



Martin Heidegger
Parmenide

Milano, Adelphi 1999
Curatore: F. Volpi
Pagine: 298

3 febbraio 2016

Il *Parmenide* di Heidegger è una lettura interessante, ricca di spunti come spesso accade con i testi di Heidegger, questo in particolare, perché lui parte da due parole dell'inizio del poema di Parmenide dove parla della dea Verità, non della verità come una Dea, ma della dea Verità e considera la questione della verità come la questione centrale di tutto il pensiero occidentale. La ἀλήθεια è stata tradotta con "verità", ma per il greco antico ἀλήθεια non era "verità" così come la intendiamo noi, c'è stato un mutamento, un passaggio dall'ἀλήθεια, che letteralmente è il "disvelamento" alla nozione latina di "veritas" che significa tutt'altra cosa, come è accaduto questo? Il pensiero occidentale si è fondato su questo concetto di verità romana, e ancora oggi quando si parla di ἀλήθεια in effetti si pensa alla verità nell'accezione romana, come veritas, cioè come correttezza. Heidegger ci condurrà attraverso un'analisi precisa, per quanto è possibile un'analisi precisa di termini che venivano usati 2500 anni fa, e traendo notizie sul modo in cui il greco antico intendeva un certo termine dai poeti greci, dal modo in cui usavano questi vocaboli, dal modo in cui pare, dico "pare" perché quando si parla, dicevo prima, di termini utilizzati duemila e cinquecento anni fa è difficile avere una certezza assoluta. Giunge comunque a delle conclusioni notevoli, in particolare per ciò che a noi interessa e cioè giunge a porre la questione della verità in senso latino come correttezza e come volontà di potenza, né più né meno. La trasformazione dell'ἀλήθεια in veritas è ciò che ha consentito la costruzione di quel discorso su cui si è impiantata la volontà di potenza. L'obiettivo di Heidegger è intendere che cosa il greco antico intendeva con ἀλήθεια, che non ha niente a che fare con la "veritas" latina, e come sia potuto accadere che da ἀλήθεια cioè dal disvelamento, dal disvelarsi di qualcosa si sia passati alla veritas come correttezza: Pag. 34 *Il pensare è l'attenzione per l'essenziale e in essa consiste il sapere essenziale. Ciò che solitamente si definisce "sapere" è intendersi di una cosa e dei suoi elementi distintivi, in forza di siffatta conoscenza noi padroneggiamo le cose, questo sapere padroneggiante mira*

all'ente corrispettivo, alla sua organizzazione, al suo sfruttamento. Tale sapere si impadronisce dell'ente, lo domina e di conseguenza va al di là di esso superandolo di continuo, il sapere essenziale è di tutt'altro genere (cioè non è un sapere che deve dominare l'ente, questo sapere essenziale che è poi il sapere connesso con l'ἀλήθεια, mentre il sapere che domina è il sapere della veritas) esso mira a ciò che l'ente è nel suo fondamento, mira cioè all'essere, il sapere essenziale non padroneggia ciò che intende sapere ma ne è piuttosto toccato. Ogni scienza, per esempio, ma non soltanto essa è un padroneggiamento conoscitivo vale a dire una vittoria schiacciante sull'ente e sul suo superamento se non addirittura una sopraffazione, viceversa il sapere essenziale, l'attenzione è un arretrare di fronte all'essere, un arretrare in cui vediamo e percepiamo essenzialmente di più, vale a dire qualcosa di completamente diverso che nel singolare procedimento della scienza moderna il quale è sempre un'aggressione tecnica nei confronti dell'ente e un intervento finalizzato all'orientamento operativo produttivo attivo e affaristico (qui incomincia a dire di una differenza importante e cioè del modo in cui lui intende affrontare la questione, la intende affrontare appunto puntando all'essenza dell'ἀλήθεια che non intende dominare l'ente, la cosa, quindi anche la parola, la parola è un ente ma lasciarsi toccare, lasciarsi toccare è lasciarsi interrogare, lasciarsi domandare) Pag. 46: I greci, chiamano ἀλήθεια ciò che noi siamo soliti tradurre con la parola verità ma se traduciamo letteralmente la parola greca essa dice Unverborgenheit "svelatezza", sembrerebbe quindi che il tradurre letteralmente consista soltanto nel riprodurre la parola greca tramite il termine corrispondente della nostra lingua, con ciò comincia o meglio già finisce la trasposizione letterale tuttavia il tradurre non si esaurisce in una simile riproduzione di vocaboli che poi spesso nella nostra lingua risultano artificiosi e sgradevoli, se ci limitiamo a sostituire il termine greco ἀλήθεια con il nostro "svelatezza" non stiamo ancora traducendo, ciò avviene solamente quando la parola che traduce la svelatezza ci tra-duce nell'ambito e nella modalità di esperienza da cui la grecità nel nostro caso il pensatore iniziale Parmenide proferisce la parola ἀλήθεια, rimane dunque un futile gioco di vocaboli se, come ultimamente di moda nel caso della parola ἀλήθεια, rendiamo sì ἀλήθεια con svelatezza ma al tempo stesso al termine svelatezza che ora deve sostituire la parola verità attribuiamo un qualche significato che proviene a noi direttamente dal successivo uso corrente della parola verità oppure ci si offre qualche ragguaglio fornito da un pensiero posteriore (anche se diciamo "svelatezza" continuiamo a pensare verità come la pensa la metafisica) in tal modo quel che è nominato dalla parola svelatezza, vale a dire ciò che pensando adeguatamente dobbiamo pensare nel nome ἀλήθεια, non viene ancora esperito e tanto meno custodito in un pensiero rigoroso, è possibile che la parola Entbergun "svelamento" da noi appositamente coniatata, si approssimi all'essenza dell'ἀλήθεια greca più che l'espressione Unverborgheneit che è svelatezza quale e non di meno e per diverse ragioni appare in un primo momento adatta quale parola guida per la meditazione sull'essenza dell'ἀλήθεια, si ponga però attenzione al fatto che in seguito il vertere su Unverborgheneit e Verbergung "svelatezza" è velamento mentre l'ovvia espressione Unferbergung non velamento non verrà evitata nonostante fornisca la traduzione più letterale (sono accortezze) ogni tentativo di tradurre alla lettera parole fondamentali come verità, essere, parvenza eccetera rientra ben presto nell'ambito di un progetto che va essenzialmente oltre l'abile allestimento di formazione adatte in termini letterali// la poesia di un poeta, la trattazione di un pensatore stanno nella loro parola propria che è unica e singolare esse ci costringono a percepire sempre tale parola come se la udissimo per la prima volta, (questo è il domandare per Heidegger "udire ciascuna volta la parola come se fosse la prima volta" cioè domandare non è chiedere che cosa significa, che altri significati eccetera, no, non solo, non ancora, ma soprattutto il porsi di fronte alla parola come se fosse la prima volta, come se fosse una parola iniziale) queste primizie della parola ci tra-ducono ogni volta su una nuova sponda, il così detto tradurre e perifrasare è sempre solo successivo al tradurre nella nostra intera essenza nell'ambito di una verità mutata /.../ Per essere nella condizione di tradurci nell'ambito della parola greca ἀλήθεια e quindi di poter d'ora innanzi dire tale parola pensandola dobbiamo prima risvegliarci e seguire le indicazioni forniteci anzi tutto dalla parola che traduce "svelatezza" /.../ Pag. 62: Domanderemo anzi tutto come suona la parola che coglie l'opposizione essenziale all'ἀλήθεια, (perché

ἀλήθεια ha una particolarità dice lui è composta da un alfa privativo che è la negazione, però si accorge che i greci non usano per dire “falso” la ἀ-λήθεια senza la ἀ, usano un’altra parola) τὸ ἀληθές si traduce con il vero, (ἀλήθεια verità) conformemente all’interpretazione dell’ἀλήθεια come svelatezza essa significa lo svelato eppure finché rimane oscuro in che senso vada pensata la svelatezza anche la traduzione di ἀληθές con svelato va presa con cautela essenziale, quanto al nome l’opposto dello svelato cioè il velato risulta facilmente se solo rimuoviamo l’alfa privativum togliendo nel contempo l’eliminazione del velato per lasciare sussistere appunto il velato (togliamo la a e svelato rimane velato, noi togliamo la s) letteralmente la cancellazione dell’alfa privativo conduce al ληθές, tuttavia non troviamo mai tale parola come ciò che nomina il falso che i greci chiamano piuttosto “τὸ ψεῦδος”, questo termine ha tutt’altra origine e radici diverse quindi anche un differente significato fondamentale che non è direttamente determinabile. Nella radice λάθ - è contenuto il velare mentre “ψεῦδος” non dice niente di simile, in ogni caso non immediatamente, siamo tentati di far notare che anche nella nostra lingua la parola opposta Gegenwor” a verità vale a dire falsità possiede un carattere diverso ma forse gli opposti greci ἀλήθεια - ψεῦδος sono più vicini fra loro che non le nostre parole corrispondenti verità e falsità (d’altra parte anche la parola italiana “falsità” non ha niente in comune). Potrebbe darsi che lo ψεῦδος sia pensabile in termini più adeguati solo a partire dall’ἀλήθεια però è anche possibile che a fornirci indicazioni su come esperire l’ἀλήθεια stessa sia proprio ἀλήθεια in quanto parola correntemente opposta a ἀλήθεια, in verità a guidarci nel tentativo di rintracciare i significati fondamentali dei vocaboli e delle parole sono non di rado le idee inadeguate che ci facciamo del linguaggio in generale da cui poi nascono le abitudini e i giudizi errati in merito alle indagini dei significati fondamentali. /.../ Queste concezioni fuorvianti che ancora oggi dominano la linguistica hanno origine dal fatto che la prima riflessione sulla lingua della grammatica greca seguendo il filo conduttore della logica cioè della dottrina dell’asserzione si è sviluppata come teoria della proposizione e di conseguenza le proposizioni si compongono di vocaboli e i vocaboli indicano concetti e sono questi ultimi che determinano ciò che in generale si rappresenta nella parola, il nostro domandare tuttavia allorché pensiamo in direzione del significato fondamentale ci guida in una concezione della parola e del linguaggio totalmente diversa, il ritenere che ci limiteremo qui a praticare una sorta di filosofia basata su parole che ricava tutto cavillando unicamente sui loro significati è senz’altro un’opinione assai comoda ma anche talmente superficiale da non poter essere qualificata nemmeno come falsa (sta dicendo che non si tratta di trovare dei significati che sono più veri o più falsi, significati più autentici no, si tratta di ripensare tutto dall’inizio, ripensare l’ἀλήθεια nei termini in cui era “pensata” o meglio ancora da cui il greco antico si lasciava interrogare, si lasciava domandare) Quello che chiamiamo significato fondamentale dei vocaboli è quanto essi hanno di iniziale ciò che appare non al principio bensì alla fine e che pure allora non si dà mai come un prodotto derivato e confezionato che potremmo pensare a sé stante, il così detto significato fondamentale domina di nascosto in tutto le accezioni delle parole corrispondenti allora la parola opposta a “svelato” “vero” ἀληθές suona ben diversamente ψεῦδος noi traduciamo τὸ ψεῦδος con “falso” senza sapere esattamente che cosa significhi qui “falso” e soprattutto come vada pensato nel senso del significato greco comunque anche in questo caso dovrebbe essere finalmente giunto il tempo di riflettere una buona volta sul fatto che l’opposto di ἀληθές non è come sarebbe ovvio ληθης ο λάθης o un termine simile bensì ψεῦδος ma con ciò non abbiamo ancora mostrato compiutamente il carattere enigmatico di tali connessioni per la parola ψεῦδος in quanto termine che significa il falso, esiste in effetti ciò che viceversa non troviamo nel caso di ἀληθές vale a dire il significato privativo derivante dalla medesima radice τὸ ἀ-ληθές ovvero il “non falso” (c’è l’alfa privativa quindi nega il falso che non è il vero, cioè ἀ-ληθές con la alfa privativa davanti, questo “falso” non diventa il vero, diventa il “non falso” che è un’altra cosa) tuttavia questo è ciò che è “senza falso” ed è quindi il vero /.../ Se la svelatezza domina l’essenza della svelatezza ne deriva il fatto enigmatico che nel senso greco l’essenza della verità viene caratterizzata dall’essenza della falsità (nel senso che la verità ἀλήθεια procede da ληθές cioè dal velato perché è una negazione dell’essere velato in essere svelato) ciò potrebbe in effetti sembrare

completamente assurdo perché il positivo non può mai scaturire dal negativo ma tutt'al più può accadere il contrario, noi sappiamo però che già il nome greco dell'essenza della verità esprime il fatto enigmatico secondo cui in tale essenza sono decisivi la velatezza e il conflitto con essa (quindi parla di un conflitto tra la velatezza e la svelatezza, adesso vediamo di che conflitto si tratta) proprio per questo sarebbe ovvio intendersi che anche nella parola opposta a svelatezza venga nominata altrettanto chiaramente la velatezza sentiamo parlare invece di ψευδος, le parole opposte ad ἀλήθεια che hanno origine dalla radice laz sembrano scomparse eppure le cose stanno così solo in apparenza soprattutto visto che traduciamo la nota parola greca di radice λάθ – a cui appartiene ἀλήθεια e cioè λανθάνομαι coprendone completamente l'aspetto essenziale, secondo il vocabolario λανθάνομαι significa “dimenticare” un termine di cui chiunque comprende il significato, tutti quotidianamente fanno esperienza di dimenticare ma di che cosa si tratta? Che cosa pensano i greci quando con λανθάνεσθαι enunciano ciò che noi chiamiamo il “dimenticare” anzitutto è necessario una chiarificazione di λανθάνειν, λανθάνω significa sono velato, sono nascosto il participio aoristo del verbo è λαθόν. Qui abbiamo l'opposto di ἀληθές che cercavamo, λαθόν è l'essere velato “lastra” significa il modo velato eccetera, λαθόν indica ciò che rimane velato, ciò che si mantiene nascosto eppure λαθόν l'essente velato non è la parola opposta ad ἀληθές “svelato” perlomeno fintanto che per l'opposto dello svelato si intende il falso, il velato infatti è senz'altro il falso anche se viceversa τό ψευδος il “falso” nella sua essenza rimane presumibilmente sempre una modalità di velato o del velare, forse dobbiamo comunque comprendere che lo ψευδος partendo dal velare, dall'essere velato soprattutto se le parole della famiglia velare e velato possiedono una forza semantica /.../ pag. 69 Sia nel modo in cui l'uso linguistico greco dice in generale il λανθάνειν che è “l'essere velato” (tutte parole che ricordano ἀλήθεια) l'essere nascosto in quanto verbo reggente se nella spiegazione dell'essenza del dimenticare in quanto appunto accadere del velamento (ricordate prima il “dimenticare” qui come essenza e assenza del velamento, quindi “dimenticare” ancora come uno svelare) si mostra in modo già abbastanza chiaro che nell'esserci della greicità cioè nel suo stare all'interno nel mezzo dell'ente come tale domina essenzialmente l'essenza del velamento, da ciò possiamo immaginare già più facilmente perché la verità venga esperita pensata nel senso della svelatezza ma in base al procedimento manifesto del velamento quindi al velamento, non dovrebbe forse venire determinato allora anche l'essenza dell'opposizione alla verità maggiormente nota cioè l'essenza della falsità dunque τό ψευδος, sebbene nel suono di tale parola la radice λάθ - non risuoni? Pag. 77 Ciò che ψευδος significa nella parola “pseudonimo” non viene colto con precisione se lo traduciamo con falso, infatti ha a che fare qui con un coprire che al tempo stesso e sia pure in modo sottinteso scopre qualcosa di recondito viceversa nemmeno il falso nome dell'impostore è in effetti semplicemente scorretto ma copre, dovendo nel contempo rendere visibile qualcosa di molto evidente che suscita grande impressione (vedete come c'è sempre questo oscillare tra il velato e lo svelare, anche lo ψευδος non è semplicemente il falso cioè qualche cosa che viene eliminato ma è qualche cosa che vela in qualche modo) Pag. 83 Per i greci e ancora in Aristotele ἀλήθεια è il carattere dell'ente e non soltanto un carattere del percepire l'ente e del formulare asserzioni su di esso (quindi dice è un carattere del percepire l'ente non di stabilire se è vero o falso, ma di percepirlo) che cos'è dunque originariamente disvelante (ἀληθές)? Il dire λέγειν? l'ente “όν”? oppure nessuno dei due? Prima di rispondere a queste domande che mirano al cuore nell'ambito essenziale dell'ἀλήθεια dobbiamo anzitutto definire l'ampiezza di tale ambito, significa che dobbiamo pensare in modo ancora più approfondito l'essenza del velamento intesa nel senso dello ψευδος concepito come occultare il falso è un velare (il falso è un velare) ogni velatezza ha in sé falsità per un occultare? Ogni velatezza è già in sé falsità? Perché ci sia possibile prendere qui una decisione l'ambito essenziale del velamento deve dapprima esserci venuto più vicino tuttavia prima di gettare uno sguardo più ampio nell'ambito essenziale dello svelamento dobbiamo fornire ancora una delucidazione che fino adesso abbiamo tenuto da parte poiché essa diviene comprensibile soltanto dopo aver chiarito l'essenza greca dello ψευδος, sono necessarie sia una spiegazione di quello che dice la parola “falso” sia una breve chiarificazione di che cosa significa la preminenza del falso entro la determinazione essenziale del “non

vero” /.../ Presso i greci τὸ ψεῦδος si presenta fin dal principio chiaramente e decisamente e quindi ovunque nella forma del contrario di ἀληθές (il vero) ma il fatto qui davvero singolare è proprio che dallo ψεῦδος inteso come il manifesto contrario di ἀληθές il vero cioè dello svelato non ci si aspetta affatto il riferimento all’ambito semantico del velare e non velare, (perché no? dice, perché da un lato perché in generale già da lungo tempo non si pensa più ἀληθές come lo svelato cioè non si esperisce né si è più in grado di esperire la svelatezza perché ormai si è nella veritas romana al contrario l’ἀληθές è inteso come il verum, il certum) poiché si ritiene che quanto si è in grado di comprendere sia anche quasi da sé vero e certo, dall’altro lato però non ci si sorprende affatto dell’enigma, in verità inquietante, della contrapposizione greca tra ἀληθές e ψεῦδος perché da un tempo altrettanto lungo si è abituati ad intendere lo ψεῦδος come il falso, eppure già una riflessione superficiale ci permette di riconoscere che ciò che in modo così diretto e massiccio chiamiamo il “falso” reca in sé una ricchezza essenziale affatto peculiare. // Giove viene detto σέλματα φαῖνον, colui che fa apparire i segni, segno è ciò che apparendo nel suo mostrare fa con ciò apparire qualcosa precisamente in maniera tale che esso non pone questo apparente sul piano di manifesta evidenza quello in cui compare il segno stesso ma nel contempo lo trattiene cioè lo vela, il mostrare è appunto siffatto svelare esso stesso apparente che nuovamente ritraendosi vela, solo laddove domina un far apparire cioè uno svelare ed è essenzialmente un lasco (uno spazio) per la possibilità dello ψεῦδος cioè del mostrare che al tempo stesso copre e trattiene, l’essenza dello ψεῦδος consiste in un velante porre in mostra cioè in un porre occultante (qui c’è la questione del segno, dice il segno mostra occultando che è esattamente quello che diceva Derrida in un altro modo che il segno mostra qualche cosa, qualche cosa è segno di qualche cos’altro, mostra qualche cos’altro nascondendolo, nascondendolo dietro alla sua rappresentazione. Quando Derrida diceva che il segno è segno di un altro segno stava dicendo questo, cioè che il segno di volta in volta fa apparire nel momento stesso in cui qualcosa appare la sottrae al suo apparire, che è esattamente ciò che sta dicendo qui rispetto al falso, però, allo ψεῦδος cioè un porre occultante “il segno pone occultando”. Dice che i romani hanno trasformato l’ἀλήθεια in veritas dando a questo concetto di ἀλήθεια un qualche cosa che in ἀλήθεια non c’è affatto per esempio la certezza, la sicurezza, sono totalmente assenti nella parola greca) E nemmeno la romanizzazione della grecità da parte dei romani si estende soltanto quantitativamente tutto ciò che da essi è stato assimilato decisivo resta il fatto che la romanizzazione intacca l’essenziale dell’ambito storico greco romano, intervenendo come un mutamento dell’essenza della verità e quindi dell’essere (cioè sostituendo queste parole ἀλήθεια con “veritas” dice Heidegger è stato compiuto un mutamento dell’essenza stessa della verità, di conseguenza dell’essere, cioè la verità è diventata un’altra cosa, è diventata qualche cosa che serviva all’impero romano mentre il concetto di ἀλήθεια così come era pensato dal greco antico era totalmente inutilizzabile dall’impero romano) Tale mutamento è caratterizzato dal fatto di restare nella latenza e di determinare non di meno tutto in anticipo, il mutamento dell’essenza della verità dell’essere è l’evento autentico nella storia (è questo che ha determinato la storia sta dicendo Heidegger cioè questo mutamento dal pensiero greco dell’ἀλήθεια al pensiero romano della veritas, cioè non è stata una cosa semplicemente così senza effetti che hanno tradotto semplicemente ἀλήθεια con veritas, non è così semplice la cosa) tuttavia l’imperiale inteso in quanto modo di essere dell’umanità storica non è il fondamento del mutamento essenziale dell’ἀλήθεια in veritas come “rectitudo” ma ne è piuttosto la conseguenza e solo in questo senso può essere inteso quale possibile causa e occasione del dispiegarsi del vero nel senso del corretto (il vero nel senso del corretto era un concetto totalmente estraneo al greco) parlare di mutamento dell’essenza della verità è ovviamente un espediente poiché in tal modo ci si riferisce alla verità ancora in termini oggettuali (i greci non avevano il concetto di oggetto, non c’era, così anche di soggetto, non esisteva presso i greci il soggetto) e non si considera la maniera in cui essa stessa è essenzialmente. Al tempo stesso il mutamento essenziale della verità reca con sé ciò su cui si fondano nesi e influenze storiograficamente comprensibili della storia occidentale /.../ Ancora oggi vediamo la grecità con occhi romani e cioè non soltanto in seno alla ricerca storiografica che studia il mondo greco

