stessa cosa. A pag. 262. *Il pensiero non è altro che questo πρόσ: in base al suo essere, il pensiero esige di essere aperto "a" altro, il suo essere non può essere né compreso né primariamente colto se non si dà l'a che, ciò a cui tale essere, in quanto percepire, avere paura, ecc., tende in se stesso.* Questo solo per sottolineare l'insistenza di questo aspetto: il λόγος è sempre e necessariamente λέγειν τί κατά τίνος.

31 maggio 2023

La volta scorsa abbiamo parlato di logica. Heidegger, leggendo Aristotele, ci ha fornito alcuni spunti, anche se ne parla brevemente, però gli spunti che ha fornito sono stati interessanti. La logica è importante, è il modo in cui si parla. Quello che è mancato nel discorso che vi ho fatto mercoledì scorso, e che invece occorre inserire, è questo: da dove viene la logica così come la conosciamo oggi? Certo, da Aristotele ovviamente, ma dopo di lui sono accadute delle cose, cose che hanno costituito dei punti di svolta. Nel III sec. d. C. in Grecia Plotino, greco, scrive le Enneadi e lì accade una cosa importante. Tutte le Enneadi sono intorno all'Uno, che era presente già da sempre nella Grecia classica, pensate a Platone con l'Uno e i molti, ma con Plotino l'Uno diventa ciò che produce i molti e li ordina, quindi, li domina. Questo non c'era presso la Grecia classica. E questo è un punto. Siamo intorno all'anno mille, quindi tra l'alto Medioevo e il basso Medioevo. Anselmo d'Aosta scrive il Proslogion, nel quale inserisce, ed è l'aspetto più importante, la prova ontologica dell'esistenza di Dio. Per la prima volta nella storia l'esistenza di Dio viene prodotta da un'argomentazione, per la prima volta Dio è un teorema, cioè l'ultima formula di un'argomentazione: Dio viene creato dalla logica. Questo fatto non è stato ovviamente senza

conseguenze e non è nemmeno casuale che la logica abbia avuto da Anselmo in poi uno sviluppo straordinario. A questo ha concorso anche Tommaso, poco più di due secoli dopo, il quale ha detto che la ragione è un dono di Dio, perché attraverso la ragione, cioè la logica, noi possiamo conoscere meglio Dio e, quindi, apprezzarne e valutarne meglio la bontà e l'infinita grandezza. Tommaso santifica la logica, diventa santa, è un dono di Dio. Altro punto importante. Meno di un secolo dopo, quindi siamo già nel basso Medioevo, Guglielmo di Ockham, in Inghilterra, scrive la Logica dei termini – termini è da intendersi qui come concetti. In questo suo scritto Guglielmo di Ockham, che aveva letto l'Organon di Aristotele – siamo nel basso Medioevo e i testi di Aristotele erano già diventati disponibili, mentre non lo erano nell'alto Medioevo – si trova a riflettere sul sillogismo e sulle difficoltà connesse con la premessa maggiore. Difficoltà che aveva già incontrate Aristotele e che aveva esposte nella Metafisica. Guglielmo di Ockham si rende conto che qualunque sillogismo è fondato – questo lo diceva già Aristotele – sulla *δόξα*, sull'opinione, sul sembra che sia così. Come Guglielmo di Ockham risolve il problema? In questo modo: la premessa maggiore, quella sostenuta dalla *δόξα*, in realtà è garantita da Dio. Le cose sono così perché non ci ingannano e non ci ingannano perché Dio non è né cattivo né ingannatore ma è buono ed è onesto e, siccome è buono e onesto, la natura, che è una sua creazione, è altrettanto buona e onesta, dunque non ci inganna, dunque ciò che vediamo è quello che è per volontà di Dio. Punto importante, presente ancora oggi. Molti secoli dopo infatti, Einstein scrive a Niels Bohr una lettera che è rimasta famosa, nella quale lettera Einstein dice che dobbiamo presupporre che Dio non giochi ai dadi, che cioè sia onesto, non ci inganni, perché se lui non è onesto, cioè le cose non stanno così, allora tutto il faraonico castello costruito dalla scienza rovina come un castello di carte, viene giù tutto. Dunque, Dio ancora e sempre a garanzia. Abbiamo detto di Guglielmo di Ockham, di questo passo importantissimo: Dio è diventato la garanzia della premessa maggiore, altrimenti non ne ha nessuna. Siamo, quindi, nel XIV secolo, fine del 1300, inizi del 1400. Passo successivo e siamo nel XVII secolo: i logici di Port-Royal. È stata una scuola di logica in Francia e uno dei suoi personaggi di spicco fu Arnauld. Cosa accade con la logica di Port-Royal? Accade questo. Dopo Guglielmo di Ockham la premessa maggiore, cioè tutto il fondamento del sillogismo, diventa qualcosa che è garantita da Dio, quindi, qualcosa di cui non è più necessario occuparsi. La logica di Port-Royal trasforma la logica da strumento per la conoscenza – così com'era per Aristotele e potremmo dire per tutto il mondo greco – semplicemente in un calcolo proposizionale, che deve rendere conto della correttezza di un'argomentazione, dicendo se è valida oppure no. Molti secoli dopo un docente di Filosofia del linguaggio, di Torino, affermò che la logica descrive il corretto modo di pensare quando si ragiona correttamente: logica di Port-Royal. Questo per dirvi come alcune cose siano rimaste esattamente allo stesso modo. Quindi, la logica non ha più bisogno di pensare se stessa, è semplicemente un fare di conto, un calcolo proposizionale per vedere se un'argomentazione è corretta, ma alla base di tutto c'è la consapevolezza che la premessa maggiore è comunque vera, è garantita, non ha bisogno di essere ulteriormente interrogata. E, difatti, con la logica di Port-Royal i problemi connessi con la premessa maggiore, cioè con la fondabilità di un sillogismo, svaniscono. Negli stessi anni, più o meno, Spinoza scrive la sua Etica, nella quale compare una frase celebre: *Deus sive natura*, Dio e la natura sono stessa cosa. Sta avvenendo un passaggio importante: la premessa maggiore viene sostituita dall'esperienza, dal vedere le cose. In fondo, Guglielmo di Ockham aveva stabilito che se vedo una certa cosa in un certo modo è perché Dio non mi inganna, quindi, la natura non mente. A questo punto accadono una serie di cose: l'empirismo inglese, Hume, Berkeley, Francis Bacon, Locke e altri. Cosa dice l'empirismo inglese? Berkeley: *esse est percipi*, essere, è essere percepito. L'esperienza diventa la premessa maggiore, ma può diventarlo perché è garantita, è già stata garantita da Guglielmo di Ockham: garantita da Dio. Quindi, l'esperienza è quella che è, perché io lo vedo, quindi, è così. Pensate solo un attimo a Eraclito: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, la natura diletta mentre si mostra – è l'opposto dell'empirismo, ovviamente. L'empirismo, dunque, pone la natura a base di ogni cosa,

pone l'esperienza, ma l'esperienza è esperienza della natura, quindi, la natura diventa la garanzia. Questo rende conto, non del tutto ma in buona parte, anche di un altro fatto, e cioè del motivo per cui la fisica, così come la conosciamo oggi, nasce in quegli anni. Il vero diventa la natura, è la natura che esibisce il vero. Quindi, la fisica come scienza o filosofia della natura, indagando la natura, indaga automaticamente il vero. Dunque, il vero non è più il risultato del pensare teoretico ma è il risultato dell'esperienza della la natura, per cui lo studiare la natura, la fisica, è ciò che restituisce il vero. Il vero è tratto dalla natura, non più dal pensiero. Siamo sempre intorno al XVII-XVIII secolo e accade un'altra cosa: l'illuminismo, il secolo dei lumi. I lumi devono ovviamente illuminare il buio, quindi, i lumi dovrebbero fare luce sul buio e sull'oscurantismo medioevale. Come? Utilizzando la ragione naturalmente, quindi la logica. Logica che a questo punto è già stata garantita rispetto alla premessa maggiore, non offre più alcun problema e, quindi, è ridotta a un calcolo per cui la logica non è nient'altro che un metodo, una sorta di algoritmo – allora non si usava questo termine – un metodo per stabilire la veridicità di un'affermazione. Dunque, l'illuminismo, cioè Voltare, Montesquieu, D'Alembert, Diderot e altri. Intanto, teniamo conto di questi tre momenti: l'Uno, Dio, la natura. Manca ancora un elemento, ma adesso ci arriviamo. Voltaire – siamo nel XVIII secolo – muore pochi anni prima della Rivoluzione Francese. Con Voltaire si apre un'altra via, quella per i diritti civili dell'uomo. Voltaire è il personaggio che definitivamente toglie Dio, quindi, non c'è più bisogno di Dio ma la ragione, e cioè la natura... La ragione non è altro che il metodo per scoprire il vero che c'è nella natura. Non c'è più bisogno di Dio, l'esperienza va benissimo al posto suo. I diritti dell'uomo da dove sorgono? Sorgono dall'idea di natura. Il giusnaturalismo, il diritto di natura, un diritto che deve essere uguale per tutti, nasce con l'illuminismo, non c'era prima. Ma questa natura è buona o cattiva? Rousseau parla del buon selvaggio: l'uomo nasce buono e puro, ma dopo, con la ragione, con la conoscenza e con la civilizzazione, diventa la canaglia che è. Quindi, la natura di per sé è buona. Stessi anni, Donatien Alphonse François de Sade scrive il suo libro più famoso, *La filosofia nel boudoir*. All'interno di questo testo c'è uno scritto filosofico, che si chiama Francesi ancora uno sforzo, uno sforzo per liberarsi dalle pastoie dell'oscurantismo medioevale, dalla bigottaria, ecc. Cosa dice in questo breve saggio? Che l'uomo è natura, come un topo, come un elefante, e se è natura non può fare qualcosa che sia contro natura, non può andare contro se stesso: qualunque cosa faccia, dalla più esaltante alla più infame, è sempre e comunque natura, perché la natura è buona. Poi, a fianco ci sono altri che considerano che invece la natura sia cattiva, come Hobbes, che nel suo *Leviatano* parla dell'*homo homini lupus*, cioè tutti contro tutti, ognuno è il nemico degli altri. La natura è tendenzialmente cattiva, quindi, bisogna moderarla, limitarla, correggerla, ecc. Nascono anche delle utopie economiche. Queste utopie economiche dicono che l'uomo è, sì, buono ma non più di tanto, ciascuno tende al proprio interesse, però se ben indirizzato l'interesse di ciascuno può diventare l'interesse di tutti. Queste utopie fanno capo ai vari Smith, Ricardo, ecc. Quindi, la natura, buona o cattiva che sia, ormai a questo punto è diventata il punto di riferimento e Dio è scomparso, c'è la natura, *Deus sive natura*. Fu Spinoza il primo a porre questa sorta di equazione: Dio = natura. A questo punto la logica apparentemente, con la fine del Medioevo, non è più oggetto di un interesse specifico, come lo era stata per tutto il basso Medioevo, dove era al centro dell'interesse perché si voleva dare alla teologia un supporto logico, era questo il movente. Tolto Dio si è persa anche questa necessità, però rimane il fatto che la logica, cioè la ragione, viene utilizzata dall'Illuminismo per illuminare il Medioevo, i secoli bui. C'è, quindi, una notevole sottolineatura della ragione come ciò che consente agli uomini di uscire dalle pastoie dell'ignoranza. Quindi, diritto naturale: tutti gli umani sono uguali. Voltaire a un certo punto fa una considerazione e dice: avete mai provato ad andare nella sala della Borsa di Londra? Siamo nel XVIII secolo, quindi, grosso modo un secolo prima di Marx. Accade una cosa straordinaria, dice Voltaire, e cioè troverete il cristiano che fa affari con l'ebreo, che fa affari con il musulmano, che fa affari con l'anabattista, sono tutti uguali di fronte ai mercati. I mercati, sono quindi la cosa

che rende gli umani tutti uguali. Sto parlando dei diritti dell'uomo. Ora, la Carta dei diritti dell'uomo è stata formulata dall'Assemblea delle Nazioni Unite nel 1948, tre anni dopo la fine della seconda guerra mondiale, dove si dice che la persona ha diritto di non essere uccisa, ha diritto di non essere tratta in schiavitù, ha diritto di farsi una famiglia, ha il diritto di esprimere il proprio pensiero, ha il diritto di credere nel dio che ritiene più opportuno e altre cose del genere. Questa è la Carta dei diritti dell'uomo, ma questi diritti, che rendono tutti gli uomini uguali, trae la sua origine nell'Illuminismo, cioè nella ragione: è la ragione che in fondo rende tutti uguali, siamo tutti esseri ragionevoli e se ragioniamo dobbiamo giungere a quelle conseguenze. Ma la cosa più interessante a questo punto è che il discorso che faceva Voltaire è importante, perché in effetti sono proprio i diritti dell'uomo il fondamento, la base, il nutrimento del capitalismo. Se tutti siamo uguali allora io ho il diritto di avere quello che ha un altro, che non è una cosa che non devo desiderare. Ciò è in netta contrapposizione con il comandamento che dice "non desiderare la roba d'altri". Dice: sei uguale all'altro, è tuo diritto desiderare ciò che ha l'altro, anzi, devi farlo. In questo modo si pongono chiaramente le basi del capitalismo, in cui ciascuno si sente in diritto di avere quello che ha l'altro e, quindi, di fare tutto quello che può per ottenerlo. La logica in tutto questo appare entrarci poco, ma solo fino a un certo punto, perché, come abbiamo visto, la logica, anche se dopo il basso Medioevo cessa di essere oggetto di interesse, rimane la base che fa della ragione il criterio fondamentale. Tutti gli umani sono razionali, ciascuno è parlante quindi razionale. Affermazione questa che ha preso a un certo punto un significato totalmente differente, lontanissimo dallo $\zeta\omega\nu\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu\ \epsilon\chi\omicron\nu$ aristotelico. Tutti usano la ragione e noi sappiamo come deve funzionare la ragione. Ricordatevi di Port-Royal e anche del docente di filosofia del linguaggio di pochi anni fa, cioè la logica fornisce il corretto modo di ragionare, è descrittiva ma anche prescrittiva, se non si pensa così non si ragiona correttamente, cosa che naturalmente autorizza tutta una serie di operazioni. Ho voluto sottolineare i punti che hanno segnato una svolta importante nel pensiero e, quindi, nel modo di intendere la logica, che, come abbiamo visto, è passata dall'Uno a Dio, quindi, alla natura e poi ai mercati. Quest'ultimo passaggio è avvenuto con Voltaire, non con Marx. I mercati sono diventati la garanzia che non ci saranno più guerre, perché tutti si occupano di ottenere il proprio vantaggio e non hanno più interesse a farsi guerra ma a occuparsi delle proprie merci. Ho fatto un excursus rapido, manca in tutto questo l'aspetto geopolitico, cioè che cosa accadeva in Europa e dintorni nell'arco di tempo a cui ho accennato, cosa che non è secondaria. Dicevo, dunque, che i mercati regolano il vivere civile, ma regolano il vivere civile perché gli umani sono esseri ragionevoli e, quindi, capiscono qual è il loro interesse, che è di non ammazzarsi l'uno con l'altro. E, infatti, da quando ci sono i mercati sono finite all'istante le guerre! Vedete che ciò che noi oggi conosciamo come logica ha una sua storia, non viene dal nulla. Questi punti che vi ho sottolineato sono quelli che hanno determinato la logica così come è pensata oggi, e abbiamo anche visto che alcuni punti fondamentali erano sì presenti nel basso Medioevo con Guglielmo di Ockham ma anche in Einstein, erano sì presenti nella logica di Port-Royal ma anche nella filosofia del linguaggio di oggi. Sono ancora lì, ben presenti, perché non si possono togliere, perché chi garantisce la premessa maggiore nel sillogismo? Dio, ovviamente, solo lui può farlo. E questo è rimasto, anche se l'idea di Dio si è tolta con l'Illuminismo, con Voltaire e gli altri Dio è scomparso ed è stata messa la natura al suo posto. La natura è stata messa al posto di Dio, il quale era stato messo al posto dell'Uno di Plotino. La natura è la madre di tutti, la natura non mente. Come vedete, è l'idea di Dio, è Dio che non mente, ma si è spostata sulla natura. E così i mercati non mentono, perché anche loro vengono in fondo dalla natura: se si va a vedere bene, è qualcosa di naturale. Ecco, quindi, di che cosa è fatta la logica, da dove arriva e perché è quella che è: questo era ciò che volevo mostrarvi.

Intervento: Tutto ruota intorno alla garanzia della premessa maggiore.

Ha detto bene. È il problema del linguaggio. Chi garantisce che il linguaggio dica come stanno le cose? Nessuno naturalmente, solo Dio e, quindi, abbiamo bisogno di lui, Dio o chi per lui: la

natura, i mercati. Il problema del linguaggio è il problema di sempre: l'uno e i molti di Parmenide. Il problema non si è spostato di una virgola, ha solo trovato di volta in volta degli aggiramenti diversi, ma il problema è rimasto esattamente lo stesso, immutabile e irrisolto. È irrisolvibile finché si tengono separati l'uno e i molti. Lo dicevamo la volta scorsa: non c'è la soluzione a questo problema, il fatto è che non c'è il problema, perché queste due cose si coappartengono. Non c'è mai stato il problema, il problema sorge quando si vogliono tenere separate le due cose, l'uno e i molti. Allora si sorgono i problemi, perché sorge all'istante il nemico, quello che devo combattere. Anche la fisica e le scienze cosiddette dure sorgono in quegli anni, cioè nel momento in cui la natura viene messa al posto di Dio e diventa qualcosa che non mente e, quindi, è lì che bisogna trovare il vero, non più attraverso il pensiero teoretico. Questo è stato un passaggio fondamentale per la fisica e non soltanto; diciamo che ha consentito alla fisica di avere quell'avvio poderoso che ha avuto con Galilei, Newton, Keplero, ecc. e che continua ad avere tutt'oggi, perché si occupa della natura e la natura non mente. Come lo so? Dio, come ha ribadito lo stesso Einstein: dobbiamo presupporre che Dio non giochi ai dadi, cioè, che non menta, perché se mente è la fine di tutto.

Intervento: ...

La questione dei diritti umani è recente, risale al 1948, ma ha le radici nell'Illuminismo, nel momento in cui la ragione diventa prioritaria su tutto, cioè, ci si fida ciecamente della ragione, della logica. Per esempio, Severino aveva una fede incrollabile nella logica, come se appunto la logica creasse Dio, potesse dire come stanno veramente le cose. Non è proprio così. In effetti, come abbiamo visto, il modo in cui nasce la logica – ce lo faceva vedere Heidegger – è l'inferenza, la necessità della finitezza della proposizione. Da lì nasce propriamente ciò che chiamiamo logica, diventata poi un'altra cosa attraverso una serie di passaggi che ho provato a tratteggiarvi, ma nasce così per potere utilizzare una proposizione per costruirne un'altra. L'idea che la finitezza della proposizione corrisponda allo stato di cose da qualche parte è venuta dopo con Guglielmo di Ockham, ma soprattutto con l'Illuminismo, cioè con la fede assoluta nella ragione. Chi controlla la ragione? È la logica, quindi, chi controlla la logica controlla tutto, cioè chi dice qual è il corretto modo di ragionare (Port-Royal). Tutto questo in qualche modo integra le cose che dicevamo mercoledì scorso sulla logica. Ecco, qui invece Heidegger, riprendendo Aristotele, ci mostra qualche cosa della natura, com'era per i greci. A pag. 257. *Ciò che importa è mettere allo scoperto la natura nel suo esserci, in modo tale che il cammino che porta a essa non ci venga sbarrato da teorie e pregiudizi. Gli antichi vedevano la natura, nel suo esserci, anche nel suo mutamento, nel suo apparire e scomparire...* Eraclito: la natura ama nascondersi. *...ed è per questo che si interrogavano nel suo "da che cosa"*. Per i greci la natura era tutt'altro che una garanzia, la natura era un movimento continuo, non garantiva assolutamente niente. Ci sono voluti moltissimi secoli perché la natura diventasse il riferimento ultimo, per cui la natura non mente. Per i greci invece mentiva. *Nei capitoli 1 e 2 del libro I della Metafisica Aristotele discute la radice del διότι (perché). Nella vita pratica di tutti i giorni e nel quotidiano prendersi cura l'uomo si muove in modo solo implicito nel "perché" e nel "poiché". Ciò viene esplicito nel λόγος, che è il modo fondamentale dell'"essere nel mondo". La prospettiva dominante presso gli antichi era l'ente che "ci" è, l'ente concepito in quanto "fatto di...". È questo il modo più immediato di rispondere alla domanda sul "che cosa" dell'esserci di una sedia o di un tavolo: basta dire che sono fatti di legno. Questa è una risposta, però essa non risponde all'autentico esserci dell'ente in quanto tavolo. Finché l'aver l'aspetto, l'apparire in quanto tavolo non viene anch'esso assunto come terreno della discussione, la questione del "da che cosa" dell'ente non può essere risolta. Come dire: perché ci appare così? Solo esaminando a fondo tale questione e studiando la natura nella sua prospettiva si può apprendere la risposta alla domanda sull'essere dell'ente che "ci" è in quanto tavolo. Quindi, poiché i φύσει ὄντα debbono essere indagati in modo da prendere in considerazione anche l'εἶδος, non basta chiedersi "di che cosa" sono fatti, fuoco, acqua, terra, aria; non basta cogliere una materia, poiché qui dobbiamo indagare anche l'εἶδος, proprio come nel caso della*

τέχνη: quando si produce qualcosa non ci si può limitare a cogliere la materia, ma si ha bisogno della prefigurazione della materia a partire dall'*εἶδος*. Ecco, quindi, la differenza sostanziale tra la fisica di Aristotele e la fisica contemporanea: la fisica contemporanea si occupa proprio di sapere come è fatto, come funziona, come si muove; mentre per Aristotele no. E, infatti, prosegue... *“Infatti una cosa come un letto è un qualcosa che ha questo specifico aspetto, in un ente siffatto”*. Lo *σχῆμα* è il “contorno”, la “figura”. Per la precisione bisogna dire: *ποῖον τήν ιδέαν*... È l'idea che produce la cosa, la produzione viene dall'idea. ... *“lo σχῆμα è da definirsi come quel genere di cose che esso è”*. *Ἰδέα*: l'unico utilizzo di questo termine che ricorre in Aristotele è quello di *ιδέα* ed *εἶδος*. *Ἰδέα* qui altro non significa che “aspetto” (contro Platone):... Per Platone l'idea era la garanzia di tutto. ... *“la figura di un ente così come esso è fatto in riferimento al suo aspetto”* – la figura di un ente che “ci” è, e non solo una massa di legno e pietra; non una figura che esiste soprasensibilmente da qualche parte, ma una figura così come essa si mostra. *“Poiché la φύσις, l'esserci delle cose naturali assunto secondo la μορφή (lo stesso di σχῆμα), è superiore all'essere delle cose naturali assunto secondo il “di che cosa” del loro essere-fatte. Con la μορφή (lo σχῆμα) ottengo l'essere delle cose naturali in senso proprio.* Nella questione della natura, le cose, *τά ὄντα*, gli enti, qual è l'aspetto importante? Non il che cos'è propriamente, il di che cosa è fatto, ma la sua forma, il come mi si mostra.

Intervento: Quindi, sposta l'accento dall'ente all'osservatore.

In parte sì. Per i greci l'ente come viene visto, come io lo vedo, così è. Dice che è solo la *μορφή*, la forma, che dà l'essere alle cose naturali in senso proprio, non è il ciò di cui sono fatte ma è il come le vedo. Ma non basta. Anche una mano finta è una mano, la vedo, quindi è una mano. No. A pag. 259. *“Inoltre, è impossibile che una mano sia ciò che è, se è fatta di un materiale qualsiasi, ad esempio se è di bronzo o di legno”. Una mano di legno non è una mano: essa ha esattamente lo stesso aspetto...* Ma non è una mano. Perché? E qui viene alla questione. *Una mano di legno non vive, non “ci” è in quanto mano. All'εἶδος appartengono quindi anche la δύναμις (potenza) e l'ἔργον (atto). Un ente che ha questo specifico aspetto, che si mostra in quanto così e così – l'elemento costitutivo per il carattere del “Ci” del vivente è la prestazione, l'ἔργον...* Potremmo tranquillamente tradurre *ἔργον* con utilizzo. ...la quale prestazione determina il “di che cosa” dell'essere fatto. /.../ Perciò Aristotele conclude: *“È detto in modo troppo semplicistico”, proprio come fecero Democrito e gli antichi. Insomma: gli antichi che hanno parlato della natura hanno orientato l'essere esclusivamente sullo σχῆμα (Democrito), e Democrito credeva di avere fornito così la giusta definizione dell'essere. Ma non è così. Che cosa manca? A pag. 260. Qui risponde alla domanda. ...ci si deve chiedere, nel modo giusto, quale ne sia il τέλος (fine). A tal fine bisogna considerare la δύναμις (potenza) e l'ἔργον (atto). Quindi è vero che gli antichi non si rivolgevano al vivente nel modo giusto. “Se dunque ciò (ciò che determina propriamente l'aspetto di un vivente, ciò che determina ‘aspetto in modo tale che la mano sia in quanto mano), se ciò, in definitiva, è quanto definiamo anima, allora il φυσικός (se vuole trattare il vivente in quanto ente che “ci” è) deve necessariamente trattare dell'anima. Sì, certo, la ψυχή, ma nel modo in cui la intendeva Aristotele, come ci ha mostrato bene qui Heidegger, e cioè come il vivente che c'è; riprendendo l'esempio che faceva prima, come uno che legge il giornale: ecco che cos'è la ψυχή, un vivente che parla, quindi, che ragiona, ecc. Resta solo da chiedersi se bisogna trattare di tutta l'anima oppure solo di sue determinate parti. A pag. 261. Qui dice una cosa importante. Nell'*ιδέα* la vita è caratterizzata in quanto δύναμις, cioè dal fatto che essa può qualcosa, e solo da ciò la ὕλη – in quanto codeterminante l'essere – ottiene la determinazione e la caratterizzazione corrispondenti. Il fatto di potere qualcosa. Cosa significa potere qualcosa? Per quanto ci interessa e ci riguarda significa che è utilizzabile, cioè qualcosa può essere utilizzato per qualcosa. Perché una mano di legno non è una mano? Perché non può essere utilizzata come una mano, è la risposta più ovvia. La questione fondamentale in Aristotele è intendere che una qualunque cosa è quella che è – questo è importante – in quanto è utilizzabile. Non soltanto qualunque cosa, ma soprattutto, se teniamo conto della priorità che ha il λόγος in tutto questo, è il λόγος ciò che rende le cose utilizzabili. Dicendole, sono utilizzabili per che cosa? Per altre parole. A pag. 262. *Πρός con**

l'accusativo: "a" qualcosa, "verso" qualcosa. Sta parlando della relazione. Il pensiero altro non è che questo πρός: in base al suo essere, il pensiero esige di essere aperto "a" altro, il suo essere non può essere né compreso né primariamente colto se non si dà l'a che, ciò a cui tale essere, in quanto percepire, avere paura, ecc., tende in se stesso. La determinazione fondamentale dell'ente in quanto vivente si evidenzia qui in quanto πρός ἄλληλα, l'essere "l'uno di fronte all'altro", l'essere "reciprocamente" aperti. Ecco la coappartenenza, la simultaneità. "Si ha sempre la stessa e medesima indagine in tutti i casi in cui si tratta di determinare il carattere del πρός ἄλληλα". Il vivente nel suo essere può essere definito solo se l'ente con cui esso è viene compreso nel suo essere. "Vita" è "essere presso". Solo in base a questo presupposto il ragionamento è convincente. La vita è essere presso, è essere in relazione. Possiamo rileggere la frase. Il vivente... Il vivente è un ente. ...nel suo essere può essere definito solo se l'ente con cui esso è... Il vivente è sempre un ente, è sempre presso qualcosa. ...viene compreso nel suo essere. Presso che cosa è sempre il vivente? Presso ciò che dice. È questa la cosa presso cui è necessariamente sempre e non può non esserlo: è presso il dire, è presso il λόγος. È il πρός τί, l'essere verso qualche cosa, è sempre verso il dire. Riguardo al suo essere, il vivente è contraddistinto dall'essere-presso. Vedete come insiste su questa cosa, che è poi la relazione. Aristotele ha talmente chiara questa determinazione fondamentale da poter delineare, in base a questo senso dell'essere e a questa definizione basilare, sia l'andatura sia la struttura dei singoli passi di ogni indagine sulla vita. C'è poi una questione, sulla quale meriterebbe di riflettere. A pag. 264. Le possibilità di essere della vita sono da studiarsi in se stesse o nella loro attuazione? Per quelle che sono o per come le vediamo, per come agiscono? Oppure bisogna studiare anzitutto il poter percepire? E ammesso che in effetti si debbano studiare in primo luogo gli ἔργα (utilizzabili), ci si potrebbe chiedere se, prima ancora, non vadano considerati invece gli ἀντικείμενα (opposti), ciò che, per una determinata possibilità di essere di uno specifico vivente, è di volta in volta presente, correlato – correlato all' αἴσθησις, per esempio, al percepire in quanto tale. In effetti, bisogna partire dagli ἀντικείμενα, giacché solo in intima connessione con essi si può cogliere l'ἔργον (utilizzabile). È sempre in intima connessione con il suo contrario. "Va detto anzitutto che cos'è il pensare stesso nella sua attuazione". "Giacché, prima che alle possibilità, ci si deve rivolgere all'ente che "ci" è realmente, a ciò che è attualmente presente". Una possibilità la posso cogliere, la posso vedere, solo se me la pongo di fronte, per così dire, nel suo "Ci", in quanto ἐνέργεια. In quanto azione, in quanto utilizzabile. Io mi pongo di fronte a qualche cosa quando questo qualche cosa è utilizzabile, è qualche cosa per fare qualche cos'altro, per dire qualche cos'altro. "Se le cose stanno così, bisogna considerare, prima ancora, gli ἀντικείμενα". Ed è così anche nel caso della possibilità più elementare dell'essere di un vivente, la "crescita", cui Aristotele accosta la γένεσις, la "generazione". /.../ ..."vita" significa "essere nel mondo", e di volta in volta secondo una determinata possibilità... Questa possibilità di essere nel mondo è il πάθος. Di volta in volta io sono, sì, nel mondo, ma lo sono in un modo particolare. Vedete, quindi, come la natura presso i greci è tutt'altro dalla natura così come è stata divulgata dopo, come ciò che non mente. Ma la natura presso i greci è qualunque cosa, compresa la sua negazione, anzi, il suo opposto è sempre da tenere presente.

7 giugno 2023

In queste pagine, come nelle precedenti, Heidegger sta insistendo molto sulla questione del πάθος, sulle emozioni. Insiste molto come se lì ci fosse qualcosa di veramente importante e noi dobbiamo dargli ascolto. Non ha torto e, in effetti, ci ha mostrato e continuerà a mostrarci come ciascuno è sempre situato in un certo modo: l'esserci è sempre un esserci in un certo modo, non esiste un esserci di per sé, ciascuno è in quel momento. Ma esserci in quel momento significa esserci con le emozioni, ciò che ciascuno prova in quel momento, con il suo πάθος, appunto. Ed è interessante il fatto che Heidegger consideri il πάθος sotto due aspetti: ἡδονή e λύπη, che letteralmente si traducono con piacere e dispiacere. Noi potremmo invece cogliere come soddisfazione e

insoddisfazione o, meglio ancora e come lui stesso ci consentirà di fare tra breve, come l'avere il controllo e il non avere il controllo. *ἡδονή* e *λύπη*: piacere e dispiacere, ho il controllo, quindi, tutto va bene; non ho il controllo, pertanto mi agito e devo recuperarlo quanto prima. Ci sta dicendo, dunque, che la situatività di ciascuno è sempre connessa con l'avere il controllo o con il non avere il controllo. Infatti, parlerà poi del *φόβος*, della paura, come perdita di controllo. È una cosa interessante dal momento che i cosiddetti attacchi di panico non sono che l'istantanea perdita di controllo di una situazione che si immaginava di controllare totalmente: all'improvviso, ecco che non controllo più niente, da lì il panico. Naturalmente non è successo nulla, è successo soltanto che il mio pensiero mi ha fatto pensare di non avere più il controllo su niente. Ecco l'importanza del *πάθος*, del modo in cui ciascuno è situato. Se è situato in modo tale da pensare di avere il controllo allora costruirà proposizioni atte, oltre che adatte, a mantenere il controllo. Se teme di avere perduto il controllo allora costruirà proposizioni che servono a riprendere il controllo. Domanda: è questo che fanno gli umani ventiquattro ore su ventiquattro da quando esistono? Sì. Quando Nietzsche parlava di potenziamento e superpotenziamento alludeva in un certo senso proprio a questo, cioè al fatto che ciascuno costruisce proposizioni per consolidare qualche cosa e, nel momento in cui è consolidato, poi accade quello che diceva Nietzsche, e cioè il depotenziamento, perché interviene la paura. Qui ne parla Heidegger, la paura degli altri: sì, io ho il controllo, ma se gli altri me lo tolgono? Devo, quindi, controllare gli altri, ciò che mi si minaccia di portare via, devo controllare tutto. E, quindi, non mi annoio mai, sono sempre preso a fare qualcosa di importante, perché io ovviamente lo ritengo importante – per il resto del mondo no, ma il resto del mondo non mi interessa minimamente; quello che mi interessa è che per me è la cosa più importante, perché è quella che mi dà da parlare. E qui lo dice a un certo punto: è la paura che innesca il *λόγος* – ho paura, quindi, mi do da fare, quindi, costruisco proposizioni, scene, racconti, per arginare il timore di perdere qualcosa. Ma vediamo cosa dice qui Heidegger. A pag. 266. *Nello οὐ ἔνεκα* (per che cosa) *emerge l'autentico carattere ontologico dell'essere del vivente*. Il carattere ontologico dell'essere del vivente è il “per che cosa”: qualunque cosa è sempre per qualche altra cosa. Potremmo aggiungere che se fosse per sé non esisterebbe, ma esiste in quanto è per qualche cosa. *La vita è sempre riferita al “per che cosa”, al τέλος, all’“esserci finito” nel senso dell’“essere nel mondo”*. Il *τέλος*, il finito: ogni cosa è sempre volta al finito, cioè, il “per che cosa” è rivolto sempre alla finitezza. Per tornare al discorso che facevo prima, ciascuno costruisce proposizioni sempre per un qualche cosa di finito, cioè di utilizzabile – solo se finito, come sappiamo, è utilizzabile. Quindi, il “per che cosa”, potremmo dirla così, si rivolge a un qualche cosa che deve essere utilizzabile, e per essere utilizzabile deve essere finito – finito nel senso di compiuto. *Tutte le determinazioni ontologiche del vivente vanno primariamente orientate sull'essere in quanto essere-presso,...* Non fa altro che parlare della relazione, insiste incessantemente sulla relazione. *...poiché è da esso che ogni ente riceve anzitutto il suo carattere determinato nel suo aspetto*. È evidente: l'essere presso qualcosa è ciò che dà l'aspetto di un qualche cosa. Cesare ha quell'aspetto perché è presso tutte le altre cose che non sono Cesare. *Possiamo cogliere così anche la ὕλη nel suo essere caratteristico*. Il *σῶμα* (corpo), la *ὕλη* del vivente, non è semplicemente materia che appare diversamente nel suo contorno, poiché il *σῶμα* del vivente è piuttosto *ὄργανον* (strumento). La materia, che è sempre stata pensata come il fondamento alla base di tutto, è posta come strumento, cioè come qualcosa che è per qualche cos'altro; neanche la materia è per sé. Questo lo dirà anche Aristotele nel *De generatione et corruptione*. *La materia del vivente ha il carattere primario dell'essere-per..., essere-presso, essere-in*. Potremmo anche dire: essere nel linguaggio. *Il termine ὄργανον intende significare: un ente che ha il carattere della prestazione, che è orientato in se stesso sull’“essere per la fine”*. Anziché come strumento, Heidegger traduce così *ὄργανον*, in modo più articolato: l'essere di qualche cosa è sempre orientato verso la sua fine, verso il suo compimento. Riprendendo il discorso di qualche volta fa, l'essere dell'antecedente è sempre rivolto al conseguente, perché sappiamo che non c'è antecedente senza conseguente. *Poiché ogni momento*

dell'essere compiuto del vivente in riferimento alla ὕλη ha questo carattere di compiutezza, l'interpretazione di questo stesso ente deve prendere la mosse dal carattere primario dell'essere-in; ... /.../ Nel caso del vivente ogni ὕλη è ὄργανον... Ogni materia è sempre strumento, cioè, è per qualche cos'altro. ...determinato dalla possibilità del vivente, prefigurato dalla prestazione. Questo anticipa un po' quello che poi Heidegger dirà in *Essere e tempo* rispetto all'utilizzabile: orientato verso la prestazione vuole dire utilizzabile. Queste due cause: lo οὐ ἔνεκα e la seconda questione in esso fondata: ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως (il da dove) mostrano in quale contesto ontologico si collocano i πάθη. Le emozioni sono anche un loro un "per che cosa". Teniamo sempre presente che le emozioni sono fondamentalmente due: piacere e dispiacere, controllo e perdita di controllo. I πάθη sono determinazioni della possibilità ontologica dell'uomo. Queste emozioni sono determinazioni della possibilità stessa dell'uomo, di essere quello che è. Quindi, sono fondamentali, hanno direttamente a che fare con l'essere. Aristotele affronta il movimento... Sì, perché l'emozione, come già dice la parola stessa, prevede il movimento: ex moveo. ...nel *De motu animalium*. Pe lungo tempo questo scritto fu ritenuto non aristotelico, e solo Werner Jaeger poté dimostrare, in base allo studio dei manoscritti conservati a Roma, che si tratta a tutti gli effetti di un'opera di Aristotele. Jaeger stesso ne ha dunque curato la nuova edizione. Si tratta di uno scritto di fondamentale importanza per la questione di principio relativa al movimento del vivente. Un suo passaggio essenziale è quello in cui Aristotele mostra in che senso il movimento in quanto tale è possibile solo se qualcosa è in quiete. A pag. 268. ...una scienza può essere attiva già da lungo tempo, può avere già accumulato materiali e scoperto principi e teorie, e ciò nondimeno non essere ancora minimamente in chiaro quanto al suo oggetto, e che lo sviluppo di una scienza non dipende dalla quantità di acume e di tecnica dimostrativa che essa di per sé implica. La scienza è infatti una questione che riguarda il giusto rapporto con le cose. Come mi rapporto alle cose? Lui dice che è preferibile rapportarsi bene alle cose, ma qui non si tratta di rapportarsi bene o male alle cose quanto rapportarsi alle cose in modo tale da intendere queste cose come facenti parte di un tutto, cioè facenti parte del linguaggio. Questo sarebbe il modo "giusto" per approcciare le cose: o le considero nel linguaggio e allora ho un qualche accesso alle cose, oppure le considero fuori del linguaggio e allora mi precludo per sempre ogni accesso; posso misurare, calcolare tutto quello che voglio ma non avrò mai accesso a niente. Questo non li si può ottenere con la forza... Con il calcolo. ...poiché si tratta di qualcosa che dipende da noi al massimo per ciò che concerne i preparativi, ma che in fondo dipende dal destino, ovvero dalla misura in cui giungono ed esistono coloro che danno vita a tale rapporto fondamentale. Non sono le cose che importano, siamo noi in quanto diamo alle cose il valore che riteniamo abbiano o vogliamo che abbiano. A dispetto di ogni teoria precedente, gli uomini di scienza sono stati a poco a poco costretti dalla verità stessa a vedere l'ente. Nel medesimo contesto Aristotele utilizza due espressioni caratteristiche importanti per ciò che egli intende come verità. Dice di Empedocle: egli fu guidato dalla verità stessa, che in un certo senso fece crollare la sua teoria. E di Democrito: egli fu spinto dalla cosa stessa e ne fu condotto alla scoperta che l'ente dovrebbe essere concepito in riferimento non solo alla sua ὕλη, ma anche al suo σχῆμα (forma). I termini ἀλήθεια (verità) e πράγμα (cosa) sono usati qui nel medesimo senso: ἀλήθεια non significa "validità", conformità a una tesi, o qualcosa del genere (come insegna una logica fuorviante), bensì nient'altro che l'ente nel suo essere scoperto, è πράγμα, nella misura in cui l'ente con cui ho a che fare "ci" è in una certa svelatezza. Sì, certo, "in una certa svelatezza", ma questa certa svelatezza è data da che cosa? Dal πάθος, dal modo in cui io mi approccio alla cosa. Non serve a niente, lo diceva prima, forzare la cosa attraverso il calcolo matematico, perché non raggiungerò nulla se non tengo conto del modo in cui io mi sto approcciando alla cosa. Potremmo dirla così, forse più semplicemente: che cosa ho intenzione di fare? Questo determinerà ciò che farò, ciò che proverò, ciò che calcolerò. L'accesso alle cose era sbarrato poiché si negava la domanda sul τό τί ἦν εἶναι (in latino "Quod quid erat esse", ciò che era e continua a essere), nella misura in cui ogni indagine in senso stretto a essere in questione sarebbero il "che cosa" e il "come". Il "che cosa" e il "come", questi due aspetti sono inscindibili. Come accade

sempre, ci sono i due aspetti che occorre considerare, per dirla alla Hegel, come due momenti dello stesso. Non li consideriamo come due momenti dello stesso e allora ci ritroviamo, volenti o nolenti, nel discorso religioso: buoni e cattivi, bene e male. Qui fa un'annotazione interessante. *Socrate ha invitato a occuparsi delle cose stesse, benché al suo tempo lo ζητεῖν περὶ φύσεως* (ricerca intorno agli enti di natura) *fosse un po' in ribasso, dato che si preferiva rivolgersi alla πολιτική, mentre i φύσει ὄντα* passavano in secondo piano. Non fu una dimenticanza qualsiasi, come se si badasse più alle scienze dello spirito che a quelle della natura, fu invece un errore fondamentale, dato che anche i concetti dell'“essere della πόλις” si basano su concetti naturalistici. Aristotele se ne rendeva conto e concentrò il suo lavoro dapprima sull'indagine della φύσις in quanto essere. Da qui egli ha guadagnato terreno per l'indagine ontologica in quanto tale. Cosa vuol dire tutto questo? Che c'è una cosa importante: occuparsi della φύσις, di ciò che appare, di ciò che sorge, cioè, occuparsi del linguaggio. A pag. 269. *Il πάθος in quanto ἡδονή e λύπη* (piacere e dispiacere, controllo e perdita di controllo). 1. *L'essere della natura vivente è definito nel suo εἶδος in quanto δύναμις dell'“essere nel mondo”...* In quanto forma che può essere nel mondo. ... *dunque anzitutto in quanto εἶδος, determinazione ontologica dell'ente.* È interessante qui anche perché se si tiene conto del lavoro di Aristotele, εἶδος qui diventa l'essere, diventa come l'οὐσία... In Aristotele accade tante volte che intende l'εἶδος come essere, il λόγος come essere, l'οὐσία come essere; ci sono continuamente oscillazioni, non lo definisce mai in modo unitario, ma è sempre definito da una serie di cose a seconda del momento. 2. *In quanto incontro a partire dal mondo: il vivente è nel mondo anche in un secondo senso, nel senso dell'appartenenza al mondo.* Io guardo il mondo, io-mondo guardo il mondo. Io sono il mondo e guardo il mondo. Quindi, che cosa guardo? Me stesso. Cosa vi dicevo qualche volta fa? Quando si parla, si parla sempre soltanto di parole. Lo diceva Gentile: quando si pensa qualche cosa, in realtà si sta pensando il proprio pensiero. *Il mio essere è “essere nel mondo” e, al tempo stesso, nel secondo senso, essere nel mondo in quanto appartenenza a esso,...* Sì, sono nel mondo, ma appartengo al mondo, io e il mondo siamo la stessa cosa. Ci sarebbe da evocare Hegel: soggetto e oggetto sono la stessa cosa, io soggetto che guardo l'oggetto sono la stessa cosa che sto guardando. Questo per sottolineare quanto fosse importante per Hegel l'Aufhebung, l'integrazione, cioè tenere i due momenti come inseparabili e, torno a dirvi, nel momento in cui li separo, in quell'istante io costruisco una religione: buono-cattivo, ragione-torto, ecc. ... *e precisamente in modo tale che io, nel mondo, posso farmi incontro per qualcun altro, come una sedia.* È per questo che vedo la sedia: perché io sono il mondo, e vedendo il mondo allora le cose appaiono, perché sono io che parlando produco parole e in queste parole c'è anche quella cosa che chiamiamo sedia. *Per i greci sono entrambi εἶδος, il greco non conosce la differenza tra osservazione esterna e osservazione interna. Ne derivano connessioni fondamentali dell'essere della vita in senso ampio. Faccio notare che l'essere l'uno con l'altro ha ricevuto ora una definizione più precisa: 1. Nell'“essere l'uno con l'altro” a essere l'uno con l'altro sono quegli enti che sono “essere nel mondo” ciascuno per sé.* Essere l'uno con l'altro è la tesi fondamentale di Heidegger. È questo l'essere nel mondo: io sono nel mondo perché sono continuamente con altri, sono in un continuo dialogo con l'altro; anche quando lo faccio tra e me, ma comunque è sempre un dialogo, non posso cessare di essere un dialogo. *L'incontrarsi l'un l'altro è l'esserci l'uno per l'altro, in modo tale che ogni ente, che è per l'altro, è nel mondo.* L'essere nel mondo è essere in relazione. Essere nel mondo possiamo intenderlo benissimo come essere nel linguaggio, non è altro che essere in relazione con qualunque cosa: se mi approccio a qualunque cosa sono già in relazione a questa cosa. A pag. 270. *Riassumiamo i risultati dell'intera analisi dei πάθη: i πάθη sono qualcosa che accade nell'anima...* L'anima come la intende il greco, non l'anima dei cristiani, come ciò per cui ciascuno è vivente. Parlava della ψυχή, ricordate: la ψυχή è l'essere vivente in quanto fa delle cose; come diceva lui stesso, è colui che legge il giornale la mattina, e per leggere il giornale devono esserci una serie di cose. ... *che è nell'essere-vivente, e significano l'essere coinvolti, il perdere il controllo, che mira all'essere autentico del vivente, l'“essere in un mondo”.* Quindi, questo perdere il controllo ha a che fare con le emozioni. L'emozione è una perdita di controllo. Emozione,

ex moveo, cioè sono mosso da qualche cosa. *I πάθη sono modi dell'essere convolti in riferimento all'“essere nel mondo”, attraverso di essi vengono determinate in modo essenziale le possibilità di orientarsi nel mondo.* Sta dicendo che sono le emozioni quelle cose che ci orientano nel mondo e non la ragione, la ratio. Le emozioni ci orientano, ci fanno andare da una parte oppure da un'altra. Il ragionamento interviene dopo a dare giustificazione all'emozione: io sento questo perché... L'ho inventato lì sul momento, ma magari è un ragionamento fatto per benino, come Dio comanda, che mi convince. E, quindi, mosso dalle emozioni, sono continuamente indaffarato a costruire quelle proposizioni che mi danno conferma di ciò che le emozioni mi dicono.

Intervento: Verrebbe da dire che la logica sia un modo per riacquisire il controllo.

Sì, la logica così come è intesa oggi. Bisogna sempre tenere conto che la logica, così come la ponevano gli antichi, era una cosa differente. La logica, che sarebbe meglio chiamare processo inferenziale, è semplicemente la necessità per l'antecedente, per esistere, di avere un conseguente, che lo rende finito, utilizzabile: questo è il processo inferenziale, da cui poi è sorta la logica. *In se stesso, l'“essere fuori di sé” è riferito all'essere-pronto, alla ἔξις.* Uno che è fuori di sé dev'essere pronto a fare che? A ristabilire il controllo. *Mediamente e quotidianamente siamo coinvolti, ci muoviamo oscillando fra tensioni opposte. In riferimento a ciò si dà un essere-pronti. Poiché, quindi, i πάθη si caratterizzano come un modo di essere del vivente la cui struttura fondamentale è l'“essere nel mondo”, l'avere a che fare in esso, l'avere a che fare con altri, ne risulta prefigurata l'analisi dei singoli πάθη in quanto tali, nella misura in cui sono da considerarsi: 1. in riferimento al mondo in cui il vivente in questione si trova-situato, cioè al mondo-ambiente che circonda il vivente stesso; 2. in riferimento al modo del sentirsi-situato, del comportarsi nei confronti del mondo degli altri; 3. in riferimento a come si debba essere noi stessi, a quale debba essere la nostra stessa disposizione d'animo per essere afferrati dai vari πάθη.* Una caratteristica determinazione dei πάθη, che finora non abbiamo discusso, è che ciascun πάθος, a ciascun essere coinvolti, segue una determinata situazione emotiva, benché non in senso temporale: con il relativo πάθος fa tutt'uno una ἡδονή o una λύπη. Fa tutt'uno, cioè, il πάθος non fa altro che questo: soddisfazione e insoddisfazione. Questa è l'emozione che gli umani provano, non ce ne son altre, ci sta dicendo leggendo Aristotele. Dice che il πάθος fa tutt'uno con questi aspetti, non è qualcosa che si aggiunge prima o dopo, no, sono la stessa cosa. L'emozione è avere o non avere il controllo sulle cose. *La determinazione della compresenza simultanea della relativa situazione emotiva è talmente fondamentale da indurre Aristotele a sostenere che il πάθος stesso sarebbe una ἡδονή o una λύπη.* Questa è l'emozione. Tutte le emozioni, e ce ne sono un certo numero, sono avere o non avere il controllo; su questo, ci dice Heidegger, Aristotele ha insistito moltissimo nella Etica Nicomachea. A pag. 271. ...ogni ente che vive reca implicitamente in sé la determinazione in base a cui esso tende alla vera e propria finitezza dell'esserci. Qui si apre una questione: l'essere finito. È questo a cui tende, il τέλος. Avere il controllo significa poter rendere finito qualcosa, cioè renderlo utilizzabile per altro. Questo è avere il controllo sulle cose: renderle finite. *Ogni vivente è per così dire tendenzioso, ha la tendenza a essere in quanto essere-finito.* Io sono in quanto finito, compiuto. Quindi, ciò che a noi interessa è questo, e cioè che questa ἡδονή, questa λύπη, avere o non avere il controllo, è connesso con il fatto di essere o non essere finito. Ciò che è finito lo controllo, ciò che non è finito è ἄπειρον, è fuori controllo, ed essendo fuori controllo mi chiama perché io lo controlli, così mi dà da fare, sono sempre occupato e non mi annoio mai. In fondo, è quello che fanno gli umani quotidianamente: trovare sempre e continuamente qualcosa da fare, cioè qualche ente da dominare, sennò sono perduti, non sanno cosa fare, perché non sanno di essere dei. Ci riallacciamo qui alla *Metafisica* di Aristotele, lo accenna anche qui a un certo punto: dio, nell'accezione aristotelica del termine θεῖον, non è altro che il pensiero che pensa se stesso. È quel pensiero, dicevamo qualche volta fa, che non ha più da dominare nessun ente perché sa di averli già dominati tutti. Li ha dominati non nel senso che li controlla tutti quanti ma nel senso che sa che cosa sono e cosa non possono non essere, in questo senso li ha “controllati”. E questo sarebbe il dio, θεῖον. Qui c'è una citazione. “*Tutti perseguono*

una ἡδονή”, una situatività, e per lo più “non quella cui credono di aspirare, né quella di cui comunemente si dice che importi agli uomini, bensì tutti la medesima”. Agli uomini importa di vivere. “Vivere” potete pensarlo così: continuare a parlare. *L’ente, in quanto vivente, è un essere tale cui...* Questa è un’espressione celebre di Heidegger. ...nel suo essere, ne va dell’esser-ci. Quindi, è quell’essere tale per cui è così fatto che per lui ne va, cioè importa del suo esserci. È l’unico ente al mondo in cui importa di sé, in cui pensa se stesso, in cui cerca il piacere, la soddisfazione, cioè, cerca il controllo: in questo senso ne va del suo esserci. *In Aristotele il θεῖον non è nulla di religioso: θεῖον in quanto essere autentico dell’essere-sempre, dell’eterno. Se ne può già dedurre che la ἡδονή è una determinazione del vivente che appartiene all’essere-vivente come tale.* Qui dice una bella cosa. Dice che tutti cercano l’ἡδονή, però dice che non è così, che è una determinazione, è già qui. Questa soddisfazione che tutti cercano non è qualcosa che si aggiunge, che interviene a un certo punto e poi va via, no, è sempre presente, perché non è nient’altro che la volontà di potenza, la volontà di dominare l’ente. *La ἡδονή, il sentirsi-situato, è la situazione in cui ho notizia del mio “essere nel mondo”...* Mi accorgo di essere nel mondo, diciamola così, per via della volontà di potenza, perché voglio impormi su qualcosa. È questo, dice, che mi dà notizia del mio essere nel mondo, cioè mi dà il motivo per esistere: io sono in quanto voglio impormi. ...io ho il mio “essere nel mondo”. *Al tempo stesso, io ho una determinazione del mio essere, un modo del mio essere.* Di volta in volta sono diverso. *Questo fenomeno è appunto ciò che intendiamo quando diciamo o chiediamo a qualcuno: “Come va?”. Chiedere a una persona “Come va?” è come chiedere “Come sei situato?”. La ἡδονή non è il cosiddetto “piacere”, ma una determinazione dell’essere in se stesso in quanto vita.* Sta continuando a insistere sul fatto che la ἡδονή, che a questo punto è la volontà di potenza, è qualcosa che fa parte dell’essere di ciascuno, è la vita. *Solo in questo quadro è possibile sviluppare l’analisi della ἡδονή in quanto determinazione fondamentale. Aristotele approfondisce la sua spiegazione della ἡδονή nel libro X, capitolo 8... /.../ L’atto del “vedere”, l’“avere sott’occhio”, il “guardare attivo” è in se stesso “finito”, τέλειον, il che significa: non vi è nulla che possa ancora aggiungersi per rendere più compiuto il vedere in ciò che è, poiché ogni volta che vedo, il vedere “ci” è, in se stesso, sempre tutto d’un colpo.* Questa è l’idea che offre Aristotele del vedere: io vedo l’uno, la forma, l’εἶδος, ed è quella e non un’altra cosa. *Questo perché il vedere non è indubbiamente nient’altro che un modo, attuato in questo momento, dell’“essere attualmente presenti nel mondo” nel modo dell’“aver-lo”.* A pag. 273. *La ἡδονή è qualcosa di finito in se stesso,...* Ritorna la questione della finitezza. ...che non si muove: il suo essere non è tale da diventare finito solo nel corso di un determinato tempo. *La ἡδονή è già da sempre finita, nel senso che è il finito. Se ci atteniamo alla traduzione di ἡδονή come l’avere il controllo, allora se ho il controllo è finito. È la λύπη, il non controllo, che invece si trova ad avere a che fare con l’ἄπειρον, con l’indeterminato. Invece la ἡδονή, esattamente come l’αἴσθησις, è ciò che è “nell’attimo”, “non nel tempo” inteso nel senso di una determinata estensione – essa non perviene all’essere-finita solo nel corso del tempo. Questo carattere, il fatto di non essere una κίνησις (movimento), la contrassegna come una determinazione della presenza attuale dell’esserci in quanto tale.* Perché io sono l’esserci? Perché io ci sono in questo momento e ci sono in questo momento nella mia situatività, che sappiamo essere determinata da ἡδονή e λύπη, dall’avere il controllo oppure no: io sono questo, questo è l’esserci. *È vero che Aristotele, nel libro I, capitolo 11, della Retorica dice che la ἡδονή è una κίνησις, κίνησις τις (movimento verso qualcosa), nella misura in cui essa ha anche la determinazione del πάθος, determinazione dell’“essere di volta in volta coinvolti”.* Ciò implica la determinazione del “mutamento repentino da... a...”. *In relazione a ciò anche la ἡδονή è in un certo senso una κίνησις, una μεταβολή (mutamento).* In un certo senso però, perché ha appena detto che invece non è movimento. *Tuttavia è anche vero che la ἡδονή non è un modo di essere che si presenta ogni tanto, che potrebbe comparire in concomitanza con un altro modo di comportarsi: la ἡδονή è in se stessa già compresente con l’essere in quanto vivente.* Ci sta dicendo che la compiutezza è necessaria: parlando io compio continuamente le cose. E questo ce lo diceva bene Aristotele parlando del processo inferenziale: parlando io compio continuamente.

L'inferenza "se-allora" che si pone ogni volta come finita, quindi, come utilizzabile. E io sono sempre lì, sono sempre in questa cosa: se parlo faccio continuamente questo. *Non si può dire che essa, per esempio, sia presente in quanto possibilità nel relativo avere a che fare in quanto tale, non è una ἔξις dell'αἴσθησις* (possibilità della percezione) – *come se per il fatto che vedo correttamente, e vedo l'oggetto adatto, tramite il compimento del vedere subentrasse la ἡδονή* –, *non va intesa come un risultato di queste circostanze, bensì, al contrario: la possibilità del "sentirmi situato in questo e quel modo" si fonda nel mio essere in quanto "essere nel mondo"*. Per dirla in termini spicci, io ho questa possibilità di sentirmi situato nel mondo, di essere nel mondo, perché parlo: io sono nel mondo perché parlo; se non parlassi non sarei nel mondo, semplicemente non sarei. *Non è un risultato di determinate circostanze, tanto che Aristotele, nella sua definizione della ἡδονή, può identificarla tout court con la ζωή, la "vita"*. È la vita. Che è un altro modo di dire ciò che dicevamo tempo fa, e cioè che la volontà di potenza è il linguaggio, non è una cosa che si aggiunge, ma "è" il linguaggio, cioè, la vita, la vita è linguaggio. A pag. 274. *L'essere autentico dell'uomo, la sua suprema possibilità di essere, consiste nel θεωρεῖν, che è la possibilità di esser-ci nel modo più radicale. In sintesi, la ἡδονή altro non è che la determinazione della presenza attuale dell'"essere nel mondo", che "ci" è nel sentirsi-situati in quanto tale.* La ἡδονή è il modo in cui io sono presente in questo momento nel mondo, e cioè il modo in cui mi sento in questo istante; non posso fare altro, non posso sentirmi come mi sentivo dieci minuti fa, né posso sentirmi come mi sentirò tra un quarto d'ora, non lo posso fare. *Facendo seguito a questa definizione della ἡδονή esporrò brevemente come va inteso ciò che è stato detto del θεωρεῖν. Bisogna quindi sbarazzarsi del modo in cui la psicologia tradizionale concepisce λύπη e ἡδονή come annessi dei processi psichici. Qui, quando si parla di ἡδονή, si mira sempre alla vita in quanto "essere nel mondo". Essere nel mondo, cioè essere nel linguaggio, non è un processo psichico, ma è la condizione per potere pensare i processi psichici. Soltanto così si può comprendere il modo in cui Aristotele caratterizza i vari πάθη. Con quale diritto il φόβος è concepito come λύπη, ossia come un determinato sentirsi-situato caratterizzato dall'essere-depresso? Abbiamo una struttura fondamentale peculiare: l'esserci, nella misura in cui è vita, è sempre un esserci di volta in volta, non si dà un esserci in generale. Non c'è l'esserci di per sé, c'è l'esserci che sono io in ciascun atto, in ciascun momento. Esserci è sempre: io sono, non un ente che è, bensì un ente che io sono, e che però ha nel contempo la possibilità di essere un ente che si è. Io sono e, poiché io posso dire io sono, posso anche dire che io sono un ente. Ogni ἡδονή è una determinata ἡδονή, così come ogni λύπη. Non c'è una ἡδονή in astratto ma c'è la situatività di ciascuno in ciascun momento, cioè il modo in cui vive, il modo in cui avverte l'emozione. E l'emozione sappiamo che cos'è: controllo e perdita di controllo. Queste sono le emozioni, non ce ne sono altre. A pag. 275. ...la vita è caratterizzata in quanto "essere nel mondo", vita in quanto essere-in. È data così la possibilità che l'ente che è in questo modo, in quanto orientato, in un certo senso abbia con sé se stesso. Un ente che può pensare se stesso. Ma come si pensa? Si pensa attraverso le emozioni, attraverso il tentativo di controllo. Quindi, quando io penso a me, questo mio pensare a me è già un controllare. Dobbiamo però rinunciare all'idea che l'"avere se stesso" sia orientato alla riflessione. La riflessione è solo una forma per così dire esagerata in cui l'esserci è cosciente di se stesso. Ma in base a ciò non si potrà mai pervenire alla comprensione del modo primitivo del sentirsi-situato. L'affettivo in quanto tale ha già il carattere dell'"avere se stesso". La ἡδονή penetra in modo talmente originario nell'essere dell'esserci da poter essere identificata con lo ζῆν. La ἡδονή appartiene all'esserci stesso. È interessante qui la questione della riflessione. La riflessione viene dopo l'emozione. È l'emozione che pilota la riflessione. È l'emozione, cioè la mia necessità di controllare le cose che determina le mie argomentazioni. Le mie argomentazioni sono costruite sulla necessità di controllare le cose, non hanno nessun'altra funzione e la logica serve esclusivamente a questo, al controllo. La ἡδονή (o la λύπη), si è detto, è originariamente inseparabile dall'esserci del vivente e ne costituisce la situatività fondamentale, cioè il modo in cui l'esserci, per così dire, coinvolge se stesso; ora, è proprio per questo che la ἡδονή può essere caratterizzata in quanto πάθος, un πάθος che Aristotele descrive come "completamente impregnato di*

colori”, un πάθος, insomma, che colora e impregna completamente il βίος, non ζωή: βίος in quanto “esistenza”, “vita” intesa, in senso accentuato, come vita dell’uomo, che afferra se stessa nella προαίρεσις (intenzione di fare qualcosa). Aristotele fornisce una formulazione diversa, più precisa, ripetendo costantemente: in ogni prendersi cura sono compresenti sia la ἡδονή che la λύπη, in ogni πάθος, ma anche, analogamente, in ogni percepire, pensare, ponderare, nonché nella θεωρία. Tutti questi casi, nella misura in cui si tratta di modi fondamentali della vita, sono inseparabilmente accompagnati dalla ἡδονή.

14 giugno 2023

Tutto ciò che abbiamo letto, detto, considerato in tutte queste pagine ci porta a queste poche righe, in cui Heidegger pone la questione essenziale. Tutto è riassunto qui, in queste poche righe. A pag. 276. Aristotele fornisce una formulazione diversa, più precisa, ripetendo costantemente: in ogni prendersi cura sono compresenti sia la ἡδονή che la λύπη (soddisfazione e insoddisfazione), in ogni πάθος, ma anche, analogamente, in ogni percepire, pensare, ponderare, nonché nella θεωρία. Tutti questi casi, nella misura in cui si tratta di modi fondamentali della vita, sono inseparabilmente accompagnati dalla ἡδονή. Ecco, ha detto quello che c’era da dire. Ha detto che sono le emozioni ciò da cui si parte, sono ciò che costituisce l’avvio di ogni pensiero, e ci ha detto di che cosa sono fatte le emozioni: di soddisfazione e insoddisfazione. Sottolinea però che questi due momenti sono inseparabili, si coappartengono. Sappiamo anche perché si coappartengono. In tutto ciò che abbiamo visto fino ad adesso una cosa è stata importante. Quando affermo qualcosa – per controllarla, per dominarla, questa cosa che affermo, che deve essere fermata, costituisce anche un problema, perché quella cosa è quella che è, come dicevano gli antichi, πρὸς τί, in relazione a un’altra: ciascuna cosa è quella che è in relazione a un’altra, in vista di un’altra. Ora, dominare una cosa, controllarla, conoscerla, determinarla, ecc., è ciò che consente la soddisfazione, ma questa soddisfazione non può eliminare la insoddisfazione, che procede dal fatto che ciò che sto controllando è quello che è in vista di altro; ma per controllarla deve essere quello che è, sennò non controllo nulla, e questa cosa lo è quello che è, ma in vista di altro; da qui l’insoddisfazione. Stiamo usando questi termini, soddisfazione e insoddisfazione, non del tutto appropriati ma che rendono conto bene del fatto che questi due termini sono, come direbbe Hegel, due momenti dello stesso, non c’è l’uno senza l’altro, per il motivo che per dominare una cosa deve essere quella che è ma è quella che è in virtù di ciò che non è. Ciò che quella cosa non è, è il nemico. Lo diceva anche Platone, l’Uno è il bene, i molti sono il male, e cercava di separarli. Separandoli, immediatamente creo il nemico, perché se quella cosa che affermo posso affermarla solo a condizione che non sia ciò che è – perché comunque è sempre in vista di altro – allora per identificarla, e quindi per identificarmi, ho bisogno del nemico. Per dirla in termini un po’ rozzi, la mia esistenza dipende dall’esistenza del nemico, senza nemico io non esisto. Questo rende conto del motivo per cui le cose sono andate così come sono andate in questi ultimi due milioni di anni, giorno più giorno meno. Questo nemico sono i molti nella tradizione antica, i molti – Platone lo sapeva – sono ciò che impedisce di determinare l’Uno in quanto tale, in quanto Uno. Questo in Platone, ma ricordate Eraclito: ἐν πάντα εἶναι, l’uno è tutte le cose, cioè, l’uno è i molti o, se vogliamo usare i termini rozzi di prima, l’amico è il nemico. È quando si tengono separati che in realtà si crea il nemico, sennò amico e nemico sono lo stesso, quindi, in fondo non c’è né l’uno né l’altro. Tenere separate le due cose, come abbiamo detto tante volte, è la condizione perché possa esserci il nemico, nemico che è indispensabile per la mia esistenza, ma in un ambito religioso, perché soltanto religiosamente si separano le due cose. Nel momento in cui separo l’uno dai molti, in quello stesso momento ho creato la religione, cioè il bene e il male, ché nella religione vanno tenuti ben separati, sennò la religione perde la sua ragione di esistere. Questo ci porta immediatamente a un’altra considerazione. L’emozione, così come la descrive Aristotele, è fatta di soddisfazione e

insoddisfazione, simultanee e non separabili. Però, si può tentare di separarle, così come si fa con l'uno e i molti, con l'amico e il nemico, ed è in quel caso che interviene la possibilità di credersi dio. Nel momento in cui le due cose si separano la fantasia è quella di avere il controllo totale sulla cosa. Un controllo totale per cui, come dicevamo qualche volta a fa, è come se ogni volta che affermo qualche cosa è come se creassi dio, o come se lo fossi perché sono io che creo dal nulla le cose. Quindi, ecco che sorge la possibilità di credersi dio, ma qui occorre distinguere. Il dio dei cristiani è quel dio che ha il massimo potere su tutto, quel dio che ha la potenza assoluta. Ciascuno a modo suo accarezza questa idea, che si può naturalmente manifestare in tanti modi. Ma se io creo le cose dicendole o, più propriamente, se posso determinarle, le faccio esistere così come sono grazie al mio potere, perché io so come stanno le cose. Generalmente, non si pensa di crearle ex nihilo, ma di sapere esattamente cosa sono, quindi, di averle fermate, perché soltanto fermandole posso affermare con certezza che cosa sono. È il dio nella massima potenza immaginabile. In fondo, è quello che aveva pensato Anselmo nella sua celebre prova ontologica dell'esistenza di Dio: è possibile pensare la cosa più grande in assoluto? Sì, la sto pensando, quindi, è possibile. Alcuni dicono: sì, la pensi, puoi solo pensarla, ma non è reale. No, dice Anselmo, perché se la penso come la cosa più grande e non è reale allora manca di qualcosa, quindi, non è la cosa più grande; se è effettivamente la cosa più grande, e la posso pensare, allora è necessariamente anche reale, dunque Dio esiste. Questa è la prima volta in cui Dio appare come risultato di un calcolo. Quindi, è sempre pensato come la massima potenza e, pertanto, credersi dio è l'apoteosi della volontà di potenza. È un po' differente, invece, la cosa che diceva Aristotele rispetto a dio. In Aristotele questo dio non è la massima potenza ma è, per dirla con Hegel, il pensiero assoluto, è il pensiero che pensa se stesso, il pensiero pensante. Questo pensiero pensante ha bisogno di altri? Il Dio dei cristiani, il Dio della massima potenza sì, ha bisogno degli adoratori, di gente che lo preghi e che faccia tutta una serie di cose. Il θεῖον di Aristotele, invece, se è pensiero pensante, ha bisogno di fedeli, di persone che lo adorano? Parrebbe di no, non saprebbe cosa farsene. Se seguiamo questa sorta di allegoria si tratta a questo punto non di credere di essere dio ma di esserlo, in questa accezione ovviamente, in quella aristotelica, che vi ho appena illustrata.

Intervento: Sennò è delirio di onnipotenza.

È credersi dio, che è quello che fanno tutti. Ciascuno a modo suo crede di esserlo, in varie forme, come l'essere il più bravo, ecc., come quello che tutti devono riconoscere come il più bravo, ecc. La questione che pone Aristotele è invece di grande interesse, che è poi la cosa che ha ripreso Gentile, quando parlava del pensiero pensante. In effetti, quando penso qualcosa non penso la cosa, non la posso pensare, posso pensare solo il mio pensiero che la pensa, ma non posso pensare la cosa. Se penso la cosa, per pensarla devo fermarla. Sì, la fermo per pensarla, ma la fermo e, fermando la cosa, questa si rivela essere in quanto in vista di altro e, quindi, in realtà mai la stessa, mai ferma. E questo è il problema del linguaggio, cioè, devo fermare qualcosa, ma per fermarla devo fermarla in quanto qualcosa che è in vista di altro: come la fermo se è quella che è perché è in vista di altro? Non la fermo, posso fermarla con un atto di volontà, sempre tenendo conto che ciò che voglio fermare non è quella cosa che io posso identificare ma è sempre e soltanto un'idea, ciò che io fermo è comunque e soltanto un'idea e non la cosa; le cose non ci sono, le abbiamo inventate, costruite, create. Non ci sono le cose come referenti, come ancora voleva de Saussure, per il quale c'erano il significante, il significato e il referente: il significante, l'immagine acustica dell'albero; poi, c'è il significato, ciò che significa e, infine, il referente, l'albero in quanto tale. Questo albero, anche lui, è un'idea, non c'è in quanto tale: non c'è accesso alla cosa. Kant lo aveva intuito, anche se poi risolve la questione in modo alquanto discutibile, ma non c'è accesso alla cosa e se non c'è accesso alla cosa allora questa cosa l'ho inventata io, è una mia fantasia. Essere dio, nell'accezione aristotelica, comporta questo: sapere e non potere non sapere che le cose con cui ho a che fare non ci sono, ma sono invenzioni, fantasie. Ecco, quindi, che cosa comporta ciò che sta dicendo in queste poche righe: ἡδονή e λύπη sono la stessa cosa, sono due momenti dello

stesso, non c'è soddisfazione senza insoddisfazione, non c'è un pensiero senza il negativo, direbbe Hegel: ciò che pongo lo pongo in relazione al suo negativo, è sempre in relazione a... Questo i greci lo avevano capito molto bene. Alcuni, i cosiddetti presocratici, lo avevano posto in modo evidente, altri, come Platone e in parte Aristotele, hanno cercato di rimediare a questo problema.

Intervento: È come se la soddisfazione coincidesse con l'ultima parola.

E che parola è quella? È la parola di Dio.

Intervento: Quando parla dello $\theta\epsilon\acute{\iota}\omega\nu$ parla dell'essere-sempre, dell'eterno.

Anche in quel caso Aristotele non è così determinato. Anche l' $\acute{\alpha}\epsilon\acute{\iota}\ \acute{\omicron}\nu$, l'ente che è sempre, sì, è sempre, ma che cosa è sempre? È sempre $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\acute{\iota}$, in vista di, è questo che è sempre, che non può togliersi. Ed è per questo motivo che Aristotele, nelle parole di Heidegger, arriva a dire che la soddisfazione e l'insoddisfazione si coappartengono. Questa coappartenenza di soddisfazione e insoddisfazione non si può intendere se non si intende la questione del linguaggio: ecco dove si fermano tutti. Soltanto se si intende il linguaggio ci si rende conto che qualcosa posso determinarla, fermala, quindi, conoscerla, sempre e soltanto in quanto in vista di un'altra, perché è così che funziona il linguaggio: per determinare qualcosa lo determino con altro. Era il problema di Platone: determinare l'ente senza nient'altro che si aggiunga. Ma se non si aggiunge niente, è niente, perché è ciò che quella cosa non è che la determina. Di nuovo de Saussure: il significante è quello che è perché è in una relazione differenziale con tutti gli altri significanti. Se io togliessi tutti gli altri significanti scomparirebbe anche quello, è ovvio; sarebbe come immaginare una parola fuori dal linguaggio, coma la penso? È una contraddizione in termini. Quindi, ecco, può intendersi il tutto tenendo conto del funzionamento del linguaggio, sennò si arriva solo fino a un certo punto e ci si scontra poi contro un muro di gomma, che rimanda indietro continuamente e non consente di fare quel passo tale per cui ci si accorge che è parlando che avvengono queste cose. La filosofia ha pensato di descrivere le cose che sono; sì, sono ma sono perché le sto dicendo io in questo momento. Da qui anche il genio di Heidegger: sono io che sto dicendo, queste cose "ci" sono per me e "ci" sono per me in quanto soddisfazione e insoddisfazione. E questa è la situatività, cioè, il modo in cui mi situo: soddisfatto oppure no, se controllo sono soddisfatto, se non controllo sono insoddisfatto. Per Aristotele è questa l'emozione e ogni altra emozione è riconducibile a questo, a qualcosa che mi fa piacere o che mi fa dispiacere.

Intervento: Freud...

Il problema è che la quiete non c'è senza il movimento, il finito non c'è senza l'infinito, per cui la soddisfazione non c'è senza l'insoddisfazione. È questo che sta dicendo qui, lo dice chiarissimamente: ogni prendersi cura, *in ogni percepire, pensare, ponderare, nonché nella θεωρία*. La *θεωρία* muove dall'emozione, muove dal mio sentirmi situato, soddisfatto e insoddisfatto: se sono insoddisfatto cerco la soddisfazione, se un problema non mi soddisfa cerco la sua soluzione per ricondurre il tutto al noto, cioè al fermo, al determinato, allo stabilito, il quale non esiste – e qui sta il problema – non esiste senza l'indeterminato. Per questo vi dicevo prima che ciascuno esiste in relazione al nemico, ha bisogno del nemico per esistere, così come Dio ha bisogno dei fedeli o il padrone ha bisogno del servo. Altro, invece, come vi dicevo, il $\theta\epsilon\acute{\iota}\omega\nu$ di Aristotele, cioè il pensiero che pensa se stesso che, a questo punto potremmo dirla anche così, è quel pensiero che in ciascun atto, in ciascuna espressione, non può non tenere conto che ciascuna cosa è quella che è in virtù di un'altra, e quindi tiene conto del linguaggio, non può non farlo.

Intervento: La ricerca della felicità...

Anche linguisticamente, come determino la felicità? Come so di essere felice se non sono mai stato infelice? Ho sempre la necessità di avere il negativo per potere affermare il positivo, nel senso di ciò che ho posto; l'ho posto, sì, ma sempre in virtù di qualche altra cosa, che non è quella ma un'altra cosa, appunto il negativo. A è B, quindi, non è A ma B; per essere A non deve essere A. È un modo un po' spiccio, però... Ecco perché adesso ci parla del φόβος, della paura, che Heidegger mette in strettissima e indissolubile connessione con il perdere il controllo. La paura è

questo, è perdere il controllo, e lo dice qui in modo preciso. Intanto distingue la paura come l'essere fuori di sé dall'altro aspetto che è la paura come strumento di controllo degli altri; siccome anche gli altri temono di perdere il controllo, se io pavento l'idea che possano perdere il controllo se non faranno quello che dico io, ecco che li controllo. A pag. 278. ...*“com'è fatto ciò di cui si ha paura, quali uomini, e il come dell'“avere se stessi”, il sentirsi-situati quando si ha paura. Vedete l'orientamento di fondo sul senso del πάθος in quanto “essere nel mondo”, “porsi in relazione agli altri” e, nel fare ciò, sentirsi-situati. Ogni πάθος presenta tutti questi aspetti. Su questa base Aristotele cerca di fornire la prima definizione. Nondimeno, la paura diviene comprensibile in senso proprio solo quando egli indica il πῶς ἔχοντες*. A pag. 279. Parla della paura come una minaccia che è presente o che si sta avvicinando, e che non ho il potere di contrastare. *Bisogna prestare attenzione al fatto che ciò di cui ho paura, ciò che mi caratterizza nel mio “essere in preda alla paura”, si determina come ciò che mi riguarda in questo e quel modo, un λυπερόν (pauroso) che può farmi perdere il controllo. Cioè, un qualcosa di male che mi accade e che può farmi perdere il controllo: questa è la paura, né più né meno. Quindi, è sempre stato di questo ciò di cui ha parlato: avere il controllo è non avere paura, perdere il controllo è avere paura. Qui Heidegger, seguendo Aristotele, in fondo ci sta dicendo che l'unica paura è questa: perdere il controllo. Ogni paura, di qualunque tipo, forma e configurazione, è riconducibile a questa, cioè a una perdita di controllo. Dice poi varie cose. Per esempio, cosa è minaccioso, per cui esso deve mostrarsi in quanto fatto in questo e in quel modo... e poi mi può danneggiare qualcosa nei cui confronti mi sento impotente. Interviene continuamente nella paura la questione dell'impotenza: sono impotente di fronte a qualcosa che è più forte, più potente di me. Il timor Dei, il timore di Dio, in fondo è anche questo, la paura che ciascuno ha necessariamente di fronte alla potenza di Dio. Questo alquanto di potente, che è tale nella possibilità del potere sopraggiungere, una volta “portato nella prossimità”, trasforma la minaccia in “pericolo”. /.../ Il minaccioso si costituisce come la possibilità indeterminata di qualcosa che mi può colpire, mi è superiore, si concentra su di me, non di fatto, ma nel carattere peculiare dell'“incalzare nella mia prossimità”... Insiste sempre sulla questione del più forte, del più potente, che mi è superiore e che deve essermi prossimo, vicino. Adesso fa tutta la catalogazione delle vare paure: fanno paura i potenti, quelli che sono stati danneggiati e che possono vendicarsi, ecc. Ma andiamo oltre. A pag. 288. Il capitolo è *La paura in quanto πίστις*. La πίστις è il modo di persuadere l'altro. Quindi, la paura come strumento di persuasione. In relazione al parlare l'uno con l'altro nella quotidianità, la paura si mostra come il sentirsi-situati che induce a parlare. Questo è interessante: sentirsi nella situazione in cui qualcosa induce a parlare. E se avesse ragione? Se fosse la paura, il timore di perdere il controllo a indurci a parlare, allora parlare non sarebbe nient'altro che un continuo cercare di avere il controllo, e cioè si parlerebbe per questo. È la paura che fa parlare, la paura di perdere il controllo sulle cose, quindi, su ciò che dico. Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, diceva Eraclito, cioè ciò che sorge, sorgendo diletta: è la parola.*

Intervento: Il fatto è che non si può non parlare.

E cioè non si può non dominare.

Intervento: E quindi non si può non avere paura di perdere il dominio.

È per questo che abbiamo detto varie volte che la volontà di potenza è il linguaggio, non è qualcosa che arriva da chissà dove. *Quello che emerge qui nell'ambito della quotidianità è un fenomeno che ha un fondamento assai più originario, nella misura in cui, quanto all'esserci dell'uomo, si può avere a che fare con la paura anche in un altro senso, che chiamiamo angoscia o orrore: il che avviene quando ci sentiamo spaesati, quando non sappiamo di che cosa abbiamo paura.*

Intervento: Heidegger e Nietzsche...

Heidegger ha scritto un libro su Nietzsche di mille pagine, si è anche ammalato dopo, ma non ha colto appieno la questione della volontà di potenza, che si ritrova ovunque, parlando con il tabaccaio o leggendo Platone, si ritrova dappertutto, sempre e inesorabilmente. Nietzsche l'aveva posta in evidenza, l'aveva sottolineata; certo, non l'aveva posta nei termini del linguaggio, ma

forse non aveva gli strumenti; Heidegger, invece, non l'ha colta, è come se gli scivolasse tra le dita questa cosa, come se non riuscisse a fermarla. *Quando ci sentiamo spaesati, cominciamo a parlare. È un accenno, questo, alla γένεσις ontologica del parlare, cioè al fatto che il parlare è strettamente connesso con la determinazione fondamentale dell'esserci caratterizzata dallo spaesamento.* Uno parla in quanto è spaesato. Parla per riprendere il controllo. E qui c'è la genesi ontologica, dice Heidegger, cioè la genesi dell'essere del parlare, il perché si parla effettivamente: si parla per avere il potere, è questo che sta dicendo a chiare lettere, per avere il dominio sulle cose. Infatti, parliamo quando pensiamo di non avere più questo controllo, cioè continuamente, perché gli umani, come sapete, parlano ininterrottamente. Qui sta accadendo qualcosa di importante in ciò che ci racconta Heidegger, rispetto al dire, al parlare. Noi parliamo per la paura di non riuscire a dire quello che vogliamo. Potremmo anche dirla così: io voglio dire qualche cosa, ma non riesco mai a dirla. Sappiamo anche perfettamente perché, ma la persona generalmente non lo sa e, quindi, si trova presa in questo vortice per cui deve continuamente aggiungere cose, perché l'altro sicuramente non ha inteso quello che voglio dire io – ma nemmeno lui lo sa quello che vuole lui – e continua a parlare, parlare, parlare, per avere finalmente il dominio, il controllo su quella cosa che lui vuole dire e che deve essere quella cosa lì, deve essere determinata e si scontra inesorabilmente con il problema del linguaggio: la determina sì, ma in relazione ad altro, per cui non è più quella cosa lì. A pag. 290. *Se i πάθη non sono soltanto un annesso dei processi psichici, ma costituiscono il terreno da cui nasce e si sviluppa il parlare e al cui interno cresce a sua volta ciò che parlando è stato espresso, allora essi sono le possibilità fondamentali in cui l'esserci si orienta primariamente riguardo a se stesso, si trova situato.* Le emozioni sono il terreno in cui nasce e si sviluppa il parlare. Quindi, niente a che fare con la logica. La logica, quella che comunemente conosciamo come logica, non è altro che quel sistema che consente di confermare ciò che le emozioni hanno posto: se io sono soddisfatto allora devo dimostrare che le cose stanno così; se sono insoddisfatto allora devo dimostrare che devono andare in quell'altro modo. La dimostrazione sorge sempre contro qualcuno o qualcosa. Lo diceva Reale a proposito di Zenone: il primo che ha utilizzato quella che lui chiamava la dialettica, questa forma particolare, un dialogo dove si combatte dialetticamente l'altro, e lui doveva farlo perché doveva difendere Parmenide dai detrattori. *Tale primario essere orientato (delle emozioni), la chiarificazione del proprio "essere nel mondo", non è un sapere, ma un sentirsi-situato...* Un sentirsi situato, cioè, un sentirsi soddisfatti oppure no. Quindi, non è un sapere, il sapere viene utilizzato dopo per confermare, per giustificare, per dimostrare che le cose stiano così. *...che può essere determinato in modo diverso a seconda del modo di esserci di un ente. Solo all'interno di un sentirsi-situato ed "essere nel mondo" così caratterizzato è data la possibilità di parlare delle cose spogliate dell'aspetto che hanno nella pratica più quotidiana.* Soltanto a partire dalle emozioni è possibile fare una teoria. *Nasce così la possibilità di pervenire a una determinata oggettività, che in un certo senso fa passare in secondo piano il modo di vedere il mondo prefigurato dai πάθη.* Questa idea di oggettività, che nasce dal πάθος, a un certo punto si separa dal πάθος, cioè, vuole avere lei il dominio; così come la filosofia nasce da mito, ma è da lì che nasce, che sorge; dopo, la filosofia diventa scienza, pretendendo di essersi allontanata dal mito. È un po' come la questione della δόξα: è dalla δόξα che nasce il pensiero, non c'è qualche cosa di determinato, si determina dopo a partire dalla δόξα. È la δόξα che fornisce gli elementi per quella cosa che noi chiamiamo determinazione. *Solo se si vede l'esserci in questo modo si possono mettere da parte i πάθη.* Cioè, si vede l'esserci come un essere situato nel discorso scientifico, per esempio, dove le cose sono regolamentate, ogni cosa è al suo posto, non si transige, il 5 rimane il 5, ecc., cioè si stabiliscono delle regole e si suppone che queste regole siano naturali. *Solo in base a quanto detto fin qui si può comprendere quanto fosse difficile per i greci – che erano per così dire innamorati del λόγος – sottrarsi al dialogo e alla chiacchiera per pervenire a un'oggettività, e che è ingannevole ritenere in genere la Grecia un paese della cuccagna dove ogni giorno si scopriva qualcosa di nuovo, come se a questi grandi uomini le cose pioversero dal cielo.* Ai greci

importava il λόγος, λόγος come dire, parlare, a loro non interessava l'oggettività. Si tratterebbe qui di riflettere sulla connessione tra oggettività e religione.