bensì ed è questo l'unico aspetto decisivo nel confronto metafisico e storico del mondo moderno con quello antico, la metafisica di Nietzsche che viene spesso ritenuto colui che nel moderno riscopre la greicità vede il mondo greco in modo assolutamente romano il che significa al tempo stesso moderno e non greco, analogamente noi pensiamo la polis greca e il politico in modo totalmente non greco vale a dire in termini romani cioè imperiali, l'essenza della polis greca non può mai essere compresa nell'orizzonte del politico romanamente inteso (che è il modo in cui lo intendiamo noi oggi, poi nella ricapitolazione:.) Stiamo meditando sull'essenza dello ψεῦδος inteso abitualmente come il falso tuttavia posto che qui in genere ci si stia occupando di qualcosa, a che scopo ci stiamo appunto occupando del falso? Non vogliamo forse la verità? E non faticiamo già abbastanza per trovarla e conservarla? Noi vogliamo il positivo, che senso ha rimuginare sul negativo? Ottime domande eppure non si può nemmeno dire che nella nostra meditazione rincorriamo il falso poiché stiamo riflettendo "soltanto" sull'essenza del falso, ma l'essenza del falso non è in sé qualcosa di falso anzi è talmente lontana dall'esserlo che forse l'essenza del falso è addirittura l'elemento più essenziale nell'essenza del vero. Potrebbe darsi infatti che noi attingiamo il vero così difficilmente e quindi così raramente proprio perché non sappiamo né vogliamo sapere nulla dell'essenza del falso, potrebbe darsi che ritenendo l'essenza stessa del negativo qualcosa di negativo ci si trovi a vagare in una inquietante cecità (è negativo quindi tanto basta, Heidegger dice che l'essenza del negativo, del falso, non è falso, non è negativo, ma è la sua essenza) A chi non sa nulla dell'essenza della morte manca ogni traccia di un sapere circa l'essenza della vita l'essenza della morte non è una "non essenza" (la morte sarebbe il "non essere più" ma non per questo l'essenza della morte è la non essenza, è un'essenza, se è essenza) la differenza tra positivo e negativo è inadeguata a comprendere quell'essenziale a cui appartiene anche il non essenziale (sta dicendo che insomma l'essenza del falso non è qualcosa di falso) pensato in modo greco τό ψεῦδος abitualmente tradotto con il falso è l'occultante (questo è la traduzione di Heidegger del greco τό ψεῦδος "l'occultante") L'occultamento fa sì che ciò che esso colloca e mette in piedi appaia diversamente da com'è in verità, nel "diversamente da ..." riposa il "non così come ..." e esperito in base alla dissimulazione e alla svelatezza attua un velamento, tuttavia anche l'occultamento vela ed è quindi una modalità dello svelare (quindi vedete la prossimità per il greco antico tra quelle cose che oggi chiamiamo "vero" e "falso", Heidegger dice che anche l'occultamento svela) ed è quindi una modalità dello svelare nella misura in cui non si limita a porre davanti qualche cos'altro e precisamente davanti a ciò che va rappresentato ma lascia apparire qualcosa diversamente da com'è in verità se lo ψεῦδος fosse del tutto privo di questo tratto fondamentale del dissimulare e del dis-simulare quindi del velare, non potrebbe mai affermarsi come l'opposizione essenziale dell'ἀλήθεια cioè la svelatezza, il tratto fondamentale del falso nel senso dei greci è il velamento (quindi sì l'ἀλήθεια è uno svelamento, un disvelare, ma Heidegger giunge a considerare che ψεῦδος cioè ciò che noi traduciamo falso di fatto è un velare, cioè il contrario di ἀλήθεια) per comprendere in modo inequivocabile l'esperienza greca essenziale dello ψεῦδος può essere utile fare chiarezza su come al di fuori della greicità e quindi dopo la sua epoca storica sia stata demarcata l'essenza del falso. Falsch che è una parola che deriva dal "falsum" romano, participio del verbo "fallere" alla stessa radice appartengono il tedesco "fallen" "cadere" l'espressione zu Fall bringen "far cadere" e il verbo greco σφάλλω, se traduciamo quest'ultimo con "ingannare" non dobbiamo dimenticare che l'ingannare in senso greco si determina in base allo ψεῦδος cioè all'occultare, al porre davanti, al dissimulare pensato in modo greco il verbo σφάλλω "io inganno" nomina una conseguenza essenziale dello ψεῦδος, pensato in termini romani il fondamento essenziale dello ψεῦδος "fallere" "far cadere" (qui da una parte c'è il dissimulare dall'altra il far cadere) su che cosa si fonda la preminenza del fallere nella caratterizzazione romana dell'opposizione essenziale alla verità? Si fonda sul fatto che il rapporto fondamentale con l'ente in generale è in ambito romano completamente dominato dall'Imperium. Imperium" significa im-parare, instaurare, prendere provvedimenti e il prae-cipere cioè l'occupare in anticipo qualcosa e mediante tale occupazione dare ordini al suo interno avendo così ciò che si è occupato come territorio. Imperium è l'ordine, il comando nel medesimo ambito

iniziale dell'imperiale cioè da ciò che è retto dall'ordine e conforme all'ordine statuisce il diritto romano *ius iubeo*, che significa "io comando", il comando è il fondamento essenziale del potere, ed è per questo che in modo più adeguato e chiarificatore traduciamo *Imperium* con "Oberbefehl" "comando superiore" l'essere sopra è proprio del potere ed è possibile solo in virtù del costante rimanere sopra nella modalità del costante sopraelevarsi, quest'ultimo è l'actus autentico dell'azione imperiale (stare al di sopra, vedere tutto, controllare tutti) nell'essenza del costante sopraelevarsi è implicito come fra montagna e vallata il tenere in basso e il far cadere, il semplice abbattere nel senso del "gettare a terra" è bensì la modalità imperiale il far cadere più rozza, ma non è né quella autentica, né quella essenziale, il tratto essenziale più intimo e grandioso del potere essenziale non consiste nel fatto che i dominati vengono repressi o addirittura soltanto disprezzati ma nel fatto che essi all'interno del territorio sottoposto all'ordine possono offrire i loro servizi per assicurare la stabilità del potere (qui sta lavorando sui termini "fallere" cioè su come il falso si sia evoluto e si mostri nella lingua latina, che non è lo ψεῦδος greco, non c'è nulla di tutto ciò di cui sta parlando nel termine greco "falso") Il "far cadere" mira a far sì che coloro che cadono in un certo qual modo rimangano in piedi ma non stiano in alto, il "far cadere" imperiale, il "fallere" è quindi quell'aggirare e prendere alle spalle che lascia stare in piedi, per la romanità l'essenza dell'inganno, dello sviamento e dell'occultamento quindi dello ψεῦδος si determina in base al fallere, al far cadere, lo "sviante" diventa il *falsum*, ora posto che la differenza fra lo ψεῦδος greco e il *falsum* romano provenga da altri ambiti, abbia un'altra portata rispetto alla differenza nello stile delle pentole e delle punte di lancia greche romane, posto cioè che accada qui un mutamento nel fondamento essenziale della storicità di ogni storia dovremo pensare in modo più attento e approfondito la trasformazione della grecità operata dalla romanità, il fatto che ancora oggi, anzi oggi in modo più deciso che mai l'occidente pensi il mondo greco in termini romani e quindi in latini cristiani, romanici e moderni europei costituisce un evento che riguarda il cuore stesso della nostra esistenza storica, il politico che a suo tempo in quanto "politicon" è scaturito dall'essenza della polis greca viene inteso in senso romano a partire dall'età dell'*Imperium* la parola greca "politico" significa qualcosa di romano, di greco viene essa soltanto il mero suono verbale /.../ Eravamo arrivati alla domanda "come stanno le cose circa l'essenza del "falso" del "falsum" romano? Una considerazione più accurata del processo mediante il quale la romanità ha accolto in sé il poetare, il pensare, il parlare, il raffigurare greci mostra che il "falsum" "facente cadere" ha trasformato a suo modo lo ψεῦδος, l'occultante, lo ha assimilato a sé e con ciò lo ha soppresso. Da allora l'occidente conosce lo ψεῦδος ormai soltanto nella forma del falso. (quando uno studente nella traduzione greca trova ψεῦδος traduce con falso) per noi l'opposto del vero è il falso, tuttavia con la Romanità non solo si fonda la preminenza del falso in quanto interpretazione decisiva dell'essenza della non verità, in occidente anche il consolidamento di tale preminenza di falso rispetto allo ψεῦδος nonché la stabilizzazione di questo consolidamento sono opera dei romani ma ciò che ora agisce effettivamente in questa opera non è più l'*Imperium* statale bensì l'*Imperium* ecclesiastico cioè il sacerdozio, l'imperiale viene ad assumere la forma del curiale, della curia del Papa romano il cui potere si forma anch'esso sul comando, il carattere imperativo riposa sull'essenza del dogma ecclesiastico ed è perciò che questo fa i conti allo stesso modo sia con il vero dell'ortodosso sia con il falso dell'eretico e del miscredente, l'inquisizione spagnola è una forma dell'*Imperium* curiale romano, è con la romanità imperiale statale, imperiale ecclesiastica che per noi in occidente lo ψεῦδος greco è diventato il falso di conseguenza il vero assume il carattere del non falso, il non falso si determina tanto quanto il falso in base all'ambito essenziale del "fallere" imperiale detto in termini romani il non falso è il *verum*, (ciò che non è caduto è il *verum*, che è ciò che sta dritto in piedi, è il certo) dopo avere delucidato le parole ἀληθής "svelato" e "svelante" ψεῦδος occultante, "falsum" "facente cadere" e con ciò anche la parola "falso" lungo il cammino finora percorso della chiarificazione preparatoria dell'essenza dell'ἀλήθεια cioè dell'essenza della verità esperita in modo greco abbiamo le condizioni principali per sapere come stanno le cose circa la parola romana che sta per ἀληθής cioè "verum" ma soprattutto circa i termini tedeschi che stanno per ἀλήθεια come *Wahrheit* "verità" e *wahr* "vero". Dal momento che

wahr è parola opposta a *falsch* e che quest'ultima deriva dal romano "falsum", la parola "verum", la parola romana opposta a *falsum*, deve senz'altro appartenere con il "falsum" al medesimo ambito essenziale e di conseguenza deve fare rientrare in essa anche il *wahr* il "vero" a tale riguardo si presuppone ovviamente che tra *var* e *verum* sussista una relazione il che è anche corretto in quanto il *wahr* tedesco venne determinato anticamente dal *verum* romano cristiano, questo processo ha una sua profondità e una grande portata al momento che nella predicazione del cristianesimo fra i germani i termini "veritas" "verum" non rappresentano certo parole romane qualsiasi, la fede cristiana viene diffusa infatti come quella totalità che essa è, e cioè come la "veritas" il "verum" il Vero poiché Cristo dice di se stesso "ego sum via, et veritas, et vita" in queste parole di greco è rimasto ormai soltanto la lettera perciò poterono passare immediatamente nel latino della vulgata "ego sum via, veritas et vita" (io sono la via, la verità la vita). I termini tedeschi *Wahrheit* e *wahr* rientrano nel campo semantico delle parole "verum" e "veritas" che dominano in virtù del latino ecclesiastico, se a margine di ciò o più originariamente il tedesco *wahr* avesse anche un suo proprio significato fondamentale non determinato in base al "verum" cioè al "falsum" è cosa controversa perché oscura ed è oscura perché non c'è luogo in cui un'altra essenza di *wahr* e di *Wahrheit* venga alla luce pervenendo così alla unicità della storia tedesca. Ma che cosa significa il "verum" latino? La radice linguistica "ver" è indogermanica come la radice "fall" per $\sigma\phi\acute{\alpha}\lambda\lambda\omega$ da cui "fallere" (latino) *fallen* (tedesco), la radice "ver" si mostra chiaramente nella parola tedesca *wehren* "difendere" "di ver" "la difesa" *das Wehr* "la barriera" in ciò consiste il movimento del contro, dell'opposizione *das Wehr* ossia "lo sbarramento contro" in osco "la porta" ciò che sbarra il passaggio, l'ingresso, "vero *stabulum*" "vestibulum" vale a dire lo spazio che sta davanti all'effettivo ingresso chiudente al "ver" lo spazio davanti alla porta, il vestibolo, se non che nel "ver" non riposa soltanto ciò che si oppone altrimenti la parola "ab ver" "difesa da" sarebbe una mera tautologia, "ver" non è in sé già e sempre *wher-gegen* "gegen" "difesa contro" da cui *Gegestand* l'oggetto ciò che sta contro. Nel *Parsifal* il termine "ver" non significa *Abwehr* "difesa da" bensì difendersi, affermarsi *wehrfü* "difesa per" "ver" significa allora "tenere la posizione" "restare al proprio posto", situazione a cui ovviamente appartiene sempre in un certo qual modo l'opposizione che però a sua volta può avvenire sempre e solo in base a una stabilità, "ver" significa quindi "stare in posizione" "restare al proprio posto" ma anche "stare in piedi" "restare in piedi" cioè "non cadere" non c'è "falsum" "restare in alto" "affermarsi" "essere il capo" "comandare" ciò che si afferma è che sta "diritto", l'"eretto", il vero ha ottenuto il suo significato di ciò che sta saldamente diritto in quanto opposto al falso, dall'essenziale ambito imperiale. (Vedete come sta giocando con i termini e come l'uso della traduzione della parola $\acute{\alpha}\lambda\theta\epsilon\iota\alpha$ come *veritas* non è del tutto casuale, perché questa parola è stata essenziale all'Imperium, essenziale al comando, essenziale alla volontà di potenza, cosa che secondo Heidegger non c'è nell' $\acute{\alpha}\lambda\theta\epsilon\iota\alpha$, poi vedremo se è proprio così, però sicuramente nella parola latina "verum" che secondo questa sua ricostruzione, occorre sempre tenere conto che le ricostruzioni etimologiche sono sempre incerte, però diciamo che se fosse così in effetti il "ver" di "verum" sarebbe ciò che sta dritto in piedi, sta contro, ciò che si oppone, ma si oppone a che cosa? Al falso, cioè si oppone a ciò che è stato fatto cadere. Con la costruzione latina dell'oggetto, che non c'è in greco, l'oggetto è $\pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha$, è la cosa ma è anche la ricchezza, è tante cose ma non c'è l'idea dell'oggetto come *objectum*, ciò che si getta contro, non esiste perché per il greco non c'è qualche cosa che si getta contro ma è un venire incontro, un lasciarsi toccare come diceva prima Heidegger, dalla cosa, lasciarsi domandare dalla cosa. I romani hanno trasformato il pensiero greco intorno all'essenza della verità, quindi dell'essere, nella metafisica, cioè nella necessità di avere l'oggetto su cui imperare, su cui regnare, cosa che era assente nel pensiero greco.

Heidegger sta riflettendo intorno alla verità così come è stata posta all'inizio dai primi pensatori greci, in questo caso Parmenide, dicendo che noi usiamo il termine verità nell'accezione latina di *veritas* mentre per gli antichi non era affatto così. L'ἀλήθεια di cui parlavano loro, e che si traduce normalmente con verità, non ha niente a che fare con la verità così come noi la intendiamo, è un'altra cosa, e adesso ci dice che cosa. *Ora, però, poiché verum si usa come parola opposta a falsum, e giacché, sia per il verum e il falsum sia per la loro opposizione, resta decisivo l'ambito essenziale dell'imperium, ... (pag. 106)*. Sta dicendo che la parola latina *veritas* è stata utilizzata in questo modo dai latini sotto l'Impero romano, la parola *veritas* era adeguata al modo di pensare dei Romani rispetto all'Impero, come qualcosa che si impone... *il significato di ver-, vale a dire la chiusura e la copertura, assume il tratto fondamentale del riparo finalizzato all'assicurazione-contro; ver è ora l'affermar-si, il rimanere in alto; ver è l'opposto del cadere; verum è ciò che resta in piedi, l'eretto, ciò che è diretto verso l'alto, poiché è ciò che dall'alto dirige e regge: verum è rectum (regere, "il regime"), das Rechte, il retto, il giusto, iustum. Anche se già nel ver viene sfiorato, nel mondo romano l'ambito del velamento e dello svelamento non diventa affatto l'ambito essenziale decisivo in base al quale si determina l'essenza della verità. Compreso in base all'imperiale, il verum si pone immediatamente come il rimanere in alto, che indica il retto; veritas è rectitudo, noi diciamo "correttezza" (Richtigkeit). Ora, però, questa caratterizzazione originariamente romana dell'essenza della verità, che fissa il tratto fondamentale onnidominante della struttura essenziale dell'essenza della verità occidentale, accoglie spontaneamente uno sviluppo dell'essenza della verità che si profila già in seno alla grecità e che contrassegna al tempo stesso l'esordio della metafisica occidentale. (pag. 106)* Sta qui riflettendo su come il termine *veritas*, che è la traduzione del greco ἀλήθεια, ma di fatto non lo è perché l'ἀλήθεια è un'altra cosa, come la parola *veritas* abbia determinato il modo di pensare occidentale e in particolare della metafisica determinandola in un certo modo, che è diverso da quello greco. Intendendo la verità in modo diverso il greco pensava in modo diverso; determinando la verità in modo romano, cioè nel modo imperiale, tutto ciò che ne è seguito ha portato con sé questa traccia, questa direzione, questo verso, quindi, la verità come *rectitudo*, come ciò che sta in alto, che domina, che controlla. *A partire da Platone, e soprattutto con il pensiero di Aristotele, nell'essenza greca dell'ἀλήθεια si compie un mutamento che, da un certo punto di vista, scaturisce necessariamente dall'ἀλήθεια stessa. Fin dai tempi più antichi l'ἀλήθεια è lo svelato e il disvelante. Lo svelato può venire disvelato come tale per l'uomo e dall'uomo solo se il comportamento disvelante si attiene allo svelato e conviene con esso. Per definire questo comportamento Aristotele utilizza il termine ἀλήθεύειν che significa: "Nel dire che-fa-apparire attenersi in modo disvelante allo svelato". (pag. 107) Nel dire che fa apparire le cose "attenersi in modo disvelante allo svelato", quindi, di fatto, attenersi a ciò che sta facendo la parola che sta mostrando, disvelando, qualche cosa. Quindi, restare in questo ambito del disvelamento, quindi nulla a che fare con l'ambito della *veritas* latina che è, invece, l'imposizione di qualche cosa... Questo convenire con lo svelato, che a esso attiene, si dice in greco ὁμοιωσις, vale a dire, "il corrispondere disvelante che esprime lo svelato". Tale corrispondere prende e tiene lo svelato per ciò che esso è. "Tenere qualcosa per qualcosa" si dice in greco οἶεσθαι. Il λογος, che adesso significa l'asserzione, si costituisce come οἶεσθαι. Tale corrispondenza disvelante si mantiene e si compie ancora totalmente nell'ambito essenziale dell'ἀλήθεια in quanto svelatezza. Nel contempo, tuttavia, la ὁμοιωσις, cioè la corrispondenza conveniente, in quanto modalità di compimento dell'ἀλήθεύειν, assume per così dire la "rappresentanza" (Repräsentation) decisiva dell'ἀλήθεια. Quest'ultima, in quanto non occultamento dell'ente... (pagg. 107-108) Già qui c'è la questione della verità come ἀλήθεια. Nel caso del latino *veritas* è ciò che sta dritto, fermo, ciò che si impone in quanto tale, ciò che dall'alto domina. Nell'accezione greca, invece, si parla di "non occultamento dell'ente", il che è completamente diverso. ... diviene l'adeguazione (Angleichung) del dire svelante all'ente svelato, che si mostra: è ὁμοιωσις. (pag. 108) Dice che si mostra, ὁμοιωσις, un corrispondere a ciò che viene svelandosi. D'ora in poi l'ἀλήθεια si presenta ancora soltanto in questa forma essenziale, ed è solo così che viene*

*intesa. Ora, però, la veritas in quanto rectitudo, che proviene da un'altra origine, sembra fatta apposta per assumere in sé l'essenza dell'ἀλήθεια nella forma d'ora innanzi di "rappresentanza" della ὁμοιωσις. La correttezza dell'asserzione è un regolarsi su ciò che è eretto, stabile e retto. La ὁμοιωσις greca intesa come corrispondenza disvelante e la rectitudo romana intesa come "regolarsi su" (sich richten nach) hanno entrambe il carattere dell'adeguazione dell'asserzione e del pensiero a uno stato di cose stabile e già presente. La parola tedesca Angleichung significa adæquatio. A partire dall'Alto Medioevo l'ἀλήθεια rappresentata come ὁμοιωσις, mediata dalla lingua latina, è diventata adæquatio. Veritas est adæquatio intellectus ad rem. (pag. 108) È quindi con il Medioevo che la verità diventa adeguamento della parola con la cosa. L'intero pensiero occidentale da Platone a Nietzsche pensa nel senso di questa delimitazione dell'essenza della verità in quanto correttezza. (pag. 108) Tutta la metafisica intende la verità come correttezza. Abbiamo visto, invece, che non è affatto così, almeno nel pensiero iniziale greco. Heidegger stesso dice che da Platone in poi è stata posta come adeguamento, ma nel pensiero iniziale, come quello di Parmenide e vedremo in seguito anche quello di Eraclito, questo adeguamento non c'è perché si parla di corrispondenza a ciò che si disvela, non come adeguamento a qualcosa. Infatti, prendete la nozione di oggetto e di soggetto, sono invenzioni, concetti relativamente recenti, nel senso che è da Cartesio in poi che vengono formalizzati e stabiliti nell'accezione con cui noi li usiamo correntemente oggi. La nozione di oggetto non esiste per il Greco, non è neanche pensabile. L'oggetto è *objectum*, letteralmente ciò che è gettato contro, *objacere*, gettare contro. Anche il tedesco, che usa sia *Objekt*, di derivazione latina, che *Gegenstand*, di derivazione sassone, anche in questo caso *gegen* vuol dire "contro" e *stand* "sta", quindi, sta contro. Quindi, l'oggetto è l'*Objekt*, come ciò che è gettato contro, o *Gegenstand*, come ciò che sta contro, cioè è fermo lì, piantato lì, non si muove, è un ostacolo, sta contro. Per il Greco questo non è pensabile se si pensa che le cose appaiono nel loro disvelarsi, cioè escono dalla velatezza per disvelarsi, si lasciano apparire. C'è pertanto una differenza immensa nel modo di pensare dal Greco antico al pensiero contemporaneo rispetto all'oggetto. Tra l'altro in greco oggetto si può dire sia κρημα quanto πρᾶγμα, dove κρημα riguarda più l'oggetto di valore, la ricchezza, ecc., e πρᾶγμα, ecco, pensate a una persona pragmatica, è una persona che si attiene alle cose, πρᾶγμα è il modo più comune per indicare in greco la cosa. Tutta la metafisica sorge sul fatto che le cose debbano essere controllate, la *veritas* è qualcosa che si impone sulle cose, le controlla, le gestisce. Le cose costituiscono un pericolo finché non vengono gestite, finché non vengono in qualche modo addomesticate... Questa delimitazione dell'essenza della verità è il concetto di verità della metafisica o, più precisamente, la metafisica riceve la sua essenza in base all'essenza della verità così determinata. Ma proprio a causa del fatto che la ὁμοιωσις greca diventa rectitudo, scompare quell'ambito dell'ἀλήθεια, cioè del disvelamento, che per Platone e per Aristotele è ancora essenzialmente presente nella ὁμοιωσις. (pag. 108) Certo, loro (Platone e Aristotele) venivano da questi pensatori, da Parmenide, Eraclito, Anassimandro, quindi loro pensavano l'ὁμοιωσις come qualcosa di connesso con il disvelamento anche se c'era già in loro, dice Heidegger, la questione della verità posta come adeguamento e non più come un disvelamento, cioè erano già sulla via della metafisica... È vero che anche sulla rectitudo, sul "regolarsi su", riposa ciò che i Greci chiamano οἰεσθαι, cioè tenere e quindi prendere qualcosa per qualcosa. (pag. 108) Tenere qualcosa per qualcosa non è il regolarsi su qualche cosa. Capite che è diverso, il regolarsi su qualche cosa comporta il prendere questo qualche cosa come l'oggetto di cui dicevo prima, c'è dunque un calcolo, un tentativo di gestione, di controllo, che invece nell'antico οἰεσθαι non c'è, non c'è perché è soltanto un prendere qualcosa per qualcosa... Ma mentre pensato in senso greco il "tenere qualcosa per qualcosa" viene ancora esperito entro l'ambito essenziale dello svelare e della svelatezza, pensato in senso romano esso rimane senza tale ambito essenziale: In termini romani "tenere qualcosa per qualcosa" si dice reor, mentre il sostantivo corrispondente è ratio. Variando il detto romano: res ad triarios venit, possiamo dire: res ἀλήθειας ad rationem venit. L'essenza della verità in quanto essenza della veritas e della rectitudo trapassa nella ratio dell'uomo. L'ἀλήθειν greco, il disvelare lo svelato,*

che ancora per Aristotele domina completamente l'essenza della τέχνη, si trasforma nell'installarsi calcolante della ratio. (pagg. 108-109) Questo è il momento in cui Heidegger descrive il passaggio dalla *téchne* greca alla *téchne* moderna, cioè alla *ratio*, alla razionalità calcolante, che deve fare i calcoli per stabilire che cos'è, come funziona e come soprattutto si adopera, come manipolarlo (conoscenza, manipolazione ed elaborazione dell'ente). Questa idea del possesso, del controllo della cosa appare inesistente nel pensiero greco antico. I Romani, invece, elaborazione questo concetto di *veritas* che indica lo stare diritto, eretto, fermo, stabile e immobile e dall'alto controllare ciò che sta sotto. Come abbiamo visto la volta scorsa, porsi in alto e controllare chi sta sotto... che soprattutto rimanga sotto e che non gli mai in mente di innalzarsi... *È quest'ultima che in seguito, in virtù di una nuova metamorfosi essenziale della verità, determinala tecnicità della tecnica moderna, cioè della tecnica delle macchine, che ha la sua origine nell'ambito originario da cui proviene l'imperiale. (pag. 109)* Sta dicendo che la tecnica, così come è intesa oggi, come tecnica o addirittura come tecnologia, ha come necessità per la sua esistenza il concetto di verità come adeguamento, che è il concetto di *veritas* latina ma che già da Platone e da Aristotele in poi è già stato pensato; anche se usavano la parola ἀλήθεια ma la pensavano già in un modo metafisico, cioè come adeguamento e non più come svelatezza, anche se ἀλήθεια letteralmente significa svelatezza, la pensavano in un modo quindi già latino e cioè come adeguamento, come correttezza, come *rectitudo*. È stata questa variazione, questo passaggio dall'ἀλήθεια, intesa nel modo del greco antico, all'ἀλήθεια come adeguamento, come ὁμοίωσις prima e come *veritas* latina poi, è stato dunque questo passaggio a determinare la possibilità della tecnica così come la conosciamo oggi. Come dire, per farla breve, che senza metafisica non c'è la tecnica.

Intervento: Si può dire che è stato a questo punto che la tecnica si è separata dall'arte?

Sì, certo, téchne in greco significa il produrre qualche cosa ma un produrre che si produce nel senso del venire alla luce. L'artista trae qualche cosa con il suo materiale, porta alla luce qualche cosa, lo disvela. L'imperiale scaturisce dall'essenza della verità intesa come correttezza... (pag. 109) Qui con imperiale intende tutta la romanità, quindi la cristianità, quindi la volontà di potenza. L'imperiale è la volontà di potenza... *L'imperiale scaturisce dall'essenza della verità intesa come correttezza nel senso dell'assicurazione direttiva e instaurativa della sicurezza del potere. (pag. 109)* Instaurare il potere, mantenere il potere. Questo può prodursi in seguito al concetto di verità come *veritas*. Come dire che la costruzione della *veritas* latina, cioè il passaggio dall'ἀλήθεια, pensata dai primi pensatori come disvelamento, all'ὁμοίωσις, come adeguamento ma un adeguamento ancora a metà tra l'ἀλήθεια e la *veritas*, in quanto è un rapportarsi a qualcosa che appare, e poi la *veritas* latina. Questo mutamento del modo di pensare è stato decisivo per la costruzione, della invenzione della metafisica e, quindi, di tutto il pensiero occidentale. Vale a dire, oggi noi pensiamo in seguito a questo mutamento. L'idea di potere, di una sicurezza del potere, viene da lì, dal concetto di *veritas*, cioè di qualche cosa che può essere stabilito, fermato, eretto in modo stabile e duraturo, cosa che è totalmente assente nel concetto antico di ἀλήθεια, nel disvelamento non c'è nulla né di stabile né di sicuro, è qualche cosa che appare, che può disvelarsi. L'oggetto come ciò che è gettato contro non era neanche pensabile dai greci antichi... *Il "tenere per vero" della ratio, il reor, diventa il porre al sicuro anticipante e di vasta portata. La ratio diventa conto, calcolo. La ratio è l'installarsi in base al corretto. (pag. 109)* L'idea del corretto è quella che determina la *ratio*, cioè tu sei razionale se pensi correttamente e pensi con correttezza quando la tua parola è adeguata alla cosa... *L'essenza della verità in quanto veritas e rectitudo è priva di spazio e di terreno. La veritas in quanto rectitudo è un carattere dell'atteggiamento psichico-mentale interno all'uomo. Perciò riguardo alla verità bisogna chiedere: come è mai possibile che un processo psichico-mentale interno all'uomo venga fatto coincidere con le cose all'esterno? (pag. 109)* L'adeguamento. Nessuno al mondo è mai stato in grado di stabilire con certezza in che cosa consista propriamente questo adeguamento, com'è che un mio pensiero si adegua a una cosa? In che modo, che cosa c'è in mezzo, che cosa consente una cosa del genere? *Cominciano così i tentativi di fare chiarezza all'interno di una regione non chiarita.*

Se riflettiamo sul fatto che già da lungo tempo l'essenza dell'uomo viene intesa nel senso dell'animal rationale, cioè dell'essere vivente che pensa, ne risulta che la ratio non è una facoltà tra le altre, ma la facoltà fondamentale dell'uomo. Ciò che l'uomo è in grado di fare in virtù di tale facoltà decide del suo rapporto con il verum e il falsum. Per ottenere il vero nel senso del retto e del corretto l'uomo deve essere certo e sicuro dell'uso retto di questa sua facoltà fondamentale. L'essenza della verità si determina in base a questa sicurezza e certezza. (pagg. 109-110) L'uomo è sicuro delle sue deduzioni, delle sue inferenze. Tempo fa ponevo la questione: perché siamo così certi del sistema inferenziale? Cos'è che ci rende così sicuri che le inferenze che vengono prodotte dal sistema inferenziale conducano a qualche cosa che è degno di essere utilizzato per costruire altre cose? Il vero diviene ciò che è assicurato e certo. Il verum diviene il certum. La questione della verità si trasforma nella questione se e come l'uomo possa essere certo e sicuro sia dell'ente che egli stesso è, sia dell'ente che egli stesso non è. (pag. 110) Si tratta, quindi, di sapere in che modo si possa essere sicuri del nostro pensiero, che il nostro pensiero, se portato avanti rettamente, ci condurrà al vero. Nella forma della dogmatica ecclesiastica della fede cristiana, l'elemento romano ha dato un contributo essenziale al consolidamento dell'essenza della verità nel senso della rectitudo. Ed è al medesimo ambito della fede cristiana che si prepara e prende avvio il nuovo mutamento dell'essenza della verità, che porta dal verum al certum. (pag. 110) La Chiesa ha preso ovviamente un po' da tutto, ma soprattutto la verità intesa come rectitudo e adesso ci dice perché... Lutero si chiede se e come l'uomo possa essere certo e sicuro della salvezza eterna, cioè "della verità"; se e come possa essere un "vero" cristiano, vale a dire un uomo retto, pronto per ciò che è giusto, un giustificato. La questione della veritas cristiana diviene in senso accentuato la questione della iustitia e della iustificatio. Secondo la concezione della teologia medioevale, la iustitia è la rectitudo rationis et voluntatis, ovvero la rettitudine della ragione e della volontà. Detto in breve: la rectitudo appetitus rationalis, la rettitudine della volontà, l'aspirazione alla rettitudine, è la forma fondamentale della volontà di volere. Già secondo la dottrina medioevale la iustificatio è il primus motus fidei – il movimento fondamentale dell'atteggiamento di fede. La dottrina della giustificazione, e precisamente come questione della certezza salvifica, diviene il centro della teoria evangelica. L'essenza della verità nell'età moderna si determina in base alla certezza, alla rettitudine, all'essere giusto e alla giustizia. (pagg. 110-111) Ci sta dicendo che l'essenza della verità, così come la usiamo oggi, si determina in base alla certezza, alla rettitudine, il che vuol dire che si basa su concetti religiosi, che sono serviti alla religione per sostenersi, per mantenersi. E dice, infatti, L'inizio della metafisica moderna consiste nel fatto che l'essenza della verità si trasforma in certitudo, in certezza. (pag. 111) Quindi, siamo passati dall'ἀλήθεια, come disvelamento, all'ὁμοιωσις, come un rapportarsi alle cose in un modo che è quasi un adeguamento, poi a un adeguamento e, infine, dall'adeguamento alla certitudo. Questo è tutto il passaggio storico della nozione di verità fino ad arrivare a quella di oggi, che è la certitudo, cioè la certezza... "Critica della ragione pura" significa delimitazione essenziale dell'uso retto e non retto della facoltà razionale umana. La questione dell'"uso retto" corrisponde alla volontà di assicurare la sicurezza in cui deve e vuole collocarsi l'uomo che, posto su se stesso, sta in mezzo all'ente. La veritas concepita in termini cristiani come rectitudo animae, quindi quale iustitia, plasma l'essenza moderna della verità nel senso della sicurezza e dell'assicurazione della sussistenza (Bestandsicherung) propria dell'atteggiamento umano e del suo modo di comportarsi. Il vero, il verum, è il retto (das Rechte) che garantisce la sicurezza ed è, in tal senso, il giusto (das Gerechte). (pagg. 111-112) Qui c'è tutta la volontà di potenza di Nietzsche. Che cosa è vero? È ciò che dà potenza, ciò che mi consente di aumentare la mia potenza, ciò che mi dà la sicurezza, che mi garantisce di poter proseguire. Quindi, ciò che mi dà la sicurezza, ciò che mi dà la possibilità di poter proseguire, di aumentare la mia potenza, questo è il giusto. Arriverà poi a dire, poco più avanti, che la volontà di potenza è la realtà, né più né meno. Adesso parla di Nietzsche, che Heidegger considera l'ultimo metafisico. Nietzsche (con il cui pensiero la metafisica occidentale raggiunge il suo culmine) fonda l'essenza della verità sulla sicurezza e sulla "giustizia" (Gerechtigkeit)? Anche per Nietzsche il vero è il corretto (das Richtige) che si regola

sul reale per installarsi conformemente a esso e per assicurarsi in esso. (pag. 112) Ecco, vedete, compare sempre l'assicurazione, l'essere sicuri, l'essere certi... Il tratto fondamentale del reale è la volontà di potenza. Il corretto deve regolarsi sul reale e dunque esprimere ciò che il reale esprime, vale a dire la "volontà di potenza". È quest'ultima che stabilisce ciò su cui ogni correttezza deve regolarsi. (pag. 112) In altri termini, è la volontà di potenza che dice ciò che è giusto e ciò che è sbagliato... La corrispondenza con quanto è stabilito dalla volontà di potenza è il retto, cioè la giustizia. (pag. 112) Heidegger qui, certamente sulla scorta di Nietzsche, sta ponendo delle questioni piuttosto grosse per quanto riguarda tutto il pensiero occidentale, la società e il modo in cui viviamo generalmente. Ci sta dicendo che non soltanto la verità, la realtà in cui viviamo, ma anche ciò che è giusto e ciò che è sbagliato, questi stessi concetti non sono altro che un effetto, una produzione della volontà di potenza... Alla fine della metafisica occidentale la giustizia ha la propria essenza nell'imperativo della volontà di potenza. In conformità al modo di pensare "biologico" diventato abituale dalla seconda metà del diciannovesimo secolo in poi, per dire "volontà di potenza" Nietzsche adopera per lo più anche la denominazione "vita", sicché egli può asserire che "la giustizia è il sommo rappresentante della vita stessa". Ciò è pensato in termini cristiani, e tuttavia alla maniera dell'Anticristo. Ma ogni "anti" pensa nel senso di ciò contro cui è "anti". La giustizia nel senso di Nietzsche presenta (präsentiert) la volontà di potenza. In termini occidentali la verità è veritas. Il vero è ciò che, su basi di volta in volta differenti, si afferma, rimane in alto e giunge dall'alto: è il comando. Laddove peraltro ciò che sta "in alto", l'"altissimo" e il "signore" del potere, appaiono in forme diverse. "Il signore" è il Dio concepito in termini cristiano; "il signore" è "la ragione"; "il signore" è lo "spirito del mondo". "Il signore" è la "volontà di potenza". Secondo l'esplicita formulazione di Nietzsche, la volontà di potenza, nella sua essenza, è il comando. Nell'epoca in cui l'età moderna si compie dando forma a uno stato storico complessivo della terra, l'essenza romana della verità, la veritas in quanto rectitudo e iustitia, appare come la "giustizia". Essa è la forma fondamentale della volontà di potenza. L'essenza del "diritto" (Recht), che resta correlata a quella della giustizia, viene definita Nietzsche in modo inequivocabile nella seguente annotazione dell'estate del 1883, redatta in occasione della lettura di un libro apparso a quel tempo (Schneider, Der thierische Wille): "il diritto – la volontà di rendere eterno un rapporto di potenza momentaneo". (pagg. 112-113) È un'affermazione potente. Che cos'è il diritto? È la volontà di rendere eterno un rapporto di potenza momentaneo. Supponiamo che io abbia un rapporto di potenza su di voi, ma è momentaneo perché poi ve ne andate via e io... Invece, il diritto, la legge consente alla mia volontà di rendere questo momentaneo eterno, cioè "voi sarete sempre soggetti alla mia volontà". La veritas romana è diventata la "giustizia" della volontà di potenza. (pag.113) Qui è la volontà di potenza come giustizia, non più come arbitrio, come inizialmente la poneva Nietzsche, rispetto al superuomo, all'uomo antico, a questa belva feroce che sottomette il più debole, e dove questa volontà di potenza non era ancora la giustizia ma solamente volontà di potenza allo stato puro. No, e a un certo punto la volontà di potenza diventa giustizia, cioè diventa giustificata, legittima... L'anello, nella storia essenziale della verità esperita metafisicamente, si è chiuso. Eppure fuori dall'anello è rimasta l'ἀλήθεια. Entro il dominio della veritas occidentale il suo ambito essenziale si è come estinto. L'ἀλήθεια sembra essersi sottratta alla storia dell'umanità occidentale. Al posto dell'ambito essenziale dell'ἀλήθεια pare sia subentrata la veritas romana, nonché, come suo sviluppo, la verità in quanto rectitudo e iustitia, correttezza e giustizia. Non soltanto pare, ma è così. L'ambito essenziale dell'ἀλήθεια è sepolto. Tuttavia, se fosse solo sepolto, non dovrebbe essere difficile sgomberare i detriti e liberarlo nuovamente. Invece, l'ambito essenziale dell'ἀλήθεια non è solo sepolto, bensì è bloccato dal gigantesco bastione dell'essenza della verità "romanamente" determinata in molti sensi. (pag. 113) Sta dicendo che non pensiamo più l'ἀλήθεια non perché ce ne siamo dimenticati o perché non è più di moda, ma perché il concetto di veritas si è imposto così fortemente, così potentemente e così prepotentemente, che non riusciamo più a pensare la verità se non nei termini della veritas romana. Non riusciamo più a pensare quello che gli antichi pensavano intorno all'ἀλήθεια, non è più pensabile. Anche se

diciamo ἀλήθεια diciamo comunque *veritas*... Nel “romano” rientra anche il “romanico” e tutto ciò che di moderno si determina in base a esso, e che nel frattempo si sviluppa su un piano storico-mondiale, non restando più limitato all’ambito europeo. Non è questo il momento di discutere approfonditamente il nesso che emerge tra la τέχνη, intesa come una modalità dell’ἀλήθειν, e la moderna tecnica delle macchine. Ma il bastione del consolidamento dell’essenza della verità in quanto *veritas*, *rectitudo* e *iustitia* non si è semplicemente posto davanti all’ἀλήθεια, giacché quest’ultima vi stata piuttosto murata, dopo che la reinterpretazione l’ha trasformata in una ben squadrata pietra da costruzione. Ecco perché da allora l’ἀλήθεια viene spiegata solo ed esclusivamente partendo dalla *veritas* e dalla *rectitudo*. Com’è quindi ancora possibile esperire l’ἀλήθεια nell’essenza iniziale che le è peculiare? (pag. 114)