21 giugno 2023

Proseguiamo la lettura di Heidegger, ha ancora molte cose da dirci. Siamo verso la fine e l'ultima parte sarà molto importante perché la dedica alla lettura della *Fisica* di Aristotele, che noi leggeremo con molta attenzione perché la fisica, così come ne parla Aristotele, ha poco a che fare con la fisica come è pensata oggi. La fisica, come è costruita e pensata oggi, è una sorta di aritmetizzazione della fisica di Aristotele, cosa che a lui non interessava. Heidegger ci ha detto delle cose interessanti e una tra queste è che è la paura che fa parlare. Ma paura di che? Dice qualcosa, ma non va molto oltre. Noi, invece, possiamo dire in che cosa consiste questa paura: è la paura di non essere importanti. Ed è questo che fa parlare, che fa affermare le cose allo scopo di affermarsi, che generalmente è un affermarsi sull'altro. Si accorge, come abbiamo visto nelle pagine precedenti, che è questa emotività a mettere in moto tutto quanto, cioè, l'emozione connessa con la volontà di potenza, con la soddisfazione della riuscita, con il sentirsi potenti, importanti. A pag. 290. *Se i πάθη non sono soltanto un annesso dei processi psichici, ma costituiscono il terreno da cui nasce e si sviluppa il parlare e al cui interno cresce a sua volta ciò che parlando è stato espresso, allora essi sono le possibilità fondamentali in cui l'esserci si orienta primariamente riguardo a se stesso, si trova situato.* Dunque le emozioni, dice lui, sono *il terreno da cui nasce e si sviluppa il parlare*; un parlare che, essendo mosso da queste emozioni, è un parlare che rimane in quelle emozioni, cioè, le emozioni non fanno altro che confermare se stesse: se qualcuno è soddisfatto di qualche cosa il suo discorso verrà costruito in modo tale da confermare che le cose sono proprio così come aveva pensato e, quindi, la sua soddisfazione è autentica, giustificata dagli eventi. *Tale primario essere orientato (delle emozioni), la chiarificazione del proprio "essere nel mondo", non è un sapere...* Non è la logica che muove, la logica non muove niente, non muove neanche se stessa. La logica è soltanto uno strumento per confermare che le cose sono così come le mie emozioni mi fanno vedere, che la mia soddisfazione mi fa vedere. *...ma un sentirsi-situato, che può essere determinato in modo diverso a seconda del modo di esserci di un ente. Solo all'interno di un sentirsi-situato ed "essere nel mondo" così caratterizzato è data la possibilità di parlare delle cose spogliate dell'aspetto che hanno nella pratica più quotidiana. Nasce così la possibilità di pervenire a una determinata oggettività, che in un certo senso fa passare in secondo piano il modo di vedere il mondo prefigurato dai πάθη. Solo se si vede l'esserci in questo modo si possono mettere da parte i πάθη. Solo in base a quanto detto fin qui si può comprendere quanto fosse difficile per i greci – che erano per così dire innamorati del λόγος – sottrarsi al dialogo e alla chiacchiera per pervenire a un'oggettività, e che è ingannevole ritenere in genere la Grecia un paese della cuccagna dove ogni giorno si scopriva qualcosa di nuovo, come se a questi grandi uomini le cose pioversero dal cielo.*

Intervento: ...

Lui mette in correlazione l'oggettività con la sospensione del πάθος. Il problema è che questo πάθος non può essere sospeso, posso pensare di sospenderlo, ma con che cosa? Con un altro πάθος, con un'altra emozione, con un'altra sensazione, e cioè con l'idea che se sospendo l'emotività allora posso sapere come stanno veramente le cose e raggiungere l'oggettività o l'obiettività, che sono la stessa cosa. Naturalmente, il raggiungimento di tale obiettività è una cosa che dà un'emozione, quindi, per togliere l'emozione devo prima considerare che voglio togliere questa emozione per provarne un'altra. Per questo dicevo che non si toglie l'emozione, non si toglie la soddisfazione perché non si toglie la volontà di potenza, in nessun modo, perché la volontà di potenza è linguaggio. *Siamo riusciti a portare a una certa conclusione la nostra analisi della paura. Non bisogna dimenticare che nella Retorica i πάθη sono concepiti come πίστεις...* I πίστεις sono quegli strumenti che consentono di dominare il prossimo, e la paura si sa che è il sistema più pratico per controllare

le persone, ch  più hanno paura e pi  sono controllabili; fino a un certo punto per , perch  se danno di matto allora non sono pi  controllabili, quindi la paura va mantenuta ma sempre a un livello controllato. ...*nella misura in cui parlano a favore di un'opinione che guida la vita in comune dei cittadini della πόλις*. Guardate che se fate cos  succeder  un malanno tremendo! Come diceva un nostro primo ministro, “se non vi vaccinate morirete e farete morire gli altri!”: ecco, questo   un uso della πίστις a scopo politico. *Le πίστεις cos  intese sono ci  “da cui e in base a cui viene di volta in volta assunta la premessa di ci  che   noto”*. Lui la pone in termini retorici, quindi, si riferisce grosso modo all'utilizzo sociale, politico della retorica, ma si pu  considerare in modo pi  interessante come ciascuno utilizza questo sistema, come dire che se faccio questo mi succeder  senz'altro questo malanno, quindi, non lo devo fare; e, quindi, questo suo tornaconto   ci  che viene messo come premessa di ci  che   noto.

Intervento: πίστις era anche il nome di una dea, la dea dell'affidabilit .

Letteralmente πίστις   la fede. Heidegger ci ha suggerito di non considerarla cos  ma come tutto ci  che si dice, che si fa per ottenere fede da parte dell'altro. *I πάθη sono caratterizzati dalla  δονή...* Le emozioni sono caratterizzate dalla soddisfazione. ...*contrassegnano il trovarsi di volta in volta situato dell'esserci nel suo mondo. L'analisi del φόβος, nonch  dei πάθη in generale, li considera in quanto determinazioni di colui che ascolta*. Questo nel caso del discorso retorico. Chi ascolta deve provare la paura e la soddisfazione nell'accogliere il rimedio al malanno che incombe: io minaccio e poi suggerisco la via per uscire da questo pericolo. E questo   il modo per ottenere una fede, una πίστις pi  salda: guarda che bravo, mi fa vedere il pericolo ma mi fornisce anche la soluzione. *La δόξα quindi – alla cui formazione contribuiscono i πάθη – contraddistingue l'“essere gi  interpretato” dell'esserci nella quotidianit *. Qui inserisce una questione interessante: la δόξα come il gi  interpretato.   ci  che   gi  conosciuto, che non richiede quindi un'ulteriore interpretazione,   cos : gli antichi dicevano cos , quindi,   cos ! Il che non   nient'altro che ci  che diceva Aristotele rispetto al vero: da dove partiamo? Da quello che dicevano gli antichi, i saggi, i migliori e lo prendiamo per buono, per vero, e da li partiamo. Questo perch  sapeva bene che da qualche parte bisogna pur partire. Dunque, l'essere gi  interpretato.   cos  che si manifesta la δόξα, l'opinione: uno ha un'opinione perch  muove da cose che sono gi  state interpretate e, quindi, non ha bisogno di ulteriori indagini,   cos  perch  tutti pensano cos  e, pertanto, va bene cos . *Nell'“avere-li in comune il mondo”, la κοινωνία, l'“essere l'uno con l'altro”,   un condividere determinate δόξαι (opinioni)...* Noi siamo nel mondo in quanto condividiamo una serie di δόξαι. Viviamo in mezzo a queste opinioni e le condividiamo a seconda del posto in cui si vive, delle usanze, delle tradizioni, ecc. ...*che riceve il proprio orientamento in base al modo in cui l'esserci in quanto tale parla di volta in volta di se stesso*. A pag. 292. *Di solito e per lo pi  gli uomini si trovano – implicitamente o esplicitamente – nell' μιλία (raccontare qualcosa di familiare, di noto), che pu  avere il carattere 1. dell' λαζών, o 2. dell' ϊρων. Αλαζών   colui che si d  un sacco di arie, il millantatore: “colui che parla di s  attribuendosi ci  suscita generalmente grande considerazione”*. Si riallaccia un po' a ci  che dicevamo prima: si parla per la paura di non essere importanti e, quindi, che cosa si fa? Si millantano cose che si ritiene per gli altri essere importanti. *Si tratta di una  ξις: innanzitutto e per lo pi  l'uomo si comporta come  λαζών,   propenso a dire ci  che stimola l'ammirazione di tutti, ad attribuire a se stesso ci  “di cui non dispone affatto”, o “cose pi  grandi o importanti di quelle che sono alla sua portata” – insomma a millantare se stesso in modo da nascondere il suo essere autentico: non   un uomo tale da mostrare apertamente ci  che veramente  *. Ammesso che lo sappia. Qui dice una cosa interessante, dice che gli uomini fanno cos .   vero, ogni volta che ciascuno pensa come stanno veramente le cose ed   sicuro che le cose stanno cos , fa questo:   un millantatore, cio , millanta a se stesso una conoscenza che non ha n  pu  avere, per  gli piace pensarlo e soprattutto gli piace che altri lo pensino di lui. Come dicevamo l'altra volta: credersi dio e fare in modo che altri lo pensino. *L'altra possibilit    caratterizzata dall' ϊρων: “colui che nega ci  che  , che non ammette il proprio essere cos  come lo si vede direttamente, anzi lo sminuisce” – Socrate, che faceva*

mostra di non sapere nulla, mentre ne sapeva più degli altri. Sono due forme, dove nella prima millanto un sapere, che tutti devono riconoscere per forza; nella seconda apparentemente lo sminuisco, cioè lo maschero, sapendo però che io so, quindi si fa forte tra sé e sé di questa posizione, che ritiene quella giusta, quella vera. In fondo, è quella figura, per richiamare Hegel, dell'anima bella. L'anima bella si sminuisce ma in cuor suo sa perfettamente qual è la verità, come stanno le cose. Sono, in fondo, le due facce della stessa cosa: ciascuno dei due millanta un sapere che non ha né può avere. *L'εἶρων ha possibilità buone e cattive. Il giusto mezzo è l'essere "veritiero", "non simulato", ciascuno parla e agisce così com'è.* Il problema è che ha appena detto com'è: è una o l'altra, quindi, entrambe le cose, è questo che è ciascuno. *Vedete come opera il λόγος nell'"essere nel mondo", l'intima connessione e sussistente tra il λόγος e l'essere nel mondo;...* Senza il λόγος non siamo nel mondo. *...al tempo stesso, è chiaro che il non essere nascosti, che nell'"essere per altri", è caratterizzato dall'ἀλήθεια, più precisamente dall'ἀληθεύειν in quanto ἔξις – ἀληθεύειν da intendersi come un "poter esserci non-nascosto".* Questo è il modo in cui Heidegger traduce ἀληθεύειν: un poter esserci non nascosto. Lui insiste sulla questione retorica, certo, però si può considerare qualcosa di più, qualcosa che teoreticamente può essere preso in considerazione, e cioè il fatto che gli umani sono così, cioè, necessariamente devono pensarsi di più, quindi, credersi dio. Uno lo esibisce, l'altro si schernisce, ma in fondo è la stessa cosa. Voi credete che io sia chissà che cosa; no, io non lo sono; voi poveretti, mentre io che so come stanno veramente le cose posso anche permettermi di essere indulgente nei vostri confronti.

Intervento: È l'anima bella che si comporta così.

È la figura dell'anima bella quella che lui chiama εἶρων, quello che dissimula il suo sapere, la sua arroganza: è più infingardo. L'altro, ἀλαζών, invece la esibisce, rendendosi così magari invisibile ai più: ma chi si crede di essere quello! L'εἶρων no, è più subdolo ma vuole ottenere la stessa cosa. *Il mondo in quanto mondo naturale. Finora abbiamo caratterizzato l'esserci dell'uomo come "essere nel mondo",...* Essere nel mondo è l'uomo, e l'uomo è tale perché è nel mondo, che sappiamo cosa condivide, condivide le opinioni. È questo che crea la κοινωνία, la comunità: l'avere in comune delle opinioni, delle credenze, delle superstizioni, ecc. *...determinando anzitutto il mondo stesso tramite gli elementi d'incontro dell'ἀγαθόν (il bene).* Che cosa abbiamo in comune tutti quanti noi? L'idea, anche se vaga, di sapere che cos'è bene e che cosa è male: questo è ciò che ci accomuna. In fondo, è la religione, che dice che cosa è bene e cosa è male ed è ciò che accomuna tutti. Sono una comunità perché condividono queste opinioni, sanno che cosa è bene e cosa è male. Che poi trasgrediscano è un altro discorso, però sanno che cosa è bene e cosa è male ed è questo che condividono e che li tiene uniti. *Il carattere ontologico del mondo con cui abbiamo a che fare si determina in quanto ἐνδεχόμενον ἄλλως (qualche cosa che continuamente muta), ed è quindi da intendersi come più o meno sottoposto al mutamento. In questo mondo-ambiente, cioè nel mondo in cui ci diamo da fare nel nostro prenderci cura, si mostra nel contempo il mondo in quanto natura. La natura non è un ambito ontologico che starebbe accanto a questo mondo, ma è il mondo stesso, così come esso si mostra, in un modo determinato, nel mondo-ambiente, caratterizzato dal fatto che il mondo in quanto natura è quell'essere che, per il nostro "essere nel mondo" nell'avere a che fare quotidiano, si mostra in quanto esserci già sempre: sui mari si naviga, nei fiumi si pesca.* Qui torna a sottolineare, anche se non lo dice in modo esplicito, il che cosa si condivide: si condividono delle δόξαι, delle opinioni, delle credenze comuni, per cui nei mari si naviga, nei fiumi si pesca, nella terra si piantano i fagioli, ecc. *la quotidianità del produrre è sempre un produrre in base a qualcosa presso cui ci si rifornisce, per esempio la miniera, il bosco, e così via. Tutto ciò di cui la vita quotidiana necessita, essa ce l'ha ed esiste nella natura.* Quindi, che cos'è la natura? La natura è ciò che è già lì da sempre. Naturalmente, questo "ciò che è già lì da sempre" bisogna pensarlo, ma è ciò che consente l'orientamento. "Ciò che è già lì da sempre" può costituire la premessa maggiore di ogni sillogismo. La premessa maggiore di ogni sillogismo è quella cosa dà forza, che dà vita a tutte le argomentazioni e la natura si presta a questa cosa, perché la natura, essendo lì da sempre, fornisce

l'idea di qualcosa di necessario, di universale. Quando si costruiscono le proprie argomentazioni, di qualsivoglia tipo, si opera in questo modo, cioè, si costruisce un'argomentazione a seguito di una premessa maggiore considerata naturale, che è così perché le cose sono così. Da qui il richiamo a Guglielmo di Ockham: chi garantisce la premessa maggiore? Dio, che poi con Spinoza diventa la natura (*Deus sive natura*). Ma c'erano già i prodromi di tutto ciò. Come dice Aristotele: la natura come garanzia, perché c'è sempre stata e, quindi, continuerà a esserci. *È importante rendersi conto che la natura non è primariamente qualcosa come un oggetto d'indagine scientifica*. Dopo lo diventerà, quando si incomincerà ad avere la velleità di matematizzare ogni cosa. Cosa che era già presente in Aristotele che voleva categorizzare tutto quanto, dopo invece è diventata la necessità di matematizzare tutto quanto, cioè di calcolare tutto. Ma originariamente non aveva questa esigenza. *La natura è l'esserci già sempre del mondo*. Domanda: come lo so? C'è e basta, non si deve chiedere oltre. Il fatto di pensare che ci sia già da sempre è ciò che consente di utilizzarla come premessa maggiore, certa e sicura. *L'alternarsi di giorno e notte torna sempre a ripetersi, e lo stesso accade per il corso del sole e delle stelle. Nel mondo che mi circonda c'è il terreno su cui cammino, c'è l'aria, la cui presenza, per così dire, mi aspetta. È così che il mondo va inteso, se si determina l'essere nel mondo come un avere a che fare con esso. In questa esperienza dell'esserci il mondo viene visto come ciò che è sempre, e ciò che può anche essere altrimenti*. Come è fatto il mondo con cui abbiamo a che fare? È fatto così: voi uscite di qui e vi aspettate che fuori dell'androne ci sia la strada, per esempio. È una certezza? La usiamo come una certezza per poterci muovere nel mondo. Siamo costretti continuamente a compiere questa operazione di cui dicevamo prima, e cioè a millantare un sapere che in realtà non abbiamo. *Ciò che propriamente è "sempre essente"*... Il famoso *ἀεί ὄν*, l'ente che è sempre. ...e che non necessita di essere prima cercato a lungo per orientarsi naturalmente nel mondo, è il cielo. Il cielo greco, e il mondo, debbono essere intesi come una volta in cui il sole sorge e tramonta. Le occupazioni pratiche dell'uomo si svolgono nel luogo intermedio, nel μέσον. La terra è il centro di orientamento per orientarsi nel mondo, un orientarsi che non necessita di essere teoretico, nulla che abbia a che fare con le scienze naturali. È quello che Husserl chiamava *Lebenswelt*, il mondo della vita, il mondo in cui ci orientiamo quotidianamente e di cui non teniamo minimamente conto nel nostro muoverci continuamente, è dato per acquisito, per scontato, è così, ma è una certezza che non ha nessun fondamento. D'altra parte, nessuna certezza ha alcun fondamento, è così che funziona la certezza, perché se la si interroga, ecco che vacilla; se, invece, non la si interroga la certezza funziona. *Questo sistema di orientamento è assoluto. Non vi è nulla rispetto a cui il mio esserci sarebbe relativo*. Il mio esserci è qui, in questo mondo, è fatto di questo: noi siamo fatti di queste cose cui crediamo e che ci consentono di muoverci nel mondo, noi siamo questo. *C'è solo un esserci, l'esserci sulla terra in quanto centro assoluto di orientamento. Per Aristotele si danno tre movimenti fondamentali: centrifugo, centripeto, circolare. Tutto ciò che è nel mondo è il κόσμος. L'ente in quanto κόσμος è caratterizzato dalla presenza attuale di ciò che "ci" è già sempre, παρουσία. Παρουσία: ciò che si mostra da sempre, ciò che è sempre presente, sottomano, per esempio la terra su cui cammino. Ogni ente nel suo essere è determinato dal fatto di essere πέρας, "ciò che è diventato finito"*... Ciò che ci circonda deve essere finito; solo in quanto finito è utilizzabile. Noi siamo circondati, immersi in un tutto, in un κόσμος, di finitezza, di cose finite, perché soltanto se sono finite le posso utilizzare; se fossero ἀπειρον cesserebbe la loro utilizzabilità, perché sarebbero senza limite, senza confine. ...che ha i suoi limiti – dove il "limite" non è determinato, al contrario il "limite" qui è in sé un elemento ontologico implicito nell'ente, πέρας è il suo luogo, il suo posto, il suo essere-prodotto, l'essere al suo posto. Ogni cosa occupa il suo posto e in questo modo mi oriento, perché so che ogni cosa è al suo posto, è finita. *L'ente che si muove nel κόσμος ha di volta in volta determinati limiti peculiari del suo movimento, ha cioè il suo luogo. Il luogo è una determinazione positiva dell'essere. Il luogo appartiene all'ente in quanto tale. Con il concetto di "campo" la fisica odierna non fa che tornare a questo punto*. Passiamo alla Parte Seconda, *Ripetizione dell'interpretazione dei concetti aristotelici fondamentali in base alla comprensione della fondatezza*

della concettualità. La concettualità è importante. Il concetto, il concepito è il pensato, ciò che è pensato e che costituisce una sorta di orientamento: i concetti sono ciò che orientano il mio pensiero, i miei pensati, che naturalmente vengono costruiti in base alla δόξα. A pag. 297. *L'analisi dell'esserci dell'uomo in quanto "essere nel mondo" è stata condotta a una certa conclusione. L'essere nel mondo ha il carattere fondamentale del suo essere nel λόγος. Il λόγος domina incontrastato l'essere-in. Nel λόγος è custodita la modalità peculiare in cui il mondo, e l'esserci nel mondo, sono scoperti, dischiusi. Il λόγος dispone dell'essere di volta in volta scoperto e dischiuso nel mondo. È esso a offrirci le direzioni in cui l'esserci può interrogare il mondo e se stesso. Con quale intento ci siamo posti il problema del modo in cui il mondo, e l'esserci dell'uomo al suo interno, vengono interrogati? Ci siamo chiesti quale sia la fondatezza della concettualità, con l'intenzione di comprendere la concettualità in quanto tale. Cioè, chiedersi che cos'è un concetto, come si forma, da dove viene. Questo perché solo ella concettualità ogni concetto può essere compreso in ciò che è. Se è compresa la concettualità, si dà anche il filo conduttore per cogliere concetti concreti.* A pag. 298. *Abbiamo descritto la concettualità in base a tre elementi: 1. l'esperienza fondamentale obiettiva. Ciò che vedo. 2. determinata dall'appello primario. L'appello primario, cioè, a che cosa mi serve. 3. tramite la comprensibilità dominante. La comprensibilità dominante è la δόξα, tutto ciò che ho imparato, che suppongo di sapere, tutte le certezze che credo di avere, ecc., per cui le cose, come si diceva prima, sono già interpretate, sono già così, perché è così che si dice, che si pensa, che si crede. La questione relativa alla fondatezza della concettualità si concentra nella domanda: dove e come i tre caratteri or ora nominati hanno il loro essere, in modo tale da essere possibili in questo stesso ente, da scaturire e da svilupparsi da esso, costituendo di per sé una sua specifica possibilità? Come si connettono tra loro questi tre elementi? Io vedo qualcosa, mi chiedo a cosa mi serve, ma il chiedermi a cosa mi serve muove da qualche cosa che è comune, che è diffuso, che ho imparato dalla chiacchiera, dal si dice, dal si pensa. La risposta alla domanda circa la fondatezza della concettualità deve individuare un ente che abbia la peculiarità ontologica di rappresentare in sé tutti e tre questi caratteri. Con questo scopo si è spiegato l'esserci, l'esserci in riferimento al suo essere. La spiegazione è stata impostata in modo tale da farne già pervenire al linguaggio alcuni concetti fondamentali. Tali concetti sono pervenuti al linguaggio per servire anzitutto a rendere visibile e comprensibile l'esserci in quanto possibile terreno dei concetti fondamentali stessi. Se non c'è l'esserci, se non c'è l'uomo, non ci sono neanche i concetti. L'interpretazione autentica si dà nel giusto modo solo se si compie nel terreno della concettualità esplicita, se l'interpretazione viene ripetuta dopo che il terreno è stato compreso. Emerge così un principio ermeneutico generale, secondo cui ogni interpretazione è autentica solo nella ripetizione. Cioè, solo se posso ripeterla. Io interpreto qualcosa e poi, in base a ciò che accade rispetto a questa interpretazione, riformulo questa interpretazione e accolgo ciò che è accaduto nell'interpretazione precedente. È una sorta di aggiustamento, vale a dire, io interpreto qualcosa ma questa interpretazione appare corretta nella sua ripetizione, perché se io interpreto un evento e questo evento non si ripeterà mai più, la mia interpretazione non funziona, resta un'ipotesi che vale quello che vale. È un'interpretazione quando io stabilisco che ogni volta si ripete in un certo modo e allora interpreto gli eventi correttamente. Per mettere in evidenza la fondatezza della concettualità, si è caratterizzato l'esserci: 1. L'ente così caratterizzato è, nel suo essere, la possibilità del concettuale? La possibilità del concettuale sta nell'esserci, sta nell'uomo, nel fatto che parliamo. Se non parlassimo non avremmo concetti. 2. Come l'esserci dell'uomo in quanto "essere nel mondo" è questa possibilità? Cioè: come fa l'uomo a crearsi concetti? Ad 1. Qui il termine "possibilità" va inteso come l'essere-possibile nel senso del carattere ontologico dell'ente di cui si parla, non in quello della vuota possibilità che si attribuisce all'esserci dall'esterno, tanto che ci si può chiedere se esso ne sia davvero capace. Se infatti la concettualità è radicata nell'esserci,... Cioè: se c'è l'uomo ci sono concetti, cioè, se si parla ci sono concetti, perché si parla attraverso concetti, attraverso pensati. ...questo stesso esserci dev'essere, in un certo senso, la concettualità,... L'esserci è già un pensato. Per potere dire che io ci sono, devo pur avere pensato qualcosa, non è che piove così dal cielo. ...dove*

peraltro non è necessario che la concettualità in quanto tale sia già esplicitata nei suoi elementi: essa può essere data implicitamente. Passiamo quindi a dimostrare anzitutto che la concettualità è di fatto implicita nell'esserci. Sta dicendo una cosa importante. La concettualità non è qualcosa che si aggiunge, ma è già nell'esserci, è già nel λόγος, è già nel dire: non c'è dire senza concetti. Potremmo dire che i concetti sono ciò che orienta. a) *Per quanto riguarda l'esperienza fondamentale obiettiva:...* Vedo Cesare. Ecco questa è un'esperienza fondamentale obiettiva. ...essa è l'esperienza nella quale un ente viene determinato in riferimento al suo aspetto primario, in modo tale che tutto il resto viene creato e caratterizzato nel suo essere in base a questa visione fondamentale. Io vedo Cesare, mi faccio un'idea della forma, e in base a questo costruisco una serie di considerazioni. Ogni ente in quanto esserci è un ente che si mostra come lì presente. "Essere nel mondo" significa in certo modo avere-lì il mondo. Io sono nel mondo perché ce l'ho qui, ce l'ho sottomano, ce l'ho a disposizione. È questo il significato di "essere nel mondo": ce l'ho a disposizione, cioè il mondo diventa un utilizzabile. Non solo il mondo viene avuto, ma anche l'esserci ha se stesso nel sentirsi-situato. Cioè, io "mi ho" nel senso che sono situato in un certo modo, per esempio sono contento o sono arrabbiato. L'essere nel mondo è caratterizzato dalla situatività. Ciascuno è nel mondo i quanto situato emotivamente. Non è possibile essere nel mondo senza essere situati in un qualche modo, senza cioè essere soddisfatti o insoddisfatti. Ciascuno di volta in volta è situato in questo modo: o è soddisfatto o è insoddisfatto. Non ci sono altre possibilità. L'esserci ha se stesso: non riflesso, nel sentirsi-situato si dà la modalità primaria dell'"aversi-lì". /.../ ...il mondo e la vita per così dire ci sono già, sicché l'esperienza fondamentale obiettiva in quanto esserci-già ha essa stessa la possibilità di un dar-si. Può darsi perché c'è già, potremmo dire, perché c'è già da sempre. È questo anche il senso di ciò che dice Heidegger quando dice che ciascuno nasce nel linguaggio, è già dentro nel linguaggio ancor prima di nascere, è già lì, con tutte le δόξαι, con tutte le opinioni, con tutte le credenze, con tutte le fantasie di cui ciascuno è fatto. Quindi, questa sarebbe l'esperienza fondamentale obiettiva. Questa esperienza io posso farla perché c'è il linguaggio, cioè, perché c'è già lì un mondo che mi aspetta e con il quale io ho a che fare. Ed è perché c'è già lì questo mondo che mi aspetta, nel quale io mi trovo, che vedo il mondo. b) *L'appello primario: con questo si intende ci in vista di cui ci si rivolge a un ente. In ultima analisi, all'ente ci si rivolge sempre in vista del suo essere.* È esattamente la stessa cosa che dice de Saussure quando dice che non c'è significante senza significato, cioè il significante appare in vista del suo significato, non c'è l'uno senza l'altro. In ogni interpretazione naturale dell'ente è primario un determinato senso dell'essere, che non ha bisogno di essere esplicitato in termini categoriali, anzi esso ha il suo essere effettivo e il suo dominio proprio quando rimane implicito. Cosa intende con interpretazione naturale dell'ente? Quello che si intende comunemente: il medio, il pensiero comune. È lì che è primario un determinato senso dell'essere, che non ha bisogno di essere esplicitato. È un po' come la premessa maggiore nel sillogismo: è data come acquisita, non c'è bisogno di indagare oltre, è così perché è così, lo sanno tutti da sempre e che ciascuno di noi in qualche modo ha fatto suo. Certo, c'è la possibilità di interrogarlo, ma generalmente non lo si fa, perché interrogarlo significa rischiare di perdere la possibilità di utilizzare una premessa maggiore ben consolidata e, soprattutto, comune a tutti. In questa interpretazione dell'esserci, essere significa: essere attualmente presente, essere finito. È chiaro che per essere utilizzabile l'ente deve essere presente, deve essere finito. L'ente non si limita a esser-ci nel suo aspetto, giacché il carattere ontologico è anch'esso esplicito nel senso dell'essere esplicito del vedere, considerare, discutere quotidiani. Questo sarebbe l'in vista di cui ci si rivolge a un ente, come qualcosa di presente e di utilizzabile, cioè, ci si rivolge a un ente in quanto utilizzabile. Quindi, di nuovo, lo vedo, è lì, a cosa mi serve? c) *La comprensibilità dominante. L'"essere l'uno con l'altro" è completamente dominato dalla δόξα: ogni parlare è orientato in vista della possibilità di portare in una determinata notorietà ciò che è problematico e incomprensibile.* Ogni parlare punta a dominare le cose, cioè, portare al noto ciò che appare come ignoto, per controllarlo, dominarlo, che generalmente si traduce nel sapere che cos'è. L'esserci implica di per sé una determinata pretesa nei

confronti di ciò che in senso proprio è noto:... Dice che l'uomo ha questa pretesa nei confronti di ciò che è noto. ...*nella sua interpretazione esso è completamente dominato da una determinata idea di evidenza...* Pensate alla premessa maggiore: dominata da un'assoluta certezza, che è evidente, che è così per tutti e non può essere altrimenti. Tenete conto che sono tutte queste cose ciò di cui gli umani sono fatti ...*che è sufficiente per l'esserci in quanto tale...* Tutti dicono che va bene così, quindi, va bene così anche per me. ...*un'evidenza in base alla quale si normalizza il senso scientifico dell'evidenza...* Anche l'evidenza scientifica è fatta della stessa cosa. È evidente perché chiunque, sano di mente, posto in questa situazione e opportunamente addestrato, riconoscerebbe come evidente questa conclusione, per esempio. ... *le varie dimostrazioni, il rigore della dimostrazione.* È un'idea di evidenza, ma è un'idea, che serve a normalizzare, cioè a rendere noto, a rendere dominabile, dominato. *La notorietà costituisce il criterio della comprensibilità che ha il λόγος, il quale parte dall'ἐνδοξον e vi fa ritorno.* Cosa importante. Ciò che è noto è il criterio della comprensibilità. È il λόγος che ci consente, a questo punto sarebbe doveroso dire, di fare quella cosa che noi chiamiamo comprensione. E questa parte dall'ἐνδοξον, dalla credenza e vi fa ritorno. Parte dalla credenza, comincia a calcolare, misura tutto quanto e ritorna in quanto crede di avere con questo stabilito che cos'è quella cosa, quindi, torna nell'ἐνδοξον, nella credenza. *Ad 2. In modo più preciso dobbiamo chiederci come questo ente caratterizzato in quanto esserci possa dare a se steso una forma compiuta tale che ne emerga la concettualità. Sappiamo già che l'esserci dell'uomo è caratterizzato dalla προαίρεσις (decidersi per). Un "decidersi" è sempre determinato dal fatto di decidersi contro qualcosa...* Se io decido, questa operazione è contro qualcosa. L'etimo stesso della parola de-cidere è tagliare via. Questo -cidere è presente anche nelle parole uccidere, incidere, coincidere, ecc. ...*sicché probabilmente anche la formazione della concettualità scaturisce da un essere dell'esserci tale da contrapporsi proprio alla concettualità stessa: l'essere dell'essere-possibile della concettualità può venire quindi caratterizzato in un duplice senso come possibilità: nel senso della possibilità 1. di ciò da cui la concettualità può formarsi come dalla sua opposizione...* Io decido tra due, quindi ne scarto uno, l'opposizione. ...*2. di ciò per cui e in vista di cui l'esserci può formarsi nel concepire la concettualità.* Quindi, decido in base a un'opposizione, e quale accolgo? Ciò per cui e in vista di cui l'esserci può formarsi nel concepire la concettualità, cioè in base al suo utilizzo: decido per ciò che mi è utile. Ma utile per che cosa? Tutte le precedenti pagine lo hanno descritto bene: per l'ἡδονή, per la soddisfazione. *In base a questo orientamento dovremo descrivere il movimento, poiché avremo modo di conoscerlo come una determinazione dell'ente, e per la precisione dell'essere-vivente, a partire dalla quale deve prendere le mosse ogni ulteriore considerazione ontologica. Κίνησις: filo conduttore per la spiegazione dell'essere dell'esserci dell'uomo.* Il movimento è relazione, la relazione è linguaggio. Tutte queste cose è come se dicessero la stessa cosa.

28 giugno 2023

Siamo a pag. 301. *Ho tentato di stabilire la seguente connessione: rendere comprensibile la concettualità stessa in base all'esserci in quanto tale, rappresentare l'esserci secondo una possibilità fondamentale del suo essere.* Quindi, la concettualità è una possibilità fondamentale dell'uomo, e cioè costruire concetti. Il concetto, dicevamo, non è altro che il pensato. *Questo particolare ente ha la possibilità di recare in sé le determinazioni fondamentali della concettualità. Lo stato di fatto: nella vita umana è possibile qualcosa come la scienza e la ricerca scientifica.* Ciò grazie al fatto che possiamo costruire concetti, perché senza concetti non facciamo niente. *Tre elementi: esperienza fondamentale obiettiva, appello primario, comprensibilità dominante.* Qui dice una cosa importante. *1. Esperienza fondamentale obiettiva: dobbiamo intenderci circa il fatto che questo ente, chiamato esserci umano, ha la possibilità di recare in sé il concettuale.* Questo primo elemento, che lui chiama esperienza fondamentale obiettiva, non è nient'altro che l'apparire di qualche cosa, qualcosa mi appare. *2. L'appello primario: l'esserci così inteso implica di per sé un determinato senso dell'essere e,*

quindi, di ciò che esso non è. Vedo qualche cosa, ma il vedere qualche cosa mi mette di fronte a ciò che questo qualche cosa che vedo non è. Cesare è qui di fronte a me ma non è tutte quelle cose che ha intorno, non è la sedia, non è il termosifone, ecc. 3. *L'esserci, così come esso parla da sé di se stesso e del modo peculiare del suo avere a che fare, ha una misura determinata di comprensibilità.* L'esserci, così come parla normalmente, ha un grado di comprensibilità perché è il dire comune, la δόξα. *Ora, in un esserci così caratterizzato, come è possibile la concettualità stessa? Dobbiamo distinguere due possibilità. Se la scienza è qualcosa per cui l'esserci può decidersi, ἔξις, allora questa ἔξις è caratterizzata dal fatto di essere πῶς ἔχομεν πρὸς ἄλλων: πῶς, ciò che è; πρὸς, "contro", "in relazione a..."* Qualcosa è in quanto in relazione con altro. *In primo luogo, quindi, possibilità nel senso della situazione contro cui la ἔξις si forma, in secondo luogo, poi, in senso positivo.* Questo avere a che fare dell'esserci è caratterizzato dall'essere pro qualcosa e contro qualche cos'altro. La dico in termini molto semplici: sono pro nel senso che affermo qualcosa, sono contro nel senso che è altro questo ciò che affermo. A pag. 302. *L'esserci in quanto "essere nel mondo" è dominato completamente e primariamente dal λόγος, si muove nel pensiero verbale, nel sentito dire, in ciò che legge. In riferimento ai tre elementi ciò significa: l'esserci in quanto "essere nel mondo" è sempre un essere in un contesto già noto, già interpretato così e così – l'esserci è già concepito in questo e quel modo.* Noi siamo immersi, da quando nasciamo, in un essere già tutto interpretato. Non usciamo da questa cosa: tutto ciò che pensiamo, che costruiamo, che inventiamo, ecc., sorge da lì, da ciò che è già interpretato. Quindi, tutto ciò che pensiamo, inventiamo, ecc., ovviamente non potrà che procedere da questo, nel senso che è proprio lì che trova il proprio humus, il proprio terreno. *Quando di viene al mondo si cresce radicati in una determinata tradizione del parlare, del vedere e dell'interpretare.* Nascendo, in un certo qual modo, siamo già interpretati. *L'"essere nel mondo" è un "avere il mondo già così e così". Il fatto peculiare che il mondo in cui nasco e cresco "ci" è per me in quanto già interpretato in un modo determinato lo definisco terminologicamente pre-disponibilità. Il mondo "ci" è già così e così, e con esso anche il mio esserci...* Anche io sono già così e così, cioè, già interpretato, già determinato. *...in quel mondo che "ci" è già così e così. Mentre nell'avere a che fare con esso è già dominante e prioritario un determinato modo del rivolgersi al mondo in cui ci si prende cura di esso e se ne discute.* Noi possiamo prenderci cura del mondo, ne discutiamo continuamente, sempre a partire da qualcosa che è già interpretato, da qualcosa che è già pensato. *Ciò delimita una determinata possibilità del concepire, porre domande e problemi, il che significa che le prospettive in relazione alle quali ci si prende cura del mondo sono già date.* Questo è importante perché non è soltanto il fatto che io dicendo sono già interpretato – teniamo sempre conto che tutto ciò avviene nel λόγος, nel dire – ma è un λόγος che arriva da migliaia di anni, che io mi porto appresso e che non posso in nessun modo eliminare, perché il mio essere già interpretato presuppone che questa interpretazione giunga a sua volta da altre interpretazioni che la precedono.

Intervento: Posso modificarlo...

Posso modificarlo, ma Heidegger ci avverte che questa modificazione che noi facciamo, la possiamo fare sempre partendo dal modo in cui pensiamo, che è un modo di pensare che viene da molto lontano. Un modo che, per farla breve, viene dai miti più antichi, che sono ancora presenti qui e adesso mentre parliamo e che ci orientano; non sono presenti così in astratto, sono presenti e ci orientano, decidono ciò che dobbiamo o non dobbiamo fare, ecc. Naturalmente, tutto questo non è avvertito e questo costituisce un problema, in alcuni casi un grossissimo problema, perché si dà per acquisito qualcosa che acquisito non è affatto. Un esempio molto banale: affermare che la vita è sacra. Tutti sanno che la vita è sacra, ma nessuno sa perché, ma è proprio per questo che funziona, proprio perché nessuno sa perché. Tutti sanno che la vita è sacra, che la vita di chiunque è sacra, ma perché? Chi l'ha detto? La vita è sacra a una condizione: che si ritenga appartenere a Dio, solo allora è sacra, ma se appartiene alla persona allora questa ne fa quello che vuole. Però, si tratta di intendere come funziona la cosa: un'affermazione che è praticamente universale come

quella per cui la vita è sacra, nessuno sa perché ma funziona fortissimamente, nessuno osa metterla in discussione. *L'ente che "ci" è già si pone in una determinata prospettiva – ogni vedere, ogni presa di posizione prospettica è determinata in senso concreto.* Determinata dal pre-interpretato, da quella che lui chiama pre-disponibilità. *Dell'ente, vale a dire del mondo e della vita, ci si prende cura sotto la guida di un determinato senso dell'essere:...* Che è quello pre-determinato, pre-interpretato. Quindi, noi ci prendiamo cura del mondo e di noi a partire da questa pre-interpretazione, e non possiamo uscirne. Si tratta di cominciare – e questo in fondo è il messaggio di Heidegger – a tenerne conto e vedere cosa succede quando ne teniamo conto. ... *"essere prodotto", "essere attualmente presente", dove proprio questo senso dell'essere non ha bisogno di essere esplicito.* Come l'esempio che facevo prima – la vita è sacra – non ha bisogno di essere esplicitato, è implicito comunque, tutti sanno che è così. *Anzi, proprio l'essere implicito gli attribuisce una peculiare tenacia nella guida e nella conduzione della presa di posizione prospettica.* È come se dicesse che deve essere implicito per potere funzionare. Volete che portiamo la cosa alle estreme conseguenze? Non dobbiamo sapere di che cosa parliamo per potere continuare a parlare. Non dobbiamo saperlo perché, per saperlo, dobbiamo fermarci mentre parliamo, e questo fermarci sarebbe ciò che consente di sapere quello che stiamo dicendo. In effetti, è illusorio perché ciò che sto dicendo si modifica e, quindi, non saprò mai quello che sto dicendo, ma questa è la condizione per continuare a parlare.