Come possiamo riuscire a tornare a pensare come pensavano gli antichi? Perché lui ci dice che, sì, anche se sappiamo che l’ἀλήθεια è disvelamento, svelatezza, ecc., pensiamo comunque ancora alla *veritas*, che quella è la verità... E se ciò ci rimane precluso, com’è ancora possibile, nell’ambito in cui dominano la *veritas* e la *rectitudo*, esperire anche solamente il fatto che questo stesso ambito della *veritas* si fonda nondimeno sull’ambito essenziale dell’ἀλήθεια, e anzi, sia pure senza conoscerlo e senza rammentarsene, lo reclama costantemente? Com’è possibile che nell’ambito in cui dominano la *veritas* e la *rectitudo* vi sia, o almeno tenti di sorgere, una cognizione del fatto che la *veritas*, la *rectitudo* e la *iustitia* non solo non esauriscono, a tutti gli effetti, l’essenza iniziale della verità, ma non potranno mai esaurirla, giacché sono ciò che sono soltanto in seguito all’ἀλήθεια? La metafisica occidentale può sviluppare il vero fino allo spirito assoluto della metafisica di Hegel, a favore del “vero” si possono chiamare in causa “gli angeli” e “i santi”, tuttavia l’essenza della verità si è da lungo tempo allontanata dal suo inizio, cioè dal suo fondamento essenziale, è caduta fuori dal suo inizio, ed è così un cascame (*Abfall*). (pag. 114)

È caduta fuori dal suo inizio, la parola iniziale non c’è più. Ma perché tornare alla parola iniziale? Non soltanto perché, dice Heidegger, tornando alla parola iniziale sappiamo da dove viene ciò con cui parliamo, ciò con cui ci muoviamo, il modo in cui pensiamo, ma anche per potere ripensare in termini greci, in termini iniziali, il pensiero. Ciò potrebbe consentire, per Heidegger, sì, l’uscita dalla metafisica, io ci andrei più cauto e direi che potrebbe consentire almeno il rendersi conto che ci si trova all’interno di un sistema metafisico mentre si pensa, comunque e inesorabilmente. Per potere fare questo, per potere tenere conto di questo in modo consapevole e attento, occorre sapere da dove e come si è formata la parola “verità”, perché in seguito al modo con cui si è formata parola “verità” possiamo tenere conto di come la stiamo utilizzando e del perché la stiamo utilizzando in quel modo. Parlando della verità appare normale che ci si riferisca a qualcosa di certo, di stabile, di fermo, per cui la verità è quella ma non è così, è un’invenzione, che è iniziata con la metafisica e poi consolidata e sancita dall’Impero Romano, che aveva la necessità di un qualche cosa che servisse a controllare l’Impero e che desse la possibilità di trattare le persone dall’alto.

17 febbraio 2016

Concepita in termini essenziali, cioè pensata in base al fondamento essenziale dell’essere stesso, “la storia” è il mutamento dell’essenza della verità. (pag. 115) La storia è fatta di questo, del modo in cui la verità cambia, del modo in cui viene pensata, del modo in cui veniva pensata dai Greci, del modo in cui veniva pensata nel Medioevo, del modo in cui veniva pensata nella modernità... *Essa è “soltanto” questo. Ma il “soltanto” non indica una limitazione, bensì la singolarità dell’essenza iniziale, dal cui fondamento scaturiscono come conseguenze essenziali gli altri tratti essenziali della storia. La storia “è” il mutamento dell’essenza della verità. L’ente che è storicamente trae il suo essere da questo mutamento. Da lungo tempo si ritiene che laddove vi sono processi, movimento e decorsi, dove cioè qualcosa “succede” (passiert), là c’è storia, poiché si pensa che la storia (Geschichte) abbia a che fare con l’“accadere” (Geschehen), e che “accadere” significhi per l’appunto “succedere”. Ma Geschehen e Geschichte, accadere e storia, significano: destino (Geschick), destinazione*

(Schickung), assegnazione (Zuweisung). Parlando in tedesco genuino non dovremmo dire “die” Geschichte, “la” storia nel senso dell’“accadere”, bensì “das Geschichte”, “l’avvento storico” nel senso dell’assegnazione dell’essere. Ancora Lutero usa la parola genuinamente tedesca das Geschicht. Rimane da chiedersi che cosa sia per l’uomo l’essenzialmente destinabile e destinantesi. Se l’essenza dell’uomo si fonda sul fatto che egli è quell’ente a cui l’essere stesso si svela, allora la destinazione essenziale, l’essenza dell’“avvento storico”, è lo svelamento dell’essere. Se però lo svelamento è l’essenza della verità, e se, a seconda del mutamento di tale essenza, si muta anche l’assegnazione dell’essere, allora l’essenza “della storia” è il mutamento dell’essenza della verità. (pagg.115-116) Solo a un’epoca che aveva già rinunciato a ogni possibilità di meditazione e di pensiero uno scrittore poteva offrire un’opera la cui realizzazione è parimenti frutto di uno splendido acume, un’enorme erudizione, un forte talento per la tipizzazione, una singolare presunzione nel giudizio, una rara superficialità di pensiero e una totale fragilità dei fondamenti. In presenza di una superficialità culturale e di una vacuità del pensiero sconcertanti, ci si trova quindi di fronte alla strana situazione in cui proprio coloro che si indignano per la preminenza del modo di pensare biologico nella metafisica di Nietzsche sono invece a loro agio nella prospettiva del tramonto tracciata dal quadro storico spengleriano, a sua volta fondata ovunque ed esclusivamente su una grossolana interpretazione biologica della storia. (pagg. 117-118) Il “senso” è la verità in cui sempre riposa l’ente in quanto tale. Il “senso” della storia è però l’essenza della verità, ... (pag. 118) A questo punto possiamo tranquillamente dire che il senso è la verità. Dicendo che “il senso è la verità in cui sempre riposa l’ente in quanto tale, Heidegger ci fa riflettere intorno alla questione del senso e anche del significato. Ciò che comunemente si attribuisce al segno linguistico, il significante e il significato, si considera che il significato sia il senso di un significante. Dicendo che il senso è la verità apre una questione notevole perché intanto a questo punto il senso non è più qualcosa di indeterminato ma, per dirla in termini semiotici, non niente altro quella verità a cui il significante dicendosi allude, o meglio, la verità che mostra dicendosi. Ma la mostra in che modo? Svelando ciò che sta dicendo, vale a dire che dicendo qualche cosa questo qualcosa si svela, ed è questa la verità del segno. Se volessimo leggere Heidegger tenendo conto di de Saussure il significante dicendosi svela qualche cosa, svelando mostra della verità, ma una verità nell’accezione greca non in quella romana o attuale. Non è altro che il mostrarsi di qualche cosa che dal velato si svela, questo è quello che farebbe il significante dicendosi, il senso di un significante sarebbe questo, ciò che si svela nel dirsi del significante, quindi nulla a che fare con la verità nell’accezione imperiale o di significato come un qualche cosa che viene attribuito. Sta qui la differenza sostanziale per de Saussure il significato è sì arbitrario ma è ciò che viene attribuito a un significante. Per Heidegger non è proprio così, almeno in questa lettura, il significato qui non è ciò che viene attribuito al significante ma ciò che il significante svela nel dirsi, il che è diverso... Con il mutamento dell’essenza della verità, che, partendo dall’ἀλήθεια e passando per la veritas romana, giunge alla adaequatio, alla rectitudo e alla iustitia medioevali, e di qui alla certitudo dell’età moderna, cioè alla verità come certezza, validità e sicurezza, mutano nel contempo l’essenza e il genere della contrapposizione tra verità e non verità. È qui che si forma e si consolida l’ovvia opinione secondo cui l’unico opposto della verità è la falsità. Nel mutamento essenziale della verità che domina completamente i secoli dell’Occidente il colpo decisivo lo dà l’evento del mutamento repentino dell’essenza della non verità dallo ψεύδος greco al falsum romano. Tale mutamento repentino è il presupposto della caratterizzazione moderna dell’essenza della falsità, la quale diviene error, cioè errore nel senso dell’uso scorretto della facoltà umana di assenso e di dissenso. (pag. 119) Vedete come questi termini che si usano correntemente, vero, falso, ecc., non solo hanno una storia ma sono delle costruzioni, che sono state edificate nei secoli per uno scopo, che lui dice indirettamente, che è quello della volontà di potenza, vale a dire, sono funzionali alla volontà di potenza. Lo dice qui: Ma l’uso corretto della facoltà di giudizio si determina in considerazione di ciò che pone al sicuro l’autosicurezza (Selbstsicherheit)... (pag. 119) L’autosicurezza, ciò che pone al sicuro. Ricordate

Nietzsche: mettersi al sicuro attraverso un superpotenziamento... *Viceversa, la considerazione e l'intento rivolti all'assicurazione determinano a loro volta la direzione e la modalità dell'intendere, nonché la scelta di quanto viene rappresentato come ciò a cui vengono accordati l'assenso e il dissenso nel giudicare. (pag. 119)* In altri termini, sta dicendo che questo modo di costruire, quindi, di pensare la verità, è ciò che poi determina il modo di pensare, certo, ma quindi anche il modo di giudicare, di giudicare ciò che è vero, ciò che è giusto, ciò che è corretto e ciò che è sbagliato.

L'autosicurezza, un mettere al sicuro ciò che si ha già. Nietzsche diceva che la volontà di potenza non può fermarsi, quando ha messo al sicuro qualche cosa, questo qualchedo deve autopotenziarsi per evitare di perdere la sicurezza... *L'essenza della veritas nella forma della certitudo si dispiega in direzione dell'assicurare la sussistenza della "vita". La "sicurezza" della vita, vale a dire il suo costante "vantaggio" (Vor-teil), riposa secondo Nietzsche sulla correttezza, ossia sulla sicurezza essenziale della "volontà di potenza". (pagg.119-120)* Sta dicendo in molto esplicito che questo modo di pensare la verità, questo passaggio dall'ἀλήθεια fino alla veritas come certitudo, procede dalla volontà di potenza.

Intervento: sul superpotenziamento...

In termini semiotici, mettere al sicuro è affermare qualche cosa. Una volta che è affermato questo qualche cosa, come diceva già Derrida, questa affermazione che dice qualche cosa di fatto avviene lungo un differimento, un differire: la cosa che affermo è già differente, e quindi che cosa devo fare? Devo considerarla di nuovo. E, quindi questo superpotenziamento, questo modo di continuare ad affermare cose per poterle stabilire, non ha mai fine, per questo motivo il superpotenziamento è infinito... *Quest'ultima è la realtà, dunque l'essenza di ogni "reale" e non, per esempio, soltanto dell'uomo. (pag. 120)* Qualunque cosa, la "realtà" che conosciamo, è volontà di potenza. Quindi, la verità, la realtà, tutto ciò che deve costituire "la sicurezza della vita", per usare le parole di Nietzsche, tutto questo è volontà di potenza... *Nel senso della tradizione occidentale della veritas in quanto iustitia, e senza esserne consapevole, Nietzsche chiama "giustizia" la correttezza essenziale della volontà di potenza, cioè al tempo stesso la sua assicurazione essenziale e la sua sicurezza. In una annotazione dell'anno 1885 egli scrive: "La giustizia, in quanto funzione di una potenza che guarda lontano intorno a sé, che vede al di là delle prospettive anguste del bene e del male, che ha dunque un orizzonte più ampio del vantaggio – essa intende conservare qualcosa che è di più di questa o quella persona" ("che è di più" significa qui "che vale di più"). Da ciò risulta chiaro che la potenza per cui le prospettive tipo la differenza fra "bene e male" sono "anguste" si muove nell'orizzonte più ampio (e solo a essa confacente) che Nietzsche definisce l'orizzonte del "vantaggio". (pag. 120)* Che cos'è che dà vantaggio? Vantaggio per che cosa, vantaggio di che? Che cosa mi avvantaggia? Qual è l'unica da cui traggo veramente vantaggio? La volontà di potenza, il superpotenziamento. È questa l'unica cosa che cerco perché è l'unico vantaggio che gli umani cercano veramente, non ce ne sono altri... *Solo l'avvantaggiarsi sugli altri assicura qui il vantaggio, che concede tutto all'autoassicurazione della potenza, giacché la potenza può venire assicurata solo accrescendo costantemente la potenza. Nietzsche non soltanto ne era pienamente consapevole, ma ha anche espressamente affermato che nell'ambito essenziale della volontà di potenza il semplice attestarsi su un grado di potenza raggiunto costituisce già una diminuzione del livello della potenza. (pag. 120)* Se si tiene conto che questa autoassicurazione non è niente altro che l'affermare qualche cosa, diventa tutto molto più chiaro. Ogni volta che si afferma qualche cosa occorre affermare altro per affermare quello di prima e poi affermare altro per affermare ciò è stato necessario affermare quello di prima, e così via all'infinito... *Nell'essenza dell'assicurazione è insito il costante autoriferimento a se stessa, che implica di per sé il necessario sopraelevarsi. In tale costante autoriferimento, l'autoassicurazione in quanto autocertezza deve essa stessa divenire assoluta. (pag. 120)* Questo è l'obiettivo dell'autocertezza, che non raggiungerà mai, ovviamente.

Qui c'è un richiamo interessante alla questione della verità, così come l'ha esplorata Heidegger nelle pagine precedenti. Lui richiama il prefisso –ver, che si ritrova anche in molti etimi, non solo

tedeschi ma anche inglesi. Ho fatto una piccola ricerca. In inglese la verità è *truth*, questo termine sembra derivare da un altro termine, forse sassone, *dree*, da cui *tree*, albero, piantato lì, immobile, alto, questo sarebbe l'etimo di *truth*. Quindi, il sopraelevarsi, il guardare dall'alto, è la verità. La verità è guardare dall'alto chi sta in basso, chi è sottoposto... *I lineamenti fondamentali dell'essenza metafisica della realtà in quanto verità, e di questa verità in quanto certezza assoluta, compaiono per la prima volta, preparati da Fichte, nella metafisica dello spirito assoluto di Hegel. È qui che la verità diventa l'autocertezza assoluta della ragione assoluta. Nella metafisica di Hegel e in quella di Nietzsche, vale a dire nel diciannovesimo secolo, si compie il mutamento della veritas in certitudo. Questo compimento dell'essenza romana della verità è il senso storico autentico e nascosto del diciannovesimo secolo. (pagg.120-121) È ciò che è intervenuto nell'Ottocento però di cui non c'è traccia, nel senso che nessuno aveva colto ciò che realmente stava accadendo in questo mutamento della nozione di verità... In effetti, nel corso delle nostre considerazioni è emerso che i Greci, accanto allo ψεύδος, conoscono anche lo σφάλλειν, l'aggirare e raggirare. Sennonché questa modalità di dissimulazione, il cosiddetto "ingannare", proprio in quanto tale già si fonda sulla dissimulazione e non è quindi un genere autonomo di opposizione essenziale alla svelatezza. Ciò vale anche in riferimento a una modalità di dissimulazione per i Greci ancora più comune, che essi chiamano ἀπάτη. Anche in questo caso traduciamo con "inganno", ma, pensata in modo letterale e appropriato, tale parola dice, in tedesco ab-vom, πάτος, "via – dal πάτος", cioè via dalla retta via (o dal sentiero). La parola corrente per "via" (Weg) è ἡ ὁδός, da cui deriva ἡ μέθοδος, cioè il forestierismo tedesco Methode, "metodo". Per i Greci, però, ἡ μέθοδος non significa "metodo" nel senso di un procedimento con l'ausilio del quale l'uomo attua il suo assalto indagatore e inquisitorio nei confronti degli oggetti. Η μέθοδος è il "restare sulla via" (auf-dem-Weg-bleiben)... (pagg.121-122) Dice che metodo per noi moderni ha questa accezione; se cercate in qualunque dizionario troverete quella definizione, che non sarà bella come quella di Heidegger, però indica quello, cioè il seguire una serie di procedure per ottenere un risultato, ma, dice, il μέθοδος greco significa "restare sulla via", non cercare un modo per controllare tutto ma "restare sulla via"... e precisamente su quella via che non è pensata dall'uomo in quanto "metodo", bensì viene indicata dall'ente e attraverso l'ente che si mostra, e in tal modo già è. In senso greco, ἡ μέθοδος non è il "procedimento" di un'indagine, è piuttosto questa stessa indagine intesa come "restare sulla via". (pag. 122) C'è sempre in Heidegger questo invito a restare sulla via, a non cercare di controllare gli enti, metafisicamente, ma di lasciare che l'ente mostri l'essere, cioè quella apertura da cui procede. Lo dice in molti punti, direttamente o indirettamente, come l'ente mostri l'essere, che consente l'apparire dell'ente, attraverso il domandare. Questa è la via per Heidegger, lo dice spessissimo... Per comprendere l'essenza del "metodo" concepito in modo greco dobbiamo invero considerare anzitutto che al concetto greco di via, ὁδός, appartengono sia l'"aprire una prospettiva" (das Ausblickhafte) sia l'offrire uno scorcio (das Durchblickbietende). (pag. 122) Sono tutti modi in cui i Greci intendono questo, ma da dove trae tutto questo Heidegger? Sicuramente non dal dizionario etimologico, contro cui ce l'aveva a morte oltre che con quelli che si gingillano con l'etimologia, ma li prende dai più antichi pensatori, Omero, Esiodo, forse Tucidide, ma comunque dai primi che hanno incominciato a parlare di queste cose, a esporle, a raccontarle, anche a interrogarle... Ἄ πάτη è la de-viazione e via traversa (Ab-und Seitenweg) che in tal modo ci pone di fronte un'altra prospettiva, insinuando così di essere ciò nondimeno essa stessa la via che conduce "dritto dritto" allo svelato. La de-viazione e via traversa fa venire incontro qualcosa che quel che appare sulla retta via invece non mostra. (pag. 122) Sta dicendo che ἄ πάτη è questo modo di concepire le cose in modo tale per cui il prendere una via, che non è quella diritta che porta dal punto di partenza al punto di arrivo, ha la possibilità di mostrare ciò che invece la via diritta non consente di mostrare. Adesso vediamo perché: Ma nella misura in cui anch'essa mostra qualcosa, la deviazione scambia questo suo mostrato con il propriamente da-mostrare della via diritta. Con tale scambio la de-viazione inganna come quello sviamento (Ab-weg) solo in virtù del quale nasce l'ἀπάτη, l'inganno; ἀπατηθῆναι significa: venire*

condotti su una de-viazione e via traversa in modo che la cosa da esperire rimane occultata. Anche ἡ ἀπάτη è una modalità del velamento, e in particolare dell'occultamento che contraffà ciò che è velato. Ogni dissimulazione e occultamento è bensì un velamento, ma non ogni velare è un dissimulare nel senso dell'occultare e del contraffare.