Intervento: È come le fantasie, che per potere operare non devono mai essere esplicitate.

Una fantasia è l'idea che si ha delle cose. Intendere qual è l'idea che si ha delle cose e intendere che questa idea non è il corrispettivo della cosa è una cosa straordinariamente difficile. Questa idea in fondo è una rappresentazione, di qualunque cosa io ho una rappresentazione, non ho accesso alla cosa; il mio accesso è alla rappresentazione, rappresento continuamente. Per potere vedere Cesare, che è qui di fronte a me, io devo rappresentarlo, devo cioè costruire un discorso che diventa Cesare, come dire che Cesare è quel discorso lì. È una rappresentazione di che cosa? Che cosa rendo presente? L'unica cosa che rendo presente è il discorso che mi consente di parlare di Cesare. *Ora, ciò che, in questi termini, si ha già in anticipo (già interpretato) – il mondo e la vita, e, nel contempo, ciò che è già posto in questa determinata previsione ed è spiegato sotto la sua guida – viene al tempo stesso mediamente e per lo più espresso in parole – ἀποφαίνεσθαι –, "mostrato", articolato. Sotto la guida della prospettiva (del già interpretato) l'aspetto viene poi spiegato in modo più preciso, nella misura in cui domina l'appello alla comprensibilità, cioè finché a essere prioritaria è una determinata idea di dimostrazione e di dimostrabilità.* In che modo viene spiegato? In base alla chiacchiera corrente, a ciò che in un certo periodo storico si ritiene vero. *Se torniamo con il pensiero ai secoli XVI e XVII sappiamo che erano le discipline matematiche a guidare la modalità specifica del concettuale, l'appello al rigore scientifico.* Abbiamo già visto in parte perché questo: viene dallo strapotere della logica, così come è stata costruita nel Basso Medioevo dopo Anselmo. La logica è ciò che ha fornito la possibilità alla scienza di diventare quella che è diventata. *Determinate possibilità del concepire possono assumere il potere, mentre tutte le altre devono adattarsi alle concezioni dominanti. Proprio come nel XIX secolo la tendenza era: poiché le scienze naturali sono le scienze rigorose, anche nella scienza storica ciò che importa è procedere esattamente nel loro stesso modo. Come in tutti questi casi, si trattava di un fraintendimento. Definisco pre-cognizione la comprensibilità dominante, che implica l'espressione verbale in quanto articolazione.* La pre-cognizione: io so già delle cose perché sono la chiacchiera dominante. È questo che io so: quello che domina nella chiacchiera, il dire comune. *Questi tre elementi costituiscono di per sé una costellazione di disponibilità, visione e cognizione.* Sono tutto, praticamente. Tutto ciò che io posso pensare, quindi concettualizzare, viene da lì, dalle cose che si credono, che si pensano, leggermente modificate a seconda della moda dell'epoca, ma vengono da lontano e non si possono mai abbandonare queste antiche posizioni, questi miti. D'altra parte, se ci si pensa, il modo in cui comunemente viene oggi pensata la scienza è un mito, né più né meno, cioè, questa fede assoluta

e cieca in qualche cosa che si ignora totalmente. *Nella loro unitarietà questi tre elementi caratterizzano ciò che definisco l'“essere già interpretato” dell'esserci, l'essere trasparente.* L'essere già interpretato è ciò che si pensa comunemente, è questo che fornisce l'interpretazione di base, quella secondo la quale ci muoviamo, pensiamo, decidiamo qualunque cosa. Aggiunge poi una riflessione intorno al λόγος. *Il λόγος in quanto possibilità di errore e simulazione. Il dominio dell'“essere già interpretato” lo ha il λόγος, che è l'autentico portatore dell'essere già interpretato – il λόγος in quanto dominio dell'essere già interpretato.* Vedete come insiste su questo aspetto, e a ragione perché noi viviamo da sempre nell'essere già interpretato. *Ora, se è in tale λόγος che si svolge il concettuale, allora è proprio esso che, nel contempo – nell'esserci così come lo abbiamo caratterizzato –, costituisce la possibilità dell'errore. Ciò che vediamo e di cui facciamo esperienza “ci” è per lo più in quanto espresso in parole, nell'espressione verbale esso viene comunicato agli altri ed entra in circolazione in virtù di tale comunicazione: ciò che è ripetuto verbalmente. In questo spargersi di voce, nella chiacchiera, il verbalmente espresso perde a poco a poco il suo terreno.* Mano a mano che la chiacchiera avanza, il senso di ciò che si dice svanisce, si dissolve, rimane soltanto qualcosa di vero, che io posso dire per cercare il consenso parlando in pubblico. Tra l'altro è questo il motivo per cui si parla: per potere esibire un sapere, per potere quindi esibirsi, cioè, mostrarsi più bravi, più informati, ecc. *L'espressione verbale implica la possibilità della simulazione in senso letterale. Già il comunicare è in un certo senso un fuorviare, benché in modo implicito e involontario.* Io racconto e dico qualcosa, ma questo qualcosa che dico non si riferisce alla cosa in quanto tale, è soltanto chiacchiera. In questo senso è fuorviante, è inesorabilmente e inevitabilmente fuorviante. Se io voglio dire come stanno le cose, tutto ciò che dirò sarà necessariamente fuorviante. *Se tale fuorviare viene perpetrato intenzionalmente si dà la possibilità dell'inganno e dell'essere ingannati – dominio del falso, dello ψεῦδος.* Da questo punto di vista possiamo cogliere anche il nesso tra λόγος (discorso) e εἶδος (immagine). *Εἶδος: aspetto, così com'è. Λόγος: ciò a cui ci si rivolge, il rivolgersi-a, l'appello.* Nella misura in cui il λόγος è ciò che domina, e io in certo modo acquisto la mia conoscenza per sentito dire, in virtù di tale λόγος l'εἶδος perviene sì a una e-videnza, però nel come: appare come se fosse... ma non lo è; qualcosa appare come oro, ma non lo è – qualcosa che viene scambiato per oro: la parvenza, l'εἶδος, come aspetto nel senso dell'“averne solo l'aspetto”. Qui fa un'annotazione importante. *Tutto ciò non si riferisce soltanto alla vita di tutti i giorni e all'esserci con cui si ha quotidianamente a che fare, ma riguarda proprio – e in misura assai più precisa – quell'interpretazione dell'esserci che viene concepita come compito esplicito dell'esserci stesso, l'indagine e la filosofia.* L'indagine, la concettualità, si svolge tutta in questo modo: è un come se... È come se si dicesse: se le cose fossero così come dico io, allora potrebbe accadere quest'altro. Se le cose fossero così: in genere non si dice così, ma si dice “le cose stanno così, quindi, succederà quest'altro”. Invece, Heidegger ci suggerisce di riflettere bene sulla questione. In effetti, tutto ciò che io credo essere la realtà, l'essere uno stato di cose, è ciò che mi sembra che sia. Non lo è ma mi sembra, ma poiché sono mosso dalla volontà di potenza allora ciò che mi sembra diventa ciò che è. Finché dico “mi sembra”, questa cosa ha poco potere; se, invece, dico che “è così” – magari battendo i pugni sul tavolo –, ecco che allora diventa la realtà. *Può accadere che determinati λόγοι, una volta enunciati, assumano, proprio in epoche in cui le indagini sono giovani e vive, un predominio tale da rendere per lungo tempo inaccessibile l'ente a cui si riferiscono. Un dominio siffatto nell'interpretazione dell'esserci ce l'ha il λόγος di Parmenide, secondo cui “l'ente è uno”, ἐν τό ὄν.* Questo λόγος costituì anche un impulso positivo a porre in senso autentico la questione dell'essere, nonché a risolverla entro i limiti delle possibilità greche. Come dire che in certi casi, all'inizio, quando si pongono determinate posizioni ben precise, accade che queste posizioni diventino dominanti su tutto e ci si dimentichi poi ciò da cui sono partite. *Quanto fosse acuta la comprensione aristotelica del dominio del λόγος appare nell'Etica Nicomachea (H 14): κληρονομία ὀνόματος, l'“eredità della parola”, del significato verbale...* Qual è l'eredità della parola? Lo dicevamo prima: la parola si porta appresso millenni, una quantità infinita di cose, per lo più ignorate. Ma se possiamo parlare è grazie anche a questa

eredità. ...il fatto che questa κληρονομία ὀνόματος, nello specifico della parola ἡδονή, fu assunta precocemente da una determinata interpretazione dell'esserci.... Quella particolare situazione che è in assoluto la più ovvia, il piacere sensibile, il godimento, questo sentirsi-situati, interpretato nell'orizzonte della situazione media della moltitudine assunse l'eredità della parola ἡδονή. Si è formata così. Non è detto che la parola ἡδονή significhi in origine ciò che essa dice bell'interpretazione dell'esserci della maggioranza: il quotidiano si impadronisce dell'interpretazione. Il quotidiano, la chiacchiera, si impadronisce della interpretazione, non può d'altra parte che impadronirsi di questo. In effetti, per continuare a parlare non serve sapere, per esempio, nello specifico qual è l'etimologia di ἡδονή, da dove viene esattamente questa parola: primo, perché stabilire l'origine di una parola è straordinariamente difficile; secondo, perché posso parlare tranquillamente senza avere una qualche idea circa il da dove viene la parola ἡδονή. Qualunque cosa è sufficiente che sia utilizzabile, che io la sappia utilizzare. Cosa significa imparare a parlare? Sapere utilizzare dei termini più o meno nel modo giusto, nel modo in cui altri lo fanno. Ci sono delle cose che, in effetti, sono difficili da stabilire. Possiamo fare un altro esempio: l'uso del congiuntivo in una ipotetica. Il non uso del congiuntivo in una ipotetica è considerato un grave errore. Se, per esempio, uso l'indicativo imperfetto al posto del congiuntivo piuccheperfetto, cioè, se dico: "se andavo era meglio" anziché "se fossi andato sarebbe stato meglio" questo è un errore. Intanto, questa cosa non compromette la comunicazione, la comunicazione è salva. Infatti, se io dico "se andavo era meglio" l'interlocutore capisce benissimo cosa sto dicendo, però la grammatica vuole che si usi il congiuntivo piuccheperfetto. Perché? Subito sorge qualcuno a dire che in latino era così, i latini usavano questa forma "se fossi andato", *si ivissem* e non *si ibam*, l'indicativo imperfetto. Certo, è così, lo sappiamo, ma perché i latini usavano questa forma? Chi glielo ha detto? È un'eredità del proto latino sicuramente, si potrebbe dire. Lo usavano loro? Se sì perché? Oppure, se lo sono inventati? Se se lo sono inventati avranno avuto i loro buoni motivi. Quali? Il proto latino è grosso modo come il latino, quindi, bisogna andare più indietro. Chi c'era prima del proto latino? I popoli dell'Italia centrale, i Volsci, gli Osci, i Sabini etc. Loro usavano già questa forma? Se sì perché? Il problema è che mano a mano che si retrocede le informazioni e le notizie diradano fino a scomparire del tutto.

Intervento: Potrebbe anche essere il modo in cui si forma la chiacchiera.

Sì, certo. Sono cose che si tramandano. Nessuno sa che cosa sono, però si tramandano, perché i nonni facevano così e i nonni erano saggi: questa in genere è la spiegazione scientifica. Magari erano anche saggi, però non risponde propriamente alla domanda. A pag. 305. *Dobbiamo fornire ancora qualche breve chiarimento circa la possibilità in senso positivo. L'esserci si muove all'interno di un "essere già interpretato" dominante, che Aristotele designa come ὑπολήψεις (supposizione, ipotesi): la vita, l'essere l'uno con l'altro, "suppone", e precisamente in riferimento a determinati stati di fatto fondamentali, ha cioè determinate "ipotesi". Le ὑπολήψεις sono dati primari dell'interpretazione dell'esserci, ed è il loro inteso che va fatto oggetto d'indagine.* Si usano spesso le ipotesi. Un'ipotesi non è niente finché non viene verificata, ma si utilizzano ipotesi che non solo non vengono verificate ma che non possono essere verificate. Il caso più macroscopico è l'induzione, che è un'ipotesi che non può essere verificata. Non può essere verificata nel senso che la verifica dell'ipotesi prevede appunto il già interpretato, in quanto alla base dell'induzione c'è l'analogia, il si crede, il si pensa, il si suppone: è questo il suo fondamento. Quindi, può essere verificata solo sulla base della chiacchiera. *Esse (ὑπολήψεις) debbono essere liberate dalle incrostazioni con cui sono state ricoperte dalla chiacchiera e dalla discussione arbitraria. Se si impegna in un simile compito l'esserci non esercita più un'attività specificamente pratica, poiché il λόγος, in questo caso, fornisce una prestazione autonoma in quanto ἀποφαίνεσθαι: l'avere a che fare con il mondo e con la vita adesso non è più un agire, un trattare nel senso del prendersi cura pratico, bensì un trattare nel senso dell'esporre, un mettere in chiaro ciò che si evidenzia in ciò che è stato verbalmente espresso, a prescindere da ogni utilizzo concreto.* Non si considerano più gli enti del mondo in senso

pratico, per farne qualche cosa, ma si considera il λόγος, che diventa, come dice lui, autonomo, non è più per qualche cosa ma è per se stesso. Ora, noi sappiamo che non è esattamente così; d'altra parte, avrebbe potuto saperlo anche Heidegger. Il λόγος è sempre un λέγειν τί κατά τίνος, è sempre un dire qualcosa in vista di altro; quindi, il λόγος non può mai essere per se stesso, se io lo considero è in vista di una riflessione, di un pensiero intorno al λόγος in quanto tale, è questo il suo κατά τίνος, il suo in vista di altro, per esempio, l'essere in vista di una comprensione. Se il λόγος non è più μετά (per qualcosa) per la πράξις, per che cosa mai, allora, è μετά? Se adesso la πράξις viene abbandonata, e se il λόγος diventa autonomo, ci si può chiedere: a che cosa si riferisce il μετά? A che cosa è indirizzato il linguaggio? Non è che adesso il λόγος non sia più μετά, dato che la prestazione del λόγος è ἡ ἀποφαίνεσθαι: anche qui, nella sua funzione pura, esso è riferito al "porre in evidenza" in quanto modo di attuazione del rivolgere lo sguardo in quanto tale. Comunque c'è μετά anche nel λόγος, c'è un essere per qualche cosa, un essere verso qualcosa. Abbiamo ora il διανοεῖσθαι (credere, supporre), ἡ ἐπιστήμη μετά λόγου (un sapere nel linguaggio). Autonomia del λόγος significa: esso è μετά per il νοεῖν e il διανοεῖσθαι. Il λόγος è per il pensiero e per il credere, per il supporre. L'"opinare", il "percepire" sono caratteri che determinano con maggiore precisione l'"essere nel mondo" in riferimento all'essere orientato. Aristotele, *De anima* Γ4. L'"opinare" è l'autentica possibilità di essere dell'"essere nel mondo",... Qui è ancora più preciso: l'opinare è l'unico modo di essere nel mondo. ...sia dell'"avere dimestichezza con..." sia del φρονεῖν (pensiero attento), del "guardarsi intorno" con circospezione. Le due possibilità dell'essere orientato sono: 1. il mero "prendere conoscenza" senza alcun genere di scopo pratico... Che sappiamo essere impraticabile. 2. il guardarsi intorno con circospezione. Dunque: 1. l'essere orientato su qualcosa, 2. l'essere orientato per qualcosa. Sono orientato "su" qualcosa: è il dire. Sono orientato "per" qualcosa: è ciò che il dire dice. Nella misura in cui è una determinazione fondamentale dell'"essere nel mondo", il νοῦς caratterizza l'essere dell'esserci in quanto essere orientato. Il pensiero è tale in quanto è sempre orientato, cioè, non esiste da solo, senza un orientamento, senza una direzione. È quello che diceva Platone, λέγειν τί κατά τίνος, un discorso su qualcosa in vista di altro. Il νοῦς, l'orientamento,... È interessante il fatto che traduca νοῦς con orientamento, mentre generalmente viene tradotto con pensiero. Il mio pensiero non è altro che un orientamento. È interessante porre la questione in questi termini: il mio pensiero è solo un orientamento, mi orienta, mi dà delle direzioni. Il νοῦς, l'orientamento, ha nell'esserci umano un proprio carattere: ὁ καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς. Aristotele parla del "cosiddetto" νοῦς, mai del νοῦς in senso assoluto, ma di quello noto nella quotidianità, come se ne parla, e solo se ne può parlare, innanzitutto. Noi possiamo parlare del νοῦς, del pensiero, soltanto nel modo in cui se ne parla, in cui siamo abituati a parlarne, in cui ci hanno insegnato a parlarne, in cui abbiamo studiato e deciso di parlarne, tutto questo è ciò che ci orienta. Tutte le cose abbiamo imparate, che ci hanno dette, che abbiamo viste, che ci hanno insegnate, ecc., tutto questo orienta il nostro pensiero, il pensiero è fatto di tutte queste cose. Questo καλούμενος νοῦς, non il νοῦς autentico, è descritto come διανοεῖσθαι. Dobbiamo chiedere: come ci arriva Aristotele? Perché mai l'opinare, realizzandosi nell'esserci umano, è un διανοεῖσθαι? /.../ origine del διά (separazione), cioè del fatto che il νοῦς dell'uomo è un δια-νοεῖσθαι. "Il percepire e l'opinare son simili al semplice chiamare qualcosa". Percepire qualcosa: vederlo lì presente d'un sol colpo. Opinare qualcosa: nominare, chiamare qualcosa per nome, nominare nel semplice avere-lì. Stretto rapporto tra parlare e vedere, αἴσθησις (percezione) e φάσις (dire) senza strutture ulteriori – il νοεῖν, che ha la struttura del semplice avere-lì. Il νοεῖν, il pensare, è la struttura del semplice avere-lì; senza sapere di fatto di che cosa si tratti propriamente, però ce l'ha lì. Cosa ha lì? Ha lì ciò che è già stato interpretato, è questo che abbiamo sempre lì a disposizione, ed è per questo che continuiamo a utilizzarli, perché sono degli utilizzabili. Ce li hanno forniti a piene mani, nel corso della vita, attraverso la chiacchiera, le letture, ecc., una quantità enorme di utilizzabili e che noi continuiamo a utilizzare, senza sapere di fatto che cosa sono. Com'è che questo opinare è un δια-νοεῖσθαι? Lo è

nella misura in cui il νόος è νόος τῆς ψυχῆς – ψυχή,... È un pensiero dell'umano, dell'uomo ... che costituisce l'autentico "essere nel mondo". Qui ψυχή non è ovviamente la psiche ma l'autentico essere nel mondo, quindi, immerso in tutte le cose. Faceva l'esempio di uno che può leggersi il giornale: è in questo senso che la ψυχή è l'essere nel mondo, poterlo utilizzare, quindi, saperlo utilizzare. Lo ζῆν, la ζωή viene da Aristotele identificata con la ἡδονή, il sentirsi-situati. La vita non è nient'altro che sentirsi situati, cioè, essere soddisfatti o insoddisfatti: se le cose vanno come voglio io sono soddisfatto; non vanno come voglio io sono insoddisfatto. Secondo Aristotele questa è la vita, si vive così. Ogni trovarsi è un sentirsi-situati presso e relativamente a uno ἡδύ (piacere) e a un λυπηρόν (dispiacere), in breve: συμφέρον (utilizzabile). Ci si sente situati sempre e relativamente a qualcosa di utilizzabile: è questo che mi rende situato, che mi dice se sono soddisfatto oppure no. Per essere soddisfatto occorre un qualche cosa, che può anche essere una persona, che è utilizzabile, si comporti in un certo modo. Il sentirsi-situati, ἡδονή, implica le due possibilità della διωξις e della φυγή, "dirigersi verso" il συμφέρον e "fuggire" da esso. Se sono soddisfatto vado verso una cosa; se sono insoddisfatto la fuggo. Il mondo, che si fa incontro primariamente per la situatività della gioia e dell'afflizione, "ci" è in quanto utile o nocivo... Il mondo c'è in quanto è utile o nocivo, cioè, mi serve o non mi serve. ...essendo αἰσθάνεσθαι caratterizzato in quanto "percepire" nella situatività... La percezione è sempre una percezione della mia situatività: questa cosa mi è utile o non mi è utile. Ma la cosa interessante che lui sottolinea è "ci è in quanto utile". Le cose del mondo, gli enti, non si danno in un altro modo: o sono utilizzabili o non sono. Il semplice nominare non è il modo in cui si compie il percepire medio e quotidiano: il percepire inteso come modo della situatività è un percepire qualcosa in quanto qualcosa – il "rivolgersi a" non è un semplice nominare, ma un rivolgersi a qualcosa in quanto qualcosa, κατά (verso) e ἀπό (qualcosa). Ogni λόγος è caratterizzato dal κατά e dall'ἀπό, il che significa: ogni λόγος è σύνθεσις o διαίρεσις... Ogni λόγος è un mettere insieme le cose oppure separarle, essere pro o contro, come diceva prima, affermare e negare, potremmo dire. ...ogni λέγειν è λέγειν τί κατά τίνος. /.../ Il διανοεῖσθαι in quanto λέγειν τί κατά τίνος può essere attuato in modo tale da divenire – conformemente a ciò che è stato fatto presente in senso proprio ed è stato posto nella giusta prospettiva – un λέγειν καθ' αὐτό (un discorso per sé), facendone scaturire così quel particolare λόγος che ci offre non nascosto l'ente nel suo essere, il concetto. Com'è che si coglie nella giusta prospettiva? Ha indicato la via: occorre occuparsi del λόγος, ma non in senso pratico del λόγος πρακτική ma del λόγος καθ' αὐτό, del λόγος in se stesso potremmo riprendere quel famoso detto di Nietzsche: devi diventare ciò che sei! Ma che cosa sei? Sei linguaggio, quindi devi diventare linguaggio: questo è l'obiettivo. Ora, tutte queste posizioni che ha individuato sono quelle posizioni che indicano la continua relazione... Il λέγειν τί κατά τίνος mostra in atto la relazione, che qualcosa è in relazione ad altro. La struttura del nostro ragionamento è questa: il concettuale, il λόγος, è implicito nell'esserci stesso in quanto possibile "contro" e "per". È in un certo qual modo la dialettica hegeliana. Intendiamo appurare in che senso la formazione del concetto di κίνησις (movimento) si compie in quanto coglimento radicale dell'"essere già interpretato" dell'esserci in base a questi tre momenti. Adesso ci occupiamo del movimento in quanto coglimento radicale dell'"essere già interpretato", cioè, che cosa c'è in questo essere già interpretato che può dirci qualcosa del movimento, perché sempre da lì partiamo. E, in effetti, le pagine che seguiranno saranno la lettura di Heidegger sulla Fisica di Aristotele. Ad Aristotele non interessa la calcolabilità del movimento, la sua matematizzabilità, a lui interessano le condizioni di pensabilità del movimento. Questa parte ha come titolo Interpretazione della formazione del concetto di κίνησις in quanto coglimento radicale dell'"essere già interpretato" dell'esserci. Si parte sempre dall'"essere già interpretato", da lì non si sfugge, non c'è uscita. Che è esattamente ciò che diceva la dea Ἀλήθεια rispetto alla chiacchiera.

Stiamo considerando qui una serie di questioni notevoli, che Heidegger sottopone al nostro pensiero. Una delle ultime, molto importante, era proprio questa, e cioè l'essere già interpretato: ciascuna cosa, se è qualcosa, è perché è già interpretata, se non altro come qualcosa. Questo ci induce a pensare che tutto ciò che consideriamo come utilizzabile è qualcosa che è già necessariamente interpretato. Infatti, sappiamo che è un utilizzabile già interpretato. Ogni cosa che incontriamo appare sotto questa luce, come già interpretata. Quali sono le implicazioni di una cosa del genere? Se è già interpretata comporta che è da lì che si parte. La chiacchiera è il già interpretato, lo diceva prima, quindi è qualche cosa che si suppone di sapere, ma in ogni caso è ciò da cui si parte per fare qualunque considerazione. Questo ha degli effetti, dal momento che tutto ciò che penso, costruisco, immagino, spero, detesto, apprezzo, ecc., muove da qualcosa che è già interpretato, che è già presente, che utilizzo. Un utilizzabile, dunque, e il termine *συμφέρων*, utilizzabile, compare anche qui; potremmo dire che il già interpretato è l'utilizzabile. Siamo a pag. 309. *L'“essere già interpretato” dell'esserci è retto dal λόγος: la chiacchiera, il “come si parla in genere delle cose”, è determinante per la concezione del mondo. Cioè, come io vedo il mondo o la Weltanschauung, come la chiamano i tedeschi, letteralmente la visione del mondo. Abbiamo cercato di capire perché il parlare è caratterizzato in quanto διανοεῖσθαι (credenza, supposizione), διαλέγεσθαι (argomentare); e lo è perché l'esserci è determinato dalla ἡδονή (soddisfazione), tutto viene compreso in quanto questo e quello, in quanto “utile a...”, συμφέρων (utilizzabile)... Se è utilizzabile mi soddisfa, se non è utilizzabile non mi soddisfa. ...e compreso, per la precisione, primariamente in termini non teoretici. Tutto ciò che si pensa è compreso inizialmente in modo non teoretico ma semplicemente accolto come un “si dice”, anche se non compare questa formulazione propriamente, però non è altro che la chiacchiera. Dopo può eventualmente intervenire un approccio teoretico, ma inizialmente si parte da lì, dalla chiacchiera. Il modo medio di parlare e di comprendere è il διανοεῖσθαι (supporre, credere). Solo contro questo parlare medio (λέγειν τί κατά τίνος (dire qualcosa in vista di qualcos'altro)) la ἔξις può affermarsi in quanto ἀληθεύειν. Soltanto se ci si pone contro questo parlare, contro la chiacchiera, quindi solo se si fa uno sforzo concettuale, direbbe Hegel, allora ci si può volgere (ἔξις = essere situato) verso l'ἀληθεύειν, cioè, c'è la possibilità di trovare qualcosa di vero. Il λόγος καθ' αὐτό si rivolge all'ente “in esso stesso”, non pone cioè l'ente che “ci” è in una prospettiva a esso estranea, ma attinge all'ente stesso le prospettive in cui esso va considerato. Sarebbe come dire: ciascun ente interviene nella prassi, nell'agire quotidiano, per lo più come utilizzabile. Heidegger dice che invece l'approccio teoretico si pone delle domande intorno all'ente, non tanto in quanto funzionale a... ma in quanto per se stesso. Ora, noi sappiamo che l'ente per se stesso è un modo di dire, non c'è in effetti l'ente per se stesso, l'ente è sempre per..., è sempre un πρὸς τί, è sempre in relazione a qualcosa. Però, come ci diceva nelle pagine precedenti, è un'opportunità per non considerare più gli enti in quanto funzionali a qualcosa ma per provare a interrogarli direttamente. Che è quello che noi abbiamo fatto e continuiamo a fare rispetto al linguaggio: non consideriamo il linguaggio per ciò che ci è utile nel quotidiano, ma cerchiamo qualcosa del linguaggio, del suo funzionamento, potremmo dire del suo essere, in che cosa consiste, perché è così com'è. Questo λόγος, che si rivolge all'ente nel suo essere a partire da esso stesso, è lo ὁρισμός (definizione). Cioè, il modo di approcciare l'ente è cominciare a definirlo, cioè “che cosa intendo con questa cosa qui?”. Conformemente alle determinazioni fondamentali dell'essere in quanto essere-prodotto e aspetto, lo ὁρισμός ha la struttura seguente: esso si rivolge all'ente in quanto tale chiedendosi quale ne sia l'origine, γένος, e, data tale origine, che cosa esso sia, εἶδος (immagine). Il contesto ontologico del γένος e dell'εἶδος, preso nel suo complesso, è il τό τί ἦν εἶναι (che cos'è l'essere, che cos'è sempre stato, in latino Quod quid erat esse): τί ἦν = γένος, τό εἶναι = εἶδος. Nell' misura in cui l'ente si trova posto entro certe prospettive da cui risulta determinato, l'indagine è tenuta a porre in luce l'“a partire da”. Γένος: da dove viene questa cosa? A partire da che cosa? Questo “a partire da” sono le ἀρχαί (le origini). Tali ἀρχαί sono le prospettive fondamentali in cui l'esserci concreto viene e spiegato in se stesso. Quando si pratica la ἔξις*

dell'ἀληθεύειν... L'essere situati in modo da cercare il vero. ...il λόγος diventa tale da avanzare verso le ἀρχαί. Cioè, quando mi chiedo la verità intorno a qualcosa, per sapere perché è così com'è comincio a cercare la sua origine, da dove viene. *La concreta attuazione della ἔξις è l'ἐπιστήμη, e la specifica "scienza" che ha a che fare con le ἀρχαί è la πρώτη φιλοσοφία (la scienza prima di Aristotele), in breve: σοφία (sapere).* Un'indagine eccellente, che non si limita ad approfondire l'ente nelle sue determinazioni concrete, ma pone in luce le prospettive di fondo, è guidata dalla domanda: τί τό ὄν? "Che cos'è l'ente in quanto ente? Che cos'è l'essere?". Cioè: che cosa fa dell'ente quello che è? Tenete conto che qui Heidegger sta parlando della *Fisica* di Aristotele. Aristotele ha cominciato a porsi queste domande, cioè "che cos'è qualche cosa", nella *Fisica* rispetto al movimento: che cos'è il movimento, perché qualcosa si muove? Era lontana da Aristotele la volontà di misurare il movimento, a lui non interessava per nulla, interessava sapere che cosa si intende quando si parla di movimento (κίνησις), sapere che cos'è il movimento, semplicemente; non come accade, come lo misuro, ma perché c'è il movimento? La questione straordinaria è che Aristotele giunge a intendere l'origine, l'ἀρχή del movimento nel λόγος. È nel λόγος che ci sono le condizioni per potere pensare il movimento. A pag. 310. *In ciò che conosciamo come Fisica aristotelica abbiamo a che fare con un'indagine siffatta sull'ἀρχή in quanto possibilità nell'esserci stesso.* La possibilità dell'uomo. L'esserci è l'uomo. *Nel libro III Aristotele definisce tale indagine μέθοδος περί φύσεως (metodo intorno agli enti di natura).* *La ricerca è περί φύσεως, quindi non περί τῶν φύσει ὄντων, "sugli enti che sono determinati dall'essere della φύσις", ma sulla φύσις stessa, sull'essere di questi enti.* Non cosa fa la fisica ma che cos'è la fisica: questa è la sua domanda. *Per comprendere il nesso tra la Fisica e l'ontologia aristotelica bisogna tenere presente fin da principio che l'indagine che tratta della φύσις altro non è che l'identificazione delle categorie primarie che Aristotele applicherà poi nella sua ontologia.* Tutto ciò che trova nella *Fisica*, in effetti lo ritroveremo poi nella *Metafisica* sotto forma di categorie ontologiche. *La φύσις viene definita ἀρχή κινήσεως καί μεταβολῆς (origine del movimento e del divenire).* *Se infatti si deve chiarire la φύσις...* Generalmente si traduce φύσις con natura, ma tempo fa Heidegger ci fece notare da qualche parte che φύσις viene da φύω, sorgere, a cui poi si è aggiunto che sorge autonomamente. Pensate all'esempio classico di Aristotele: l'albero sorge da solo, non ha bisogno di me, mentre il tavolo sì, ha bisogno della tecnica di qualcuno che lo sappia fare, i tavoli non crescono da soli. *Se infatti si deve chiarire la φύσις, è necessario chiarire anche ciò di cui essa è l'ἀρχή:...* Di che cosa è l'ἀρχή la φύσις? Questa origine come si pone rispetto alla φύσις? Lo continua a dire non tradotto, perché φύσις non è natura, noi intendiamo tutt'altra cosa da ciò che gli antichi intendevano con φύσις ... "Non ci deve rimanere nascosto che cos'è il movimento stesso". *Aristotele parla qui ricordando quanto già detto nei due precedenti libri della Fisica, sui quali – e sul cui nesso – è bene fornire alcune sintetiche indicazioni orientative.* Quando intraprese l'indagine sulla φύσις, Aristotele si muoveva già all'interno di una determinata interpretazione della natura. Ovviamente. Anche lui si muove dal già interpretato; poi, lui lo ripensa in termini teoretici e riesce a intendere qualcosa di più e di meglio. *Nei suoi anni di apprendistato e di studio egli era venuto a conoscenza di specifiche concezioni della natura, che però non riteneva in grado di cogliere proprio l'ente che interpretavano.* Parlavano sì della natura, però non dicevano che cos'è la natura. *Quindi, dovendo interpretare quest'ultimo, si rendeva necessario decostruirne quell'"essere già interpretato" che finiva per occultarlo, liberando così l'ente stesso, come esso era inteso anche nelle concezioni precedenti.* In altre parole: il primo passo di un'indagine sull'ἀρχή così concepita era la critica, nel senso che ciò che era stato già sempre interpretato, ciò che era già stato colto nelle concezioni precedenti, andava dapprima esaminato nelle sue proprie ragioni e portato a trasparenza. Occorre cominciare a interrogare le cose se si vuol trarne qualcosa. *La critica altro non è che il "portare a stesso" il passato.* In tal modo l'indagine sull'ἀρχή diventa nel contempo indagine sull'accesso: essa libera la strada che porta a ciò che si intende. La critica riflette sulla cosa, la mette a tema e la problematizza. *Aristotele svolge l'indagine sull'ἀρχή nel libro I della Fisica. La*

sua critica appare in un primo momento limitata in una forma del tutto peculiare, giacché egli discute la questione se, in riferimento a questo ente, vi sono molte ἀρχαί o una sola ἀρχή. Anche questa è una domanda legittima: sono molte le origini o tutto viene da una cosa sola? Dobbiamo intenderci bene sul significato specifico di tale questione, e la cosa ci appare più chiara se teniamo presente il primo livello della critica, la polemica con gli eleati. La critica aristotelica degli eleati ha già attirato spesso l'attenzione; si è detto che Aristotele li chiama in causa solo per avere un facile obiettivo da criticare, dato che egli per primo ammette: propriamente non c'entrano con la nostra questione. Come dice giustamente Heidegger, Aristotele aveva bisogno di qualcuno da criticare. Egli lo dice perché si rende conto che Parmenide, con la definizione ἐν τό ὄν, "l'essere è uno", ha sì colto una determinazione fondamentale dell'essere, ma si è fermato qui. E poiché da questo punto di vista l'essere della κίνησις risulta negato, ... Se c'è solo l'essere non c'è movimento, ovviamente. ... Aristotele non può che far rientrare gli eleati nell'ambito della sua critica. Non si può definire l'ente nel suo essere se ci si impunta a sostenere che c'è una sola ἀρχή. Sarebbe interessante riprendere la lettura che fa Heidegger di Parmenide. Questa affermazione disconosce il senso dell'ἀρχή in quanto tale, dato che già nell'articolazione di un ente in una determinata prospettiva si danno πολλά (molti). L'uno e i molti. Heidegger, rispetto ad Aristotele, si chiede come si può pensare che l'ἀρχή sia una sola quando l'uno è molti, è appunto πολλά. Quando articolo qualcosa mirando a un'ἀρχή ho già un raddoppiamento. Ho qualcosa di già dato e devo porlo in una prospettiva: ... Non è altro che il rinvio. ... qualcosa in quanto qualcosa. Qualcosa, se è, è in quanto qualcosa, quindi, è già in uno spostamento. Non si può articolare l'ente in riferimento al suo essere se fin da principio non si ammette la possibilità di una molteplicità delle ἀρχαί. Se devo determinare qualche cosa ho bisogno di qualche cosa con cui determinare, quindi, già un'altra cosa. Vedete come qui Heidegger abbia colto molto bene la questione, dicendo non si può articolare l'ente in riferimento al suo essere se non con un riferimento a una relazione, con un riferimento a qualche cos'altro, πρὸς τί, in relazione a. Nel corso della sua critica Aristotele mostra che ci dev'essere più di un'ἀρχή, ma non più di tre. L'essere della natura, i φύσει ὄντα, spingono di per sé a questo numero delle ἀρχαί. Come sappiamo, sono tre: δύνανμις, ἐνέργεια e ἐντελέχεια. La δύνανμις, l'andare verso il finito, non è la possibilità, cioè come qualcosa che può essere e non essere, no, ma è il possibile in quanto c'è già, perché c'è già l'atto; non può darsi la δύνανμις, il possibile senza l'atto, sennò è possibile a che? Quindi, la δύνανμις è già presente, ma non è il finito. L'ἐνέργεια è l'atto compiuto. Ma l'atto compiuto ha bisogno di che cosa? Ha bisogno anche della possibilità di essere un atto compiuto – compiuto nel senso di finito, di portato a compimento. Quindi, questi due elementi devono essere simultanei, per cui, ecco, l'ἐντελέχεια. Il κινούμενον non si lascia dimostrare nel senso dell'ἀπόδειξις (dimostrazione). Non è una dimostrazione logica, il movimento non si lascia chiudere in una dimostrazione logica. Questo carattere fondamentale dell'ente è raggiungibile nell'ἐπαγωγή (induzione). Cioè, devo costruirlo: è questa la questione. L'ἐπαγωγή, l'induzione, costruisce qualcosa, potremmo dire, ex nihilo, dal nulla, la costruisce letteralmente. Ne parlavano quando si diceva della deduzione e dell'induzione: la deduzione ha bisogno di una premessa maggiore determinata, ma chi gliela fornisce? La deduzione non può fornirla, perché andremmo avanti all'infinito; gliela fornisce l'induzione, che la costruisce. Quindi, è soltanto dall'induzione... come sappiamo bene, da un'analogia: noi traiamo l'idea di qualcosa che è in movimento, il κινούμενον. Ciò che importa, qui, è vedere, attraverso e oltre la chiacchiera e la teoria che nascondono l'essere della natura, per così dire l'ente stesso. Occorre il passo oltre la chiacchiera, la quale non si interroga. Il primo passo consiste nell'aprire gli occhi, cogliendo lo stato di fatto in sé, e in base a questa predisponibilità spiegare ciò che si mostra, la κίνησις stessa. Io vedo il movimento: devo aprire gli occhi, cercare di capire ciò che sta succedendo, ed è in questo momento che mi interrogo sulla κίνησις, sul movimento. Ricordate Zenone rispetto al movimento. È chiaro che vedo il movimento, è chiaro che vedo che Achille sorpassa la tartaruga, lo vedo, certo, ma che cosa sto vedendo? La domanda relativa al che cosa sto vedendo comporta immediatamente una concettualizzazione della cosa, quindi, deve

sapere che cos'è il movimento, ed è qui che sorgono i problemi. *Nel libro II nuovo approccio: Aristotele assicura le prospettive formali in base alle quali ci si può interrogare sulla natura - egli discute cioè le cause.* Se vogliamo interrogarci sulla natura, dice, dobbiamo pensare le cause, cioè, da dove viene questa cosa, da dove viene il movimento. Se suppongo che esista qualche cosa che io chiamo movimento, beh, da qualche parte arriva. *Solo sul terreno di queste due analisi prende piede l'indagine vera e propria finalizzata a porre in luce la κίνησις. Un primo passo è che la κίνησις costituisce l'autentico "carattere di "Ci" dell'essere.* L'uomo è movimento. Questo non perché si agita, fa cose, ecc., ma perché parla. Questo ancora non lo dice, ma lo dirà poco più avanti. L'uomo è il movimento, perché ci sia movimento occorre l'uomo, senza l'uomo non c'è movimento. *L'"essere già interpretato" dell'essere si determina già in una specifica concezione fondamentale dell'essere - probabilmente anche il carattere ontologico del movimento va interpretato in base a questo senso fondamentale dell'essere.* Dice che se anche ci interroghiamo sul movimento comunque muoviamo dalla chiacchiera, dal si pensa, dal si dice, da ciò che si suppone, si crede, ecc., da qualche parte dobbiamo partire, e questo lo sapeva benissimo Aristotele, e cioè dalla δόξα, da quello che già sappiamo, dalla *Lebenswelt*, avrebbe detto molto più tardi Husserl, dal mondo della vita, dalle cose che sappiamo, da come ci muoviamo, da ciò che abbiamo imparato muovendoci. A pag. 313. *...dimostrazione del fatto che la κίνησις non è qualcosa παρά τὰ πράγματα, "accanto all'ente che "ci" è" del mondo, della natura.* Il movimento non è qualcosa che si aggiunge, lo aveva detto anche prima, ma il movimento è l'esserci stesso. *Il "non παρά" significa, in positivo: la κίνησις è un modo di essere dell'ente stesso che "ci" è.* Il movimento è qualcosa che c'è ovunque, che c'è in tutto, e questo perché è nel linguaggio. *Questa definizione è rivolta contro Platone, che, ancora nel Sofista, dice: un alcunché di mosso è caratterizzato, nel suo essere, dal fatto che lo cogliamo come partecipe della κίνησις:....* Quindi, partecipa della κίνησις, non è κίνησις, mentre per Aristotele comincia porsi come l'essere dell'esserci, per cui l'uomo è κίνησις. *...la κίνησις è un'idea come tutte le altre: essa è παρά, ed è tramite la μέθεξις (unione) a essa che non solo accade il movimento dell'ente-mosso, ma l'ente-mosso stesso va reso comprensibile nel suo essere.* L'ente a un certo punto si unisce al movimento e allora ecco che è mosso: questo è Platone, contro cui discute Aristotele. *...riferendosi alle categorie, Aristotele mostra come ve ne siano di determinate che ammettono un διχῶς, una "duplicità". Il "poter essere in questo e quel modo" è la condizione ontologica della possibilità che l'ente che è determinato da tali categorie sia ente in movimento. Διχῶς: rinvio alla pluralità delle ἀρχαί.* Una cosa può essere in un modo o in un altro: perché? La cosa è una ma è molti. È per questo che c'è la possibilità del movimento, perché c'è l'uno e i molti. Gabriele è uno ma è fatto di molti, cioè di tutte le determinazioni che noi vogliamo attribuirgli; se, per assurdo, togliessimo tutte queste determinazioni, scomparirebbe anche Gabriele, perché sarebbe indeterminato, diventerebbe ἄπειρον. *...definizione vera e propria del movimento. /.../ ...illustrazione concreta di tale definizione in base a determinate specie di movimento. ...accenno al fatto peculiare che lo stesso e medesimo ente può essere definito sia in quanto δύναμει ὄν...* Letteralmente "ente in movimento", anche se qui sembra alludere alla possibilità, a δύναμει come possibile. Ricordatevi sempre che per Heidegger questo δύναμις è la possibilità, non come qualcosa che può darsi oppure no, ma come la possibilità intrinseca di ciascuna cosa di essere ciò che è. Cosa ripresa da Nietzsche nella sua celeberrima frase "Diventa ciò che sei!": δύναμις è il diventare e ciò che sei è l'ἐνέργεια. *...sia in quanto ἐνέργεια ὄν: un determinato ente è nel contempo un ente attualmente presente "freddo", e solo in quanto ente così attualmente presente esso è la possibilità del "caldo". Solo ciò che è freddo ha la possibilità del caldo, non ciò che è duro o rosso. Solo una particolare e distinta presenza di un ente ha nel contempo la possibilità del caldo.* Qualunque ente ha la "possibilità" di essere ciò che è in relazione al suo contrario, al suo negativo: ecco perché dice caldo-freddo e non caldo opposto a rosso, perché non è il suo contrario. Ciascun ente è in vista di ciò che non è. Certo, caldo è anche non-rosso, però questo contrario deve essere riferito a quell'ente, al suo contrario. *La possibilità non è una possibilità qualsiasi, ma una possibilità tale da avere una determinata direzione. Questo stato di fatto*

è la condizione della possibilità che vi sia qualcosa come il movimento, l'interdipendenza della natura, l'azione reciproca. Qui ci sta dicendo che il fatto che ciascun elemento è insieme con il suo negativo – questione ripresa da Hegel, come sappiamo bene – è la condizione del movimento. È la prima volta al mondo che una questione del genere viene posta, e cioè: con che cosa ha a che fare il movimento? Con il λόγος. C'è un ente e il suo contrario, ma il contrario di quell'ente è tale se è nel λόγος, sennò è il contrario di niente. *Resta peraltro problematico se ogni ente che muove sia esso stesso in movimento, se ogni ente sia in sé anche δύναμις, o se vi sia un essere che esclude qualsiasi possibilità, che sia cioè semplicemente ἐνέργεια: sì “movente”, ma “senza possibilità di essere mosso”.* È la ricerca di Aristotele del motore immoto, cioè di quell'ente che muove ma che a sua volta non è mosso. Ora c'è un capitoletto che appare singolare: *Il ruolo della paura nell'indagine sull'ἀρχή. L'ἀπορῆσαι (difficoltà) delle ἀρχαί, il ripercorrimiento delle difficoltà incontrate dagli antichi nell'analisi dell'ambito che, inconsapevolmente, avevano costantemente sotto gli occhi. Nel libro IX, capitolo 8, della Metafisica Aristotele compie un'osservazione singolare, secondo cui la discussione degli antichi era guidata in fondo dalla paura... Coloro che in passato discutevano dell'essere della natura e dell'esserci del mondo, pervenendo poi a una definizione del mondo stesso, nel loro modo di porre la questione erano guidati e condotti propriamente dal φόβος (paura), dalla “paura” che l’“ente che “ci” è sempre così”, il costante moto circolare dei corpi celesti, potesse “un giorno arrestarsi” – una discussione dell'essere dell'ente basata sulla paura che un giorno potesse non esserci più.* Quindi, la paura che qualcosa non ci sia più. Ma se riandiamo a ciò che diceva qualche pagina prima, che cosa orienta? È la terra ciò su cui poggia i piedi: è questo il suo orientamento primario. La paura è che non ci sia più la possibilità di orientarsi, che in definitiva non ci sia più la possibilità di sapere dove si è, che cosa si è e, di conseguenza, di sapere che cosa è bene e cosa è male. *Ora, abbiamo avuto modo di renderci conto che la paura, in quanto tale, è possibile solo nella misura in cui vive in essa la ἐλπίς σωτηρίας (idea che qualcosa possa salvare dal pericolo, dalla minaccia), il che significa: si può avere paura solo se ci si attiene ancora a un'altra possibilità – la possibilità che ciò che incombe possa non accadere.* E chi è così potente da impedire che questo evento così terrificante non accada? Dio. *La paura che, in questo caso, guida l'analisi dell'essere vive della speranza, o della convinzione, che l'ente potrebbe o dovrebbe essere di fatto “sempre lì presente”.* Ora, estendiamo un po' la questione. Certo, probabilmente gli antichi pensavano quello, non ne abbiamo la certezza assoluta e magari neanche tutti. Dice *l'ente potrebbe o dovrebbe essere di fatto “sempre lì presente”,* ma quando affermo qualcosa non lo rendo come se fosse sempre lì presente? È questo che mi consente di proseguire, perché immagino, suppongo, voglio che sia quello che è, che ciò che dico rimanga quello che è, anche fra dieci minuti. Esattamente come il 5 scritto nel calcolo, non è che uno lo tenga d'occhio perché non faccia scherzi, lui se ne sta lì buono. E così deve essere per continuare a parlare, per continuare a calcolare, e cioè la certezza che quello che dico sia quello che è. Che cosa mi garantisce questo? Bella domanda, alla quale, come sappiamo, Guglielmo di Ockham aveva dato la sua risposta, ripresa poi da Einstein: bisogna pensare che Dio non giochi ai dadi, che non sia un disgraziato ma che sia onesto, che non menta, e lui ci fa vedere la cosa così com'è, che quella cosa è così, perché Dio non mente e questa è l'unica garanzia, non ce ne sono altre. *Infatti, la paura dello “svanire dal “Ci”... Svanisce da me, mi scompare il mondo. Presuppone che ci si attenga a un senso dell'essere in quanto “essere sempre attualmente presente”.* Qualunque cosa io affermi deve essere quella che è, deve essere così, deve durare, deve continuare a essere così. Potete solo immaginare che cosa accadrebbe se ogni volta che dite una qualunque cosa, questa nel giro di mezzo secondo si trasformasse in qualcos'altro: sarebbe seccante. *È questo senso dell'essere che sta implicitamente alla base di tutte le discussioni degli antichi,...* Le cose sono così e devono rimanere così. Solo così le controllo, ché è poi questa, in definitiva, la questione. *...discussioni che miravano a porre in luce a ogni costo determinate ἀρχαί.* Le cose devono stare così perché l'origine loro è quella e rimane quella che è anche lei, e non si discute. *L'interpretazione delle ἀρχαί e, quindi, dell'ente si traduce in una determinata familiarità con l'esserci del mondo. La paura*

che esso possa svanire viene dissipata dal fatto che l'esserci è tradotto in una determinata familiarità, il che comporta l'eliminazione del suo elemento propriamente minaccioso. Che cos'è la familiarità? Il controllo, il dominio sulle cose. Qualcosa mi è familiare quando la conosco, cioè, quando la domino. Ecco, quindi, la paura: perdere la familiarità, cioè le cose che si dicono mi si ritorcono contro, non sono quelle che io volevo che fossero. Mantenere la familiarità è mantenere il controllo: tutto è controllato, controllabile, quindi, sicuro. È per questo che la possibilità autentica è costituita dalla διαγωγή (essere situati), dal "soggiorno" nella pura contemplazione del mondo, cui non può accadere più nulla: la διαγωγή è una ήδονή. L'essere ben situati è una soddisfazione, perché in questa διαγωγή non c'è nulla di non familiare, nulla di perturbante. L'interpretazione dell'essere tende a dissipare la paura dell'esserci tramite la traduzione del misterioso nel noto. Quando parla di interpretazione dell'essere intende il significato dell'essere, che cosa intendiamo con l'essere. Una cosa c'è, quindi, è lì tranquilla, ferma, immobile, e io sono tranquillo: questo costituisce in quel momento la mia situatività, la mia soddisfazione. Dice: la traduzione del misterioso nel noto, quindi, di ciò che non conosco in ciò che conosco, di ciò che non domino in ciò che domino, di ciò che non controllo in ciò che controllo. Titolo della διαγωγή: questa determinazione fondamentale concerne anche l'interpretazione dell'essere dell'uomo, sicché anche l'autointerpretazione dell'esserci mira a rendere trasparente l'interpretazione dell'esserci in quanto esistenza. Ovviamente, tutto ciò ciascuno lo riferisce a se stesso. Ciascuno vuole sapere chi è, vuole essere quello che è, vuole essere proprio così come pensa di essere, e questo perché rende se stessi familiari. Per così dire, io mi conosco, ho una certa familiarità con me. La possibilità suprema dell'esistenza, quella che fa sì che non vi sia più alcuna minaccia, è il puro θεωρεῖν e quindi l'autentica ήδονή, la scienza (scienza in senso aristotelico) – un'interpretazione, questa, che noi oggi non adottiamo più, dato che ai nostri giorni non si interpreta né in base alla ήδονή, né alla λύπη, ma tutto in base al sistema. Qui dice una cosa al volo, come fa sempre lui. Dice che è il puro θεωρεῖν l'autentica ήδονή, l'autentica soddisfazione, ed è esattamente ciò che indicavamo come "essere dio": non credersi dio ma esserlo, cioè, essere nel linguaggio e non potere più uscirne. Ovviamente, non può in nessun caso uscirne, si tratta piuttosto di non credere di poterne uscire fuori, perché solo se penso di poter uscire dal linguaggio posso credere di essere dio, sennò sono linguaggio e basta, cioè sono dio, sono il tutto, quel famoso tutto di cui parlava Anselmo. Nel libro I della Fisica Aristotele, prendendo le mosse dal modo tradizionale di trattare la questione di che cos'è l'ente... Il famoso τί τό ὄν, che cos'è l'ente. La cosa va presa seriamente, in questi termini, e cioè "che cos'è ciò di cui stiamo parlando?" o, più propriamente ancora, "di che cosa stiamo parlando?": questo è il significato più appropriato della celebre espressione greca τί τό ὄν. ...si occupa di stabilire il terreno su cui deve muoversi ogni ulteriore discussione: ὄν κινούμενον (ente che è in movimento). In effetto è vero che la definizione dell'ὄν in quanto κινούμενον è stata sempre presente, non però nel senso di essere presa in considerazione per caratterizzare in modo più preciso l'essere stesso. Sapere che cos'è il movimento. Un conto è l'ente in movimento, altro è il sapere che cos'è il movimento. La possibilità di discutere il movimento non era concepita in modo che il movimento fosse riconosciuto come la modalità eccellente dell'esserci di un determinato ente. Non si poneva per gli antichi questo problema. Aristotele è stato il primo a rendersi conto che il movimento appartiene all'essere, l'essere è movimento, ed è movimento perché è λόγος. È opportuno illustrare qui le prospettive fondamentali in cui l'ente può in genere essere posto. La discussione delle quattro cause... Causa materiale, causa formale, causa efficiente, causa finale. ...altro non è che la discussione circa le prospettive in cui l'essere può essere posto, circa la possibilità all'interno della quale l'ente può essere interrogato riguardo al suo essere. Quando interrogo l'essere dell'ente, in effetti, mi chiedo di queste quattro cose: di che cosa è fatto, chi lo ha fatto, perché lo ha fatto e come è fatto. Tali prospettive sono motivate dal concetto dominante di essere in quanto essere-prodotto. Di queste quattro prospettive, che, come tali, non entrarono certo tutto d'un tratto nella coscienza del tempo, Aristotele fornisce la preistoria nel libro I della Metafisica: gli antichi fisiologi hanno preso in considerazione una dopo

l'altra, per gradi, ciascuna delle quattro cause e, da ultimo, la più difficile: prima di porre ogni ulteriore questione, bisogna sapere che cos'è l'ente, τί τό ὄν. Platone per primo ha visto questa causa, solo che non ne ha compreso il senso ontologico. Che invece ha compreso Aristotele, almeno in buona parte.

12 luglio 2023

Abbiamo a che fare con il movimento. Questione che, come sappiamo, ha interrogato Aristotele nella *Fisica*. Sapete che per lui la fisica è l'intendere l'ente in movimento e, quindi, si chiede come dobbiamo porre questo movimento, giungendo a delle considerazioni straordinariamente interessanti. Cercando il movimento nell'ente in movimento si trova a considerare quei famosi tre momenti: potenza atto e entelechia. Neanche Heidegger qui lo coglie bene, ma Aristotele giunge a intendere che il movimento è il movimento dalla potenza all'atto e poi all'entelechia, cioè, alla simultaneità dei due. Siamo a pag. 317. *Il libro III e i successivi costituiscono la solida base per discutere lo ὄν κινούμενον seguendo il filo conduttore delle ἀρχαί, in modo tale che l'ente venga liberato e sia possibile porne in evidenza gli specifici caratteri ontologici.* È questo che interessa ad Aristotele: che cos'è il movimento. *Questi caratteri vengono attinti dall'ente in quanto tale: περί φύσεως, non περί τῶν φύσει ὄντων; indagine sull'essere, non sull'ente,...* Non intorno agli enti di natura ma intorno all'ente in quanto tale. *...non un'indagine ontica, che bada ai dettagli dell'ente, ma un'indagine ontologica, nella misura in cui ci si rivolge all'ente nel suo essere.* “Una volta che abbiamo spiegato, circoscritto e definito il movimento, dobbiamo cercare, con lo stesso atteggiamento metodico, di passare a ciò che ne consegue. (Bisogna trattare anche di ciò che accompagna necessariamente un ente in quanto “ente in movimento”, ovvero di ciò che il fenomeno del movimento implica di per sé). Qui incomincia a dire che l'ente è ente in movimento, che non c'è un ente fermo. Arriverà poi alla questione del linguaggio, anche se non espressamente, per cui il linguaggio è movimento. *Il movimento sembra essere qualcosa che appartiene a ciò che ha la caratteristica di tenersi unito in se stesso – il continuo...* Non c'è soluzione di continuità, c'è appunto la continuità, che non si dissolve. *...l'illimitato si mostra anzitutto nel continuo (nella misura in cui il continuo si mostra come ciò nel cui caso una διαίρεσις (divisione) non giunge a nessuna fine; la determinazione positiva del συνεχές (continuo) è il fatto di essere ἄπειρον (infinito).* Quando si vuole definire il continuo può capitare di adoperare, di intendere anche il λόγος dell'ἄπειρον (quando si parla del continuo ci si rivolge nel contempo a una determinata assenza di limiti, come se il συνεχές altro non fosse che lo εἰς ἄπειρον διαμεττόν quell'illimitato divisibile). Inoltre è impossibile rivolgersi all'ente-mosso senza il luogo, il vuoto e il tempo. Se qualcosa si muove è perché c'è il vuoto e il tempo. (Essi sono impliciti, con ἄπειρον stesso, nel fenomeno del movimento). L'enunciazione degli ultimi tre caratteri offre la sequenza in cui Aristotele discute tali determinazioni: τόπος (luogo), κενόν (vuoto), χρόνος (tempo). L'analisi di Aristotele è impostata in modo tale che egli, tramite la discussione del tempo, fa poi ritorno al movimento. Χρόνος è “ἀριθμός κινήσεως secondo il prima e il poi”. Potremmo tradurre ἀριθμός κινήσεως come il movimento misurabile. Di queste determinazioni Aristotele dice che sono κοινά (comuni). Questi caratteri sono κοινά per tutto l'ente che è κινούμενον (mosso), e per ogni ente essi sono καθόλου, il che altro non significa che “generalmente intesi”: nella misura in cui un ente è “generalmente inteso” tali caratteri vi sono sempre inclusi in quanto μέρη (parti). Aristotele concepisce infatti così il καθόλου: uno ὅλον (tutto) i cui μέρη (parti) si limitano a non essere espliciti. Queste parti comunque ci sono in questo tutto. “Bisogna operare una verifica ponendo mano a ciascuno e considerandolo a fondo singolarmente. A pag. 319. Per comprendere le successive considerazioni in merito alla κίνησις bisogna avere chiari i seguenti punti: 1. Il fatto che finora le categorie decisive non ci erano ancora note. Per noi i concetti di δύναμις, ἐνέργεια, ἐντελέχεια sono talmente banali che non siamo più in grado di capire quale sia l'importanza del loro significato fondamentale. Dobbiamo riportarci all'epoca in cui i concetti di δύναμις ed ἐνέργεια furono plasmati. Incomincia a parlare – stiamo sempre considerando il movimento – di potenza e atto. 2. Ciò che

realmente importa, qui, è fissare e rendere visibile nel suo esserci l'ente in quanto mosso, non già definire il movimento in un senso qualsiasi. A chi sostiene che le considerazioni di principio condotte dalla fisica moderna sono molto più precise, si può obiettare che la definizione di movimento (movimento inteso come velocità uniforme): $v = s/t$ presuppone di per sé tutto ciò che Aristotele ha detto sul movimento. Tutte le analisi successive non si interrogano più, in nessun caso, su queste dimensioni. Rimangono non interrogate, vengono prese come un qualche cosa che ha una sua ragione ma di cui non si sa. È un po' come la matematica con il numero. È per questo che si dice che la matematica è fondamentalmente platonica, perché è come se il numero avesse un suo riferimento da qualche altra parte, che nessuno sa bene che cosa sia, però c'è e lo garantisce. Questa cosa è totalmente assente in Aristotele, in Platone, invece, sì: presuppone che ciascun numero sia quello che è in base a qualche cosa che non c'è, che non è presente. I matematici naturalmente non parlano di Iperuranio, però ... in senso proprio, ciò che di fondamentale è stato formulato nella fisica moderna (Galileo, Copernico) è la questione del sistema di riferimento del movimento, ma non ci si è interrogati sul movimento stesso: anch'esso è stato inteso in relazione al sistema di riferimento, in base al quale deve essere misurabile; più precisamente, ci si è chiesti se esiste un sistema di riferimento assoluto, o solo uno relativo. Questa cosa si muove, ma si muove in relazione a che? Ci vuole qualcosa che sia fermo oppure c'è un riferimento di volta in volta differente, relativo a quel sistema? In tal caso il movimento è già presupposto, non viene discusso, ed è assunto in un senso ben determinato: mutamento di luogo, mutamento della posizione – $\varphi\omicron\rho\acute{\alpha}$. Qui però si tratta per Aristotele di un $\kappa\omicron\iota\nu\acute{\omicron}\nu$ dell'ente, nella misura in cui è $\varphi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota$ e vive,... Occorre dire che per i greci gli enti di natura in un certo senso sono vivi, hanno qualcosa in sé che li rende vivi; non sono morti, inerti, hanno una loro vita, si muovono in un certo modo perché hanno, come dicevano gli antichi, una $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$, un'anima che li fa muovere e, quindi, sono vivi. Sicché il movimento comprende in sé tutto ciò che rientra nell'ambito del mutamento: $\kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ da intendersi come $\mu\epsilon\tau\alpha\beta\omicron\lambda\eta$ (variazione, divenire). Ci sta dicendo che il movimento comprende in sé tutto ciò che rientra nell'ambito del movimento. Questo movimento, in effetti, è da intendersi come un divenire delle cose. Ecco perché prima ha incominciato a parlare di $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ e di $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$: perché comportano un divenire. Questo concetto di movimento è già implicito nella formula fondamentale del movimento: $s = v \times t$, $v = s/t$; la velocità in sé non viene discussa. Il fenomeno della velocità era già noto ad Aristotele, là dove egli discute del tempo e dell'essere più accelerato o più lento di un movimento, dimostrando che, se è vero che un movimento può essere più accelerato o più lento, è anche vero che non può esserlo il tempo stesso. Noi parliamo di accelerazione e di rallentamento sempre in relazione al tempo, ma il tempo né accelera né rallenta. Questo nell'opinione comune. Naturalmente, sarebbe possibile affermare questo con certezza dopo avere inteso, con assoluta certezza, che cosa sia il tempo. Questione non irrilevante. Non sono state discusse proprio le definizioni fondamentali che provengono da Aristotele. Esse consentono di guardare avanti in direzione dell'autentica analisi ontologica: il mutamento come un modo dell'essere dell'esserci stesso. Il movimento, il mutamento, il divenire, è qualcosa che appartiene all'esserci, che appartiene all'uomo. Aristotele ha sempre ben presente che parliamo, sì, dell'ente, ma l'ente cui ci riferiamo – perché è quell'ente che fa tutte queste considerazioni – è l'esserci, è l'uomo. “La considerazione dell'ente dei singoli ambiti è posteriore a quella dei $\kappa\omicron\iota\nu\acute{\omicron}\nu$. Si considera prima che cos'hanno in comune tutti questi enti che sono in movimento. Ciò non significa che caratteri come la $\kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$, il $\tau\acute{o}\pi\omicron\varsigma$, il $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ e le $\acute{\alpha}\rho\chi\alpha\iota$ sarebbero presenti anche già da prima; anzi, proprio le $\acute{\alpha}\rho\chi\alpha\iota$, ciò in base a cui un ente viene visto, sono nascoste, occultate. Il $\delta\epsilon\acute{\iota}\ \mu\acute{\eta}\ \lambda\alpha\nu\theta\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\nu\ \tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\ \kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ (ciò che rimane nascosto) ha senso solo perché in effetti è velato. È velato, nascosto. In effetti, se ci si pensa, quel movimento, cui sta per approdare nel capitolo successivo, cioè $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ ed $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$, è velato, non si vede; quindi, c'è un movimento che, in effetti, è nascosto. Lo dice proprio Aristotele nella Fisica, sono andato a controllare direttamente nel testo. Il motivo di questo fatto è che la considerazione del mondo e dell'ente si mantiene entro una certa generalità. La considerazione naturale prescientifica implica già un $\kappa\alpha\theta\acute{o}\lambda\omicron\nu$ (tradotto da Heidegger come ciò che

si “intende generalmente”), *seguendo il cui filo conduttore mi oriento sul mondo. Nel libro I, capitolo I, Aristotele accenna al fatto che i bambini chiamano “papà” tutti gli uomini e “mamma” tutte le donne. Per il bambino il papà e la mamma sono ciò che gli è maggiormente noto. Eppure, benché sia così, essi vengono mediamente assunti entro un καθόλου (entro un’opinione generalizzata), cosicché gli altri uomini sono solo altri papà. Contro questo essere “innanzitutto” del καθόλου bisogna procedere in direzione di ciò che è ἀρχή in senso proprio – cioè verso la determinazione primaria di un ente in ciò che esso è. Qui ἀρχή è da intendere come la determinazione primaria di un ente in quanto è ciò che è. Da tale specifica ἀρχή bisogna poi tornare all’esserci concreto stesso. Si parte dalla δόξα; quindi, si interroga la δόξα; si esce poi, per così dire, dalla δόξα e si ritorna alla δόξα. Si ritorna alla δόξα, cioè si torna a rendersi conto che, di fatto, tutto questo interrogare teoretico ha come fondamento sempre e comunque la δόξα. È evidente quindi che l’ente si dà in primo luogo 1. ἐντελέχεια μόνον, “in quanto pura presenza attuale”... In primo luogo, l’ente si dà come pura presenza, come pura presenza in atto. ...in secondo luogo 2. “in quanto possibilità e presenza attuale”. Aggiunge la possibilità. Si tratta dell’entità dei φύσει ὄντα, che in se stessa è sempre già, e che non sarebbe mai soltanto δύναμις. Qui pone una questione importante. Questa possibilità non è qualcosa che può essere o non essere, ma è qualcosa che è già sempre. Si comincia a intendere la simultaneità dei tre momenti, che adesso magari illustro rapidamente. Potremmo intendere la δύναμις, che viene sempre tradotta con potenza, come l’essere in relazione a...; ἐνέργεια, come il qualche cosa che è in quanto è in relazione, che però tende a un finito, perché non è ancora finito, e se ancora non è finito non è utilizzabile. Qual è l’utilizzabile? L’ἐντελέχεια, solo l’ἐντελέχεια è l’utilizzabile, in quanto è il finito, finito che comporta la simultaneità le due cose: l’essere in relazione a... e il tendere verso il finito. A che cosa propriamente tende l’ἐνέργεια? Tende a essere ciò che è, ciò che la possibilità mostra che può essere: tu puoi essere in quanto sei in relazione a...; l’ἐνέργεια dice “sono in relazione, quindi, sono qualcosa”, e allora ecco che effettivamente sono quella cosa (ἐντελέχεια). Un ente, che è attualmente presente, in questo suo essere attualmente presente è anche δύναμις (possibile). Se c’è è possibile. Cesare è qui di fronte a me, quindi, è anche possibile che sia di fronte a me. Nell’ambito di ciò di cui si sta discutendo, δύναμις significa sempre δύναμις di una ἐντελέχεια ὄν. Questa potenza, questo essere in relazione a, è sempre presente nell’essere presente di qualcosa: se qualcosa è presente è perché è in relazione a.... Cesare è quello che è, cioè, ciò che io vedo si presenta come ἐντελέχεια, è finito, è lì e io lo vedo come una forma finita, compiuta. Ma Aristotele ci dice che per potere essere questa cosa che io vedo, cioè l’ente così com’è, occorrono una serie di cose. Occorre, intanto, che possa essere in relazione a..., perché se Cesare fosse in relazione a nulla non sarebbe neanche Cesare, non ci sarebbe nessuna possibile determinazione. Diciamo così: la δύναμις è la semplice possibilità di una determinazione; l’ἐνέργεια, tradotta generalmente con atto, è questa possibilità di determinazione che trova una determinazione o, meglio, che va verso una determinazione. Ma quale determinazione? Quella che la δύναμις ha fornito come possibilità di essere in relazione a. Quindi, l’ἐνέργεια è il qualche cosa di questa relazione, perché se è relazione è relazione a qualcosa. Questo qualche cosa che la δύναμις dice che è in relazione è l’ἐνέργεια. Ma questo ἐνέργεια, dice Aristotele, non è ancora il finito, non è ancora il Cesare che io ho di fronte; il Cesare che io ho di fronte è la combinazione, la sintesi, la simultaneità di queste due cose. L’ἐντελέχεια non è un terzo elemento che si aggiunge, ma la simultaneità della potenza, dell’essere in relazione, e del qualcosa che è in relazione. Ma ora lo spiega bene. Anzitutto, indagando l’ἐνέργεια: 1. chiarificazione del significato implicito in ciò che essa intende; 2. il costrutto verbale stesso nel suo aspetto in assoluto più appariscente. Per chiarire il significato è istruttivo un passo della Metafisica Θ 3: “Il termine ἐνέργεια è stato infatti applicato anche alle altre cose le cui determinazioni si confanno al movimento; infatti l’ἐνέργεια, di per se stessa, è προς τήν ἐντελέχειαν”. Προς τήν è “in relazione a”. Quindi, è sempre in relazione al finito, al compiuto: questa è l’ἐνέργεια, qualcosa che si protende verso il finito. Qui si distingue tra ἐνέργεια*

ed ἔντελέχεια: 1. Ἐντελέχεια: “presenza attuale, essere attualmente presente di un ente in quanto fine”, nel senso dell’ultimo punto che è finito, che ha se stesso in se stesso nella sua “fine” – τέλος in quanto carattere dell’esserci, costituente l’esser-finito; ἔντελέχεια: ciò che si trattiene nel suo essere-finito, ciò che “ci” è in senso proprio. L’ἐνέργεια, al contrario, “è in tensione verso la fine” – anch’essa è un carattere dell’esserci, ma in modo tale da determinare l’ente nel suo esserci nel senso che esso non “ci” è nel suo essere-finito; ἐνέργεια: il carattere ontologico dell’essere concepito nel divenire finito. Cioè, divenire quel qualcosa a cui la δύναμις annuncia come l’essere in relazione a qualcosa; questo qualcosa è l’ἐνέργεια, che ha bisogno della δύναμις, perché è la δύναμις che dice che è in relazione a qualcosa e allora lui è questo qualcosa che è in relazione. L’“essere divenuto prodotto” nell’atto del produrre è un determinato modo dell’esserci... Cesare è un determinato modo dell’esserci, ma è determinato da δύναμις e da ἐνέργεια, dall’essere in relazione a qualcosa e da questo qualcosa a cui è in relazione. ...solo se ci si rende conto di questo si è in grado di capire che cos’è il movimento:... Il movimento è questo tendere al finito, è giungere alla finitudine. Qualcosa è in potenza, il poter essere in relazione a... ma ancora non esserlo, perché l’essere in relazione a... è essere in relazione a qualcosa, ma questo qualcosa è l’ἐνέργεια. Ecco perché occorrono entrambi: la δύναμις è l’essere in relazione a...; il qualcosa con cui la δύναμις è in relazione a... è l’ἐνέργεια. ...l’esserci di un ente che è nel suo divenire finito, ma che non è ancora finito. Che cosa vuol dire che non è finito? Che non è utilizzabile, non è ancora niente, potremmo dire che è ancora nulla. L’ἐνέργεια è la κίνησις, ma non è ἔντελέχεια. Certo che fa parte del movimento, ma non è ancora la fine di questo movimento. La κίνησις è un modo dell’esserci, interpretato in relazione all’ἐνέργεια. L’espressione ἔντελέχεια può essere scomposta in ἐν-τελές ed ἔκειν. Τελές è il fine, ἔκειν è avere, quindi, è qualcosa che ha fine. Poi fa delle precisazioni filologiche. Ἐντελές ἔκειν – la finale originaria –ἐς è venuta a cadere: ἐντελ(ές)ἔχεια. Il fatto caratteristico è la scomparsa della finale originaria. Diels ha richiamato l’attenzione su un significato verbale analogo che ricorre in Demostene: ἐντελόμισθος, “colui che percepisce la paga completa”; ἔντελέχεια tradotto come “possesso della completezza”. Qui ha fatto una piccola analisi filologica della parola ἔντελέχεια: ἐντελές ἔκειν, avere la fine, possesso della completezza. Si tratta di ricondurre il significato dell’espressione nel contesto in cui esso svolge la funzione di chiarire l’ente nel suo essere. Ἐντελέχεια in quanto modo dell’esser-ci inteso come “trattenersi nell’essere-finito”. Ἐντελέχεια μόνον: ciò che si trattiene soltanto nell’essere-finito è qualcosa che esclude ogni δύναμις, un ente che “ci” è in modo tale da essere-finito, nel senso che è sempre già finito, qualcosa cioè che non è mai stato dapprima prodotto, né mai potrebbe non essere, ma è attualmente presente in senso assoluto. Qui fa una digressione rispetto a come pensavano i greci: un qualcosa che c’è sempre. Che cosa per loro c’era sempre? Loro guardavano in alto e vedevano la volta celeste. La presenza di un ente siffatto non è frutto di immaginazione, ma è vista nel movimento del cielo, certamente vista, tuttavia non solo nella mera contemplazione, bensì sperimentata in base alla paura che alla fine questo “ente che “ci” sempre” un giorno si arresti, svanendo dal “Ci”. Per questo avevano paura e speravano che questo “ci” sarebbe stato sempre. Adesso introduce un nuovo termine, che sarà utile per Aristotele per spiegare il movimento. Questo termine è στέρησις, che letteralmente significa mancanza. Aristotele ha già nominato questi due caratteri nel libro I, capitolo 8, della Fisica. Al tempo stesso può essere colto qui il nesso che unisce le due determinazioni δύναμις ed ἐνέργεια con la questione del numero delle ἀρχαί. Svolgendo la sua discussione, Aristotele giunge alla conclusione che debbono esserci tre ἀρχαί, poi passa subito a considerare il movimento e dice che la definizione del movimento, senza la δύναμις e l’ἐνέργεια, può avvenire solo tramite le ἀρχαί, come aveva fatto Platone. Per Platone, il movimento è qualcosa che si aggiunge all’ente, non è nell’ente, come invece è per Aristotele: ciascun ente è il movimento. Dirà tra poco che è solo perché l’ente è in costante movimento che è comprensibile. Per Platone, invece, il movimento è qualcosa che sta nell’Iperuranio e che si aggiunge all’ente, come un qualcosa che potrebbe o non potrebbe esserci. Tuttavia egli elabora tale definizione con l’ausilio della στέρησις, segnando così una radicale

differenza da Platone. Considerando il passo in questione intendiamo vedere in che senso la categoria della *στέρησις*, secondo l'origine del suo significato, è implicitamente contenuta nelle categorie fondamentali del movimento, *δύναμις* ed *ἐνέργεια*. Aristotele introduce la presentazione dei caratteri ontologici con queste parole: “C'è un essere di una cosa nel senso del puro essere attualmente presente” – qui bisogna tradurre: “tale cosa è nel suo essere proprio”. Ciò che non ha mai una possibilità, ciò che non ha avuto un'origine, “ci” è già in un senso eccellente, ed è finito in quanto non ha bisogno di essere prodotto. Dobbiamo intenderci bene circa l'essere che è caratterizzato in *δύναμει καὶ ἐντελέχεια*. In *Fisica A 8* Aristotele indica i caratteri ontologici della *δύναμις* e dell'*ἐντελέχεια*, senza entrare nei particolari. Egli osserva qui che il fenomeno del movimento potrebbe essere spiegato anche facendo riferimento alla *δύναμις* e all'*ἐνέργεια*, mentre in precedenza ha cercato di chiarirlo in base ad altri caratteri ontologici, in primo luogo ricollegandosi alla critica a Platone (essere e non-essere). Egli richiama ora l'attenzione su un nuovo fenomeno dell'essere, la *στέρησις*, ricavandolo dall'ente caratterizzato in quanto “essere assente” e da ciò che “in se stesso” è “non-essere”: questo non-essere è un essere *καθ' αὐτό μὴ ὄν* (in quanto se stesso non-ente). Che cos'è che propriamente non è? Se con *ἐντελέχεια* intendiamo il “fatto e finito”, allora *δύναμις* ed *ἐνέργεια* sono ciò che non sono ancora, ma hanno bisogno di questo terzo elemento che le integri. Se io per assurdo potessi separare la *δύναμις* dall'*ἐνέργεια* non otterrei il movimento, perché il movimento è dato dalla simultaneità di queste due cose. La negazione è una posizione. Se diciamo che il non-essere è un essere, ciò suona formalmente-dialettico. Bisogna però tenere conto del fatto che qui si interpreta in base al senso dell'essere: non-essere nel senso di un determinato “Ci”, il “Ci” dell'assenza. Da questo “ente che non è”, che “ci” è nel carattere di un determinato essere-assente, “può divenire qualcosa”, vale a dire che con l'ausilio di questo peculiare non-essere si può comprendere il “divenire”, la *μεταβολή*. Questo è importante. Vediamo di chiarire. Dunque, l'ente che non è. Potremmo dirla così: *δύναμις* ed *ἐνέργεια* pongono qualcosa che di per sé non è ancora utilizzabile. Cosa significa che non è utilizzabile? Semplicemente che non è, è il non-essere che però è qualcosa, perché da questo qualcosa, da *δύναμις* ed *ἐνέργεια*, sorgerà un'*ἐντελέχεια*, sorgerà il movimento, sorgerà ciò che vedo, perché l'*ἐντελέχεια*, essendo la simultaneità, determina il fatto che io veda Cesare in quanto tale. Cioè: da qualcosa che non è sorgerà qualcosa che è. Aristotele si rende perfettamente conto che, rispetto a quanto detto finora, ciò costituisce un'ipotesi sorprendente. Dice infatti: “Ci si stupisce di ciò e si ritiene impossibile che qualcosa divenga dal non-essere”, nella misura in cui, a prima vista, si afferma: il non-essere è il niente, e dal niente non può divenire niente. E invece sì. Qui di fronte a noi abbiamo, potremmo addirittura dire, la struttura della creazione. Ma il fatto forse più interessante è che questi tre momenti, cioè *δύναμις*, *ἐνέργεια* e *ἐντελέχεια*, non sono una successione ma una simultaneità. È perché c'è l'*ἐντελέχεια* che io posso pensare *δύναμις* ed *ἐνέργεια*, le quali, tuttavia, sono la condizione per l'esistenza di questa integrazione tra i due. È la stessa questione posta sin da Hegel fino a Peirce: il terzo elemento fa esistere i primi due, o, detta in termini più semplici, i due termini della relazione non sono più i due termini della relazione ma sono la relazione. *Δύναμις* ed *ἐνέργεια* non sono più *δύναμις* ed *ἐνέργεια*, sono l'*ἐντελέχεια*. Come dire che ciò che fa sorgere quello che viene dopo esiste solo a partire da quello che viene dopo, quello che viene dopo fa esistere la sua condizione. È questo che sorprese Aristotele, una cosa ben strana, che non è più strana se si tiene conto della simultaneità. È la simultaneità che fornisce la via per intendere questo apparente paradosso. Nell'*ἐντελέχεια*, in Cesare che io vedo, ci sono necessariamente tanto la *δύναμις* quanto l'*ἐνέργεια*, cioè, c'è la possibilità di essere relazione e c'è il qualcosa con cui è in relazione: Cesare è quello che in quanto è in relazione con altre cose; se fosse irrelato, Cesare non ci sarebbe, non ci sarebbe niente. “Questo è un modo” di rendere comprensibile la *γένεσις*, cioè la *μεταβολή*. Qui accosta la *γένεσις*, la generazione, con il divenire. È il divenire che genera, ma questo divenire è connesso a *δύναμις* ed *ἐνέργεια*, cioè l'essere in relazione a... e il qualcosa che tende a essere finito, che diventa finito in questo movimento “retroattivo” – questo non lo dice Aristotele, ma lo dirà poi Hegel: il per sé torna sull'in sé

attraverso l'*Aufhebung*. “Un altro modo (di spiegare la μεταβολή (divenire)) può dire la stessa cosa facendo riferimento a δύναμις ed ἐνέργεια. Questo aspetto è già stato definito con precisione in un altro contesto”. In un primo momento non è chiaro a che cosa si riferiscono queste parole di Aristotele. Si è portati a collegare questo passo con il libro IX della *Metafisica*, anche se vi è la possibilità che il riferimento sia invece *Fisica* Γ 1-3. Non lo si può stabilire con certezza. In ogni caso. Non si possono chiamare in causa simili vaghe supposizioni a fini di una datazione, o per scrivere, in base ai rapporti tra i trattati, una ontogenesi dell'opera aristotelica. Personalmente sono convinto che si tratti di un tentativo disperato. Nella *Fisica* compaiono affermazioni riguardanti l'ὄν (ente) e l'ἓν (uno) la cui formulazione raggiunge un livello tale da non distinguersi in nessun modo da quello della *Metafisica*. L'osservazione aggiunta qui da Aristotele sottolinea il significato che egli attribuisce a questa specifica indagine: “In questo modo (cioè facendo riferimento alla στέρησις, ovvero alla δύναμις e all'ἐνέργεια)... Qui accosta la στέρησις alla δύναμις e all'ἐνέργεια. Sono loro che sono “assenti”, assenti tra virgolette perché non possono essere assenti, perché se non ci fossero non ci sarebbe neanche l'ἐντελέχεια. ...si risolvono le difficoltà che avevano costretto gli antichi a sopprimere alcune cose di ciò che abbiamo detto. (Poiché non potevano venire a capo dell'essere, finirono per dire semplicemente: il movimento non esiste). Mentre qui Aristotele ha la presunzione – che non è neanche una presunzione – di avere inteso che cos'è il movimento. Il movimento – potremmo dire noi oggi, lui non lo dice ovviamente – è nell'atto, cioè, nell'atto di parola. Se noi provassimo a riportare tutto ciò che dice Aristotele a de Saussure, avremmo il significante e il significato, che insieme costituiscono il segno, cioè la parola. Il significante e il significato: queste due cose, sono? Pensateci bene. Il significante c'è in virtù del significato e il significato, a sua volta, c'è in virtù del significante, esattamente come δύναμις e ἐνέργεια. Il che significa che ciascuno di questi due momenti, significante e significato, di per sé non esiste, non esiste se non nella relazione con l'altro. Nel momento in cui, invece, significante e significato si combinano – uso termini un po' impropri, ma a vantaggio della perspicuità –, sono insieme, simultanei, si coappartengono e giungono a costituire la parola, allora nella parola esistono, non prima. Ecco allora la στέρησις, che Aristotele accosta giustamente alla δύναμις e all'ἐνέργεια, che sono la mancanza, sono il non-essere, perché propriamente non sono, ma sono nel momento in cui si coappartengono. È chiaro che qui Aristotele doveva ovviamente spiegare bene la cosa e, quindi, li separa, li considera a uno a uno, ma non sono separabili in nessun modo, perché sono due momenti dello stesso, come dirà poi Hegel. Adesso Heidegger considera la δύναμις. Per comprendere l'ente nel suo duplice carattere dobbiamo cercare di chiarire in modo ancora più preciso la seconda determinazione. Ciò che Aristotele dice sulla στέρησις rappresenta la condizione del fatto che, nel caso del δύναμει, si ha a che fare con un carattere ontologico che si addice a un ente che “ci” è già. È un fenomeno bizzarro per cui questa cosa c'è già necessariamente, eppure non è. Il termine δύναμις non ha il senso del “possibile”, ossia di ciò che, in genere, prima o poi ci può essere. La δύναμις è già la determinazione di un ἐντελέχεια ὄν, di un ente che “ci” è già. Che si mostra, che è presente qui, adesso. Un albero che sta nel bosco è per me lì attualmente presente in quanto albero. Come Cesare è lì per me presente in quanto Cesare. Oppure può esserci anche come albero abbattuto, tronco, che a sua volta può farmisi incontro nel carattere dell'“utilizzabilità per...”, della disponibilità per la costruzione di una nave. Il tronco ha il carattere dell'essere utile a..., dell'essere utilizzabile per..., non perché io lo concepisca anzitutto così, ma perché questo è il modo del suo essere. Dunque, questo è il modo del suo essere: di essere utilizzabile. Il tronco mi si fa incontro in questo modo: non è mero legno, non è soltanto una cosa chiamata legno. L'ente che “ci” è nel mondo circostante ha il carattere del συμφέρον (utilizzabile), rinvia a qualcosa. L'ente che c'è nel mondo circostante mi si fa incontro sempre come qualcosa di utilizzabile; se mi si fa incontro è perché è utilizzabile. Ma perché sia utilizzabile occorre che sia ἐντελέχεια, che sia cioè finito; l'ἄπειρον non è utilizzabile. Tale carattere dell'“essere rinviante” nel senso dell'“essere utile a...” determina questo ente che “ci” è, questo tronco che è lì davanti, in quanto ἐντελέχεια e, simultaneamente, in quanto δύναμει. L'essere-δύναμει è una determinazione positiva

del modo del suo “Ci”. In quanto è l’essere in relazione a... Da molto tempo sono solito definire “significatività” questo carattere ontologico dell’esserci. Tale carattere ontologico è il carattere primario in cui il mondo mi si fa incontro. Mi si fa incontro così. Heidegger chiama “significatività” il fatto che δύναμει sia questo essere in relazione a... Potremmo dire, sempre facendo riferimento a de Saussure, che la significatività è l’essere del significante sempre in riferimento al suo significato. Il fatto che il δύναμει non sia alcunché di vuoto e formale, ma di determinato, implicante determinate condizioni, che caratterizza l’ente solo di tanto in tanto e a seconda delle circostanze, appare evidente in base a Metafisica Θ 7. All’inizio del capitolo si pone la questione: “Bisogna distinguere quando, di volta in volta, un ente che “ci” è, è δύναμει, e quando no. Esso non è δύναμει in qualsiasi momento (nonostante ci sia già). Qualunque cosa è in relazione a un’altra, però questa relazione può non essere determinata. Io vedo qualcosa, so che è qualcosa, e questo anche se non riesco a determinarla; ma se è qualcosa è perché comunque è in relazione a... A che cosa è in relazione lo si vedrà dopo.