Se pertanto la svelatezza dovesse venire riferita anche ad altre modalità del velamento, ne risulterebbe un dato essenziale che secondo il nostro modo di pensare corrente potremmo esprimere in questi termini: la falsità e l'occultamento, quindi la non verità così intesa, non sono affatto l'unico opposto della verità, ammesso ovviamente che si esperisca l'essenza della verità in quanto svelatezza, cioè, ora, come disvelamento. (pagg. 122-123) Tutte queste cose di cui parla, in effetti non si oppongono alla disvelatezza, cosa che invece con la romanità è stata posta in termini precisi, come il fallere, il cadere, da cui falsum, che cancella, come se il falsum cancellasse il verum, come se la svelatezza cancellasse la svelatezza, cosa che non è, come insiste a dire Heidegger... Ma i Greci stessi conoscono altre modalità del velamento oltre all'occultamento (ψεύδος)? Senza dubbio. Lo dimostra la loro condotta linguistica. Conosciamo le parole comuni κεύθω, κρύπτω, καλύπτω, che significano: celare (bergen), velare, coprire: Iliade, XXII, v. 118; Troia "cela" i ricchi tesori; Odissea, IX, v. 348; la nave di Ulisse "cela" vino prezioso; Odissea, VI, v.303: la casa e il cortile "celano" lo ξείνος che entra. Queste modalità del celare e del velare fanno parte degli avvenimenti quotidiani e non indicano alcun rango particolare dell'essenza del velamento. Già più essenziale è il fatto che in Odissea, III, v. 16 ci venga detto che la terra cela (birgt) i morti. In Iliade, XXIII, v.244, si parla di "Aἶδι κεύθωμαι, cioè del venire celati nell'Ade. Qui sono la terra stessa e il mondo ctonio a riferirsi al celare e al velare. Emerge dunque il nesso essenziale tra la morte e il velamento. Per i Greci la morte, così come la nascita, non sono affatto un processo "biologico". Nascita e morte ricevono la loro essenza dall'ambito del disvelamento e del velamento, un ambito da cui trae la sua essenza anche la terra. Essa è il "fra" (das Zwischen), si pone cioè "fra" il carattere velante del mondo ctonio e il carattere rado (licht), disvelante del mondo sovraterreno (della volta celeste, οὐρανός). Per i Romani invece la terra è tellus, terra, cioè ciò che è asciutto, la terra distinta dal mare. Questa distinzione distingue ciò su cui sono possibili la coltivazione, l'insediamento e la costruzione da ciò cui tutto questo è impossibile. La terra diviene territorium, territorio di insediamento in quanto ambito di comando. Nella parola romana terra risuona l'accento imperiale, di cui le parole greche γαῖα e γῆ non recano traccia. (pagg. 123-124) γαῖα e γῆ indicano la terra, γῆ da cui geografia, scrittura della terra. Qui c'è di nuovo un richiamo all'uso della parola romana per indicare la terra che indica il dominio, il controllo, il possesso, l'imperium... Soltanto là dove l'essenza della parola si fonda sull'ἀλήθεια, quindi presso i Greci; soltanto là dove la parola così fondata, in quanto saga eccellente, regge ogni poetare e pensare, quindi presso i Greci; soltanto là dove poetare e pensare fondano il riferimento iniziale a ciò che è velato, quindi presso i Greci – soltanto presso i Greci, dunque, v'è ciò che porta il nome greco di μῦθος, il "mito". La frase: "C'è solo un mito, il μῦθος dei Greci" è quasi superflua, poiché dice qualcosa di fin troppo ovvio, come se si affermasse: "V'è solo un fuoco, quello infuocato". Ma il "mito" non ha forse a che fare con gli dei? La "mitologia" non è forse una "dottrina degli dei"? Certamente. Ma noi domandiamo a nostra volta: che cosa significa qui "dei"? La parola intende "gli dei greci". Non basta dire che, rispetto al Dio unico dei cristiani, v'è presso i Greci una forma di politeismo, costituita per la precisione da dei che sono meno "spirituali" e in genere di natura inferiore. Finché non tentiamo di pensare gli dei greci in modo greco, quindi in base all'essenza fondamentale dell'essere esperito in modo greco – cioè in base all'ἀλήθεια -, non abbiamo alcun diritto di dire anche una sola parola su tali dei, né a favore né contro di essi. (pagg. 124-125) Questo è l'inizio di un discorso che sta per fare e che è interessante riguardante il δαμόν... "Notte", "luce" e "terra" sono un μῦθος, e non già "immagini" che evocano il velamento e lo svelamento, ovvero "metafore" da cui ancora non riesce a emanciparsi un pensiero prefilosofico. Velamento e svelatezza sono piuttosto già da prima esperiti in modo talmente essenziale che il semplice alternarsi di notte e giorno basta di per sé a sollevare ciò che in ogni essere è in modo essenziale (das Wesende alles Wesens) alla parola che conserva: μῦθος. (pag. 125) Per i Greci notte,

giorno, sono μῦθος, un racconto. Non sono un fatto fisico, biologico, logico, è un racconto... *Preso in sé, la mera distinzione fra luminosità e oscurità, che solitamente attribuiamo al giorno e alla notte, non dice nulla; e dal momento che anche l'analoga distinzione tra il velare e lo svelare essenziali "non dice nulla", essa non ha nemmeno il carattere di μῦθος. La distinzione tra luminoso e oscuro rimane "non mitica", a meno che la "radura" (Lichtung) e il velamento non appaiano già prima in quanto essenza del luminoso e dell'oscuro, e a meno che, al tempo stesso, ciò che nella luce esce fuori e nell'oscurità si ritrae non appaia in modo che proprio l'uscire fuori alla luce e lo scomparire nell'oscurità costituiscano l'essenza in cui tutto quel che è presente e assente dispiega la propria essenza. Soltanto se prestiamo attenzione a ciò comprendiamo in che misura i pensatori iniziali pensano l'essere stesso partendo dalla svelatezza e dal velamento. Soltanto se possediamo tale misura possiamo soppesare le parole greche che parlano del velare e celare nei loro riferimenti essenziali alla terra, alla morte, alla luce e alla notte. Purtroppo il bastione dell'essenza della verità dominante, cioè la veritas e la verità intese come correttezza e certezza, ci preclude l'accesso all'ἀλήθεια iniziale. (pag. 125-126)* Anche quando parliamo di ἀλήθεια, di svelamento, di fatto è come se pensassimo comunque alla veritas, non riusciamo più a pensare a come pensavano i Greci, per i quali appunto il giorno, la notte, tutte queste cose sono miti, sono racconti... *E ciò non significa solo che, coerentemente con la nostra formazione, nelle descrizioni storiografiche della greicità non siamo più in grado di comprendere e di apprezzare il "concetto di verità" greco antico, ma altresì qualcosa di essenzialmente diverso, un fatto serio e di per sé decisivo per la nostra storia: cioè che la totalità dell'ente si è nel frattempo trasformata a tal punto che l'ente nel suo insieme, quindi anche l'uomo, non vengono più determinati dall'essenza dell'ἀλήθεια. (pag. 126)* Non sono più qualcosa che il mito fa apparire ma sono certezze, certezze scientifiche, logiche, pratiche, storiche, tutto quello che volete... *Pertanto anche noi, non appena sentiamo parlare di velamento e di modalità del velare, pensiamo subito ed esclusivamente ad attività praticate dall'uomo, non esperiamo cioè il velamento-disvelamento come evento che capita all'ente e all'uomo. Ma se nella greicità l'essenza del velamento e della svelatezza è esperita in modo così essenziale come tratto fondamentale dell'essere in quanto tale, non deve forse anche il velamento stesso mostrare un'essenza più iniziale, che il velamento nella forma dello ψεύδους, cioè dell'occultamento, non esaurisce affatto? Nondimeno anche noi, entro certi limiti, possiamo considerare e comprendere modalità diverse del velamento. Anzi, dobbiamo addirittura tentare espressamente di farlo, se vogliamo continuare a essere in grado di imparare a presagire quell'unica modalità del velamento che nella greicità, oltre allo ψεύδους, ha contribuito a determinare la verità di ogni ente, vale a dire la sua svelatezza e non-dissimulatezza (Unverhohlenheit). Per noi velare significa abitualmente nascondere, cioè una modalità del "togliere via" (wegschaffen), dell'eliminare. Ciò che non ci è più a lato, ossia accanto (in greco: παρά), è "via" (weg) (in greco: από. Ciò che è "via" è scomparso, assente, in certo modo non è più; è annientato. In quanto eliminazione l'annientamento è una modalità del velamento. Eppure c'è anche una modalità del velamento grazie alla quale il velato non è affatto eliminato e annientato, bensì rimane celato e salvato in ciò che esso è. Questo velare non ci fa perdere la cosa, come accade nel caso dell'occultare e del contraffare, del sottrarre e dell'eliminare. Questo velamento conserva. Esso si addice per esempio a ciò che noi, in un senso specifico, chiamiamo il raro (das Seltene). Di solito, vale a dire per la mera bramosia di calcolare e arraffare, il raro non è niente altro che ciò che è disponibile solo di tanto in tanto, e anche in tal caso solo per pochi. Tuttavia, ciò che è davvero raro è proprio ciò che è lì presente (vorhanden) sempre e per tutti, ma è essenzialmente presente (west) in un velamento che custodisce di volta in volta qualcosa di assolutamente decisivo e tiene in serbo elevate pretese nei confronti dell'uomo. (pagg. 126-127)* Qual è la pretesa nei confronti dell'uomo? Che l'uomo interroghi, che l'uomo domandi, che l'uomo non si fermi e chiudere la questione, non cessi di domandare sempre e comunque, cioè non dia nulla per scontato, come se ogni volta si trovasse di fronte a qualche cosa per la prima volta, che per l'appunto non sa che cos'è e quindi vuol sapere e quindi domanda, interroga. Una volta che si suppone di sapere questa domanda cessa. Il domandare autentico, il filosofare per Heidegger, è il porsi sempre e comunque, costantemente, di

fronte a qualunque cosa, a qualunque ente, come se fosse la prima volta. Il che non è molto lontano da ciò che fa la psicoanalisi, tra l'altro... *Il modo adeguato di riferirsi al raro non è il dargli la caccia, bensì il "lasciare riposare" (das Ruhenlassen) come riconoscimento del velamento. (pag. 127)* Cioè, lasciarlo essere. Dargli la caccia, così come lo intende Heidegger, il volersi impadronire di qualcosa, non è il lasciare riposare qualche cosa – infatti lo mette tra virgolette – il lasciare che qualche cosa continui a domandare. Continuare a essere per Heidegger significa questo: continuare a domandare... *Nella vicinanza del velamento qui dominante si situa il velamento che contrassegna la segretezza (das Geheime). Essa può, ma non necessariamente deve possedere il tratto fondamentale del mistero (Geheimnis), la cui essenza si è resa estranea all'uomo da quando egli "spiega" senza indugi il misterioso (das Geheimnisvolle) come l'inspiegabile. Il mistero diventa allora quel "residuo" che ancora si sottrae alla spiegazione; tuttavia, poiché la spiegazione tecnica e l'esplicabilità forniscono il criterio di ciò che deve valere come reale, il residuo inspiegabile che ancora rimane diventa ciò che è superfluo. Il misterioso non è dunque niente altro se non quel residuo che nell'ambito del procedimento esplicativo non si è ancora esaurito nel calcolo. (pag. 128)* Qui sta dicendo una cosa interessante. In tutto ciò che si spiega rimane sempre qualcosa di inesplicabile. Ora, questo è ciò che generalmente, il discorso occidentale, la scienza, ritiene il mistero: "la scienza non riesce a spiegare tutto" per cui ecco che rimane il mistero, e da qui la fede e tutte le altre sciocchezze. Ma ciò che sta dicendo non è questa banalità, sta dicendo che ciascuna volta che interviene qualche cosa questo qualche cosa, affermandosi e differendo, rinvia ad altro, che ancora non è presente ma che rende questa cosa che è presente incompleta, manca quel supplemento, di cui parlava Derrida, ma questo supplemento non supplisce di fatto, cioè supplisce qualche cosa che in realtà non c'è, perché questo elemento che io devo stabilire, mentre io lo tengo lì presente, è già un'altra cosa, è già differito. Quindi, come dice lui, questo qualche cosa in più che permane sempre e che impedisce di potere chiudere la questione nella *certitudo* per esempio, questo supplemento, per dirla alla Derrida, è la *différance*, cioè quella differenza che c'è tra ciò che è sempre presente e ciò che si ripresenta. È il fatto che ripresentandosi che qualcosa può essere presente, e soltanto in questo secondo momento. Accade a volte di considerare che i pensatori, almeno quelli che pensano, si trovino molto spesso ad affrontare delle questioni che sono le stesse ma affrontate in modi differenti, con parole diverse, però ciò che li interroga è la stessa cosa, che poi Heidegger lo chiami l'essere, che per Derrida sia la *différance*, però è sempre un qualche cosa che comunque di per sé è nulla, perché l'essere, questa parola, lo dice anche Heidegger, di per sé è nulla, non dice niente, non fissa niente, eppure è quella che consente al discorso di proseguire. Quante volte, mentre parliamo, diciamo la parola "è"? Ininterrottamente. Potremmo parlare se non ci fosse questa parolina? No. Per cui ciò che è da pensare, di fatto, sempre lo stesso. Verrebbe da dire così, che è il modo di funzionamento del linguaggio, è questo che dà da pensare. Tutte queste considerazioni intorno all'essere, alla verità, non sono altro che considerazioni intorno al significato delle cose, l'essere come significato ultimo delle cose. Ma questo significato ultimo delle cose, cioè l'essere, è una parola vuota, per Derrida è una *différance*, una barra che non dice niente ma senza la quale non c'è segno. Per Heidegger è l'essere, che non dice niente di per sé ma se non ci fosse questo essere tutti gli enti si riferirebbero a niente, sarebbero come significanti senza significato, quindi sarebbero niente... *Nel caso in cui questo fare riferimento all'essenza della via ci avesse fatto scordare i versi del "poema didascalico" di Parmenide scelti all'inizio, sarà utile rammentare che la dea saluta il pensatore che sopraggiunge per una "via", e al tempo stesso gli rivela come sia stato stabilito che egli debba percorrere una via eccezionale, la quale è ἐκτός πάτου, cioè in disparte, lungi dal sentiero battuto dagli uomini. Dal momento che lungo la via "aprente una prospettiva" percorsa dal pensatore si mostra qualcosa di straordinario, si ha qui un mostrarsi, cioè uno svelare in senso eminente. Per questo anche in un frammento più ampio del "poema didascalico" si parla di σήματα, di "segni". Fra l'essenza della dea ἀλήθεια e le vie che conducono alla sua dimora, e che possono venire determinate a partire da essa, sussiste un nesso essenziale. La "via", in quanto*

fornisce apparenze nell'aprire una prospettiva e uno scorcio, rientra nell'ambito dell'ἀλήθεια, così come, viceversa, all'ἀλήθεια e al suo dominio appartengono le vie. (pag. 133) "Via", dunque, è quella cosa che fornisce la possibilità dell'apertura, dell'apparire delle cose, questo è il metodo per i Greci. Vedete che è totalmente differente da ciò che si intende oggi per metodo, che è inteso per lo più in una accezione scientifica.

24-2-2016

Queste cose che andiamo leggendo sono interessanti, sempre per ciò che a noi interessa naturalmente, non interessa sapere che cosa Heidegger abbia "veramente" voluto dire, ma ci interessano nuove direzioni, nuove aperture che eventualmente il suo discorso può offrire. In questi libri, *Parmenide* e *Eracito* la questione della verità è di straordinario interesse, avete visto come dall'ἀλήθεια si sia giunti alla veritas come certitudo in seguito all'esigenza da parte dell'impero romano di avere qualche cosa di solido su cui fondarsi, qualcosa che consenta di potere dire "io ho ragione, tu no" e l'ἀλήθεια non consentiva questo, cosa che è fondamentale. Heidegger immaginava che gli antichi, i presocratici in particolare e scrittori come Tucidide, come Omero eccetera, utilizzassero, e infatti li cita per questo, l'ἀλήθεια in un certo modo cioè non ancora come veritas ma come disvelamento di qualche cosa, e allora andò dai suoi amici filologi greci per chiedere se Omero, per esempio, quando parlava di ἀλήθεια la usasse in un modo che è precedente a quello della verità come adeguamento. Ciò che gli venne riferito è che no, anche Omero, già lui, già gli altri tragici greci usano il termine ἀλήθεια come adeguamento, il che comporta, se tutto ciò è vero, ma questo è irrilevante, l'eventualità che l'ἀλήθεια, intesa così come la intende Heidegger, non sia mai esistita. C'è questa possibilità, ma anche se non è stata usata, prima di Omero e degli altri, non è che ne abbiamo chissà quali notizie, non si sa praticamente nulla, ma anche se costoro non hanno usato ἀλήθεια nel modo in cui Heidegger avrebbe voluto che fosse stata usata, nonostante questo comunque ci mostra la possibilità di intendere la questione della verità in un altro modo, il che ci dice in modo molto esplicito che non c'è un solo modo di intendere la verità, cioè quello dogmatico, quello che serve all'Impero, a imperare, alla volontà di potenza. Se riprendiamo quella connessione che facemmo qualche incontro fa sull'ente e l'essere come significante e significato, allora ci viene da pensare che la verità come adeguamento, ovviamente la verità come adeguamento è della parola alla cosa, nel senso che a questo punto il segno è bloccato, dice una sola cosa, dice che le cose stanno così "questo è questo", ponendo invece la questione dell'ἀλήθεια allora l'essere, il significato del significante, si pone in un altro modo, si pone appunto come un'apertura, un'apertura dove le cose vengono incontro ma in quanto non significate in modo definitorio, oltre che definitivo, ma come cose che domandano, e quindi come domande. Le parole vengono incontro come domande e non come significati, questo è il modo che mi è parso di cogliere più interessante per la questione dell'ἀλήθεια, indipendentemente dal fatto che sia mai esistita oppure no nei modi in cui ne parla Heidegger. Anche se ovviamente Heidegger parla di essere, di ente, tuttavia questo essere dell'ente cioè ciò che dà alla parola il suo significato, dà all'ente la sua enticità, è qualche cosa che apre dando l'entità all'ente, perché per Heidegger la dà certo, ma la dà in quanto domanda aprente. A questo punto la produzione di senso potrebbe anche essere colta non come è stata posta per lo più dalla semiotica, ma come apertura, sì certo alla domanda, ma un'apertura al senso che è sempre in fieri, si sta sempre facendo, non è mai stabilito, non è mai posto. Questo "potrebbe", ma questo lo vedremo più in là, potrebbe consentire una rilettura della semiotica, in particolare di Greimas, di qualche interesse, perché ciò che sta dicendo Heidegger, anche se glielo sto facendo dire io, a questo punto l'essere, e lo vedremo fra poco, come l'irruzione, qualcosa che irrompe nell'ente aprendolo, squarciandolo. A questo punto torniamo a ciò che dicevo un attimo fa: il significante viene aperto dall'irruzione del significato che lo spalanca in quanto domanda. La verità posta come ἀλήθεια nel modo in cui ne parla