19 luglio 2023

C’è una questione di cui forse parlavamo la volta scorsa, riguarda due direttrici fondamentali che hanno improntato tutto il pensiero filosofico e, di conseguenza, il pensiero comune, vale a dire, il platonismo e l’aristotelismo. Tutti i filosofi hanno seguito una certa direzione, o aristotelica o platonica, ma con un dettaglio interessante. Come sappiamo, l’aristotelismo ha avuto successo nel Basso Medioevo dopo Anselmo, ma dopo che cosa è accaduto? È accaduto che l’aristotelismo non è più stato ripreso. Tutto il pensiero che è seguito, dalla fine del Medioevo, quindi dal Rinascimento, è sempre stato platonico. In che modo il platonismo si distingue dall’aristotelismo? Per una questione molto semplice: il platonismo considera di partire da qualcosa che è quella che è per virtù propria; l’aristotelismo muove da qualcosa che è quello che è per altro. Il platonismo ha avuto ed ha tuttora un grande successo perché è un pensare teorico; la teoria è platonica perché muove da qualcosa che si ritiene essere quello che è per virtù propria, dopodiché si raccontano storie intorno alle varie implicazioni, ecc. La teoria non interroga mai le condizioni necessarie per potere affermare ciò che afferma. Questo lo fa il pensiero teoretico, lo fa Aristotele. Questa è un’ipotesi ovviamente, ma l’aristotelismo, così come ce lo ha illustrato e mostrato Heidegger, ha a che fare con il pensiero teoretico, che è quello più difficile perché interroga le condizioni stesse di interrogabilità di qualunque cosa e, quindi, non dà nessuna certezza. Pensate ad Aristotele, alle sue categorie, per esempio. Le categorie sono ciò che si dice, sono i predicati. Quindi, c’è l’οὐσία, la sostanza, che è il qualcosa da cui si parte. Questo qualcosa, che cos’è? È ciò che se ne dice. Aristotele ha individuato alcuni modi principali, le sue categorie, appunto: la quantità, la qualità, la relazione, il tempo, il luogo, ecc. Ma qualcosa esiste in relazione a ciò che se ne dice. E già lì si vede che il qualche cosa, da cui si parte, esiste in relazione ad altro. Per Platone no, esiste per sé ed è causa sui. Per questo è comodo per una teoria, perché una teoria non mette mai in discussione i propri fondamenti, ciò che regge tutto. Invece Aristotele ha detto delle cose incredibili, alle quali nessuno prima di Heidegger ha posto l’attenzione, e cioè questo insistere di Aristotele sul fatto che ciascuna cosa è quella che è in relazione ad altro. Soltanto essendo in relazione ad altro è quella che è, sennò non è. Per Platone è e basta, è così. Questo potrebbe essere interessante dal momento che, come dicevo all’inizio, tutto il pensiero che è seguito dal Medioevo fino ad oggi è fondamentalmente platonico, cioè si è fatta teoria ma non si è più fatta teoresi, tranne rarissime eccezioni, come Hegel o lo stesso Heidegger. Tutto il pensiero, basti pensare all’empirismo che ha avuto un grandissimo seguito... L’empirismo muove dall’idea che la percezione colga le cose come stanno, come sono, e questo è platonismo. Non c’è nessuna interrogazione sulla percezione: la percezione percepisce davvero? Cosa, ammesso che ci sia, percepisce? È data per acquisita: percepisco e basta. In fondo, anche il movimento, di cui sta parlando qui Heidegger leggendo

Aristotele, ha avuto la stessa sorte: nessuno si è interrogato sul movimento in quanto tale, ci si è interrogati sulla misurabilità del movimento. Aristotele, invece, coglie il movimento non nella successione di punti ma nel λόγος, è lì che lo trova. Come sappiamo, lui pone tre momenti: δύναμις, ἐνέργεια e ἐντελέχεια. In questi tre momenti Aristotele ci mostra l'autentico movimento, arrivando a dire che il movimento non è nient'altro che relazione, l'essere qualcosa necessariamente in relazione con qualche cos'altro. A pag. 326. Qui si pone la questione del δύναμει, il poter essere qualcosa. *Per Aristotele emerge ora la questione: come va inteso ciò che abbiamo chiamato δύναμει, ciò a partire da cui qualcosa muta repentinamente in qualcos'altro – come lo si può concepire in quanto contribuente a costituire l'essere di ciò che ne deriva? Quando il legno muta repentinamente nell'esserci del cofanetto, in che modo il legno, l'essere-legno, contribuisce a costituire l'essere dell'esserci del cofanetto? A questa domanda né Platone né alcuno degli antichi era in grado di dare risposta, poiché il terreno non era sicuro. Aristotele si chiede che cos'è ciò di cui diciamo che “ci” è. Il cofanetto non è il legno, la statua non è il bronzo. Il cofanetto non è il legno nel senso del τόδε τί (questo qui). Platone dice: il cofanetto ha legno; legno è un'idea, dunque il cofanetto ha parte al legno. Il cofanetto non è legno, nella misura in cui al suo essere-qualcosa ci si rivolge come a un “essere attualmente presente”, un “avere questo e quell'aspetto”. Il cofanetto non è τόδε... Non è questo, non è legno, ciò di cui è fatto. Il cofanetto non è legno, τόδε τί, non è legno e inoltre un cofanetto. L'essere di legno non si aggiunge. Vedete già come introduce la questione della relazione. Quando ci sono due elementi in relazione non è che uno si aggiunge all'altro, sono due momenti dello stesso. In relazione al legno il cofanetto non è ἐκεῖνο, bensì ἐκεῖνινον. Non è qualcosa che ha legno ma è qualcosa che è fatto di legno. Con ἐκεῖνινον si intende rinviare a qualcosa di più lontano: ἐκεῖνινον, “fatto di quello” – primariamente, nell'attualità più immediata, il cofanetto non è legno. “Il cofanetto non è legno, bensì è di legno”, è “fatto di quello”. L’“essere di legno” è un modo dell'esserci differente dall’“essere legno”. Il “di che cosa” dell'essere-fatto di un cofanetto, il “di che cosa” del suo consistere, non è lì presente esso stesso in se stesso, ἐνέργεια. Ἐνέργεια è essere lì presente in se stesso, anche se non finito. È l'ἐντελέχεια che sarà l'ultimo momento. L'attualità della sua presenza viene determinata dal suo essere presente sottomano, dal suo essere-cofanetto, in cui il “di che cosa” del suo consistere in questo modo peculiare è soppresso. Io vedo il cofanetto e non penso al legno, non dico cioè che questo è legno. Non dico che questo è vetro, dico che è un posacenere: è fatto di vetro, non è il vetro. Queste considerazioni sono fondamentali poiché forniscono una chiave importante per la concezione di un ente di cui diciamo che è un κινούμενον: κινούμενον, ὡς τό ἐκεῖνινον. Κινούμενον è l'ente in movimento, ma movimento in quanto ὡς τό ἐκεῖνινον, in quanto “fatto di qualcosa”. È questo il movimento: in quanto fatto di qualcosa. Il modo dell'esserci che fissiamo con l'asserzione del κινούμενον va sempre ontologicamente concepito in quanto ἐκεῖνινον. Sta dicendo che il κινούμενον, l'ente in movimento, potremmo generalizzare dicendo movimento, non è altro che ἐκεῖνινον, cioè l'essere fatto in un certo modo, l'essere fatto di qualche cosa. Si incomincia a vedere qui come l'essere in movimento sia in strettissima relazione con il suo essere un rinvio a qualche altra cosa. In ciò che è mosso è sempre anzitutto presente l'essente-mosso stesso; in termini corrispondenti, nell'esserci del cofanetto, non il legno, bensì il cofanetto stesso. Una pietra che cade, una pianta che cresce: nell'avere questo aspetto è in certo qual modo presente la κίνησις. Il cofanetto non è cofanetto e, oltre a ciò, legno; la pietra non è pietra e, oltre a ciò, movimento. Questa era la posizione di Platone. La pietra non ha parte al movimento, che è esso stesso un essere (Platone), poiché il movimento è nell'ente che “ci” è, nel senso che tale ente è caratterizzato in quanto ἐκεῖνινον: la pietra è mobile così come il cofanetto è ligneo. Invece la κίνησις non è, come il legno, un ente, non “ci” è nella modalità della ὕλη (materia). Ciò fornisce il filo conduttore fondamentale per il fatto che il fenomeno del movimento può essere messo a fuoco solo considerando l'essente-mosso. Non posso cioè considerare il movimento senza considerarlo come un movimento di qualcosa. Qui, di nuovo, la differenza con Platone, per il quale il movimento è un'idea, che poi si applica alle varie cose. Per Aristotele il movimento è sempre movimento di qualcosa. Sta dicendo in questo modo che non c'è il*

movimento in quanto tale, di per sé, ma il movimento è sempre relativo a... Poi arriverà a dire che il movimento è propriamente questo: l'essere relativo a... *L'essere nel senso delle categorie*. In effetti, ciascuna cosa è quella che è in virtù di un'altra. Il qualcosa, *τὸ οὐσίαν*, la sostanza – che Heidegger traduce anche con essere, a seconda dei casi – è quella che è per via di qualche cos'altro, per via, per esempio, della sua quantità, della sua qualità, della sua relazione, ecc. *Di questo ente, quindi, che può trovarsi in entrambe le condizioni, nella stabilità e nella δύναμις* – “caratteri dell'esserci” della significatività –, Aristotele dice a questo punto: “Ora, a sua volta, d'altra parte, questo ente è un “questo qui”, o un “quanto”, o un “tale”, oppure, parimenti, un qualcosa d'altro relativo alle categorie dell'essere”. È sempre qualche cos'altro, “questo qui” è sempre qualche cos'altro. È come se dicesse che la cosa in quanto tale, nel determinarsi attraverso le categorie, dilegua. Vi faccio un esempio. Fredegiso di Tours, monaco vissuto nel IX secolo, scrisse un libello noto come *De nihilo et tenebris*, Del nulla e delle tenebre. Lui voleva determinare il nulla e non senza una certa meraviglia si accorse che per determinare il nulla devo porlo come qualcosa. Parlo del nulla, ma se ne parlo, parlo di qualcosa, quindi il nulla è qualcosa. Quindi, il nulla, essendo qualcosa, non è nulla, il nulla è dunque non-nulla, cioè non posso parlare del nulla. Quindi, quando parlo del nulla di che cosa parlo? Parlo di una rappresentazione, che rappresenta un qualcosa che non c'è. *Questi caratteri sono definiti “categorie”*. Colpisce peraltro il fatto che qui le categorie vengano introdotte semplicemente come ovvie. Nessuna discussione circa un sistema delle categorie! Ovunque negli scritti che ci sono stati tramandati il discorso cada su di esse, se ne parla in questo modo. Perciò le categorie di Aristotele sono state criticate come vuote: si è detto che egli non ha stabilito alcun principio della loro deduzione, che non ne possiede un numero preciso, che non svolge un lavoro impeccabile. Si è però evitato di chiedere che cosa siano, in senso proprio, le categorie stesse. Nelle considerazioni precedenti non è stato casuale, ovviamente, il fatto che, nell'interpretazione dell'esserci e del concettuale, si sia posto fin da principio l'accento sul λόγος: λόγος inteso come il modo dell'“essere nel mondo”... Anche qui bisogna leggere con un po' di attenzione, perché dicendo il λόγος inteso come il modo dell'“essere nel mondo” ci sta dicendo che io sono nel mondo in quanto sono nel λόγος, in quanto parlo; senza λόγος non c'è neanche il mondo, non c'è niente. ...nel senso che tale modo costituisce l'“essere svelato”, l'“essere scoperto”, l'“essere attualmente presente” del mondo. Solo il λόγος consente a qualcosa di essere presente. Ciò che qui viene definito con il termine “categoria” è definito tale mediante un'espressione legata da una profonda affinità con il λόγος, giacché tra κατηγορεῖν e λέγειν sussiste un'intima connessione. Ἀγορεύειν non significa semplicemente “parlare di qualcosa”, “asserire”, bensì “parlare al mercato”, “parlare in pubblico”, là dove cioè si svolge l'“essere uno con l'altro”, dove chiunque lo capisce. Κατηγορεῖν significa: “Dire pubblicamente in faccia qualcosa a qualcuno”, dirgli che è questo e quest'altro, “accusarlo”, “incolparlo” di una determinata azione. Questo è ciò che significa κατηγορεῖν nell'accezione più antica del termine, forse la più autentica. La κατηγορία – da intendersi qui come κατηγορία τοῦ ὄντος – è un parlare che, per così dire, si rivolge all'ente guardandolo in faccia, nel senso che dice di esso che è questo e quest'altro, ossia che esso è. Questo è il modo di Heidegger che abbiamo imparato a conoscere: cercare di restituirci il senso delle parole greche nella loro accezione più antica, più autentica, quella da cui sono sorti i vari significati, le varie connotazioni.

Intervento: ...

Platone interroga. Si dice, per esempio, che Socrate non facesse altro che domandare, ma domandava a partire da che cosa? Da cose che lui riteneva acquisite. Infatti, metteva continuamente in difficoltà il proprio interlocutore perché questi muoveva dalla chiacchiera e lui mostrava come la chiacchiera non avesse fondamento. Ma lui questo fondamento lo cercava, pensava che esistesse. *Le categorie sono quindi i modi fondamentali in cui l'“ente che “ci” è” è lì scoperto in riferimento a determinate possibilità e modalità di esserci*. Le categorie sono i modi in cui le cose si dicono. *Ciò non significa che le categorie siano già esplicite per il parlare naturale, il λόγος della quotidianità; al contrario, ogni λέγειν, di fatto, si muove ed è guidato già entro determinate*

categorie. Esse non rappresentano un qualche genere di forma che posso far rientrare in un sistema, e non sono nemmeno principi di classificazione delle proposizioni: coerentemente con il significato del loro nome, esse vanno intese invece in base a ciò che il λόγος stesso è nel suo modo eccellente: ciò che costituisce l'essere-scoperto del mondo in modo tale che questo essere-scoperto mostri il mondo nelle sue prospettive fondamentali. Vedete come per Aristotele tutto si svolge nel λόγος, non nell'idea. È tutto nel λόγος, tutte queste cose che descrive accadono nel λόγος, nel λέγειν, nel dire, nel λεγόμενον, nel detto. In base alla preparazione della definizione, tramite il riferimento a diversi elementi dell'ente riguardo al suo essere, risulta già evidente che il movimento è un modo dell'esserci del mondo. Prima definizione di movimento: il movimento è modo dell'esserci del mondo, le cose sono in quanto sono in movimento. Tra poco dirà che solo per questo motivo sono comprensibili: perché c'è movimento, perché c'è rinvio, ogni cosa rinvia a un'altra, che è il suo significato. Heidegger usava termini come essere ed ente – gli stessi termini che usava anche Aristotele – ma potete pensare al significante e al significato: il significante è l'ente, l'immanente, l'essere è il suo significato. Infatti, parlare di essere dell'ente significa dire che cos'è l'ente, e che cos'è il significante? È il suo significato, è questo il che cos'è del significante. Se è così, il movimento diventerà il mezzo con il cui ausilio l'essere del mondo risulterà comprensibile in un senso definitivo. La comprensibilità viene da questo movimento, che non è altro che rinvio, il rinviare di qualcosa a qualche cos'altro per potere essere. In effetti, poiché il movimento è un modo dell'esserci dell'ente, ne deriva la possibilità di determinare compiutamente ciò che, in un senso totalmente usurato, intendiamo per "realtà". Sta dicendo che, in effetti, la realtà non è altro che questo: il movimento che c'è nel λόγος, questo movimento di rinvio. Dice in un senso totalmente usurato perché con realtà oggi si intende tutt'altro, si intende la "dura realtà", quella alla quale ciascuno deve sottostare. A dire il vero, ciò che viene designato con la parola "movimento" dovrebbe terminologicamente suonare κίνησις. In effetti anche Aristotele utilizza l'espressione ἀκίνησις = ἡρεμία, "quiete". Invece il termine κίνησις non risulta attestato nella sua opera, benché nella raccolta di frammento si dica che egli suddivide la κίνησις in questo e quel modo. Ai fini della comprensione oggettiva non bisogna dimenticare che con κίνησις si intende l'essere-mosso in quanto modo dell'essere. Se proviamo, come dicevo prima, a intendere l'essere come il significato, allora possiamo dire che il movimento non è altro che il modo del significare – se non c'è rinvio non significa niente. Rinviare è determinare e ogni determinazione è un rinvio a qualche cos'altro. Probabilmente dovremo riuscire a cogliere la spiegazione dell'essere dell'essere-mosso nel contesto dell'essere di cui abbiamo finora ripetutamente trattato. Le prime e fondamentali determinazioni – quelle su cui si basa la scoperta di Aristotele – sono le determinazioni ἐντελέχεια e δύναμις. Cioè: la δύναμις, l'essere in relazione con qualcosa e l'ἐντελέχεια, l'essere finito, compiuto, la relazione si è compiuta. Invece, l'ente che "ci" è in quanto attualmente presente viene spiegato in una diversa direzione, e questi modi dell'esserci del mondo vengono definiti da Aristotele "categorie". Lui dice che viene spiegato in modo diverso. No, nel senso che parlando di δύναμις e ἐντελέχεια lui già parla delle categorie, perché qualche cosa è in relazione a... ma questa relazione a... vuole dire che si riferisce a un altro termine, a un altro modo di dire, e i modi di dire sono le categorie. Abbiamo iniziato a mettere maggiormente a fuoco tali caratteri ontologici. Κατηγορία: una particolare specie del parlare. Le categorie sono modi del parlare mostrante implicitamente presenti in ogni λόγος concreto. Le categorie dicono come si parla, quali sono i modi in cui possiamo determinare qualcosa. Per determinare questo aggeggio posso farlo con la quantità, con la qualità, con il luogo, con il tempo, ecc. Λόγος in quanto λέγειν – λόγος in quanto λεγόμενον. Λόγος in quanto dire e λόγος in quanto detto. Anche la κατηγορία va intesa in questo duplice significato. Per κατηγορία c'è anche l'espressione κατηγορήματα, dove l'altro lato del significato è esplicito. Per la precisione, le categorie sono modi del mostrare che si rivolge all'ente inteso come l'ente del mondo circostante: il mondo così com'è nella ζωή πρακτική (il vivere quotidiano). Le categorie sono i modi in cui determino qualcosa nel dire quotidiano, perché devo farlo, devo determinare qualcosa per poterlo usare. La ζωή πρακτική è μετά λόγου (avviene nel λόγος): in

questo *μετά λόγου* sono contenuti i *λόγοι* eccellenti, le categorie. La *ζωή πρακτική* è, in quanto *πρᾶξις* (agire), un ente tale da avere di volta in volta la sua fine nel *πρακτόν* (agito)... Qui dice che è rivolta all'*ἀγαθόν*, al bene, ma il bene come lo intendevano gli antichi, come fine, come il compiuto. E, infatti, dice che l'*ἀγαθόν* è *πέρας* (limite) della *πρᾶξις*, *l'ἀγαθόν κατά τόν καιρόν* (bene di volta in volta efficace), “di volta in volta nella situazione particolare”. I *λόγοι* delle categorie sono quindi tali da rivolgersi all'ente del mondo circostante in riferimento alla possibilità del suo esserci, nella misura in cui questo esserci viene inteso in quanto mondo del prendersi cura. In altre parole: le categorie sono anzitutto i modi dell'esserci del mondo in quanto *συμφέρων* (utilizzabile). Le categorie sono i modi dell'esserci nel mondo in quanto utilizzabili, in quanto finiti. In precedenza abbiamo detto che le cose del mondo ci sono nel carattere dell'“essere utili per...”. È questo il modo in cui ci sono le cose, e cioè in quanto utilizzabili, non ci sono altri modi. Avremo modo di vedere che, in effetti, l'elemento dell'“utilizzabile per...” – in base al quale le categorie rinviano a qualcosa,... Qui già sottolinea che le categorie sono dei rinvii: il rinviare di qualcosa a qualche cos'altro perché il qualcosa sia qualcosa. ...l'“a... per...” riferito all'ente il cui essere è espresso dalle categorie – è costitutivo,... L'essere per qualche cos'altro è costitutivo dell'ente, non è qualcosa che si aggiunge, che può esserci oppure no. ...e lo è perché nell'esserci del mondo è implicita la determinazione ontologica del “da... a...”. Per determinarlo deve essere necessariamente in relazione a... Questo ente implica cioè la possibilità di subire una trasformazione, di passare da questo a quello, di mutare repentinamente. Comincia a vedere il movimento. L'ente subisce una trasformazione. Che tipo di trasformazione? Potremmo anche azzardare una risposta a questa domanda. Chi ci viene in aiuto qui? Eraclito con il suo famoso frammento n. 3: *φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ*, che non è “la natura ammascondersi”, ma il qualcosa, ciò che sorge, sorgendo, dilegua, ed è questo il mutamento. Quindi, ciò che sorge, nel momento in cui sorge, dilegua, non è più.

Intervento: Verrebbe quasi da dire che Aristotele ha completato l'idea di Eraclito, perché ciò che sorge dobbiamo utilizzarlo, gli attribuiamo le categorie e non è più quello che è.

Esattamente. Questo nonostante Aristotele se la sia presa con gli eleati, con i presocratici, colpendo duramente Protagora, attribuendogli cose che non ha mai dette. Poiché, quindi, è l'*ἀγαθόν* stesso, in quanto *πέρας* (limite) della *πρᾶξις* (agire), a caratterizzare l'essere del mondo in quanto di volta in volta essente-ci in questo e quel modo, parlare di un *ἀγαθόν καθόλου* – un “bene assoluto” – non ha alcun senso. Tutto è riferito alla *πρᾶξις*, all'agire, al fare quotidiano, quindi, continuamente mutevole. Non solo il termine *ἀγαθόν* non significa qualcosa come “valore” (se se ne è compreso il senso autentico, non lo si può intendere come un essere ideale di valori e rapporti di valore)... Mentre il bene è sempre stato ritenuto il valore assoluto. ...ma indica anzi un modo particolare dell'esserci di quell'ente con cui abbiamo a che fare direttamente nella *πρᾶξις*, orientato sul *καιρός* (momento opportuno). *Καιρός* è letteralmente il momento opportuno, quindi, è qualcosa che non può essere predefinito, si presenta come opportuno di volta in volta. Perciò è del tutto ovvio che Aristotele, nella discussione dell'*ἀγαθόν καθόλου* svolta nell'*Etica Nicomachea* (critica a Platone), si richiami alle categorie. Certo, perché le categorie sono i modi in cui le cose si dicono, e si dicono di volta in volta. Le categorie non hanno la caratteristica di essere delle cose definitive, definitorie, sono modi – questa è una mia estrapolazione – da accostare alla retorica, sono cioè modi di dire, modi più convenienti di dire qualcosa. La retorica ci aggiunge anche la necessità di persuadere qualcuno, ma anche le categorie, tutto sommato: quando determino qualcosa, questa determinazione, che io metto in atto, non è mai del tutto innocente. Dato che l'*ἀγαθόν* è una determinazione ontologica del mondo-ambiente, se davvero si vuole chiarire il carattere ontologico dell'*ἀγαθόν* bisogna necessariamente chiamare in causa, nelle categorie, il modo dell'essere del mondo che caratterizza primariamente il mondo come tale. Richiamandosi alle categorie, Aristotele dice: non v'è alcun *ἀγαθόν καθόλου*, l'*ἀγαθόν* è ciò che è sempre in quanto *πρακτόν* (pratica). Il *πρακτόν* è contraddistinto dalle categorie del *τόδε τί* (sostanza, qualcosa), del *ποσόν* (quantità), del *πρός τί* (in relazione a)/.../ Non vi è alcun bene che si libra sull'essere, nella misura in cui “bene” è la

determinazione dell'esserci del mondo – del mondo con cui ho a che fare. L'ἀγαθόν καθόλου sarebbe quindi un bene che non ha assolutamente alcun essere. Perché se ha un essere questo essere ha a che fare con il πρακτόν, con l'agire pratico. L'essere è il modo in cui le cose si dicono. Tutta l'elaborazione intorno alle categorie potrebbe riassumersi in questo modo: l'essere è il modo in cui si dice qualcosa. Il ragionamento svolto da Aristotele nel libro I, capitolo 4, dell'Etica Nicomachea è il seguente: non v'è alcun bene in assoluto, dato che l'ἀγαθόν è πέρας (limite), il πέρας è πέρας della πράξις, e la πράξις è sempre “questa qui” in quanto essente di volta in volta. Nemmeno l'ἀγαθόν καθ' αὐτό (bene in sé), che non ha il carattere dell'utilità, il “bene in sé” presso cui ci soffermiamo, può essere inteso in quanto l'ἀγαθόν καθόλου. Aristotele solleva qui un'obiezione a se stesso. Si potrebbe dire infatti: non vi è un ἀγαθόν καθόλου finché a essere presi in considerazione sono συμφέροντα (utilizzabili). Forse però le cose stanno diversamente nel caso degli ἀγαθὰ καθ' αὐτά (beni per sé)... Qualcosa che è bene per sé. Ad esempio, come si dice oggi, la vita è un bene per sé, la vita è sacra, Deus vult. ...ad esempio il φρόνεῖν, lo ὄρᾶν, ἡδοναί τινες, τιμαί, ciò di cui ci preoccupiamo in vista di esso stesso. Aristotele si chiede: se questi sono in effetti ἀγαθὰ καθ' αὐτά, ciò significa già che non vi è contenuto nient'altro che un'idea? Questi beni per se stessi non sono nient'altro che idee. Καθ' αὐτά significa già καθόλου? Se così fosse, “l'aspetto sarebbe vuoto”. Se infatti l'ἀγαθόν καθ' αὐτό fosse un essere in sé nel senso dell'idea, un γένος, un “universale”, allora per la πράξις non vi sarebbe nulla di cui prendersi cura... Ciascuno si prende cura del suo agire per un “bene” – tra virgolette perché Aristotele lo intende in modo differente da noi. Se c'è un bene assoluto di che cosa devo preoccuparmi? C'è già, quindi non devo preoccuparmene. ...mentre lo sguardo della πράξις si dirige proprio verso l'“estremo”, l'ἔσκατον, il καιρός, il “qui e ora”. Gli umani si occupano di questo, del qui e ora. ...in queste e quest'altre circostanze: la πράξις ha bisogno di qualcosa di determinato. Come dire che per agire abbiamo bisogno di cose determinate, finite. Il carattere ontologico dell'ἀγαθόν è orientato sul καιρός (momento opportuno), determinato dalla sua posizione. L'ἀγαθόν καθ' αὐτό in quanto idea sarebbe vuoto, non avrebbe alcun εἶδος (forma). Aristotele, come si vede, contrappone in modo nettissimo ἰδέα ed εἶδος. Che molto spesso sono sovrapposte; talvolta, anche εἶδος viene tradotto con idea. Con εἶδος egli intende il “presentarsi” di un ente del mondo qui e ora in quanto πρακτόν. Questo è l'εἶδος, la forma mi si mostra così com'è, qui e in questo momento. Se dunque l'ἀγαθόν è un'idea, allora il senso del suo essere è inadeguato proprio a quella πράξις che ce l'ha come τέλος (fine). È inoltre evidente che i differenti ἀγαθὰ – la φρόνησις è ἀγαθόν in un senso differente dalla ἡδονή – non si lasciano collocare in un γένος universale. È vero che il linguaggio possiede un certo κοινόν (comunanza), nel senso che si rivolge a enti differenti con lo stesso contenuto semantico, tuttavia il carattere semantico del κοινόν non è universale, non è γένος, bensì κατὰ ἀναλογίαν (secondo analogia). Questo è il carattere della comunanza semantica dei termini: l'analogia, non c'è mai nient'altro che questo. Quando si arriva al fondo si trova l'analogia. Oltre a ciò Aristotele non ci ha lasciato nulla sull'analogia. Dopo avere detto, anche se non esplicitamente, nella Metafisica che l'analogia è alla base di tutto, cioè, di quello che si pensa, si dice, che sembra, quello che i più, ciò che l'ἄριστος, il migliore, dice, quello è il vero e non dobbiamo indagare oltre. Heidegger dice che non ha più parlato dell'analogia. Lo si può anche capire, quella cosa gli procurava un certo fastidio. Nello stesso modo in cui descrive l'ἀγαθόν come una determinazione ontologica del mondo-ambiente, Aristotele determina dall'inizio anche l'essere dell'ente-mosso in riferimento al suo carattere ontologico. Qui ci sarebbe da fare una precisazione, non tanto su quello che dice qui Aristotele quanto sulla questione dell'ontologia. Sapete che ci sono la metafisica e l'ontologia: tradizionalmente in filosofia ci sono queste due istanze. La metafisica si occupa dell'ente, non di un ente in particolare ma dell'essere dell'ente, ci si chiede che cos'è l'ente, non questo ente ma l'ente: questa è la domanda fondamentale della metafisica. La metafisica ha in seguito estrapolato – difatti, l'ontologia sorge dopo la metafisica – un'altra domanda: parliamo dell'essere dell'ente, ma l'essere, lui in quanto tale, che cos'è? E questa è la domanda ontologica.

Ma c'è l'essere in quanto tale? Qui Heidegger, con la sua differenza ontologica, pone quanto meno un'obiezione, cioè, certamente non c'è ente senza essere e viceversa, ma l'essere è sempre essere di un ente, non lo possiamo separare dall'ente. È un po' come l'infinito e il finito: non li posso separare, se tolgo uno tolgo anche l'altro. Così come il significante e il significato, non li posso separare; li distinguo, certo, perché l'uno non è l'altro, l'ente non è l'essere. E su questo Heidegger ha lavorato molto con la sua differenza ontologica; anzi, ha sempre accusato la filosofia prima di lui di non essersi accorta di parlare di ente e non di essere, cioè, parlava di essere ma in realtà stava parlando dell'ente. Un po' come Fredegiso di Tours che voleva parlare del nulla ma in realtà parlava di qualcosa. *Anche la κίνησις non è un γένος...* Non è qualcosa di originario, qualcosa che è di per sé. ... *“non è παρά τὰ πράγματα”* (non è indirizzata alle cose). Per Aristotele non c'è un'origine delle cose. Le cose sono sempre in movimento, sono sempre in relazione l'una all'altra, per cui non è possibile stabilire un'origine. Cosa che riprenderà Peirce, duemila anni dopo, quando dirà, rispetto al segno, che non c'è un primo segno, il primo segno è già un secondo segno. Lo dice anche Aristotele: la δύναμις c'è in quanto c'è l'ένέργεια, è con l'ένέργεια che a ritroso si determina la δύναμις. *La κίνησις non è un essere che sia accanto all'“ente in movimento”.* *Come l'άγαθόν determina espressamente per la πρᾶξις l'ente del mondo-ambiente nel suo esserci, così anche la κίνησις è una determinazione ontologica dell'ente del mondo, nella misura in cui esso è sempre questo determinato mondo.* Quando Heidegger parla di *determinazione ontologica dell'ente* parla dell'essere dell'ente. ...*le possibilità dell'essere-mosso sono determinate primariamente dall'esserci caratteristico del mondo.* È l'essere del mondo che è movimento. *È questo il ruolo svolto dalle categorie nella preparazione della definizione della κίνησις.* Che ancora non ha dato ma che darà nelle pagine successive. *Prenderò ora in considerazione alcuni aspetti delle categorie.* Aristotele una volta le identifica tout court come διαίρεσις (divisione). Διαίρεῖν in quanto determinazione del λέγειν: parlare di qualcosa operando una scomposizione. Parlando scelgo delle cose, alcune le accolgo e altre le elimino. Infatti, tra poco parlerà della στέρησις, della mancanza, privazione. *Parlare è sempre un parlare avendo-lì qualcosa, è sempre un parlare di un ente che “ci” è.* Questo modo del “parlare di” è caratterizzato dalla διαίρεσις. Ogni parlare di qualcosa è anzitutto un parlarne in quanto questo e quello, λέγειν τί κατὰ τίνός, “rivolgersi a qualcosa in quanto qualcosa”. In questo “in quanto qualcosa” l'ente che “ci” è passa dal non essere esplicito all'essere esplicito in una determinata prospettiva. Qui dobbiamo rizzare le orecchie. Dice che *In questo “in quanto qualcosa” l'ente che “ci” è passa dal non essere esplicito all'essere esplicito.* Questo ci prepara a ciò che tra poco dirà Aristotele rispetto ai tre momenti della δύναμις, dell'ένέργεια e dell'έντελέχεια. I primi due, senza l'έντελέχεια, non esistono, ed è esattamente ciò che sta dicendo qui: questo ente che c'è passa dal non essere esplicito – esplicito vuole dire non essere detto, non essere compreso, non essere determinato – all'essere determinato in una determinata prospettiva, e solo allora c'è. *Identificando tout court le categorie come διαίρεσεις.* Aristotele le intende come quel parlare che rende visibile l'esserci del mondo nelle possibilità fondamentali in cui esso può mostrarsi “in quanto” qualcosa. Qualcosa si mostra sempre in quanto qualcosa. È quando è qualcosa, cioè quando è determinato dalle categorie che allora è qualcosa.

26 luglio 2023

Siamo a pag. 334. *Altrove Aristotele definisce le categorie ἔσχατα κατηγορούμενα, ciò che è “estremo” nel senso di “ultimo”. Se indago un ente fino all'ultimo, fino al suo essere, a ciò che esso propriamente è, allora pervengo alle categorie – categorie che, per la precisione, sono ἐπὶ τῶν ἀτόμων (εἰδῶν):...* Sono qualcosa che riguarda l'indivisibile. L'εἶδος, la forma, è indivisibile. ...*l'εἶδος inteso come ciò su cui non si può passare sopra, ciò che non è risolvibile in parole, l'εἶδος contro cui il λόγος in quanto διαίρεσις (divisione) va a cozzare, dove il parlare naturale con il mondo è primario, sicché l'εἶδος stesso non si dissolve più in un “in quanto”, in definitiva l'εἶδος che, per così dire, oppone resistenza*

alla διαίρεσις. Cioè, la forma che oppone resistenza alla divisibilità. *Il presentarsi con un determinato aspetto non può dissolversi nel λόγος se quest'ultimo vuole in genere avere-lì ancora qualcosa.* Badate bene a cosa sta per dire. *L'ἄτόμον εἶδος così concepito altro non significa che il "Ci" più immediato dell'aspetto del mondo, le cose di cui mi servo, οὐσίαι. Se, per così dire, desidero dissolvere ulteriormente il presentarsi con un determinato aspetto di una sedia o di un tavolo, allora non ho più l'ente che primariamente "ci" è, la sedia, ma un pezzo di legno.* Avete presente il discorso di Severino intorno alla lampada che è sul tavolo? Se io voglio considerare attentamente la lampada che è sul tavolo, allora la lampada non è più quella lampada che è sul tavolo ma è quell'aggeggiato che serve per fare luce e fatto di un certo materiale.

Intervento: È il dileguarsi.

Esatto. È questo che sta dicendo quando dice che il λόγος urta contro qualcosa contro cui non può nulla: non può nulla contro il dileguarsi di ciò che il λόγος stesso ha posto: ponendolo si dilegua, come diceva Eraclito.

Intervento: ...

È l'idea stessa della divisibilità. Qualcosa è divisibile, matematizzabile, solo se si pone come un'altra cosa. Pensate a Zenone. Il movimento, se io lo voglio calcolare non ho più il movimento, ma ho dei puntini in una serie.

Intervento: ...