Heidegger pone delle difficoltà alla volontà di potenza, perché se qualche cosa non è più un significato quindi non è più stabile ma è un'apertura a una domanda, è chiaro che non posso utilizzarla per stabilire come stanno le cose, perché se ciò che voglio stabilire a partire da come stanno le cose è qualcosa che mi domanda, come faccio a prenderlo per vero? Questo non toglie nulla al discorso che fa Severino rispetto al principio primo, non è che viene tolto, solo che viene ricondotto probabilmente a ciò che è, e cioè un modo del linguaggio per potere proseguire la sua corsa; quando diciamo che una certa cosa è quella che è, principio primo, tertium non datur, cioè è così o non lo è, quando diciamo che è così allora che cosa stiamo dicendo? Dicendo che è così diciamo un significato, per quanto dicevo prima questo significato non è altro che un'apertura verso altre domande e allora questa apertura verso altre domande non viene tolta né viene tolta la necessità che un elemento sia quello che è, e allora torniamo a ciò che dicevamo prima, e cioè che un elemento per potere essere giocato occorre che sia quello che è ma anche che non sia quello che è. In tutto ciò dicevo tempo fa non c'è nulla di strano: per usare una parola devo sapere che questa parola significa qualcosa, cioè è connessa con altre cose, altre parole per poterla usare, per poterci giocare, nel momento in cui la gioco, la metto in gioco, la metto in gioco in un certo modo, vincolata a un significato. Se sto giocando a poker il re di fiori è il re di fiori e non è una donna di picche, cioè per potere giocare quella carta, per potere giocare quel significante devo connetterlo con un significato. A questo punto o so che connetterlo con quel significato è unicamente ciò che mi consente di giocare quella carta e basta, oppure non lo so. Se lo so allora lascio che giocando questa carta, pur avendola giocata come "re di fiori" continui a essere una domanda, devo usarlo come re di fiori per poterlo usare, giocare, ma so che c'è una domanda che continua, che insiste, oppure non lo so e allora la questione è chiusa lì "questa cosa significa questo" oppure posso dire questa cosa non significa niente perché non c'è significato, senza tenere conto che questa affermazione è già un significato, cioè ingannandomi da me, che non è una bella cosa. Detto questo proseguiamo la lettura: pag. 135 *A dire il vero in seguito al lungo e consolidato predominio della falsità quale unico opposto conosciuto e riconosciuto della verità* (abbiamo visto che per la veritas romana l'opposto di verum è falsum che indica il cadere, l'eliminare qualche cosa, che non c'è invece come lui ci ha mostrato, che sia così oppure no, torno a dire è irrilevante, nell'ἀλήθεια, il contrario di ψεῦδος non comporta la cancellazione di qualche cosa ma comporta comunque un venire fuori di qualche cosa, anche nello ψεῦδος cioè il contrario dell'ἀλήθεια non è il cancellamento di qualche cosa ma mantiene ciò che dovrebbe essere il suo contrario) *il fatto che se v'è qualcosa che può opporsi alla verità ciò non può essere se non la falsità questo è del tutto "naturale" ed è anzi una verità spicciola, per tale motivo anche nel caso della grecità siamo propensi a cercare l'opposizione essenziale all'ἀλήθεια unicamente nello ψεῦδος a tale propensione vengono incontro in un certo modo addirittura gli stessi greci dal momento che anticamente pongono sullo stesso piano ἀληθές e ψεῦδος, il vero e la falsità sicché ne risulta che ciò a cui la α di ἀλήθεια (cioè l'alfa privativa) sottrae qualcosa è per appunto lo ψεῦδος (come dire che ἀλήθεια senza la alfa privativa, il disvelamento senza il dis è il velamento, il velamento è lo ψεῦδος) ci rendiamo conto così che il velamento non cancella ciò che vela perché ciò che è velato rimane velato ma c'è, non è come il falsum il cadere, il togliere di mezzo, l'eliminare ci rendiamo conto così che quand'anche avessimo preso sul serio l'ἀλήθεια nel senso della svelatezza e dello svelamento e avessimo rigettato qualsiasi fraintendimento dell'ἀλήθεια da parte della veritas non avremmo ancora la garanzia di esperire l'essenziale iniziale dell'ἀλήθεια /.../ a pag. 149 *Oltre al velamento nella modalità dell'occultare, del contraffare vi è un velare dominante che si manifesta nell'essenza della morte, della notte e di tutto ciò che è notturno* (vi ricordate che per il greco antico tutte queste cose sono miti non sono fatti, dati di fatto, sono miti cioè racconti, μύθος è il racconto, detto in greco, detto in tedesco è saga Sagen racconto appunto, μύθος e Sagen sono esattamente la stessa cosa, uno detto in greco l'altro detto in tedesco, quindi fare una distinzione teorica fra mito e saga è una velleità che non porta da nessuna parte) *un simile velare domina l'ente nella sua globalità, ultimità e primarietà e implica il modo che tutto predispone**

nel possibile svelamento e della svelatezza dell'ente in quanto tale (dunque questo velamento, questo velare dello ψεῦδος è qualche cosa che predispone allo svelamento cioè all'ἀλήθεια mentre il falsum non predispone per nulla alla veritas) ma quali che siano il luogo e la modalità per cui per la greicità l'ente si lascia schiudere nella svelatezza è là che l'essere perviene alla parola in senso eminente (per Heidegger il logos poi lo vedremo meglio nel suo scritto su Eraclito, la parola è uno dei modi dell'essere) di conseguenza in conformità al dominio iniziale ed essenzialmente onnipresente del velamento svelamento la parola possiede un'essenza tanto originaria quanto quella del velamento svelamento, la parola ha la sua essenza peculiare nel far apparire l'ente nel suo essere e nel custodire come tale ciò che così appare cioè lo svelato, l'essere si dà inizialmente nella parola (questo non significa che per Heidegger l'essere sia la parola, sta dicendo che si dà inizialmente nella parola, poi si può considerare che senza la parola ci sarebbe l'essere, e qui la questione si complica, già Heidegger avrebbe dei dubbi)

Intervento: mi sembra di capire che l'essere senza la parola non può darsi, la parola dovrebbe essere prima ...

No, la parola è uno dei modi in cui si dà l'essere, non è l'unico c'è anche la φύσις, l'avevamo visto, c'è anche l'ἀλήθεια, sono modi in cui l'essere ci appare. L'essere interviene a questo punto però parlare di modi in cui interviene l'essere potrebbe, se teniamo conto di ciò che dicevo prima, potrebbe essere inteso come modi in cui irrompe qualche cosa un significato sì nella parola certo, però anche nella natura, nella φύσις, anche nell'ἀλήθεια, sono tutti modi in cui si manifesta questa irruzione di qualche cosa nell'ente, per dirla in modo semiotico, del significato nel significante) *se in base a questo rapporto iniziale, rapporto iniziale fra essere e parola tentiamo di esperire la storia essenziale nascosta dell'Occidente possiamo denominare i semplici eventi di questa storia con tre titoli per quanto il loro utilizzo qualora si arresti ai meri titoli ovviamente è sempre pericoloso. Il primo inizio della storia essenziale dell'Occidente reca il titolo "essere e parola", la "e" quindi nomina quel riferimento essenziale che è l'essere stesso a far sorgere e non per esempio gli uomini capaci solamente di rifletterci sopra allo scopo di portarvi alla verità la propria essenza, in Platone e in Aristotele che dicono l'esordio della metafisica la parola diventa il logos nel senso dell'asserzione, nel corso dello sviluppo della metafisica l'asserzione si muta in ratio ragione e spirito (un po' come è accaduto con la veritas come certitudo, è la stessa cosa) è per questo che proprio nell'evo della metafisica e solamente in esso appare l'irrazionale (concetto assente presso gli antichi greci, non sapevano che cosa fosse l'irrazionale perché non c'era la ratio) cui segue l'"esperienza vissuta" (tra virgolette, indica qualche cosa, un concetto di esperienza vissuta che esiste da quando esiste la metafisica. Esistono alcuni concetti, dicevamo forse l'altra volta, come soggetto e oggetto che sono invenzioni relativamente recenti, tre secoli più o meno, da Cartesio grosso modo, quindi prima questi concetti non c'erano, non avevano la portata che hanno avuto dopo, sono delle invenzioni "soggetto e oggetto". È in base a queste invenzioni che è stato possibile costruire la scienza attuale, occorre che il soggetto si distaccasse dall'oggetto, cosa che vi dicevo per i greci non c'è, non esiste l'objectum né il Gegenstand cioè ciò che sta lì davanti a me, non c'era, l'oggetto è il pragma, che è tutt'altra cosa, è qualcosa che non è mai contro. Infatti in quel periodo grosso modo nasce la scienza con Galileo, occorre l'idea dell'oggetto contrapposto al soggetto, cioè un soggetto che vede l'oggetto, lo indaga, lo manipola, lo elabora eccetera ma per fare questo occorre che l'oggetto ci sia e sia contrapposto a un soggetto) Se pensiamo al titolo "Essere e tempo" in tal caso "tempo" non significa né tempo calcolato dall'orologio né il tempo del vissuto nel senso di Bergson e altri, conformemente alla sua manifesta appartenenza all'essere tempo è qui il nome proprio dell'essenza più originaria dell'ἀλήθεια (del disvelarsi, il tempo è il disvelarsi) e nomina il fondamento essenziale della ratio e di ogni dire e pensare (cioè a fondamento di tutto questo nella parola più originaria, più antica l'ἀλήθεια indica ciò che è il tempo) per quanto strano possa suonare il titolo "Essere e tempo" il tempo è il nome proprio del fondamento iniziale della parola, essere e parola l'inizio della storia essenziale dell'Occidente è esperito in termini più iniziali, la trattazione intitolata*

Essere e tempo si limita ad accennare all'evento secondo cui è l'essere stesso che destina all'umanità occidentale un'esperienza più iniziale (questa è abbastanza tirata per i capelli perché si può intendere in qualunque modo il tempo. Per Heidegger qui il tempo non è il passare da una modalità a altra perché comporterebbe la calcolabilità del tempo, il prima e il dopo, che lui invece rigetta, per lui il tempo è questo velante svelarsi) /.../ Con ciò non dico nulla di nuovo così come generalmente nessun pensatore deve essere schiavo del gusto di dire qualcosa di nuovo, scoprire qualcosa di nuovo e inventare e a fare della ricerca e della tecnica (dice che non è necessario che un pensatore dica cose nuove anzi, per lui è il contrario, il pensatore deve continuare a pensare l'essenziale, cioè l'iniziale, ciò da cui il pensiero è iniziato) Il pensiero essenziale deve dire invece in termini iniziali sempre soltanto lo stesso, l'antico, il più antico, l'iniziale come lo dice il poeta tedesco nei suoi versi (Hölderlin versi tratti dalle Liriche): "Cuore sacro dei popoli mia patria, paziente sei come la muta terra misconosciuta se anche lo straniero coglie il meglio di sé dal profondo, miete dal tuo pensiero e dal tuo spirito, vendemmia la tua uva, ma deride la tua vigna confusa, brancola sul terreno selvaggia ed errabonda" /.../ Ma nel modo greco la parola intesa quale μύθος ἔπος ῥῆμα e λόγος è ciò in cui l'essere si assegna all'uomo in modo che egli lo custodisca nella sua propria essenza come ciò che gli è stato assegnato e in base a tale custodia possa anzitutto trovare e mantenere a sua volta la propria essenza in quanto uomo (ci sta dicendo che queste parole iniziali disvelandosi all'uomo indicano un qualche cosa che assegna all'uomo il compito di custodire queste cose, custodirle come? Se teniamo conto della lezione di Heidegger il custodirle è il mantenerle nella loro inizialità, cioè continuare a interrogare lo stesso, continuare a interrogare ciò che è iniziale per il pensiero, quindi queste parole che sono state iniziali per il pensiero, quindi ciò che accade nel disvelarsi di qualche cosa non è il possederlo come fa la scienza, farlo a pezzi e vedere cosa c'è dentro, volerlo conoscere, volerlo quindi dominare e controllare ma è il custodire la domanda iniziale. Il compito dell'uomo, per allargare ancora la posizione di Heidegger, ma non sarebbe in disaccordo con questo, il compito dell'uomo è custodire la domanda iniziale delle parole iniziali che hanno avviato il pensiero dell'uomo e lì, tornando lì, o meglio rimanendo lì perché è sempre lo stesso ciò che interroga l'uomo, è sempre lo stesso da quando esiste. Rimanendo lì, allora si adempie il "compito" tra virgolette, un compito che nessuno ha assegnato, ma diciamo che è più degno, è ciò che è più degno di essere pensato, ciò che costituisce l'inizio, potremmo dire, della condizione stessa del pensiero. Lasciarlo dire anziché zittirlo, anzi che farlo a pezzi per vedere cosa c'è dentro, per poterlo come scrive altrove attraverso la conoscenza, manipolazione, elaborazione dell'ente che è questo ciò che fa la scienza) pertanto il destino di avere la parola λόγον ἔχειν (perché diceva un attimo prima "in base a tale custodia possa anzi tutto trovare e mantenere a sua volta la propria essenza in quanto uomo" cioè per Heidegger è questa l'essenza dell'uomo, continuare a domandare circa la parola iniziale) costituisce il contrassegno essenziale di quell'umanità passata alla storia come grecità (il destino di avere la parola non nel senso di possederla, ma di trovarsi con la parola a potere dire e quindi lasciarsi interrogare) ora proprio perché la saga in quanto parola svelante (saga è dire raccontare eccetera) reca in sé il riferimento iniziale dell'essere all'uomo e quindi in primo luogo il riferimento dell'uomo all'ente, ne consegue che sia essa sia il detto che dice "sono più essenti di ogni altro ente che l'uomo possa altrimenti produrre e addurre" (la parola essendo ciò che definisce l'uomo è quanto di più determinante per lui per il suo destino, perché è appunto la parola che consente di interrogare le cose) secondo quanto afferma Pindaro nelle Nemee il rema è superiore a tutti gli ἔργματα ovviamente non è che una qualsiasi parola sia superiore a qualsiasi altra opera ma è soltanto quel detto dicente che gode del favore della χάρις (grazia), così che nella parola appare la generosa benevolenza dell'essere che si dischiuderà ... /.../ pag. 155 (si sta occupando delle parole iniziali, una di queste è "πρᾶγμα", l'azione) La parola come ambito essenziale della mano umana, scrittura manuale, scrittura macchina. /.../ Πράττω, significa penetrare, attraversare, percorrere una via attraverso un che di non occultato e su questa via giungere a qualcosa in modo tale da addurre come presente ciò a cui l'attraversare ha condotto (questa è la traduzione di πράττω, è una traduzione che propone Heidegger per indicare

questo nodo dal quale viene $\pi\rho\tilde{\alpha}\gamma\mu\alpha$, quindi vedete in tutto ciò che ha detto non c'è nulla che richiami l'oggetto, nulla che richiami il Gegenstand cioè ciò che sta lì, gegen-stand cioè che sta contro, sta di fronte, ma sta, "stand". Il greco antico non conosceva l'oggetto come lo conosciamo noi, come non conosceva il soggetto) *Al medesimo campo semantico appartengono le parole ἔργον, ἔργον (la forza, l'energia) in origine e ancora in Pindaro pragma significa sia l'addurre come tale sia ciò che viene addotto (quindi tanto l'addurre quanto ciò che viene addotto) più precisamente pragma significa l'unità originaria di entrambi nel loro riferimento vale a dire l'unità ancora indivisa e nella sua essenza indivisibile dell'apportare giungente e di ciò che nel giungere viene ottenuto ed è così manifestamente presente (cioè il qualcosa che si aggiunge ma simultaneamente è anche questo aggiungere stesso, presi in una unità indivisibile, questo vi mostra ancora come per il greco antico non vi sia l'oggetto, la cosa che si manipola, questo è un concetto nostro, attuale) $\pi\rho\tilde{\alpha}\gamma\mu\alpha$ qui non è ancora differenziato diviso e separato in quanto cosa e fatto dalla $\pi\rho\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$ intesa come supposta attività ($\pi\rho\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$ sarebbe la prassi, l'agire, il fare, ricordate Marx che diceva che la prassi domina la teoria, l'idea, prima c'è l'agire, e le idee seguono alla prassi) Il termine pragma non è ancora ridotto al concetto del fatto di cui si tratta (il concetto del fatto di cui si tratta è un concetto nostro, non esisteva per i greci) non di meno traducendo abbiamo reso il termine $\pi\rho\tilde{\alpha}\gamma\mu\alpha$ proprio come Handlung in tedesco è azione, sebbene in effetti la parola azione non sia la traduzione letterale di pragma (infatti avevamo detto che pragma è la cosa) essa se rettamente intesa coglie l'essenza originaria ed essenziale del termine (adesso ci dice perché) anche le cose agiscono nella misura in cui in quanto presenti sotto mano e a portata di mano vengono alla presenza nell'ambito della mano, la mano si protende e ottiene $\pi\rho\alpha\tau\tau\epsilon\iota\nu$, il giungere presso qualcosa ottenendo vale a dire $\pi\rho\tilde{\alpha}\gamma\mu\alpha$ rimane essenzialmente riferito alla mano (cioè originariamente era questo il senso della mano che si protende e arriva a qualche cosa quindi è un qualche cosa che si offre alla presa della mano) le parole agiscono nella misura in cui in quanto presenti sotto mano (questo essere presenti secondo Heidegger quindi per i greci antichi è un agire, questo mostrarsi delle cose essere presenti, disvelarsi non è un dato di fatto ma un agire, è un mito, è un racconto) l'uomo stesso agisce con la mano e la mano è con la parola il contrassegno essenziale dell'uomo, (solo l'uomo ha il pollice che si oppone quindi può afferrare le cose la scolopendra non lo può fare) soltanto l'ente che come l'uomo ha la parola $\mu\acute{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$, $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ può e deve "avere" anche la mano, per mezzo della mano vengono al tempo stesso la preghiera, l'assassinio, il saluto, il ringraziamento /.../ Anche l'opera della mano, il manufatto, utensile (la tecnica) la stretta di mano fonda il patto vincolante, la mano causa l'opera della devastazione solo là dove c'è svelamento e velamento la mano è essenzialmente presente in quanto mano nessun animale ha una mano e mai da una zampa, da uno zoccolo, un artiglio può nascere una mano, anche la mano disperata non è mai anzi essa meno che mai un appiglio a cui l'uomo si aggrappa a qualcosa, unicamente dalla parola e con la parola è nata la mano (unicamente dalla parola e con la parola è nata la mano, cioè occorre la parola, occorre il racconto, occorre il disvelarsi di qualche cosa e questo avviene solo con il logos perché la mano fosse la mano cioè potesse essere utilizzata per fare tutte quelle cose che ha elencate e molte altre) Non è l'uomo che ha le mani è invece la mano che custodisce in sé l'essenza dell'uomo (questo è molto greco, poiché la parola in quanto ambito essenziale della mano è il fondamento essenziale dell'uomo, la parola in quanto traccia e quindi mostrantesi allo sguardo è la parola scritta, la scrittura, ma la parola in quanto scrittura è "Handschrift" scrittura manuale, grafia pag. 160) *Esperito in modo greco il dimenticare* (vi ricordate che ne avevamo parlato prima rispetto al velare, all'occultare) non è né uno stato soggettivo (perché non c'è soggetto per i greci quindi non può essere uno stato soggettivo) né si riferisce solamente a ciò che è passato e al ricordo di esso e nemmeno concerne in generale solo il pensare nel senso del rappresentare, il velamento colloca nel velato l'intera essenza dell'uomo e in tal modo lo strappa via dallo svelato (cioè fa l'operazione contraria all'ἀλήθεια, il velamento, dice, non è che copre qualche cosa ma strappa via la svelatezza che è un'altra cosa, è un agire) l'uomo è via dallo svelato (viene tolto dallo svelato, dall'ἀλήθεια cioè lo $\psi\epsilon\tilde{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$ non è il contrario dell'ἀλήθεια ma è ciò che toglie all'ἀλήθεια, la*

svelatezza, la sua proprietà, ma non toglie la cosa, la mette in un'altra condizione, in un'altra posizione, una posizione la vela e l'altra lo svela, sono posizioni diverse in cui comunque permane sempre la cosa) *egli trascura e tralascia ciò che gli è assegnato* (nel velamento questo perché pone la dimenticanza come velamento e non come cancellazione, la nozione di rimozione per il greco non sarebbe stata pensabile) *il velamento coglie di sorpresa e trae via πραγμάτων ὀρθν ὁδόν* (è il modo in cui la cosa viene dimenticata) *il dimenticare è un non esserci più e non già solo un non ricordarsi più in termini di rappresentazione mentale siamo tentati di sostenere che i greci concepissero il dimenticare non soltanto in riferimento all'atteggiamento conoscitivo e speculativo (quello nostro) ma anche all'agire pratico tuttavia così dicendo pensiamo già in modo non greco che il velamento riguarda fin da principio l'intero esserci dell'uomo presso l'ente è solo perché le cose stanno così che il dimenticare riguarda simultaneamente e in termini altrettanto originari l'agire sia teoretico sia pratico, in base a questa delucidazione dell'essenza della dimenticanza in quanto velamento* (tenete sempre presente questo: la dimenticanza come un velare, un velare e uno strappar via la svelatezza) *e in vista di ciò che seguirà possiamo riassumere la meditazione qui compiuta in una sorta di definizione* la λήθη l'oblio è quel velamento che fa cadere ciò che è passato, presente e futuro nel via di un'assenza essa stessa assente, "mettendo via" nel contempo l'uomo medesimo nella svelatezza riguardante questa sottrazione e precisamente in modo che a sua volta il velamento nel suo complesso non giunga all'apparire, la λήθη vela sottraendo mentre nasconde se medesima essa sottrae facendo al tempo stesso cadere via lo svelato e il suo svelamento nel via di un nascosto assentamento (l'oblio, la dimenticanza, la λήθη, non fa nient'altro che "mettere via", che lui mette tra virgolette, non soltanto ciò che viene dimenticato ma l'ente stesso, cioè l'uomo, anche lui si sottrae, scompare nella dimenticanza intesa in questa maniera, non c'è il soggetto che dimentica ma in questa dimenticanza è l'uomo stesso in quanto ente che viene via, che non c'è più perché lui è connesso, adesso la dico in modo un po' rozzo, è connesso con la sua dimenticanza, non è il soggetto che dimentica una cosa quindi c'è un soggetto che cancella l'oggetto, questo per i greci non c'è, se scompare l'oggetto scompare l'ente, scompare l'uomo, l'uomo stesso agisce, è agito in questo dimenticare. È difficile intendere in modo greco, e cioè sospendere il pensiero sul soggetto/oggetto, è questo, Heidegger lo dice spesso, che ci rende difficile, se non impossibile intendere in modo greco o forse nel modo in cui intende lui il greco, però su questo non ha tutti i torti cioè l'idea del soggetto e dell'oggetto da un'altra parte è ciò che impedisce di pensare la dimenticanza come l'eliminazione di quella cosa mentre il soggetto rimane uguale, per il greco no, questa dimenticanza comporta l'andare via di entrambi, entrambi quindi vengono strappati alla svelatezza, all'apparire.

2 marzo 2016

C'è una questione che può essere utile per intendere meglio la posizione teorica di Heidegger in generale, e in particolare rispetto a ciò che stiamo facendo. Quando parla del velato e della svelatezza, che cos'è che disvelandosi al contempo si svela? È la parola. Nel momento in cui la parola si svela, si manifesta, si dice, in quel momento è manifesta, appare, ma nel contempo proprio mentre si disvela, si vela, si mostra in quanto differente, si mostra, direbbe Derrida, in un differimento, e in questo senso si vela. Ciò che svelandosi si vela è la parola, è il modo in cui si dà la parola e quindi è possibile considerare che questo disvelarsi della parola sia, sì, un sottrarsi alla svelatezza come dice Heidegger, il disvelarsi è un sottrarsi alla svelatezza, ma Desaussurianamente non è altro che la parola che si determina, si definisce all'interno della Langue. La Langue è quella nebulosa in cui la parola non è determinata, non è individuata, ma nel momento in cui la parola appare, cioè si disvela, si sottrae alla Langue, a questa nebulosa che contiene ogni possibile esecuzione linguistica ma che ancora non è un'esecuzione linguistica. Come vedete in effetti c'è la possibilità di intendere meglio e in modo più preciso, forse, tutto ciò che dice Heidegger senza staccarsi poi così tanto dal testo di Heidegger, in fondo ripropone, certo con termini differenti,

ripropone la questione del segno di De Saussure. Dicevamo qualche volta fa che l'essere è il significato, l'ente, ciò che si manifesta, è il significante, la parola che si dice, la parola dicentesi, e questa parola dicentesi non c'è senza significato, è dal significato, cioè dall'essere, direbbe Heidegger, che trae la sua enticità cioè il suo essere quello che è: una parola, un significante è quello che è perché ha un significato, perché significa qualcosa, infatti "significante" è participio presente di significare, significante cioè che sta significando quindi c'è un significato, ma non solo. Ciò che apparentemente manca nel testo di Heidegger ma che invece non manca affatto è questo: nel segno, nella nozione di segno saussuriana ci sono il significato il significante e la barra, questa barra è ciò che impedisce che il significato si incolli sul significante, che diventino, incollandosi, un unico significato. Heidegger non parla di "barra" ovviamente ma parla di "differenza ontologica", parla di differenza tra ente e essere e questa differenza è ciò che impedisce all'essere di diventare ente, cioè al significato di essere un significante. Questo modo di leggere, di intendere la posizione di Heidegger a mio parere rende anche più semplice la comprensione di ciò che sta facendo Heidegger nella sua elaborazione tenendo conto che in effetti lui, sì certo, parla di essere e di ente ma questo essere non è nient'altro che ciò che dà all'ente la sua enticità, dà un significato all'ente per dirla in poche parole, dare all'ente la sua enticità è dire dell'ente che significa qualcosa, se no è nulla. A partire da questo è possibile considerare la teoria di Heidegger come una teoria del segno, non è del tutto errato, la differenza ontologica come la difference, come la differenza cioè ciò che non può togliersi, e in effetti per Heidegger la differenza che lui chiama "ontologica" non può togliersi, se la togliamo allora l'essere diventa un ente, un ente qualunque al pari di qualunque cosa, come se togliessimo al significante il suo significato o viceversa. Se togliamo al significato il significante questo significato non ha più modo di dirsi in quanto il significante è la manifestazione apparente, acustica, della parola cioè del segno. Considerando la teoria di Heidegger come una teoria del segno dopo tutto non ci discostiamo poi così tanto anche se, torno a dire, lui usa termini differenti, parla di "essere" di "ente" di "differenza ontologica", ma questi tre elementi corrispondono perfettamente a quelli che De Saussure indicava come significato / significante e differenza tra significato e significante. Bene, volevo dirvi questo perché potrebbe tornare utile, a questo punto possiamo riprendere da dove abbiamo lasciato, a pag. 157 stava dicendo del pragma, del pragma come la cosa, pragma viene tradotto come cosa generalmente, quando il greco dice "cosa" dice *πρᾶγμα* da cui "pragmatico") *Per azione (πρᾶγμα) intendiamo l'ambito essenziale unitario delle cose presenti sotto mano e dell'uomo che agisce adducendo all'azione così concepita appartiene per necessità essenziale ὁδός (la via), la via intesa come percorso che apre una prospettiva e che si estende tra ciò che è presente e sottomano e l'uomo che agisce adducendo (quindi questa via è il percorso che apre una prospettiva dal momento in cui l'uomo agisce) agendo si aprono prospettive (agendo potrei anche dire più propriamente parlando) la via ὁδός è detta ὀρθός, il greco ὀρθός significa diritto, lungo nel senso della lunghezza vale a dire lungo la prospettiva o lo scorcio sullo svelato, il significato fondamentale di ὀρθός è differente dal rectum romano, cioè da ciò che è diretto verso l'alto poiché è dall'alto che dirige, comanda e regge cioè governa. La rectitudo romana ha bloccato anche l'ὀρθότης greca (si intende con ὀρθότης l'adeguamento della parola alla cosa) che appartiene alla ὁμοίωσις la cui essenza confluisce originariamente nell'ἀλήθεια (cioè nel disvelamento, sono come modi dello svelarsi della cosa) l'adeguarsi disvelante allo svelato entro la svelatezza è un andare lungo e precisamente lungo la via che conduce diritto ὀρθός allo svelato (sta dicendo come avviene questo svelarsi della cosa) e cioè la svelatezza si manifesta lungo un andare lungo (questo ὁδός) che conduce dritto allo svelato, ὁμοίωσις è ὀρθότης (lui fa qui questa comparazione fra i due termini ὁμοίωσις che nelle traduzioni comuni sarebbe il medesimo, e ὀρθότης che è l'adeguato, lui dice che l'uno è l'altro) pensato in greco l'ὀρθός inizialmente non ha nulla di comune con il rectum romano e con il recht, il diritto in tedesco all'ambito essenziale di pragma vale a dire dell'azione concepita in termini essenziali appartiene la via che va dritta allo svelato (sta intendendo dire che per il greco antico, come dicevamo la volta scorsa, così come lo intende lui,*

l'agire è ciò che porta alla svelatezza, agire nel senso del pragma) *nella misura in cui la nube nascondente porta l'oscuramento alla via che apre una prospettiva viene a mancare quella luminosità che la conduce dritta, dritta allo svelato, la nube* (la nube è il nascondimento, la "nebulosa" di De Saussure) *trae dunque in disparte la via dell'azione perché significa "a lato"* (ha molte accezioni tra cui anche questa "a lato") *fuori da ciò che è il memorare, il pensare a fondo e il rammemorare guidati dal pudore apportano e del velamento in quanto oscuramento l'uomo si situa in un certo qual modo fuori dallo svelato* (sta dicendo che il trovarsi nel velato cioè nella nuvola è ciò che impedisce all'uomo di vedere effettivamente le cose che non possono in questo modo manifestarsi) *il dimenticare* (ecco questo lui lo utilizza, tutto questo discorso per introdurre la questione della dimenticanza, cosa succede quando si dimentica?) *il dimenticare stesso accade già in una dimenticanza, quando dimentichiamo qualcosa non ci siamo già più, siamo via, tratti in disparte* (qui riprende una cosa che diceva l'altra volta, in contrapposizione alla posizione Occidentale odierna di soggetto/oggetto dove il soggetto è qualche cosa che dimentica l'oggetto, dimenticando l'oggetto lo cancella, ma il soggetto permane è sempre lì, invece per Heidegger per il greco antico non essendoci né il soggetto né l'oggetto nella dimenticanza avviene un qualche cosa è il dimenticare che coinvolge colui stesso che dimentica, che non è il soggetto ma che è preso in questa dimenticanza letteralmente cioè scompare anche lui, non scompare solo l'oggetto ma rimane il soggetto, scompare ogni cosa cioè ogni cosa accade nell'oblio, come se ci fosse la nuvola che impedisce a queste cose di svelarsi) *se nel dimenticare ci fossimo ancora dovremmo e potremmo pur sempre tenere a mente il dimenticato ma in tal modo non si avrebbe mai il dimenticare, affinché non sia più possibile trattenersi presso ciò che deve cadere nella dimenticanza l'oblio deve anzi tutto avere cacciato via noi stessi dal nostro proprio ambito essenziale*, (il nostro proprio ambito essenziale è quello di trovarsi nella disvelatezza quindi noi dimenticandoci di qualche cosa siamo cacciati via dalla disvelatezza) *soltanto la parola esplicativa ϵ ατεκμαρτα che significa privo di segni nel senso di non mostrantesi quindi velante se stesso* (dice soltanto questa parola coglie l'essenza del velamento nascondente della dimenticanza quindi "privo di segni", cosa vuol dire? Che non si mostra perché se non c'è segno non c'è rinvio, se non c'è rinvio non mostra più niente, potremmo dire che la cosa dimenticata, parafrasandolo qui ma neanche poi tanto, la cosa dimenticata è quella cosa che non è più segno, cioè non rinvia e in questo senso è velata, non che non esista più ma è velata. Il velamento qui possiamo intenderlo come un'assenza: è il segno che è velato, è il segno quindi che non mostra più il suo rinvio, non che non ce l'abbia ma non lo mostra, che è ciò che avviene con la parola, una parola deve poter rinviare a un'altra parola per potere essere parola, ma se questo rinvio per qualche motivo è velato è come se la parola non rinviasse più, e quindi come se la parola non ci fosse più, Heidegger illustra così la dimenticanza. Ciò che a noi interessa non è tanto la questione psichica o psicologica sulla dimenticanza, ma il lavoro che fa Heidegger sulle parole, sulle parole inaugurali, per esempio il richiamo che fa qui a una parola greca $\alphaτεκμαρτα$ che significa privo di segni, collegando questo con la dimenticanza dice come una parola greca inaugurale mostri di che cosa è fatta la dimenticanza, cioè è qualcosa privo di segno) $Τέκμαρ$ *è il segno, il mostrante che mostrando se stesso mostra nel contempo come stanno le cose riguardo l'ente presso cui l'agire umano giunge a dovere giungere* (questa è la sua definizione di segno: il segno è il mostrante che mostrando se stesso – cioè mostrandosi in quanto segno – mostra nel contempo come stanno le cose riguardo l'ente presso cui l'agire umano giunge e deve giungere e cioè come stanno le cose rispetto al rinvio di questa cosa "presso cui l'agire umano deve giungere", l'agire umano intendetelo anche come la parola soprattutto, ciò a cui la parola deve giungere cioè al significato. Questo è il segno per Heidegger) *il termine tedesco Wahrzeichen letteralmente "segno del vero" (Wahr) (zeiken –segno) simbolo potrebbe essere adatto posto che si pensi (das Wahre) il vero in senso greco, di conseguenza il mostrante nonché lo svelato indicante può in seguito significare anche meta* (e cioè l'andare del segno verso ciò di cui è segno, questo ciò di cui il segno è segno sarebbe la meta, prosegue nella pagina dopo 160): *Esperito in modo greco il dimenticare non è uno stato*

soggettivo (dicevo prima che a noi interessa il modo in cui lui riprende queste parole iniziali, inaugurali, per mostrare che l'uso delle parole che si fa comunemente in realtà si aggancia a delle cose che in queste parole era presente originariamente e poi è stato dimenticato, ma questo non ci interessa per una ricerca etimologica, lui stesso lo dice che non è di questo che si tratta, ciò che a lui importa e che a noi a suo seguito importa, è la possibilità di ripensare, cioè interrogare di nuovo le parole più ovvie, più evidenti, più scontate e cioè rimettere in questione, anzi mantenerle sempre in questione, quindi sempre in tensione, quindi problematizzare continuamente l'ovvio, cioè quelle parole più comuni, pensate alla parola, alla copula "è", non è fra le parole più comuni? Quante volte nell'arco di una giornata si pronuncia la parola "è"? Ovviamente non solo l'"essere" però a noi interessa l'essere in particolare e tutte queste parole sono parole che dicono ciascuna a suo modo dell'essere, cioè del modo in cui l'essere si manifesta, cioè svelandosi e al contempo velandosi, come la parola che al momento in cui si mostra, si dice, al tempo stesso si sottrae, che è esattamente ciò che lui descrive dell'essere, dell'essere che si manifesta ma manifestandosi si vela, si sottrae, si manifesta nella *Lichtung* (radura) di cui parla in *Essere e Tempo*) *Esperito in modo greco il dimenticare non è né uno stato soggettivo né si riferisce solamente a ciò che è passato e al ricordo di esso e nemmeno concerne in generale solo il pensare nel senso del rappresentare, il velamento (che è propriamente l'oblio in questo caso) colloca nel velato l'intera essenza dell'uomo e in tal modo lo strappa via dallo svelato* (questo è per Heidegger il dimenticare, l'uomo viene strappato via dalla disvelatezza, viene strappato dall'ἀλήθεια e ritorna o meglio si trova nella λήθης, cioè nel velato. Dice dunque che l'uomo è via dallo svelato, non c'è più) *egli trascura e tralascia ciò che gli è assegnato* (che cosa è assegnato all'uomo? L'ἀλήθεια, la disvelatezza) *il dimenticare è il non esserci più e non già solo un non ricordarsi più in termini di rappresentazione mentale, siamo tentati di sostenere che i greci concepissero il dimenticare non soltanto in riferimento all'atteggiamento conoscitivo e speculativo ma anche all'agire pratico* (qui torna il pragma) *tuttavia così dicendo pensiamo già in modo non greco poiché il velamento riguarda fin da principio l'intero esserci dell'uomo presso l'ente* (dice che nel disvelamento c'è il velamento ma questo velamento, questo velare delle cose è propriamente qualche cosa lungo la quale l'uomo non è più nell'esserci, l'uomo non è più presso l'ente, cosa significa questo? Significa che non è più presso il significante, e cioè il significante scompare, il significante scompare in quanto per dirla in modo molto semplice, se l'essere non si svela, cioè il significato non c'è, il significante scompare, che è esattamente quello che diceva De Saussure dicendo che senza significante non c'è significato, e d'altra parte senza significato non c'è significante. Senza significato una parola non significa niente, non è neanche un significante letteralmente perché significante è participio presente di significare, ma se non c'è significato è significante di ché? Di nulla. D'altra parte un significato che non ha significante è un significato che non ha manifestazione, che non si dice, che non può dirsi, che non ha espressione e quindi è niente, ecco perché per De Saussure non c'è significante senza significato e non c'è significato senza significante, questi due aspetti indiscernibili costituiscono il segno, e lui mette la barra in mezzo, ma Heidegger ci mette la differenza ontologica, per cui l'uno non potrà mai collassare, perdonatemi questo termine, sull'altro) *la λήθη, l'oblio è quel velamento che fa cadere ciò che è passato, presente e futuro nel "via" di un'assenza essa stessa assente "mettendo via" nel contempo l'uomo medesimo nella velatezza riguardante questa sottrazione* (Heidegger insiste per mostrare come la questione dell'oblio, della dimenticanza e quindi della λήθεια (senza la alfa privativa) non sia un qualche cosa che ha a che fare con la coscienza, con la psicologia, con il cognitivismo eccetera ma, riprendendo il modo del greco antico di pensare l'oblio, la dimenticanza, sottolinea come questa abbia a che fare con la comparsa o la scomparsa dell'essere, cioè con questo movimento dell'essere che si svela e svelandosi si ri-vela cioè si vela di nuovo, qualcosa cade nell'oblio. Cade nell'oblio ma nel senso che dicevo prima, cioè che l'uomo non è più presso l'ente, cioè presso il significante il che vuol dire che non ha accesso al significante se non c'è l'essere. Poi qui fa un accenno alla questione della tecnica che può essere di qualche interesse) *pag. 166: Forse il problema*

*molto dibattuto se sia la tecnica a rendere suo schiavo l'uomo o se sia l'uomo a dominare la tecnica è già un problema superficiale perché ci si dimentica di domandare quale sarebbe l'unica specie di uomo in grado di esercitare un dominio sulla tecnica. Le filosofie della tecnica si comportano come se la tecnica e l'uomo fossero due grandezze e due cose in sé lì presenti (come due entità) come se cioè il modo in cui l'essere stesso appare e si sottrae non avesse già deciso circa l'uomo e la tecnica vale a dire circa il rapporto tra l'ente e l'uomo dunque la mano e la parola nonché il loro dispiegamento essenziale // Dal momento che nella domanda riguardo alla lez ci si interroga sul riferimento dell'essere all'uomo nel tentativo di chiarire l'essenza del pragma cioè dell'azione della mano dobbiamo accennare alla macchina per scrivere, posto che nella meditazione pensante vi sia comunque un pensiero che pensa alla nostra storia, vale a dire all'essenza di quella verità in cui ciò che è venturo ci viene incontro (allora dice che la questione non è tanto di porre l'uomo e la tecnica come due entità distinte e separate, quindi ci sta già introducendo all'eventualità che non siano disgiungibili, perché dice:) *Il rapporto fra l'uomo e l'ente, lo dice qua dunque, la mano e la parola* (la mano vi ricordate era ciò che per Heidegger è essenziale in quanto la mano scrive, scrive la parola, in questo senso parla della mano, infatti poi parla di macchina da scrivere in cui non c'è più la mano che effettivamente traccia dei segni perché nella macchina da scrivere si "picchia" sui tasti, non si tracciano segni. Ma la questione essenziale in tutto ciò è che non è possibile disgiungere l'uomo dall'ente, cioè dal significante, l'uomo e il significante non sono disgiungibili, e questo comporta che la tecnica, intesa modernamente come il tentativo di dominio sulle cose, proceda dal fatto che l'uomo è un significante e cioè l'uomo in quanto parlante deve imporre, e qui c'è Nietzsche ovviamente, imporre sulle cose il suo dominio, ripeto la frase "come se cioè il modo in cui l'essere stesso appare e si sottrae non avesse già deciso circa l'uomo e la tecnica". L'essere che appare e si sottrae in che modo decide dell'uomo e della tecnica? Nel momento in cui l'essere appare, cioè appare il significato allora appare il significante, però l'essere, cioè il significato si sottrae, perché abbiamo visto che nel momento in cui il significante si dice, si certo, c'è un significato, ma dicendosi questo significato differisce. Questo movimento di apparire e sparire dell'essere, questo è il divenire, per questo Severino non è tanto d'accordo su questa cosa, ma dicevo è in questo movimento continuo che si gioca la questione dell'uomo e della tecnica, e cioè nel tentativo di potere controllare questo apparire e scomparire, questa è la tecnica: il tentativo estremo dell'uomo di controllare l'apparire e lo scomparire, per usare termini heideggeriani, dell'essere, averlo sempre a portata di mano, cioè avere il significato delle cose del mondo sempre a portata di mano, sotto mano, a questo serve. Qui fa un accenno alla questione del pudore che ha detto prima) *Secondo la parola di Pindaro l'αἰδώς ovvero il pudore, il pudore con cui l'essere stesso sta a salvaguardia della propria essenza* (con "pudore" intende "l'essere stesso che sta a salvaguardia della propria essenza" cioè non si mostra in quanto tale perché se l'essere si mostrasse in quanto tale si mostrerebbe in quanto significante, in quanto ente, e invece no, non può mostrarsi come significante perché allora il significato sarebbe il significante tout court, ma c'è la differenza ontologica, c'è la differance, c'è la differenza tra significante e significato che impedisce che avvenga questo, potremmo dire che la barra tra significato e significante di De Saussure è in un certo senso il pudore che ha il significato a manifestarsi nel significante, perché si manifesta sempre differendosi su altro. Abbiamo detto del pudore che salvaguardia l'essere, vi rileggo la frase:) *αἰδώς ovvero il pudore con cui l'essere stesso sta a salvaguardia della propria essenza mediante la quale* (la propria essenza) *essa segna l'ἀλήθεια all'ente e all'uomo, questo ha come sua opposizione essenziale la λήθη. Ciò che Pindaro dice poeticamente circa la λήθη dimostra che nel mondo greco la reciproca opposizione essenziale fra ἀλήθεια e λήθη* (cioè tra disvelatezza e svelatezza) *venga non solo esperito ma anche pensato a fondo nel modo originario corrispondente per essere assunto nel pensiero, tale aspettativa viene però disattesa nella grecità né l'ἀλήθεια né la λήθη sono mai espressamente pensate a fondo nella loro propria essenza e nel loro fondamento essenziale e ciò perché ancora prima di qualsiasi pensare e poetare esse sono già essenzialmente presenti in tutto e per tutto come quella essenza che è da pensare* (questo è importante,*