“Ὡς πάντα εἶναι, diceva Eraclito. Non il tutto, come ci ha fatto notare Heidegger in modo accurato e intelligente. Πάντα è plurale, non è πάντων, e πάντα è tutte le cose, cioè, l'uno è i molti. Aristotele definisce inoltre le categorie πτώσεις (mutazioni), il casus latino, che però ha un significato ristretto. Πτώσις, invece, significa in termini più ampi ogni modificazione linguistica e ogni mutamento semantico. Le κατηγορίαι sono le πτώσεις in senso assoluto, le variazioni primarie del parlare nel mondo. Le categorie sono le variazioni con cui si parla. Categorie: la sostanza, la quantità, la qualità, ecc. Dal De anima (A 1) emerge che per Aristotele le categorie non sono semplicemente schemi fissi, che di per sé sarebbero già esentati da qualsiasi indagine, poiché esse si limitano a indicare, per così dire, uno dei caratteri più immediati dell'essere dell'ente che "ci" è. Sono quindi indicatori, che cioè indicano il modo in cui si sta dicendo. Gli indicatori sono ciò che i linguisti chiamerebbero operatori deittici. Cos'è un operatore deittico? Se indico con il dito Cesare, ecco, questo dito è un operatore deittico. Riguardo al tema del De anima, la ψυχή: per rispondere alla domanda che la concerne ci si potrebbe semplicemente richiamare alle categorie, approfondendo l'interrogazione in base al loro filo conduttore. Per intendere la ψυχή, ci sta dicendo, occorre riflettere sulle categorie. Il che è singolare se si considera soprattutto come è stata intesa la ψυχή. La ψυχή per i greci era un'altra cosa, è l'uomo in quanto capace di agire, di muoversi, di fare. Heidegger faceva l'esempio di uno che è capace di leggere un giornale, che quindi ha abilità, è in condizione di capire, di leggere, di fare delle cose. Ma questo non porta a nulla. Qui si tratta piuttosto di intendere le categorie stesse come un indicare, cogliendo il fenomeno indicato a partire da esso stesso nell'autenticità del suo essere. Bisogna cogliere questa cosa che le categorie indicano nella sua autenticità, cioè, chiedersi che cos'è. Enti come il tavolo e la sedia sottostanno alla categoria del τόδε τί (questo qui). Con ciò tuttavia non è ancora detto che l'essere della ψυχή e l'essere del tavolo siano la stessa cosa. Ora, queste categorie... Le categorie non sono altro che i modi in cui le cose si dicono. Perché le cose si dicono in un certo modo? Lo ha spiegato bene nei capitoli precedenti: per via del πάθος, delle emozioni, sono queste che decidono il modo in cui parlerò. Il πάθος, l'emozione, non è altro che soddisfazione e insoddisfazione, quindi, volontà di potenza. Ora, queste categorie dovrebbero fornire un filo conduttore per la successiva caratterizzazione della κίνησις (movimento), nel senso più specifico che sono quattro di esse a determinare il numero dei possibili movimenti. Ciò significa: vi sono solo movimenti che si riferiscono al τόδε τί (questo qui), al ποιόν (qualità), al ποσόν (quantità) e al κατά τόπον (luogo). Dice infatti Aristotele: “Non vi è però un movimento al di fuori delle cose... Questo era contro Platone: non c'è l'idea del movimento, il movimento è nelle

cose. Infatti, perché vi sia cambiamento è indispensabile la cosa che cambia, o per sostanza o per quantità o per qualità o per luogo, né, come noi abbiamo detto, si può trovare alcunché di comune alle cose soggette al cambiamento, senza che esso sia né essenza determinata né quantità, ecc. Questa definizione non è arbitraria... Cioè, che il movimento appartiene alle cose. ...giacché egli giustifica il numero delle diverse modalità di movimento in *Fisica E 1*, rinviando, in tale giustificazione, all'ἐπαγωγή (induzione). Il numero delle modalità di movimento lo traiamo per induzione. Le diverse modalità dell'essere-mosso non si possono dedurre tramite l'ἀπόδειξις (deduzione/dimostrazione), ma bisogna attenersi piuttosto all'esserci del mondo. /.../ Il διχῶς (duplicità) delle categorie. Ciascuna delle categorie ὑπάρχει διχῶς, "sussiste in duplice modo": l'essere delle categorie, ogni categoria in quanto modo dell'esserci del mondo... In che modo ci sono le cose? Nel modo delle categorie, cioè, nel modo in cui si dicono. Come sono le cose? Come le diciamo, non c'è un altro modo. ...dell'incontro con il mondo, intende, implica in sé un διχῶς. Un ente che "ci" è, che caratterizzo nel suo essere in quanto "questo qui", e che mi si fa incontro in se stesso – questo ente ha in sé un διχῶς. In quanto così essente-ci, esso è determinato in quanto εἶδος, si presenta con questo e quell'aspetto. Esso tuttavia può anche essere, ed è al tempo stesso, caratterizzato dalla στέρησις (mancanza), da una assenza": un essere attualmente presente di qualcosa per il cui essere presente è costitutiva un'assenza – assenza nel senso della privazione, del mancare. Questo esserci del senso del mancare è di tutto peculiare e positivo. Se di qualcuno dico: "Mi manca molto, non c'è", con ciò non intendo affermare che egli non è presente lì davanti, bensì esprimo un modo del tutto determinato del suo esserci per me. Ora, la maggior parte delle cose, nella misura in cui ci sono, non ci sono mai pienamente per me, poiché sono sempre caratterizzate al tempo stesso dall'assenza, dal fatto di "non essere così" come propriamente potrebbero e dovrebbero. È una questione interessante. Sta riprendendo ciò che diceva prima rispetto al linguaggio che incontra qualcosa contro cui va a cozzare, e cioè il fatto che quella cosa che pone dilegua, per cui, ecco la στέρησις, che, potremmo dire che è strutturale al λόγος. L'essere dell'esserci del mondo... L'uomo. ...si trattiene nel "più o meno", le cose sono più o meno in questo o in quel modo. Per quanto riguarda il ποιόν... ποιόν, letteralmente produzione, ma da intendere qui come "il modo in cui qualcosa mi si fa incontro": λευκόν (bianco) e μέλαν (nero). Le cose, dice, si fanno incontro sempre in questo modo, bianco e nero. Le cose, in quanto colorate, non sono puramente bianche o puramente nere: ciò che contraddistingue il vero e proprio "Ci" è piuttosto l'essere chiaro e scuro, la medietà, che non sta nei punti estremi dell'oscillazione, ma si trattiene nel mezzo dell'oscillazione stessa. La determinazione del διχῶς (duplicità) rientra nelle categorie fondamentali. Questa stessa possibilità è basilare per il movimento. Qui introduce una questione importante: questa duplicità è fondamentale per il movimento. Ne possiamo dedurre che non debbono venire comprese soltanto le categorie basate sull'essere del mondo-ambiente, ma che, al tempo stesso, un ente, nella misura in cui è determinato in quanto διχῶς, così inteso, mostra in sé la possibilità ontologica di essere qualcosa che è nel "da... a...". Solo perché è la possibilità del "da... a...", qualcosa come un mutamento repentino, tale ente può essere in movimento. Vale a dire, soltanto perché c'è relazione. Comincia a dire che il movimento non è altro che relazione. Il fatto che in questo importante passaggio della preparazione della definizione del movimento Aristotele sottolinei che nelle categorie stesse, conformemente alla loro struttura, è intesa una duplicità ci fa vedere che l'ente stesso viene concepito, nel suo poter essere, in "da... a...", e cioè secondo le quattro possibilità del τόδε τί (questo qui), del ποιόν (qualità), del ποσόν (quantità) e del κατά τόπον (luogo). Nel libro V, capitolo 1, egli spiega il "da... a..." Il "da... a..." è la relazione, potremmo dire linguisticamente, il rinvio, il rinviare di ciascun elemento a un altro. ...l'essere dello ὑποκείμενον... ὑποκείμενον letteralmente si traduce con soggiacenza. I latini lo tradussero con *subjectum*. Heidegger non ha tradotto ὑποκείμενον con soggetto, per lui è il ciò di cui si sta parlando. ...non nel senso di una ontologia metafisica, poiché lo ὑποκείμενον è, piuttosto, ciò che diviene visibile nell'asserzione, non è la "sostanza"... Io parlo e parlando qualcosa mi diviene visibile. Se io parlo del tavolo, immediatamente voi avete presente il tavolo. ...l'essere dello

ὑποκείμενον è attinto dal λόγος: il δηλοῦμενον (apparire) nella κατάφασις (affermare). Le cose appaiono nell'affermare. Io affermo qualche cosa e qualche cosa appare. Tenete conto che sono cose dette ventisei secoli fa. Uno ὑποκείμενον può mutare repentinamente in un non-ὑποκείμενον e viceversa. g) La prima definizione del movimento e la sua illustrazione. In 201 a 9 Aristotele si appresta a un'analisi riassuntiva della determinazione ontologica fondamentale per la preparazione della definizione della κίνησις. Egli si riallaccia alla prima definizione secondo cui un ente, in quanto ente che "ci" è, è presente in modo tale da poter essere qualcosa. È la δύναμις il poter essere qualcosa. Un pezzo di legno può anche essere un cofanetto. Aristotele riprende questa definizione quando dice: "Poiché a proposito di ciascun genere ciò che è in atto è stato distinto da ciò che è in potenza, l'atto di ciò che è in potenza in quanto tale è il movimento". Vi rendete conto di ciò che sta dicendo? Il movimento non è altro che questo: la relazione tra atto e potenza, cioè tra l'essere qualche cosa in relazione a... e questo qualcosa con cui è in relazione. L'atto di ciò che è in potenza in quanto tale è il movimento. In questo modo egli porta l'analisi nella giusta posizione, richiamando alla mente un ente che è lì presente, caratterizzato in quanto "poter essere qualcosa", un essere concepito in quanto esser-ci del mondo. Esser-ci: 1. in quanto attualmente lì presente, 2. nel senso dell'essere proveniente da... La determinazione del τέλειον (finito, compiuto) include entrambi i momenti dell'essere: essere lì ed essere proveniente da... Questo è importante perché la determinazione del τέλειον, dice, include entrambi i momenti, della δύναμις e dell'ἐνέργεια. Ma questo τέλειον ci rimanda a ἐντελέχεια. Vi ricordate quando scompone ἐντελέχεια in ἐν τελές ed ἔκειν, qualcosa che è a compimento. Questo stesso esserci, in quanto presente, implica un elemento che finora abbiamo ommesso, ma che balza agli occhi: esserci significa esserci-ora. Noi utilizziamo il termine "presente" con una particolare indifferenza, in quanto praesens, il che significa sia "presenza spaziale" sia "ora", nella misura in cui l'αἴσθησις è sempre nell'ora. Questo libro, per esempio, lo percepisco nel momento in cui lo tocco, non lo percepisco in differita. Un siffatto "essente nel mondo" "ci" è, e, in quanto δύναμις, può essere anche qualcosa di utilizzabile. Δύναμις, "non ancora", può significare: "è utilizzabile per...", "trasformabile per...". Questa è la δύναμις: un utilizzabile per...; non sappiamo ancora per che cosa, però sappiamo che è un utilizzabile. Perché lo sappiamo? Teoricamente non dovremmo saperlo, ma se lo sappiamo è perché questa δύναμις, insieme con l'ἐνέργεια, è già ἐντελέχεια. Ecco perché lo sappiamo, sennò non potremmo sapere niente. Questo ente che "ci" è in quanto finito e "utilizzabile per..." è caratterizzato, in quanto ente, dal διχῶς. È caratterizzato dalla duplicità, dal due. È il due che consente il movimento: δύναμις ed ἐνέργεια. Per lo più e mediamente esso non è assolutamente bianco o nero, poiché le cose, in quanto lì presenti colorate, ci si fanno invece incontro in quanto più o meno nere o più o meno bianche. Anche una casa, nella quotidianità, "ci" è per lo più in modo tale che le manca qualcosa, è caratterizzata dalla στέρησις. Manca sempre qualcosa. Sì, manca ciò che dilegua, è questo ciò che manca. È dunque a partire da qui che Aristotele determina il movimento. Da che cosa, dunque? Dal fatto che qualcosa, ponendosi, dilegua. Usiamo i termini di de Saussure, per semplificare: un significante, ponendosi, dilegua nel significato. Qui c'è il διχῶς, il due. Il significante, sottraendosi, diventando significato, viene a mancare; non lo posso determinare se non nella sua mancanza, cioè nel suo significato, e il significato non è il significante. Quindi, questi due movimenti, più l'ἐντελέχεια, comportano sempre la στέρησις, comportano sempre la mancanza. Eraclito, φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, ciò che appare, apparendo, dilegua. Che è esattamente ciò che dirà de Saussure rispetto al significante: il significante dilegua nel significato, e il significante non c'è più in quanto significante, è diventato significato; il quale significato, per essere detto, pensato, compreso, deve essere significante, cioè deve volgersi verso dei significanti. Se io incomincio a dire dei significati dico in realtà dei significanti, il significato non lo dico mai: ecco un'altra στέρησις, un altro dileguare. Il linguaggio funziona così, con una στέρησις, con un dileguare continuo di ciò che si pone, ma qualcosa deve porsi, perché se non si pone nemmeno può dileguare. Infatti, è ponendosi che dilegua. "Il movimento è l'ἐντελέχεια, il presente dell'ente che "ci" è in quanto presente del "potente-esserci",...

Potente-esserci è la δύναμις. ...e precisamente il presente nella misura in cui tale “potente-esserci” ci può essere”. Qui non la cita ma è presente anche l’ἐνέργεια. Il potente-esserci, ciò che può essere, diventa un qualche cosa con l’ἐνέργεια, l’atto. Ma questo atto è tale perché c’è qualcosa che gli consente di poter essere atto, cioè, la δύναμις, che consente all’ἐνέργεια di essere ἐνέργεια. Questi due termini si coappartengono e la coappartenenza è l’ἐντελέχεια, così come per Hegel era l’Aufhebung. Il movimento è il presente del poter-esserci in quanto tale. Il poter-esserci, che si è sviluppato nell’ἐνέργεια, nell’atto, e che può effettivamente essere. Il legno può essere un cofanetto, ora anzitutto semplicemente opinato. Il poter-essere del legno opina il poter-essere cofanetto. Nella misura in cui “ci” è, il legno è in movimento. Nella misura in cui è utilizzabile per qualcosa. Questo perché il movimento è sempre connesso con l’utilizzabile. Qualcosa è in quanto utilizzabile; se non è utilizzabile, praticamente non è. Ogni cosa che interviene è utilizzabile, non nel senso del cacciavite come utilizzabile, ma della parola, è la parola che è utilizzabile per altre parole, e quindi deve essere finita, deve essere ἐντελέχεια per potere essere utilizzabile. Quando il falegname ce l’ha in lavorazione, il legno “ci” è nel suo poter-essere. Il poter-essere è attualmente presente nell’“essere in lavorazione”, nella misura in cui il falegname ce l’ha sottomano. È per questo che Aristotele, in ciò che segue, può definire il movimento anche in quanto ἐνέργεια. Intesa come un modo dell’esserci, l’ἐνέργεια non significa che l’“essere in lavorazione”... L’ἐνέργεια è l’essere in lavorazione per qualche cosa, per essere utilizzato. Ma per potere essere utilizzato occorre che questa cosa, che è in lavorazione, possa essere questa cosa che è in lavorazione, cioè occorre la δύναμις. In quanto cosa essente giacente-davanti, il legno “ci” è, ed è nel contempo utilizzabile per un cofanetto. Esser-ci in quanto legno ed “essere utilizzabile per...” non sono la stessa cosa. Inoltre, l’utilizzabilità stessa, in quanto carattere ontologico dell’ente che “ci” è, non lo caratterizza ancora in quanto trovantesi in movimento. Qui fa qualcosa che nella tragedia antica si chiamava catastasi, che è quel momento di sospensione della tragedia che rallenta il procedere della tragedia stessa e crea quell’effetto di attesa rispetto alla catastrofe finale. La catastasi è questo momento di attesa, di sospensione, in cui si aumenta la tensione. È una tecnica molto utilizzata oggi nel cinema. Se ne potrebbe dedurre che la definizione dell’esserci dell’essere del mondo in quanto significatività qui propriamente non funziona, nella misura in cui, a ben vedere, l’utilizzabilità “ci” è solo se e quando il legno è in lavorazione. Si tratta però di un errore. Un’analisi più approfondita ci consente di comprendere che ci imbattiamo qui in un elemento del carattere ontologico dell’esserci cui non si presta attenzione: quando il falegname ha lasciato la sua bottega e il cofanetto iniziato se ne sta lì, è vero che il legno non è lì presente in movimento, però non se ne sta nemmeno lì come prima della lavorazione, non è cioè meramente δύναμις nel primo senso, bensì è lì presente in quiete. La quiete è solo un caso limite del movimento. Può essere in quiete soltanto qualcosa che implica di per sé la determinazione ontologica di essere – o di poter essere – in movimento. Molte cose del mondo – la maggior parte di quelle con cui abbiamo a che fare – ci si fanno incontro per lo più in stato di quiete. Non mi sembra che questo elemento della quiete sia mai stato tenuto nella dovuta considerazione. Invece, non si può assolutamente comprendere l’essere dell’ente se non si tiene conto 1. della medietà dell’esserci del mondo... Di ciò che accade per lo più. e 2. del carattere dell’essere per lo più lì presente in stato di quiete. La quiete è un carattere fondamentale dell’esserci del mondo in cui mi muovo – essa è solo una determinata ἀκίνησία (non movimento). Non ogni ἀκίνησία è già ἡρεμία (quiete). Una figura geometrica, il cui essere è caratterizzato dall’ἀκίνησία non è in quiete, poiché non può muoversi. La quiete è un’ἀκίνησία del tutto particolare. Asserire la quiete ha senso solo nel caso di un ente che si può muovere. Qui verrebbe da fare una postilla. La figura geometrica non si muove perché è un’idea platonica, che se ne sta lassù, immobile, ed è per questo che non si muove, non si muove perché, in fondo, io ho deciso che non si muove. Questi fenomeni sono stati trascurati nell’interpretazione corrente, cioè nell’interpretazione di ciò che qui Aristotele interpreta come movimento: movimento da intendersi in quanto modalità eccellente dell’“essere attualmente presente” di un ente che compare nel mondo. Con semplici concetti verbali come “realtà” e “irrealtà” non si ha alcuna possibilità di accedere al

movimento. A pag. 341. *Passiamo al capitolo 2: distinzione per la chiarificazione dell'έντελέχεια e della δύναμις. De anima B 7: definizione del colore semplicemente come όρατόν, "ciò che diviene accessibile mediante la vista". Il colore è ciò che ha in sé la costituzione ontologica di essere percepito solo tramite lo sguardo. Come il colore può essere attualmente presente in quanto colore solo tramite il διαφανές (trasparenza), così la luce – la luce del sole – è definita in quanto ένέργεια τοῦ διαφανοῦς ἢ διαφανές (atto del traslucere di qualche cosa). L'ένέργεια è definita παρουσία (mostrare), l'oscurità è definita στέρησις (mancanza), assenza di luce, che può essere compresa anch'essa soltanto in base alla presenza del trasparente. Benché il χρώμα (colore) vada concepito come όρατόν, "essere colore" e "poter essere visto" non sono la stessa cosa. Questo serve a vedere come si muove Aristotele. Sta ponendo delle questioni che apparentemente non c'entrano niente con il movimento – cosa a che fare il colore con il movimento? – e, invece, lui ci sta parlando del movimento, nel senso che anche il colore si muove. Infatti, il colore può essere percepito solo nel movimento, come dice lui, nello sguardo, nel volgersi verso qualche cosa. Nel capitolo 2 Aristotele offre in un certo senso una conferma di ciò che ha proposto come definizione nel capitolo 1. A pag. 342. L'essere in base a cui gli antichi volevano definire il movimento è la έτερότης, l'"essere altro", l'άνισότης, l'"essere ineguale", il μή ὄν, il "non essere" – formalizzazione determinata e crescente. Ci si chiede perché gli antichi abbiano postulato proprio questa definizione del movimento. Il movimento stesso si mostra come qualcosa che "non è determinabile, delimitabile": è άόριστον (indeterminabile). Si domanda: perché? Che cosa hanno visto nel movimento per risolversi a spiegarlo in questo modo? Si pone l'ulteriore questione: da che cosa dipende, propriamente, che il movimento si mostri in quanto άόριστον (indeterminato)? Aristotele tratta del fatto che per lo più ciò che muove è anch'esso in movimento. La conclusione non è chiara. Abbiamo qui, però, un rimando. A pag. 406. Fisica Γ 2. Tema: considerato unitariamente 1. "in base a ciò che gli interpreti precedenti hanno stabilito nella discussione", nel senso che 2. "non facile da spiegare altrimenti". In quale γένος (ceppo, origine) lo hanno posto? Che nome ontologico hanno adottato? Caratteri ontologici: "essere altro", "essere ineguale", "non essere". ΑΙΤΙΟΝ nel fenomeno della κίνησις per questa provenienza ontologica: άόριστον, dunque, conformemente a ciò, le άρχαι (έτέρα συστοιχία (mettere insieme cose diverse)). "Anche ciò che muove è in movimento", però soltanto ciò che è esso stesso un alcunché di "mobile", qualcosa che può essere mosso. "Mobile": ciò che talvolta non è in movimento e la cui άκίνησία è "quiete"; il che significa: il "non essere in movimento" è determinato, non è cioè uno stare assolutamente al di fuori del "poter essere mosso". Non è al di fuori, cioè, della δύναμις. A pag. 409. Ciò che nel suo essere è determinato dall'"essere altro", dall'"essere ineguale" e dal "non essere", non è determinato in quanto "essere in movimento". Non c'è quindi motivo che lo si definisca ente-mosso. Viceversa, il movimento va spiegato in modo tale da determinarlo in quanto "come" di un ente – un ente che, visto in questa determinazione, è colto in quanto ente-mosso. Per Aristotele è il come di qualche cosa che implica il movimento. In pratica, sono le categorie, sono queste che indicano il modo del movimento di questo ente, che non è fermo, perché si dice in tanti modi. Perché queste άρχαι? Qual è il motivo (statico) di questa concezione categoriale? Movimento in alcunché di immobile! Che cos'è, fenomenicamente inteso, il συνεχές (continuo)? Lo statico di quella determinazione sembra cogliere questo dato fenomenico. Nessuna di tali άρχαι determina un ente nel senso delle categorie (si tratta soltanto di determinazioni ontologico-formali), e la κίνησις non è un ente obiettivamente determinato (obiezione fondamentale contro Platone). Ci si può dunque rivolgere all'essere-mosso in quanto mosso, "avente parte del movimento", – si può cioè voler definire il movimento in base a una κοινωνία, eppure sbagliare tutto! In Aristotele, al contrario, le categorie costituiscono il filo conduttore dell'analisi ontologica dell'ente-mosso, il che significa: esperire concretamente l'ente che "ci" è in quanto tale. La spiegazione dei movimenti non è in antitesi, bensì una questione del corretto "vedere" originario. Εἶδος οἷσεται: avere per conseguenza un "aspetto", un "presentarsi con un determinato aspetto", a seconda delle categorie – chiaramente la predisponibilità del movimento. A pag. 410. Pervenire nel "Ci" e svanire da esso in*

quanto “come” dell’esserci stesso... Le categorie sono lo svanire dell’*ούσία*, cioè, il qualcosa svanisce in queste categorie. Qui lo dice chiaramente: *svanire da esso in quanto “come” dell’esserci stesso: γένεσις – φθορά* (deperimento, distruzione)... *Movimento, ἀόριστον*: “Esserci”, essere nel proprio luogo, stabilmente finito nei limiti. Se stabilisco dei limiti, il movimento si arresta, non ce l’ho più. L’essere è essere nei propri limiti, l’essere è qualche cosa che è in un luogo. L’esserci, per esempio Cesare, è qui in un luogo preciso, determinato. Il movimento, invece, è ἀόριστον, è indeterminato, e se io stabilisco dei limiti per determinarlo non è più movimento. *Per poter essere concepito nel suo “non essere stabilmente nel suo luogo”, in quanto cambiamento di luogo, mutamento, esso dev’essere descritto nelle categorie della indeterminatezza.* Questo era il problema di Zenone: se voglio determinare il movimento devo arrestarlo, non c’è niente da fare, vale a dire: il movimento non è determinabile. Zenone lo aveva capito benissimo: la freccia sta ferma. A modo suo anche Severino dice la stessa cosa quando parla dell’eterno, per cui ogni elemento è eterno. È eterno perché non posso non vederlo se non come fisso, come fermo, come eterno, come qualcosa che “ci” è in modo determinato: se lo determino lo fermo. Quindi, ogni elemento, se lo determino, quindi, lo penso, lo dico, è eterno. Questo essente, dice Severino, è quello che è in quanto è fermato, solo così è eterno, e noi abbiamo a che fare solo con eterni. Qui, naturalmente, sorge un problema, perché lui compie un’operazione pericolosa. Interpretando Parmenide, separa il movimento, dice che l’essere è l’unica cosa che c’è, mentre il non essere, cioè il movimento, il divenire, non c’è. Però, se non c’è l’uno non c’è nemmeno quell’altro. È questa l’obiezione più grave che può muoversi a Severino, e cioè l’aver separato l’ente dall’essere o, come dice lui, il concreto dall’astratto. È questa separazione che crea i problemi e, infatti, gli crea dei problemi. Anche Aristotele, se avesse tenuto separati δύναμις ed ἐνέργεια, si sarebbe trovato di fronte a dei problemi. Come fa il poter essere di qualche cosa diventare qualche cosa? Perché il qualche cosa, che il potere essere diventa, diventando qualcosa è simultaneo, coappartiene al poter essere. Non sono due cose distaccate, non c’è prima l’una e poi l’altra, si coappartengono necessariamente. A pag. 342. *Precisiamo più nel dettaglio l’analisi svolta nel capitolo 2. Ciò che è stato spiegato tramite le precedenti determinazioni categoriali di ἑτερότης (alterità), ἀνισότης (non uguaglianza), μὴ ὄν (non essere) definisce un ente che, in base a tali determinazioni, in senso proprio non è necessariamente in movimento: un ente definito tramite l’essere-altro può in verità essere un ente-mosso, però le asserzioni ἔτερον, ἀνισόν, μὴ ὄν, in quanto tali, non determinano l’ente dal punto di vista del suo essere in movimento. Nella definizione bisogna mettere in risalto quei caratteri ontologici che sono in grado di determinare l’ente che intendono come un ente che deve necessariamente essere colto in tali caratteri in quanto trovantesi in movimento. ἑτερότης e ἀνισότης non soddisfano questa definizione. Vedete come fa Aristotele: mette una tesi e poi l’antitesi. Molti enti che ci si fanno incontro nel mondo ci sono dati come altri, ma non per questo sono in movimento. Io stesso sono un ἔτερον, un “altro” rispetto a un cane – ma tramite questo essere- ἔτερον non sono necessariamente in movimento. Inoltre, il numero 10 è ineguale al numero 5 – tuttavia questo essere-ineguale non significa che essi siano in movimento o che tra di essi sussista un movimento. Ora, si potrebbe dire: la ἑτερότης (alterità) non è intesa così, anzi viene concepita come una determinazione dell’ente stesso, sicché l’essere-altro è implicito nell’ente come tale, nel senso che un ente ha in sé la possibilità di essere “da... a...”, cioè di essere caratterizzato in riferimento a una determinazione tramite l’assenza di questa stessa determinazione. Questo ente, che ha in sé la possibilità di essere la relazione, cioè di essere caratterizzato in riferimento a una determinazione tramite l’assenza di questa stessa determinazione. Per determinare A devo dire che A non è non-A; quindi, questa A è un’altra cosa. Anche nel cosiddetto principio di identità, A=A, perché ho bisogno della seconda A per determinare la prima? Cosa accade in questo movimento, potremmo dire, che dalla prima A passa alla seconda A, la seconda poi torna alla prima facendola esistere? È accaduto che proprio questo movimento, cioè questa alterità che è intervenuta nell’uguaglianza, che determina l’esistenza, oltre che l’essenza, della prima A, questo movimento è necessario per determinare la prima A. La seconda A, che non è la prima, ci dice che per*

determinare la A occorre qualcosa che non è la prima A, è un'altra cosa, è la seconda. Diceva bene Peano: nel principio di identità, $A=A$, c'è già una differenza, perché la prima A è in prima posizione, la seconda A è in seconda posizione, mentre l'uguaglianza dovrebbe prevedere la presenza di tutte le caratteristiche simultaneamente in entrambi. Ma questo non si può verificare perché, per esempio, una A sta a sinistra e l'altra a destra, e questa è già una differenza, quindi, non c'è uguaglianza. Ecco il concetto di *στέρησις*, è questo più propriamente, è questa la mancanza, e cioè il fatto di passare dall'uno all'altro, mentre passo dalla prima A alla seconda, la prima dilegua e la seconda, stabilendo, confermando la prima, dilegua, per cui in teoria non ho più né la prima né la seconda.

2 agosto 2023

Aristotele sempre più si avvicina a questa idea del movimento che, come abbiamo visto già con Zenone, è quella cosa che quando devo determinarla, scompare. E, allora, come la determiniamo? Ciò che determino è un'altra cosa, determino dei punti, ma non il movimento. Un po' come dicevamo riguardo a Fredegisio di Tours: il nulla, se ne parlo, se lo penso, non è più il nulla, scompare anche lui. Questo ci rimanda alla questione importante, che Aristotele sottolinea: la questione della *στέρησις*, della mancanza. Siamo a pag. 342. Aristotele non si soddisfa facilmente delle risposte e va a cercare tutte le possibili obiezioni che possono venirgli rivolte; tenta comunque sempre di precisare il più possibile. *Precisiamo più nel dettaglio l'analisi svolta nel capitolo 2. Ciò che è stato spiegato tramite le precedenti determinazioni categoriali di ἑτερότης (alterità), ἀνισότης (differenza), μή ὄν (non essere) definisce un ente che, in base a tali determinazioni, in senso proprio non è necessariamente in movimento: un ente definito tramite l'essere-altro può in verità essere un ente-mosso, però le asserzioni ἕτερον, ἀνισον, μή ὄν, in quanto tali, non determinano l'ente dal punto di vista del suo essere in movimento. Nella definizione bisogna mettere in risalto quei caratteri ontologici che sono in grado di determinare l'ente che intendono come un ente che deve necessariamente essere colto in tali caratteri in quanto trovantesi in movimento. È il movimento che Aristotele vuole conoscere. ἑτερότης e ἀνισότης non soddisfano questa definizione. Molti che ci si fanno incontro nel mondo ci sono dati come altri, ma non per questo sono in movimento. Io stesso sono un ἕτερον, un "altro" rispetto a un cane – ma tramite questo essere – ἕτερον non sono necessariamente in movimento. Inoltre, il numero 10 è ineguale al numero 5 – tuttavia questo essere-ineguale non significa che essi siano in movimento o che tra di essi sussista un movimento. Ora, si potrebbe dire: la ἑτερότης (alterità) non è intesa così, anzi viene concepita come una determinazione dell'ente stesso, sicché l'essere-altro è implicito nell'ente come tale, nel senso che un ente ha in sé la possibilità di essere "da... a...", cioè di essere caratterizzato in riferimento a una determinazione tramite l'assenza di questa stessa determinazione. In tal caso la ἑτερότης non determinerebbe forse pur sempre l'essere in quanto "essere in movimento"? In un ente che possiede diverse determinazioni, queste ultime sono differenti le une dalle altre, ma ciò non comporta di per sé che tale ente sia in movimento. Un ente può avere tante determinazioni ma rimane fermo, fisso lì dov'è. Nel senso di Aristotele, si può dire: un ente è determinato, da un lato, in quanto ἐντελέχεια - il legno è attualmente presente in quanto legno -, dall'altro lato è ancora qualcos'altro, nella misura in cui è δύναμις - il legno può essere un cofanetto. Il legno è legno, ma può essere anche altre cose. Ciò costituisce una determinazione positiva dell'ente in quanto tale, eppure, benché l'alterità sia implicita nel legno stesso, esso non è necessariamente in movimento, ma è mosso solo quando questo δύναμις ὄν è attualmente presente. Quando questa potenza dell'ente è in atto. Vedete come procede Aristotele: procede per piccoli passi, considera tutte le possibilità, come se non si accontentasse mai. La ἑτερότης non basta. E si può addirittura interpretare la ἑτερότης nel senso dell'attivo: forse gli antichi hanno inteso l'essere-altro in quanto ἑτεροίωσις, "divenire altro". In tal caso non v'è dubbio che la κίνησις sia definita tramite un movimento determinato, la ἑτεροίωσις, ἀλλοίωσις, ma allora il movimento risulta già*

presupposto. Nel divenire altro c'è già un movimento, ma è proprio il movimento ciò di cui vogliamo sapere, non vogliamo presupporlo. Insomma: in nessun caso la ἐτερότης assolve il compito di definire propriamente l'“ente in movimento”. Aristotele aveva già detto che non c'è il movimento, ma c'è un ente in movimento. Il movimento è qualcosa che io rilevo dall'essere un ente in movimento. Cosa che poi ha ripreso continuamente, come la questione della materia: non c'è la materia, c'è materia formata in qualche cosa, la materia in sé non la colgo mai. E così il movimento. Potremmo dire che il movimento è un'invenzione? Per il momento lasciamo la questione in sospeso. La determinazione della ἐτερότης non pone in evidenza la fondamentale prospettiva ontologica del presente, dell'essere attualmente presente e dello svanire del presente. Questa cosa è importante per Aristotele. L'essere attualmente presente di qualche cosa e poi il suo svanire dal presente: questo è il movimento, è il divenire. Questo non potersi avvicinare al fenomeno del movimento significa però nel contempo che tale teoria, per così dire, occulta la possibilità di vedere il movimento. Formalmente si può sempre dire: il divenire-altro implica un movimento, μεταβολή, e tale elemento costituisce il terreno per definire ἐτερότης questo modo di essere del movimento. Si tratta però di una definizione affrettata, che non tiene conto proprio del senso fondamentale. Che è quello del movimento. È come se dicesse: non dobbiamo accontentarci di tutto ciò che si dice del movimento a partire da qualche cosa che non è movimento, dobbiamo intendere che cos'è il movimento. c) Il motivo di questa definizione: ἄοριστον (indeterminato) del movimento. Gli antichi sono pervenuti solo a questa definizione particolare perché dicevano: il movimento è ἄοριστον. Posso determinare in modo adeguato una “indeterminatezza” solo se la definisco tramite una categoria che coglie l'indeterminatezza stessa. Quando determino il movimento, il movimento stesso cessa. È per questo che gli antichi ponevano il movimento come indeterminato, perché se lo determino non è più movimento; sono quei puntini, disegnati sul foglietto, che ci raccontano il movimento, ma che non sono il movimento. Esserci è esserci-finito nel proprio posto, limite. Se esso è mosso, allora è qualcosa che cambia il suo luogo, qualcosa che non è in nessun posto determinato. Se però definisco questo qualcosa che cambia costantemente luogo e, quindi, non rimane nel suo πέρας (limite), allora esso sta fermo, cioè non è più quell'indeterminato che non è al suo posto. Non lo posso definire tramite un πέρας, poiché a tale scopo devo prendere piuttosto le categorie dalla serie di quelle che definiscono l'indeterminato. Com'è noto, Platone e i pitagorici hanno stabilito un siffatto gruppo (διάγραμμα) di categorie, caratterizzato da due serie, nella prima delle quali si colloca la συστοιχία (permanenza) dell'εἶδος (forma). La forma permane, se voglio coglierla deve essere ferma. Il problema del movimento è un problema che non ha interessato particolarmente Platone. Per lui il movimento è un'idea, che di volta in volta si associa a qualche cosa, che allora diventa il movimento, ma il movimento in quanto tale è lassù, nell'iperuranio. ...non bisogna dimenticare che la determinazione peculiare dell'ente è lo ἓν (uno). Il due segue in quanto “il diritto”, sicché il diritto, rispetto allo ἓν, è un indeterminato. Qui “diritto” è da intendersi come il contrapposto. C'è l'uno, che è quello che è, e poi c'è il due, che invece è l'indeterminato, i molti. Il capitolo 2 ha il compito di mostrare in che modo i tentativi di padroneggiare la κίνησις... È sempre questo ciò di cui si tratta. Heidegger non ci fa caso, però le parole che utilizza non sono del tutto casuali: padroneggiare la κίνησις, cioè, padroneggiare il movimento. Non lo posso padroneggiare perché se lo padroneggio non è più movimento ma un'altra cosa, e questo è un problema. Gli antichi lo avevano visto e, infatti, lo chiamavano ἄοριστον, l'indeterminato. ...attuati fino a quel momento siano falliti, nella misura in cui coglievano sì determinati aspetti ontologici dell'ente-mosso, ma non il carattere fondamentale dell'ente in quanto mosso. Perché gli antichi cercarono di cogliere il movimento nel modo suddetto? Risposta: se il movimento si mostra come qualcosa di indeterminato, allora, se ciò che va colto è questo ente indeterminato, per definire tale ente in modo adeguato è necessario scegliere una categoria dell'indeterminatezza. Scegliamo una categoria dell'indeterminatezza e così determiniamo l'indeterminato. Ricorda un po' il modo per risolvere il problema del limite. In base a questa riflessione si pervenne a concepire il movimento tramite categorie come la ἐτερότης (alterità),

ἀνισότης (differenza), μή ὄν (non essere). Attraverso queste categorie, pensavano gli antichi, si dovrebbe determinare in qualche modo l'indeterminato. *Ora, non v'è alcun dubbio che il μή ὄν, che a prima vista sembra il più lontano, in un certo senso torni a essere vicinissimo al movimento – sempre che si intenda il μή ὄν non come non esserci in assoluto, ma nel senso di un non-essere determinato.* Sono tutti artifici che si inventavano – lo si fa ancora oggi – per determinare ciò che è indeterminabile. In effetti, come posso determinare qualche cosa che io stesso ho posto come indeterminato? O mi contraddico immediatamente oppure devo accogliere queste due cose – come farà Aristotele – come due momenti dello stesso, e allora ecco che la questione si dissolve, nel senso che ciascuno dei due coappartiene all'altro. *Un passo avanti nella direzione di questo carattere dell'ente, se riferito a un altro ente presente nel mondo circostante, è stato compiuto da Platone nel Sofista, quando dice: anche il μή ὄν è in un certo senso un essere.* Perché il non ente è pure qualcosa. Se dico niente, cioè non-ente, dico qualcosa, quindi, è. *Ma la determinazione del μή ὄν così intesa – concepita anche in quanto anche στέρησις (mancanza) – non è comunque sufficiente, perché, se si volesse definire il movimento, allora bisognerebbe dire: tutto è in movimento, dal momento che ogni ente, in un senso particolare, non è, vale a dire non è l'altro ente con cui si trova a essere.* Qui ha già colto il problema della separazione. Dice: in un senso particolare ciascun ente non è perché ha bisogno del non essere per poter essere. Però, se li tengo separati non riesco più a cogliere l'essere in quanto tale, perché comunque c'è un non essere da qualche parte. *Il movimento si mostra per i greci in quanto ἀόριστον. In base al carattere peculiare dell'indeterminatezza del movimento si può comprendere che le categorie non si possono... in base a questo poter-essere in quanto μή ὄν, στέρησις – non si dà ancora necessariamente movimento. Non si può dire semplicemente: la κίνησις è tout court l'ένέργεια di un potente-essere. Un potente-essere non è mosso.* Quindi, ancora non sappiamo che cos'è il movimento, anche se qua e là ci ha dato delle indicazioni. *La κίνησις viene definita un "essere attualmente presente".* Il movimento è qualcosa che possiamo cogliere in quanto "adesso", non posso cogliere un movimento passato né uno futuro, posso cogliere solo un movimento presente. *Il potente-essere (il legno che giace lì davanti nella bottega del falegname), che è in lavorazione, "ci" è in quanto potente-essere proprio se e quando è messo in lavorazione. ... Nell'"essere in lavorazione" l'"essere nella possibilità" perviene alla sua fine, ed è allora propriamente che è, appunto, poter-essere.* Qui dice tra le righe una cosa che può sfuggire: nell'"essere in lavorazione" l'"essere nella possibilità" perviene alla sua fine, ed è allora propriamente che è, appunto, poter-essere. È quando giunge alla fine che c'è il poter-essere; non è che c'è il poter-essere e poi c'è l'essere. Tuttavia, in riferimento all'ἔργον della ποιησις (agire della produzione) esso non è finito. Nella misura in cui "essere", in ultima analisi, significa "essere nella propria fine", "trattenersi nella propria fine" in un senso definitivo (έντελέχεια) Aristotele – parlando con la dovuta cautela – deve designare l'esserci dell'"ente in movimento" in quanto ένέργεια. L'ένέργεια non è altro che l'essere in relazione di qualche che può essere in relazione, che è la δύναμις. La δύναμις è il poter essere in relazione, l'ένέργεια è ciò con cui è in relazione, l'έντελέχεια è l'integrazione dei due. L'έντελέχεια si produce dalla relazione, è la relazione che produce, produce le cose, letteralmente. Potremmo anche dire che le produce ex nihilo, dal nulla, ma non è così, perché le produce dal linguaggio.

Intervento: Che si producano dal nulla è come dire che stanno nell'iperuranio.

Qui c'è qualcosa di più. È come dire che le cose con cui abbiamo a che fare, quelle che abbiamo sottomano, cioè l'έντελέχεια – è l'έντελέχεια ciò che abbiamo sottomano – non è altro che la relazione tra δύναμις e ένέργεια. Quindi, le cose non sono altro che questa relazione tra δύναμις e ένέργεια. Viene qui in mente quella famosa definizione di oggetto di Hjelmslev, che definisce l'oggetto come l'intersezione di un fascio di relazioni. Qui, in effetti, l'έντελέχεια, che è ciò che abbiamo sottomano, è una relazione. Quello che chiamiamo "cosa" è una relazione.

Intervento: ...

Se pensiamo a δύναμις e ένέργεια nei termini più vicini a noi, e cioè di significante e significato, ecco che allora tutto diventa più chiaro, perché è per la relazione tra significante e significato –

relazione indissolubile perché se non c'è l'uno non c'è neanche l'altro – che c'è la parola: la parola è relazione tra significante e significato. Il δυνατόν in quanto tale non è ἀτελής alla fine, ma vi è proprio tramite l'ένέργεια. Aristotele sottolinea che questo peculiare stato di fatto ontologico “è difficile da cogliersi, ma può essere”, e in effetti è, nella misura in cui vediamo qualcosa di mosso (richiamo primario alla έπαγωγή (induzione)). Lui si rende conto che è difficile da cogliere questa cosa, e cioè che soltanto a posteriori esiste ciò che è la condizione. Si presuppone che la condizione sia prima di ciò di cui è condizione; invece lui dice che non è così. Solo nel capitolo 3 l'autentica definizione e determinazione del movimento giunge alla meta. Fornisco anzitutto il contenuto del capitolo, la cui struttura non è del tutto perspicua. 202 a 13-21: tema: richiamo al carattere del muovere, cioè al presente di ciò che può essere mosso e di ciò che muove. Sappiamo che il movimento è presente, non posso vedere il movimento di ieri né quello di domani. Finora questa distinzione non era stata trattata tematicamente in modo esplicito. Si pone la domanda: dov'è il movimento? Il movimento è la determinazione di ciò che muove o di ciò che è mosso? La risposta suona: “l'uno e medesimo modo dell'essere attualmente presenti di entrambi”. Qui Aristotele ha inteso la questione della coappartenenza, della simultaneità dell'essere mosso e di ciò che muove, di δύναμις e di ένέργεια. 202 a 21-b 5: qui viene affrontata la difficoltà che emerge dalla seguente constatazione: il movimento è sempre movimento di un qualcosa di mosso, che viene mosso da un qualcos'altro che muove. Questa, dice, è una constatazione: se c'è movimento vuol dire che c'è qualcosa che muove. Il nesso ontologico di cui dico: “L'ente è in movimento” è determinato dalla categoria del πρὸς τί... Il πρὸς τί è la relazione. Πρὸς τί, verso qualcosa. ...cioè dell'“essere in relazione a un altro”. Il nesso ontologico è questo: la categoria del πρὸς τί, dell'essere in relazione ad altro: questo è il nesso ontologico tra ciò che muove e ciò che è mosso. Il movimento è questo: l'essere in relazione di qualcosa a qualche cos'altro. ...appunto ciò che muove, che è caratterizzato dalla ποιήσις (agire), mentre ciò che è mosso è caratterizzato dalla πάθησις (subire). Si danno quindi due modi dell'essere attualmente presente riferito al movimento: ποιήσις e πάθησις. Nondimeno parliamo in sostanza sempre di “un” movimento, benché sussista comunque la possibilità di parlare secondo ciascuna delle due eventualità. Ne deriva un'άπορία λογική (impossibilità di andare avanti in un discorso), un “non poter passare nel rivolgersi a che si intende”. Ciò di cui si fa esperienza è un movimento, eppure al tempo stesso posso rivolgermi sia alla ποιήσις che alla πάθησις. Aristotele discute a fondo questa aporia in 202 a 21-28, analizzando nel dettaglio tre possibilità: si chiede 1. se ποιήσις e πάθησις siano presenti entrambe, assieme, nel πάσχον (oggetto mosso) e κινούμενον (oggetto che muove); 2. se la ποιήσις sia la determinazione del κινούν, e la πάθησις la determinazione del κινούμενον; 3. Se sussista viceversa la possibilità che la ποιήσις sia la determinazione del κινούμενον, e la πάθησις la determinazione del κινούν. /.../ la seconda possibilità – ποιήσις nel κινούν (ciò che è mosso), πάθησις nel κινούμενον (ciò che muove) – viene assunta come positiva e discussa. 202 b 5-22: risoluzione della difficoltà. Il movimento è qualcosa che viene agito o che viene subito? In questo passo Aristotele fa notare che in effetti vi è un raddoppiamento della prospettiva, ma che permane l'identità dell'unico stato di fatto: “ente in movimento”. Si accorge che questo ente in movimento è uno, però è fatto di due momenti. 202 b 22-29: ricapitolazione dell'analisi e degli elementi secondari; nuova definizione del movimento, concepita in modo da includere le due precedentemente indicate. b) il πρὸς τί in quanto carattere dell'“essere nel mondo”, cioè, la relazione come il carattere dell'essere nel mondo. Come dire che la relazione è tutto, che qualunque cosa è relazione. Apprestiamoci a discutere i passaggi essenziali di questo capitolo. Ciò che importa è che riusciate a cogliere il contesto complessivo. Si sta rivolgendo ai suoi allievi. Per preparare la definizione del movimento, Aristotele, nel capitolo 1, aveva richiamato l'attenzione 1. sull'“essere attualmente presente” e sul “poter essere”, δύναμις - έντελέχεια; 2. sui modi di incontro del mondo, le categorie. Tali categorie rendono manifesto l'ente stesso in quanto caratterizzato dal διχῶς (dualità): esso “ci” è nel poter-essere “da... a...”, ci si fa incontro in oscillazioni. Quindi, dice che bisogna tenere ben presente queste cose, e cioè il fatto che il movimento è presente, che è presente in quanto poter essere e in quanto έντελέχεια, ciò che il

poter essere è potuto essere, diciamola così. *Finora abbiamo omesso una determinazione, e precisamente quella che Aristotele fornisce a partire da 200 b 28. Egli elenca anzitutto le categorie. (In Metafisica K 9, dove viene ripreso per intero il medesimo passo di Fisica Γ 1, manca proprio la parte da b 28 a b 32. Com'è noto, la paternità e il carattere aristotelici del libro K della Metafisica sono controversi, e Jaeger tenta di salvarlo contro Natorp). Dunque, all'atto di fornire la preparazione ontologica del movimento, dopo avere elencato le categorie, Aristotele riprende ancora una volta una categoria particolare, il πρὸς τί. Si accorge che è lì il nocciolo della questione. Questa accentuazione del πρὸς τί costituisce la preparazione ontologica per la discussione nel capitolo 3. La categoria del πρὸς τί significa che l'ente è determinato in quanto essere in relazione a un altro. Questo è ciò che caratterizza l'ente: l'essere in relazione a un altro. Tuttavia, in quanto essente in relazione a un altro, tale ente non può fornire la base per una nuova specie di movimento, dato che le quattro specie di movimento sono incluse nelle già elencate quattro categorie: all'οὐσία corrisponde la modalità di movimento della γένεσις e della φθορά, al τόπος la φορά, al ποσόν la φθίσις, al ποιόν l'ἀλλοίωσις. Non vi sono altre specie di movimento: per una dimostrazione più dettagliata si veda il libro V della Fisica. L'esplicita adduzione del πρὸς τί deve avere quindi un altro senso:...* Per Aristotele il πρὸς τί è sì qualcosa che riguarda anche queste cose, ma le riguarda di più. ...non la prefigurazione della modalità d'incontro del mondo in un determinato movimento, bensì il carattere di ogni ente che è in movimento. È questo il carattere del πρὸς τί: è il carattere di ogni ente che è in movimento. Sta dicendo che ogni movimento non è altro che relazione; se non c'è relazione non c'è movimento. Il πρὸς τί caratterizza l'esserci del mondo nella sua molteplicità – molteplicità di enti in quanto essenti “in relazione l'uno all'altro”, πρὸς ἄλληλα (verso altri). Nelle Categorie il πρὸς τί è definito come segue: “Viene detto πρὸς τί, nel suo essere, tutto ciò che, essendo di volta in volta, è soltanto in relazione a qualcos'altro”. Così, ogni ἔξις (essere situato) è una ἔξις τίνος (essere situato verso qualcosa), per esempio ogni ἐπιστήμη, in quanto ente, è sempre ἐπιστήμη τίνος, ἐπιστήμη “di qualcosa”; non comprendo il carattere ontologico dell'ἐπιστήμη se non prendo in considerazione il “di che cosa”. Quindi, “ogni essere maggiore” è “maggiore di qualcosa”. Se qualcosa è, è qualcosa. Anche se usiamo il verbo essere nella sua forma esistenziale anziché quella copulativa – se dico “Cesare è” lo uso in forma esistenziale, se dico che “Cesare è un uomo” lo uso in forma copulativa, cioè metto insieme Cesare all'uomo – essere è sempre essere qualcosa. L'essere in quanto tale non significa niente, ma è sempre essere qualcosa. Il qualcosa è il modo in cui l'essere si dice, per cui ecco le categorie. Πρὸς τί in quanto determinazione dell'essere del mondo: πρὸς ἄλληλα (verso altri). Cioè, l'essere in relazione, potremmo dire, di tutto con tutto. Come caratteri del πρὸς τί Aristotele elenca i seguenti: “All'uno ci si rivolge in riferimento all'eccesso e al difetto, all'altro in quanto ποιητικόν e παθητικόν, l'ente nel senso del “darsi da fare attorno a qualcosa” e ciò con cui “uno che si dà da fare” si dà da fare”. Se un ente nel suo esserci è caratterizzato dalla ποιήσις, ciò implica la compresenza di un ente che ha la determinazione di essere πάθησις. Dice che se un ente nel suo esserci è caratterizzato dal fare qualche cosa significa che qualche cos'altro patisce. Se io agisco qualche cos'altro patisce. Tutte queste cose, che a noi possono apparire anche banali, in realtà vanno sempre colte rispetto naturalmente al λόγος: è il dire che regge tutto quanto. Torno a dire che queste cose sembrano banali, ma lo diventano di meno quando accade di volere tenere conto del fatto che dicendo una cosa io ne sto dicendo un'altra. Dicendo dico altro; il significante, l'uno, dice i molti e non può non farlo, lo fa naturalmente svanendo. La mia parola diletta, la mia parola diletta nel detto; non c'è più la mia parola, c'è il detto, il quale a sua volta, naturalmente, diventa un dire qualche cosa, dire che di nuovo diletta in un altro detto. È un po' la storia di cui diceva Gentile, del pensiero pensante e del pensiero pensato, che riprenderemo a proposito del concetto di autoctisi, che letteralmente è l'autoporsi. In precedenza abbiamo richiamato l'attenzione sul fatto che nel mondo vi sono enti con cui abbiamo a che fare, ma anche uomini, nel senso che facciamo esperienza diretta della circostanza che gli enti, che così si presentano, vivono in un mondo. L'essere lì presente di un vivente è un “essere nel mondo” del vivente. Io stesso sono qualcosa che si presenta nel mondo, che si dà da fare

con qualcosa – il che vale anche per l'animale che fugge da una minaccia, e così via. /.../ un ente siffatto è il vivente, che è caratterizzato da questa determinabilità, un trovarsi-situato: non limitarsi a essere lì presente con l'altro, bensì trattenersi presso l'altro, in virtù del trattenersi essere aperto per il mondo a partire da se stesso in quanto vivente. Ciascuno è lì presente, ma non è soltanto lì presente, è presente con un πάθος, con delle sensazioni, con delle emozioni, che sono quelle che lo situano: uno è situato dalle sue emozioni, sta bene o sta male. Sappiamo benissimo – Aristotele ce lo ha spiegato a lungo – che le emozioni sono sempre le stesse: soddisfazione e insoddisfazione.

Intervento: ...

Questa cosa è utilizzabile per la volontà di potenza? Se sì è bene, se non lo è mi è indifferente, se contrasta la mia volontà di potenza è male. Tutte le emozioni sono modellate su questo, su ciò che mi utile, su ciò che mi è indifferente, su ciò che mi è nocivo, la famosa λύπη, il dispiacere, che è il contrario della soddisfazione. *Il primario essere-aperto dell'uomo si fonda nel νοῦς (pensiero). Il νοεῖν, l'“opinare”, non è limitato, come l'αἴσθησις, a determinati ambiti ontologici, essendo infatti possibile anche per ciò che non è presente in carne e ossa. Il νοῦς ha questa virtù, che può rappresentare, può rendere presente ciò che non è immediatamente presente. L'αἴσθησις non può farlo, è la percezione, e io posso percepire qualcosa solo se è presente. Come il movimento, con l'αἴσθησις non posso percepire il passato né il futuro; posso averne una rappresentazione, ma allora, direbbe Aristotele, non è più αἴσθησις ma è νοῦς, pensiero. Il νοῦς è sempre un νοῦς τῆς ψυχῆς (pensiero del vivente), un διανοεῖσθαι, un opinare qualcosa in quanto qualcosa. Quindi, il pensiero è sempre un opinare. Potremmo aggiungere che anche il pensiero logico, quello più strettamente logico, quello della logica formale, è sempre un opinare. Come l'αἴσθησις, per i greci, è un venire-riguardati dal mondo – qualcosa si dirige verso di me –... Questo è il modo di pensare dei greci: la percezione non era qualcosa di passivo, ma era la cosa che in qualche modo veniva verso di me, si faceva presente a me. ...così anche il διανοεῖσθαι è un “percepire” – il mondo mi si fa incontro. Anche il percepire è un mondo che mi si fa incontro. Il νοεῖν è in un certo senso un πάθος, un venire-riguardati dal mondo. Il pensiero, l'attività del pensiero, è un πάθος, è un'emozione, il pensiero è emozione: è questo che ci sta dicendo? Parrebbe. L'“essere-così nel mondo” caratterizzato dall'essere-scoperto del νοῦς, è possibile solo in virtù del fatto che il mondo è in genere aperto, e che il νοῦς è determinato da un νοῦς che in genere scopre il mondo. Perché scopre il mondo? Perché in genere il νοῦς fa questo. Io posso opinare solo se il pensabile è in genere aperto. Il νοῦς παθητικός è possibile soltanto tramite il νοῦς ποιητικός, tramite un νοεῖν che scopre il mondo. Il νοῦς παθητικός, quello che recepisce qualche cosa, è possibile soltanto attraverso il νοῦς ποιητικός, il pensiero che opera, che agisce, che produce. Le determinazioni della ποίησις e della πάθησις affondano le proprie radici nel centro autentico della concezione greca del mondo e della vita. Ciò implica che qualsiasi comprensione di come abbiano concepito l'essere dipende da come si comprende la κίνησις. Il movimento è questo: qualcuno che subisce e un altro che agisce. La cosa interessante è che anche qui non si tratta di una dualità, perché i due momenti sono sempre compresenti, sono simultanei, si coappartengono.*

9 agosto 2023

Siamo a pag. 352. C) *La definizione autentica del movimento tramite la ποίησις (agire) e la πάθησις (patire). Sulla κίνησις (movimento) e sulla sua interpretazione si basa la possibilità di comprendere alla radice la portata dell'indagine svolta dai greci. La vita, intesa come un modo determinato dell'“essere nel mondo”, è caratterizzata dal πρὸς τί (essere in relazione a...). Ne deriva che l'analisi svolta finora nei capitoli 1 e 2 era incompleta, nella misura in cui prendeva in considerazione solo l'ente in quanto mosso, però non diceva che ogni ente che è mosso “ci” è soltanto nell'esserci-con un ente che muove. Ecco perché la ποίησις (agire) e la πάθησις (patire), due movimenti: il muovere e*

l'essere mosso. *L'intero contesto ontologico: ogni ente che muove è il motore di un ente che è mosso, e ogni ente che è mosso è il mosso di un ente che muove. Queste due determinazioni non vanno strappate l'una dall'altra, come se avessi dapprima due movimenti e poi mi chiedessi: come li metto assieme? Che è quello che generalmente fa la scienza: ci sono due movimenti, come li combiniamo? chi c'è prima e chi c'è dopo? L'ente che muove è un ente caratterizzato dalla ποιήσις – l'ente che è mosso è caratterizzato dalla πάθησις. Ciò diviene evidente trattando dell'insegnare e dell'imparare. Già secondo il suo senso, insegnare significa parlare a un altro, rivolgersi all'altro nel modo del comunicare. L'essere proprio di un insegnante è: stare davanti a un altro e parlargli, per la precisione in modo tale che l'altro, ascoltando, lo segua. Si tratta di un nesso ontologico unitario determinato dalla κίνησις. Vedete come continua a dire dell'unità di questi due momenti. È per questo che Aristotele, anche alla fine del capitolo 3, riassume la definizione del movimento con queste parole: la κίνησις è ἐντελέχεια... Ἐντελέχεια di queste due cose, che prima aveva descritto come δύναμις e ἐνέργεια, come potenza e atto, così come viene tradotto comunemente, ma che potremmo tradurre come il poter essere in relazione e l'essere in relazione. ... τοῦ δυνάμει ποιητικοῦ καὶ παθητικοῦ ἢ τοιοῦτον (agire e patire sono lo stesso). Qui dunque, nella definizione stessa del movimento, compare improvvisamente la determinazione del ποιητικόν (motore) e del παθητικόν (mosso), senza che Aristotele corra il pericolo di definire il movimento tramite il movimento, dato che la ποιήσις non è ancora movimento, e tanto meno la πάθησις. Ποιήσις e πάθησις sono determinazioni di un ente unitario che "ci" è nel modo dell'"essere in movimento". È vero che, rispetto a quest'ultima definizione, la prima suona: "La κίνησις è il presente di un "potente-essere"; e la seconda: "La κίνησις è ἐντελέχεια di un ente mobile, nella misura in cui è mobile". Qui, con il κινητόν, già si presta attenzione al κινητικόν. A sua volta, il κινητικόν viene spiegato in quanto ποιητικόν in riferimento al παθητικόν. È falso sostenere che qui Aristotele avrebbe definito il movimento tramite il movimento. Infatti, non definisce il movimento tramite il movimento, ma lui indica il movimento come coappartenenza di questi due momenti. Ciascuno di per sé non è il movimento, ma insieme sì. Come vada concepita la connessione riguardante la duplice prospettiva di ποιήσις e di πάθησις, e il fatto che, ciò nonostante, si dà un solo movimento, viene dimostrato da Aristotele chiamando in causa la διάστασις (distanza): essa, in quanto "distanza", come tale è la stessa da Tebe ad Atene e da Atene a Tebe. L'essere-distante, determinato in quanto tale, si può però intendere in una duplice prospettiva: posso andare da Tebe ad Atene e da Atene a Tebe. Alla base di entrambe le prospettive si pone già l'"essere egualmente distante": διάστασις μία – διάστασις duplice. La distanza di per sé è duplice: da... a... Il dato primario è la κίνησις in quanto una,... Insiste sempre sul fatto che il movimento è uno, non ci sono tanti movimenti. ...che posso concepire nella duplice prospettiva della ποιήσις e della πάθησις. L'indagine di Aristotele sul movimento ha un significato fondamentale per l'intera ontologia: definizione fondamentale dell'ente in quanto ἐνέργεια, ἐντελέχεια e δύναμις. Questa è la definizione dell'ente, non sono cose che si aggiungono all'ente; sono le cose che lo definiscono: l'ente è queste cose. Ciò che importa, nella formazione del concetto, è caratterizzare determinati concetti. Il compito primario è quello di determinare le varie prospettive in base ai caratteri fondamentali. Ogni formazione del concetto, se autentica, è contraddistinta dal fatto che, nella formazione del concetto, apre nuovamente l'ambito di studio nel carattere fondamentale del suo essere. Questo è il fondamento dell'insegnamento di Heidegger: ogni concetto apre la via per un'interrogazione rivolta ad altri concetti, che questo concetto crea. La formazione del concetto effettivamente produttiva consiste nell'aprire l'ambito di studio in base al suo carattere oggettivo, in modo tale che l'intera concettualità di tale ambito divenga evidente, non limitandosi a cogliere la cosa, ma anche il suo come. Già Aristotele ci aveva detto che noi, sì, ci chiediamo della cosa, ma noi possiamo sapere della cosa solo chiedendoci del suo come. La cosa non c'è, c'è il suo come. La questione del τί τό ὄν (che cos'è l'ente)... È la domanda fondamentale della filosofia. ...è tratta dalle determinazioni della ποιήσις e dell'esserci attualmente presente... Lui insiste su questo "essere attualmente presente" perché il movimento io lo vedo in atto, non posso vedere il movimento del giorno prima né posso vedere*

quello del giorno dopo. – ποιησις intesa in quanto primario “essere nel mondo”, *πραξις*. Essa offre l'occasione e la prospettiva più immediata per l'ontologia greca – che non è un'ontologia della natura! Nella successiva storia della filosofia si è trascurato di prestare attenzione all'“essere nel mondo”. La scoperta dell'ένέργεια e dell'έντελέχεια significa mettere in pratica ciò che volevano Platone e Parmenide. Non si tratta di dire qualcosa di nuovo, ma di dire ciò che gli antichi già avevano inteso. C'è una nota, che può risultare interessante. Queste sono note che Heidegger aveva appuntato per le sue lezioni. A pag. 407. Con le precedenti definizioni categoriali abbiamo spiegato che un ente, visto così, non va necessariamente inteso in quanto mosso. Esso può essere un ente-mosso, in merito al quale posso formulare le asserzioni intenzionate, che però non sono, in quanto tali, quelle peculiari a un ente in movimento. Ci viene indicata così l'esigenza cui deve soddisfare: fornire i caratteri ontologici che pongono in evidenza il “Ci” di un ente in quanto trovantesi in movimento. Il “Ci” sarebbe la presenza. Conseguenze: se questi caratteri ontologici non colgono il movimento, ciò significa non solo che l'ontologia, che conosce come autentici e unici i menzionati caratteri fondamentali dell'essere, non è in grado di cogliere il movimento, ma anche, quando essa si esprime, al tempo stesso occulta; si ha solo l'impressione che il movimento sia concepito categorialmente, mentre in realtà la tradizione di siffatta ontologia sbarra l'accesso al movimento, rendendo nel contempo possibile una sistematica formale. Ετερότης (alterità), άνισότης (differenza), μή ὄν (non essere). Si ha solo l'impressione che il movimento sia concepito. Come vedremo, questo movimento possiamo concettualizzarlo, certo, ma non possiamo coglierlo in quanto tale. Adesso vedremo come la cosa può estendersi anche ad altro, perché non solo non cogliamo il movimento in quanto tale – se lo cogliamo lo cogliamo in quanto quiete –, ma di qualunque cosa potremmo dire la stessa cosa. Molti enti sono differenti da un altro (determinato dall'“essere altro”, ma non per questo, cioè in quanto tali, ci si fanno incontro in movimento. /.../ Forse però la έτερότης è intesa in quanto έτεροίωσις, “divenire-altro”. In tal caso tuttavia è evidente che il movimento viene definito tramite il movimento stesso. Finché la κίνησις non viene compresa, in base all'essere attualmente presente, in quanto modo di tale essere-presente, non può essere colta ontologicamente. Lui insiste sul fatto di essere colta in quanto modo di essere-presente. Questo è il lavoro di tutta la vita di Aristotele: mostrare le cose a partire da qualcosa che c'è, da ciò che abbiamo sottomano, si parte da lì. Poi, sappiamo con la metafisica che ciò da cui si parte è la δόξα, la chiacchiera, l'opinione. Ma Aristotele muove sempre non da un'idea che sta da qualche parte, irraggiungibile, identica a sé, ma da qualche cosa così come ci appare, come lo vediamo, e ci appare in movimento – è questo che ci sta dicendo. Quindi, se ci appare in movimento, come lo determiniamo? Abbiamo detto la volta scorsa della differenza essenziale tra Platone e Aristotele. Per Platone ciascuna cosa è quella che è per virtù propria; per Aristotele ciascuna cosa è quella che è per virtù di un'altra. Già più vicino giunge la descrizione che prende le mosse dal μή ὄν, nella misura in cui quest'ultimo non viene assunto in quanto “mero non esserci in senso assoluto”, bensì in quanto qualcosa di non ancora determinato, di cui sussiste la possibilità. Anche questo però non basta, poiché si tratta di una definizione κατά συμβεβηκός (accidentale), che non coglie ciò che l'ente-mosso è sempre, di volta in volta, in se stesso – il “come” del suo “Ci”, l'essere attualmente presente –, ma si basa sul riferimento a un altro: ogni ente è qualcosa, e non è molte altre cose. A causa di questo non-essere tutto dovrebbe essere in movimento. E, in effetti, è ciò di cui si accorge. Sappiamo che il non-essere è ciò che rende l'essere quello che è. L'essere, dunque, sarebbe il determinato, il non-essere l'indeterminato; quindi, è come se soltanto l'indeterminato consentisse di determinare ciò che voglio determinare. Quindi, lo determino con l'indeterminato. Ma, allora, cosa determino? Ecco perché Platone indicava i molti come il male, perché è ciò che impedisce la determinazione dell'uno. Per lui c'erano l'uno e i molti, ben separati, distinti, mentre per Aristotele il problema era esattamente il contrario. Ciò che nel suo essere è determinato dall'“essere altro”, dall'“essere ineguale” e dal “non-essere”, non è determinato in quanto “essente in movimento”. Non c'è quindi motivo che lo si definisca ente-mosso. Viceversa, il movimento va spiegato in modo tale da determinarlo in quanto “come” di un ente – un ente che, visto in questa determinazione,

è colto in quanto ente-mosso. Qui c'è in Aristotele evidentemente una sorta di "confusione", perché più avanti definisce l'alterità come movimento; occorre pertanto sempre tenere ben presente tutto. Perché queste ἀρχαί (idee originarie)? Qual è il motivo (statico) di questa concezione categoriale? Movimento in quanto alcunché di immobile! Movimento come alcunché di immobile: qui siamo a Zenone, alla freccia di Zenone, immobile, fissa. Che cos'è, fenomenicamente inteso, il συνεχές (continuo)? Lo statico di quella determinazione sembra cogliere questo dato fenomenico. Nessuna di tali ἀρχαί determina un ente nel senso delle categorie (si tratta soltanto di determinazioni ontologiche-formali), e la κίνησις non è un ente obiettivamente determinato (obiezione fondamentale contro Platone). Platone invece voleva il movimento come un'idea, che se ne sta ferma lassù. Ci si può dunque rivolgere all'essere-mosso in quanto mosso, "avente parte al movimento" – si può cioè voler definire il movimento in base a una κοινωνία (comunanza), eppure sbagliare tutto! In Aristotele, al contrario, le categorie costituiscono il filo conduttore dell'analisi ontologica dell'ente-mosso, il che significa esperire concretamente l'ente che "ci" è in quanto tale. Perché? Perché le categorie sono i modi in cui qualche cosa si dice, dicono di un movimento rispetto a quella cosa perché sono "in relazione a...". La spiegazione dei movimenti non in antitesi, bensì una questione del corretto "vedere" originario. Avere per conseguenza un "aspetto", un "presentarsi con un determinato aspetto", a seconda delle categorie – chiaramente la predisponibilità del movimento. A pag. 410. Pervenire nel "Ci" e svanire da esso in quanto "come" dell'esserci stesso (presente, essere-prodotto): γένεσις – φθορά (spostamento), dal "non-Ci" nel "Ci"... Qui sta dicendo una cosa importante, anche se lui non la problematizza. Pervenire nel "Ci", cioè, nel presente, nel volere fermare questo movimento, e svanire da esso in quanto "come" dell'esserci stesso, cioè, il qualcosa, l'οὐσία, l'essere, svanisce nel momento in cui voglio sapere che cos'è, perché trovo le categorie e non l'essere. Posso dire, come ha fatto Aristotele, che l'essere non è altro che le sue categorie, certo, ma sono un'altra cosa, quindi, svanisce. Un dileguarsi continuo: voglio determinare qualcosa, ma nel momento in cui lo determino questo qualcosa dilegua. Provenienza, questo "come" dell'esserci non può essere determinato altrimenti. Se non in relazione a qualche cosa. Ciò che è determinato nel suo esserci dai caratteri proposti non deve essere necessariamente un ente che si muove. Tali caratteri sono sufficienti per determinare un ente nel suo "Ci" in quanto essente in movimento? Se non è così, allora un'ontologia che si basa unicamente su ciò non è in grado di cogliere l'ente, anzi – ciò che qui, in quanto – λογία, si limita a dire –, in quanto esprimersi essa nasconde, occulta. Se parlo di qualcosa io occulto questo qualcosa. Se parlo di Cesare io occulto Cesare, parlo delle sue categorie, e, quindi, che cos'è Cesare? È ciò che ne dico. Posso, dunque, giungere a sapere che cosa sono le cose? No, perché mi avvicino, posso aggiungere tutte le determinazioni che voglio... Quante devo aggiungerne per potere dire che ho raggiunto la cosa? Infinite, quindi non raggiungerò mai la cosa, quindi non potrò mai sapere che cos'è qualcosa; posso parlarne, posso raccontare, ma non potrò mai sapere che cos'è.

Intervento: Descrivere l'ente è manipolarlo, perché sono io che scelgo le categorie con cui lo descrivo.

Nessuno mi obbliga tra l'altro, è un'operazione retorica, potremmo dire. Questo è interessante anche per la lettura delle Categorie di Aristotele. In effetti, lui individua queste sue dieci categorie – potrebbero essere anche di più – ma sono arbitrarie ed è in questo senso sono retoriche, perché sono io che decido di valutare qualche cosa in base alla quantità o alla qualità, ecc. In tale occultamento del λόγος essa impedisce l'interpretazione dell'esserci, il movimento si trasforma in un "qualcosa" – tradizione! Il movimento sarebbe un qualcosa. Di fatto, è pure qualcosa. E nei suoi tentativi di essere radicale ottiene risultati insufficienti e superficiali. Se invece un ente è determinato nel suo "Ci" nel senso in cui Aristotele definisce la κίνησις, allora esso è in movimento. Possiamo intendere così tutto ciò: se io immagino l'ente come mosso, o dalla δύναμις o dalla ἐνέργεια, allora ci sono risultati insufficienti o superficiali, perché né la δύναμις né l'ἐνέργεια spiegano il movimento. Ma se lo intendo nel senso di Aristotele, per cui δύναμις ed ἐνέργεια si coappartengono, sono simultanei, allora l'ente è in movimento. Da ultimo, proprio per indicare la

simultaneità, a pag. 413. *Proprio allora però, dal πρὸς τί, ἐνέργεια ἔτεραι* (atto come alterità), *due movimenti. Dunque propriamente due movimenti da considerare e da esprimere, ma si parla di uno...* Questi due movimenti non sono due movimenti ma uno. Questo uno è la relazione, è il πρὸς τί. *Finora non abbiamo discusso un'ulteriore determinazione dell'ente, anch'essa preliminare, che si ricollega all'illustrazione delle categorie, il πρὸς τί. Il πρὸς τί è anch'esso una categoria, rende manifesto il mondo che "ci" è nel carattere d'incontro dell'"essere in relazione a...", dell'uno rispetto all'altro.* È il πρὸς τί che fa esistere le cose, le cose esistono in quanto in relazione. Abbiamo dunque finito questo libro. In questo libro straordinario Aristotele e soprattutto Heidegger ci fanno vedere una cosa fondamentale. Intanto, dice che il movimento non è nient'altro che l'essere di qualcosa in relazione a qualche cos'altro. Questi due momenti, come dice continuamente, non sono il movimento, il movimento è la relazione. Né la δύναμις né l'ἐνέργεια sono movimento. Potremmo anche dire che l'atto è il movimento, girandola un po' potremmo anche arrivarci, ma non è quello che intendeva dire Aristotele. Lui cercava qualcosa che determinasse ontologicamente il movimento, dicendo: il movimento è questo, qualunque movimento è questo, se c'è movimento è perché c'è relazione. Dice anche che il πρὸς τί è costitutivo dell'ente: l'ente è relazione. Questione importante perché intanto ci dice immediatamente che quando parlo di qualcosa sto parlando d'altro, non sto parlando di quella cosa. Ci dice che ciò che io penso, dico, ecc., sono opinioni. Un'opinione è importante, perché vale quanto la sua contraria, e soprattutto l'opinione non determina ma racconta. Che cosa significa esattamente avere opinioni? Quando una persona ha un'opinione, stiamo dicendo che quella persona si attiene a qualcosa che crede come se quella cosa che crede corrispondesse a una cosa, che di fatto non esiste, non è mai esistita. Diciamo spesso che le cose in quanto tali non ci sono, c'è il linguaggio. In effetti, lo dicevamo prima, per determinare una cosa, per sapere che cos'è, devo determinarla aggiungendo categorie, ma non sappiamo fino a quando dobbiamo aggiungerne e pertanto non coglieremo mai la cosa. Ma qualcuno potrebbe obiettare che questa cosa c'è, perché io la voglio determinare. Questa era anche la posizione di Colli: se parlo di qualcosa, qualcosa c'è. Possiamo anche dire così, ma questo non ci esime dal domandarci: che cos'è questo qualcosa che diciamo che c'è? E quando diciamo che c'è, cosa stiamo dicendo esattamente? Questo è il pensare teoretico: si pongono delle questioni relativamente a ciò che sto affermando spesso con assoluta leggerezza e disinvoltura. Mentre sarebbe preferibile una maggiore attenzione a ciò che si afferma, perché questo qualcosa che ci deve essere, così nella vulgata, come diceva anche Colli... Per lui era così: se parlo di qualcosa, qualcosa c'è. Questo qualche cosa è pur sempre determinato se è un qualche cosa; quindi, devo averlo già determinato, ma l'ho determinato al modo che dicevamo prima, cioè l'ho determinato lasciandolo necessariamente indeterminato e, quindi, non posso affidarmi al fatto che sia effettivamente qualcosa, perché non posso né ho mai potuto determinarlo. Ma il linguaggio che cosa fa in più? Sono riflessioni queste che sono in nuce in Heidegger e anche in Aristotele. Che cosa fa il linguaggio? Crea, verrebbe da dire ex nihilo, ma non è proprio così, perché ovviamente crea a partire dal linguaggio. Pensate bene alle cose che abbiamo dette in queste ultime pagine lette. La struttura che si ripete è sempre la stessa e si è ripetuta, tra l'altro, nei secoli e nei millenni. C'è un elemento, da cui si muove e che non conosciamo, però qualche cosa si avvia, non sappiamo per il momento né come né perché. Avviandosi produce l'atto, l'ἐνέργεια. Questi due momenti insieme costituiscono quella che potremmo chiamare la parola, l'έντελέχεια, ciò che vediamo, ciò che abbiamo sotto mano. Ciò che abbiamo sotto mano è fatto di queste due cose, di per sé non conoscibili: non possiamo conoscere né la δύναμις né l'ἐνέργεια in quanto tali. Come faccio a conoscere l'atto? L'atto è qualcosa di assolutamente astratto. Posso descrivere un atto, ma descriverlo nel senso di raccontarlo, di come agisce. La stessa cosa è per la potenza. Potenza e atto sono due aspetti, due istanze, che non posso determinare in quanto tali. Non posso determinare la δύναμις perché per determinarla deve essere in atto, quindi, non determino più la δύναμις ma determino la δύναμις in atto, quindi, già l'ἐνέργεια; ma non posso determinare l'ἐνέργεια senza

un qualche cosa che, diciamo così, ha preparato l'ἐνέργεια, e cioè la δύναμις: per potere dire una devo dire l'altra. Vedete già questo movimento, movimento che è l'ἐντελέχεια. Pensate a Hegel, a questo movimento dall'in sé al per sé, movimento che lui chiama dialettico: non posso conoscere l'in sé se non tramite il per sé, e solo allora esiste l'in sé. Pensate anche a Peirce, alla sua Primità, Secondità, Terzietà. Diceva la stessa cosa: non posso conoscere qualcosa se non nella relazione. Ma nella relazione non è più quella cosa, è un'altra cosa. Pensate a de Saussure. Anche se lui non è arrivato tanto in là ha comunque posto la questione: significante, significato. Posso conoscere il significante senza il significato? No, perché non significa niente, è niente. E il significato senza significante? Vuole dire che non è detto, non c'è, e quindi che cosa conosco? Di nuovo, nulla. Questo movimento, questi due elementi che si coappartengono e che producono la relazione. Questo con Aristotele, ma in fondo già con Parmenide. Nella lettura straordinaria che ne fece Heidegger parrebbe che, in effetti, Parmenide avesse già inteso la questione, perché lui dice: sì, certo, la dea Ἀλήθεια dice che c'è la δόξα, che è quella che ci salva dal non potere sapere niente, perché dell'essere non possiamo sapere niente. L'essere è il linguaggio. Se noi vogliamo sapere che cos'è il linguaggio, da dove partiamo? Dal linguaggio, cioè da qualcosa che è già in atto. Parmenide diceva: essere e non-essere, il non-essere è il fuori dal linguaggio. Effettivamente fuori dal linguaggio non c'è niente, ma è questo fuori dal linguaggio che consente al linguaggio di esistere, perché il linguaggio è comunque sempre e continuamente riferentesi a questo altro che sarebbe fuori, attraverso la sua negazione. Naturalmente, si pone subito il problema: io posso negare il linguaggio solo attraverso il linguaggio e, quindi, non posso uscire dall'essere. È per questo che, diceva giustamente Parmenide, non c'è il non essere. Un po' come Fredegiso di Tours: se parlo del nulla parlo di qualche cosa. E così Parmenide: il non essere non posso dirlo, perché se lo dico è qualche cosa, è essere, quindi, il non essere non lo dirò mai, cioè, non potrò mai uscire dal linguaggio. Non potendo uscire dal linguaggio mi trovo ad avere a che fare con il modo in cui il linguaggio funziona. Qui la cosa interessante è, sì, certo, la questione della δόξα, però, perché si produca la δόξα occorre che qualcosa già funzioni. Si pone il problema, che Aristotele non prende in considerazione, del da dove viene la δύναμις, visto che sembra che tutto quanto sorga da lì. Ma perché non si pone il problema? Perché non possiamo interrogarci sulla δύναμις se non come ἐνέργεια. Voglio dire che qualunque tentativo – e lo dice chiaramente: non sono due cose, sono una – qualunque tentativo di separare le due cose fallisce immediatamente, perché non hai più né l'una cosa né l'altra. Cosa significa questo? Una cosa importante, perché se io separo questi due momenti, entrambi si dissolvono. Come fa, per esempio, a sorgere la religione, che invece li tiene separati e vive benissimo ancora oggi, dopo duemila anni? Naturalmente, un modo c'è, ed è sempre lo stesso: non domandarsi nulla. Basta questo: non domandare, continuare quindi a costruire teorie – la religione è una teoria –, e cioè qualche cosa che dice delle cose su altre cose. È la δόξα, l'opinione. Il discorso teoretico, invece, rende impossibile la teoria, perché, domandando della premessa maggiore che regge tutta la teoria, costringe a scontrarsi con l'assenza della premessa maggiore. Assenza in tutti i sensi: o la premessa maggiore non c'è, per cui è un entimema, oppure c'è, ma in ogni caso non è sostenibile, non è dimostrabile. Potremmo quindi dire che questa separazione non può più farsi nel pensiero teoretico: è questo il motivo per cui non viene praticato. Tempo fa dicevamo che tutto il pensiero filosofico ha preso queste due direttrici: il platonismo e l'aristotelismo. Sì, è vero, ma vero fino a un certo punto, perché di fatto il pensiero di Aristotele, così come ce lo mostra Heidegger, è poco funzionale alla civilizzazione, perché mette in crisi ogni teoria. Per potere vivere dobbiamo costruire teorie, quella che i tedeschi chiamano *Weltanschauung*, una visione del mondo, il modo in cui io vedo il mondo, così come diceva Aristotele, in base a come mi sento io in quel momento, in base alle emozioni che ho. Quindi, l'aristotelismo, in effetti, posto in questi termini, non è mai stato praticato. Neanche nel basso Medioevo; in fondo, è stato usato come una macchina per contrastare gli eretici, ma non c'è stato nessun pensiero teoretico rispetto ad Aristotele.

Intervento: Potremmo dire che era un periodo platonico, perché Dio è lì...

Questo nell'alto Medioevo, in cui dominava ancora Agostino, che era un platonico.

Intervento: Il concetto di Grazia lasciava in qualche modo la possibilità alla persona di pensare.

Agostino questo non lo nega. Infatti, per lui la logica è qualcosa che si aggiunge, ma è facoltativa. Per Tommaso, invece, la logica diventa la via per conoscere Dio, e infatti lui la santifica: è Dio che ci ha dato la ragione per conoscerlo. Per Agostino no, è solo la Grazia, la logica va bene se uno vuole ragionarci su può farlo, ma non è certo quella che consentirà di accedere a Dio. Per Tommaso sì, ed è in questo senso che è aristotelico, ma solo in questo senso. Perché l'idea di fondo in Aristotele, che ciascuna cosa è quella che è in virtù di un'altra, è questa la questione sovversiva, impossibile da accogliere e contro cui è necessario combattere sempre e ferocemente. Qualunque cosa è quella che è in virtù di un'altra; quindi, non è quella che è; è quella che è nell'alterità, nello spostamento. La δύναμις è δύναμις nel suo spostarsi verso l'ἐνέργεια. Δύναμις e ἐνέργεια non ci sono fuori dell'ἐντελέχεια; i due elementi di una relazione non ci sono fuori della relazione. Riprendendo l'esempio della lampada che è sul tavolo, questa lampada c'è in quanto presa nel mondo in quel momento, ma se la tolgo da lì non c'è più questa lampada che è sul tavolo, perché diventata un'altra cosa.

Intervento: Aristotele è stato interpretato platonicamente...

È vero. È stato letto in base ai testi che loro conoscevano. Anche i testi di logica sono stati letti platonicamente, erano stati indirizzati lungo quella via. Alcuni hanno tentato di mettere insieme Platone e Aristotele, di fonderli assieme. Tentativo fallito perché impossibile: l'uno parte dall'idea che le cose sono quelle che sono per virtù propria, l'altro che le cose sono perché in relazione ad altro: non c'è modo di combinarle. Queste cose che abbiamo lette, mano a mano che le leggiamo ci cambiano, nel senso che ci fanno vedere altre cose. Abbiamo uno sguardo più ampio delle cose, sempre meno ristretto, sempre più onnicomprensivo. Ma quello che volevo dire è questo: tutte le cose che abbiamo lette, soprattutto queste ultime, che io amo definire una trilogia di Heidegger, cioè: la filosofia degli antichi, Il Sofista di Platone e questo sui fondamenti della filosofia aristotelica. Da mercoledì prossimo dovremo leggere Aristotele tenendo conto di queste cose che sono state pensate ed intese da Heidegger e che noi abbiamo acquisite. Leggerlo dunque in questo modo, cioè, leggere la logica tenendo conto di tutto questo, tenendo conto del fatto che ciascuna cosa è in virtù di un'altra, e che il movimento non è altro che questa relazione di una cosa con un'altra. Movimento che non posso determinare, perché se determino il movimento determino la quiete e non il movimento. Ma il movimento lo vedo. Certo che lo vedo, così come vedo Achille che sorpassa la tartaruga, è ovvio che lo vedo, ma so che cosa sto vedendo? Per saperlo devo matematizzare la cosa, per dominarla, per possederla. Ma se la matematizzo mi trovo di fronte a un problema, che è quello che la matematica ancora oggi incontra con il calcolo infinitesimale. Quindi, leggere Aristotele tenendo conto di questo, come chiave di lettura, tenere sempre conto di questo, tenere sempre presente le ultime cose che abbiamo acquisite, e vedere dove questo ci porta. Poi, vedremo il da farsi. Adesso abbiamo gli strumenti per affrontare lo strumento, l'*Organon*. Non a caso Aristotele parte dalle Categorie. Ora, come accade con Aristotele – con Platone no, di lui abbiamo avuto il testo da subito, quindi, non c'è mai stato nessun problema – con Aristotele invece sì, non è certo che fosse sua questa partizione di sei scritti e che le Categorie fosse il primo. Alcuni pensano che il primo dovrebbe essere il Περὶ ἑρμηνείας, il *De interpretatione*. Non è sicuro, però chi ha organizzato l'*Organon* in questo modo comunque ha fatto un lavoro interessante, perché le Categorie in effetti sono il primo punto da cui muovere, le Categorie sono i modi in cui le cose si dicono. Nelle Categorie, più che in altri testi, Aristotele giunge a dire che qualunque cosa, per essere quella che è, devo dirla. Si dice in un modo ed è il modo in cui si dice il modo in cui qualcosa è, mi appare; come dicevano i latini, *est modus in rebus*, c'è un modo nelle cose, in cui si fanno le cose.