dicendo questo e cioè che il greco antico nonostante si sia trovato ad avere a che fare con questi termini non li abbia mai pensati a fondo è perché non si è accorto, il pensiero antico secondo Heidegger ovviamente, che in questi termini era presente ciò stesso che è da pensare, che cosa è da pensare? Questo movimento tra ἀλήθεια e λήθη, tra disvelatezza e velatezza, tra significante e significato, questo movimento che in effetti risulta, anche per lo stesso De Saussure, quasi indecifrabile, nel senso che per spiegare il significante ho bisogno del significato e per spiegare il significato necessito del significante. Questo movimento continuo e inarrestabile tale per cui nessuno dei due può esistere senza l'altro è per Heidegger proprio ciò che è da pensare, in altri termini ciò che è da pensare è il segno, ciò che è da pensare è la parola.) *La Grecia pensa, compone poemi e agisce entro l'essenza dell'ἀλήθεια e della λήθη ma non pensa e non fa poesia su tale essenza né tratta di essa*, (cioè “scorda” ciò che è da pensare, come precisa nel saggio *Il fine della filosofia e il compito del pensiero*, dove dice che i greci hanno pensato straordinariamente bene, ma non hanno pensato, ed è questo che ha consentito la costruzione della metafisica, non hanno pensato ciò che era da pensare, e ciò che era da pensare era l'ἀλήθεια, ma ora, in base a queste cose che sta dicendo non è solo l'ἀλήθεια, ma è il movimento tra l'ἀλήθεια e la λήθη, tra il disvelarsi e il velarsi. Questo movimento è l'essenziale, questo movimento è ciò che è da pensare e che i greci non hanno pensato, cioè i greci non pensando, diremmo noi adesso, alla struttura della parola, non pensando a questo hanno inventato la metafisica. L'invenzione della metafisica è stata possibile non pensando alla struttura della parola, cioè togliendo di mezzo la struttura della parola, solo a questa condizione è possibile costruire la metafisica, quindi la metafisica è impiantata su questa cancellazione, sulla cancellazione della struttura della parola. In quel saggio pone l'accento su questo particolare aspetto del pensiero greco, e cioè ciò che ha costruito la metafisica, come la metafisica si sia costruita su questa cancellazione: non avere pensato ciò che era da pensare, e quindi si è inventata la metafisica, perché la metafisica dicendo che le cose sono quelle che sono non tiene conto della parola, cioè del segno, non tiene conto della differenza, del differimento. Se io dico che questo è questo, o che questa cosa è quello che è, non tengo conto del fatto che dicendolo io mi trovo preso in un differire, dicendo “questo è questo”, ci sono già due “questo”. È la questione dell'identità, $A = A$, ci sono due A, quindi una, la prima, è quella che è in relazione alla seconda che garantisce che sia quella che è, quindi una cosa è quella che è se non lo è, perché la prima A è se stessa se e soltanto se c'è la seconda A che garantisce che la prima sia la prima) *Dovremmo quindi aspettarci che il rapporto essenziale tra ἀλήθεια e λήθη venga non solo esperito ma anche pensato a fondo nel modo originario corrispondente per essere assunto nel pensiero, tale aspettativa viene però disattesa /.../ Alla grecità è sufficiente essere circondata e interpellata dall'ἀλήθεια stessa, il fatto che il mondo greco al suo inizio non senta il bisogno di pensare l'essenza dell'ἀλήθεια e della λήθη è un segno della necessità che ne domina l'essenza se tuttavia al compimento della grecità prende avvio in un certo modo un pensiero sull'ἀλήθεια allora proprio tale avvio è il segno del compimento, diversamente stanno però le cose nella storia del mondo moderno e delle sue generazioni /.../ tuttavia nell'ambito del dire pensante dei greci l'ἀλήθεια, la λήθη vengono espressamente nominate questo dire ha la forma della saga iniziale ed è μύθος (il mito, il racconto, è curioso che lui dica che l'ἀλήθεια, la λήθη non sono pensate dal greco, non sono pensate come essenziali, vengono dette certo, però dice “laddove nell'ambito del dire pensante l'ἀλήθεια e la λήθη vengono espressamente nominate, questo dire ha la forma della saga iniziale” ed è il mito, il mito, il racconto, interviene come, secondo Heidegger? Intanto ci sta dicendo che il mito interviene là dove l'ἀλήθεια e la λήθη non sono pensate in quanto essenziali, vengono nominate sì certo è necessario che ci sia questo movimento di svelarsi e disvelarsi però non ci si chiede perché, semplicemente lo si accoglie, lo si prende così com'è, ed è lì che nasce il mito, il mito della nascita e della morte, del giorno e della notte, il mito del dio che opera questo e quell'altro, sono tutti miti che cercano di raccontare questo rapporto tra l'ἀλήθεια e la λήθη, tra la disvelatezza e il velamento. Dunque lo raccontano ma senza pensarlo, è questo che sta dicendo Heidegger. Tutto questo ci è utile per cogliere e*

affrontare in modo sempre più attento, più deciso, determinato, il modo in cui funziona la parola, parlando di questa oscillazione tra ἀλήθεια e λήθη Heidegger sta dicendo dell'oscillazione tra il significante e il significato, dice che non c'è disvelatezza senza velatezza, non c'è significato senza significante è la stessa cosa, ma che cosa significa questo esattamente? Perché è questo ciò di cui si tratta, è questo ciò che secondo lui i greci non hanno pensato, ma che cosa significa, che cosa vuole dire effettivamente che parliamo attraverso segni? Diceva Peirce che qualunque cosa è un segno, perché se è qualche cosa è qualche cosa per qualcuno nel senso che è un qualche cosa perché c'è un rinvio, perché c'è una differenza, perché differisce, perché si riferisce a qualche cos'altro se no non è qualche cosa, se no è niente, cosa significa tutto questo? Per Heidegger significa il crollo della metafisica, perché pensando in modo attento, essenziale, come dice lui, il segno, la differenza ontologica se preferite, a questo punto si dovrebbe eliminare, dico "dovrebbe", il condizionale qui è d'obbligo, la possibilità stessa della metafisica, poi che sia così oppure no questo è un altro discorso un po' più complicato, però certamente porre in questi termini così precisi la questione del segno, sia come la pone Heidegger, sia come la pone anche De Saussure impedisce che l'affermare "questo è questo" sia qualche cosa di più di una metafora e quindi se non è nulla più di una metafora allora la metafisica vacilla, perché a questo punto non c'è più la possibilità di poterlo stabilire con certezza, di poterlo affermare con quella che per i romani era la certitudo, cioè fare diventare questa affermazione un pilastro su cui ergersi e dal quale regnare.

9 marzo 2016

Heidegger, *Parmenide*, pag.169 (Heidegger ha mostrato in modo interessante come, dai greci ai romani, la nozione di verità si sia evoluta per consentire ai romani l'uso della verità per il dominio, la fantasia di potenza, cosa che non era consentita dalla parola greca ἀλήθεια. Si potrebbe fare una considerazione a questo proposito: Vasili Nikolaj Sergeevic Trubeckoj, un principe russo, scrisse i *Fondamenti di fonologia* e si trovò a considerare una cosa interessante che è stata ripresa anche da molti in vario modo riguardo al fonema, cioè la minima unità di suono, per esempio considerate la [p] che è la notazione comune per indicare il fonema, un fonema, la 'p' in questo caso. Questa [p] questo fonema, di fatto in quanto tale non esiste, questa fu l'idea di Trubeckoj, non esiste perché qualunque esecuzione di [p] sarà una p particolare non sarà mai la [p] in assoluto; la [p] universale non si può dire, qualunque cosa io dica sarà sempre un'esecuzione particolare, contingente qui e adesso, quindi non potrò mai dire la [p] assoluta, che significa che il fonema indica un'entità ideale, astratta, che in quanto tale non ha una sua esistenza cioè non è possibile una sua esecuzione nel senso che qualunque esecuzione io compia sarà di un qualche cosa che non è la [p], come dire che tutta la linguistica o una parte della linguistica è sostenuta, è costruita su qualcosa che di fatto non esiste, perché il fonema [p] in quanto tale non esiste perché non è eseguibile, ogni esecuzione sarà un'altra cosa. È il discorso, anche se ho un po' estrapolato, che fa Heidegger rispetto alla parola ἀλήθεια, il disvelamento, nel senso che mostra di una parola varie accezioni e cioè mostra che rispetto a una certa cosa, chiamiamola "verità", qualunque esecuzione, cioè qualunque pensiero intorno alla verità è una esecuzione particolare non è mai la verità, cioè il concetto di verità, che la chiamiamo ἀλήθεια o ὀρθότης o ἐπιστήμη questo è irrilevante, perché comunque si riferisce a un qualche cosa che è un ideale, cioè che trascende l'esecuzione che è l'immanente. In altri termini ancora ciò che, questa era la questione che mi divertiva inseguire, ciò che ha detto il principe russo del fonema può dirsi di ciascuna parola? Non solo quindi un fonema [p] ma una parola qualunque, nel momento in cui la penso, in qualunque modo la pensi, è un'esecuzione di un qualche cosa che tuttavia mi consente di compiere questa esecuzione, che è esattamente ciò che dice Heidegger rispetto all'ente e all'essere, al significante e al significato: Heidegger dice che l'essere è quell'apertura che consente all'ente di apparire, di darsi, di dirsi, ma l'essere per Heidegger, così come il fonema per il principe russo, non si può dire,

non si può localizzare, non si può determinare, ogni sua determinazione è un'altra cosa, Heidegger direbbe che non è più l'essere ma è un ente ogni volta che lo determino. Lungo questa via si giunge a un'altra considerazione e cioè parrebbe, posta in questo modo e tenendo conto anche della teorizzazione di Heidegger intorno all'essere e all'ente, posta in questo modo appare che perché qualcosa sia determinabile occorre che non sia determinato, come il fonema la [p], per pronunciare una 'p' occorre quella [p] che non si può dire perché non c'è in realtà, e quindi a questo punto potremmo essere indotti a pensare che ciò che è necessariamente indeterminato potrebbe risultare al tempo stesso quanto di più determinato sia pensabile, nel senso che per dire 'p' o per dire un'altra parola come "albero" è necessario che ci sia un qualche cosa di indeterminato, cioè il significato di albero, o l'essere, che tuttavia deve esserci per potere compiere la determinazione specifica che poi si manifesta nel significante o nell'ente. Anche in questo caso si può compiere la stessa operazione che ha compiuta Heidegger, e cioè il significato propriamente non posso dirlo perché dicendolo dico un significante, anche Lacan aveva posta questa questione, quindi verrebbe da pensare che tutto ciò che si dice, proprio come il fonema, dicendosi si determina ma a partire da qualche cosa che non solo non è determinato ma non è determinabile ma che tuttavia è necessario perché una determinazione appaia, che poi è esattamente quello che dice Heidegger dell'essere, dal momento in cui l'essere si apre e manifesta l'ente, potremmo dire quando il significato si apre e compare il significante, in quel momento preciso, per usare sempre le parole di Heidegger, l'essere si vela, si vela perché viene differito, perché ciò che si dice, cioè il significante, propriamente è già un'altra cosa non è più quella cosa lì, non è più l'essere, non è più il significato. Per dire una parola qualunque, perché sia una parola occorre che ci sia già un significato, poi dicendola chiaramente incontro un altro significato, ma è già un significato, De Saussure direbbe che perché ci sia la Parole occorre che ci sia la Langue, ci sia questa nebulosa che raffigura un po' ogni possibile esecuzione. Questo sembra ricondurci a qualche cosa che diceva Derrida e cioè qualche cosa interviene, però per potere dire che questa cosa interviene è necessario che questa cosa venga rappresentata cioè si ri-presenti: immaginiamo la nebulosa con tutti i significati possibili, con tutte le accezioni possibili, ora un significato a un certo punto si apre e dà l'accesso a un significante, però questo significato che si è aperto e ha dato l'accesso al significante è un significato a ritroso, in seconda battuta, cioè ci vuole questo secondo elemento perché il primo, il significato possa esistere. È come se tutte queste questioni si annodassero in questi vari personaggi che abbiamo considerati ultimamente, come se ci fosse un'elaborazione intorno a qualche cosa che li sta interrogando allo stesso modo, usando termini differenti, muovendo talvolta anche da premesse differenti, però ciò che domanda, ciò che interroga sembra qualcosa di molto simile ed è questo movimento di cui parlavamo forse la volta scorsa, il movimento tra significante e significato, tra l'essere e l'ente. Questo movimento che per usare la parola che usava Platone a proposito dell'essere potremmo chiamare ἐπαμφοτερίζειν, Platone indicava con questa parola il movimento tra l'essere e il nulla, cioè prima il nulla diventa essere e poi torna a essere nulla, questo movimento lo chiamava ἐπαμφοτερίζειν, ma forse non è tanto fra l'essere e il nulla ma, come abbiamo visto la volta scorsa, probabilmente ha a che fare più con il significante e il significato, per Heidegger l'ente e l'essere che mai si sovrappongono. De Saussure mette la barra, Derrida la difference assoluta e Heidegger la differenza ontologica, in qualche modo si avverte che questi due elementi che pur giocando ininterrottamente fra loro non si sovrappongono mai, la loro sovrapposizione, e questo è Derrida, comporterebbe l'arresto del linguaggio stesso. Il fatto che una parola possa intervenire, esattamente come il fonema di cui parla Trubeckoj, sta a indicare l'intervenire della parola in questo movimento, il movimento del fonema che trae, da un qualche cosa che non c'è ma che deve esserci, la [p] che non si può dire, il movimento tra l'esecuzione e l'ideale, tra l'immanente e il trascendente, tra significante e significato, tra ciò che appare e ciò che consente l'apparire, cioè tra l'ente e l'essere. Ma dicendo che questa [p] non esiste che cosa diciamo esattamente? Diciamo la differenza, la barra di cui parla De Saussure, poi ripresa

da Derrida, non esiste in questo senso: non può apparire in quanto tale perché apparendo c'è comunque un qualche cosa che non appare, lo stesso Freud ha lavorato su questo in tutt'altri termini e per tutti altri motivi e mosso da tutt'altro progetto, tuttavia quando dice che in ciò che appare qualche altra cosa non appare sta descrivendo il funzionamento della rimozione o l'irruzione dell'inconscio e ci sono stati vari modi per intendere una cosa del genere. Pag. 186 e mette qui un cappello che si chiama così: *Ψυχή: il fondamento del riferimento all'ente* (abbiamo saltato un po' di cose che eventualmente riprenderemo dopo) *Si rende necessario a questo punto delucidare che cosa significano ψυχή e δαίμονιον* (demone, dio che poi è la stessa cosa) *tradurre ψυχή con anima è altrettanto corretto quanto tradurre ἀλήθεια con verità e ψεῦδος con falsità, la parola ψυχή non si lascia tradurre, anche se in termini delucidativi diciamo che con essa si intende l'essenza del vivente che si pone subito la questione di come l'essenza della vita vada pensata in senso greco, la parola ψυχή intende il fondamento e la modalità del riferimento agli enti* (che è già un modo diverso di porre la questione della psiche, come spesso accade con Heidegger prende una parola e incomincia a lavorarci, quando si dice "psiche" che cosa si sta dicendo in realtà? Cosa pensavano i greci quando dicevano ψυχή? La certezza in queste cose non c'è mai quindi è possibile che sia così come dice Heidegger, ma non necessariamente) *il riferimento degli eventi agli enti quindi anche a sé stesso può sussistere e in tal caso il vivente deve avere la parola λογὸν ἐχὼν poiché l'essere si manifesta solo nella parola, tuttavia il riferimento del vivente agli enti può anche non sussistere e allora lo ζῶον, il vivente, vive ugualmente ma è ζῶον ἀλόγον* (senza parola) *per esempio un animale o una pianta, il modo in cui il vivente è posto nei confronti degli enti quindi anche di se stesso* (poche righe dopo) *se rendiamo δαίμονιαις con demonico (dämonisch) effettivamente dunque non ci stacciamo dalla parola e in apparenza non traduciamo affatto ma in verità stiamo tra-ducendo nella misura in cui tra-duciamo il δαίμων greco in una rappresentazione indeterminata e confusa del demonico, per noi i demoni sono gli spiriti maligni in termini cristiani il diavolo e i suoi soci. Δαίμονία sta allora per diavoleria nel qual caso o in termini cristiani si crede al diavolo e lo si ammette oppure nel senso sbiadito di una moralità illuminata si intende il diabolico come quel male che si scontra con i principi di un buon cittadino. /.../ La frase di Aristotele citata che dice così dice che i pensatori sanno sì ciò che è eccezionale meraviglioso e difficile, dunque in genere demonico ma anche che queste sono cose inutilizzabili poiché essi (i pensatori sottinteso) non cercano ciò che secondo l'opinione umana appare immediatamente buono e utile per l'uomo* (quindi il pensatore cerca il demonico, l'inutile) *la frase di Aristotele citata dice che i pensatori conoscono δαίμονία ovvero il demoniaco ma come possono i filosofi, questi pacifici eccentrici, dediti alle cose "astratte" conoscere il demonico? La parola δαίμονία è detta qui come termine comprensivo di tutto ciò che dal punto di vista dell'uomo comune appare eccezionale e meraviglioso ma al tempo stesso difficile, viceversa ciò che per l'uomo rimane nel complesso privo di difficoltà è sempre il contingente poiché in tal caso passando da un ente all'altro egli trova comunque una soluzione e una spiegazione.* (cioè sta dicendo che l'uomo comune cerca di farla facile, senza domandare, senza farsi domande). *I molti e i troppi perseguono soltanto l'ente contingente che per essi costituisce il reale se non addirittura la realtà tuttavia nella misura in cui gli uomini, la realtà, la moltitudine stessa dimostra di mirare oltre che al reale contingente anche a qualcosa che in effetti non scorge, l'essenza dei πολλοί non consiste nel numero e nella massa dei simili modi in cui essi si comportano in rapporto all'ente ma se non mirano all'essere i molti non possono in nessun caso avere a che fare con l'ente, negano dunque l'essere eppure al tempo stesso non lo vedono* (ci sta già dicendo che l'essere ha a che fare con il δαίμων ed è qualche cosa che è necessario che ci sia perché compaia) *ora appunto perché pur mirando costantemente all'essere non lo scorgono ma hanno a che fare soltanto con l'ente che calcolano e organizzano, i molti si orientano ovunque nell'ambito dell'ente e vi si sentono a casa, in patria entro i confini dell'ente del reale cioè dei tanto celebrati dati di fatto, tutto rimane nell'ambito del "solito". L'in-solito è il semplice, l'inapparisciente, l'inafferrabile per la tenaglia della volontà, ciò che si sottrae a tutti gli artifici del calcolo poiché oltrepassa tutti i possibili progetti, è per questo che lo schiudersi e velarsi essenzialmente presenti in ogni ente che si schiude cioè l'essere stesso,*

è per la pratica quotidiana dell'ente anche ciò di cui l'esperire abituale deve rallegrarsi se in qualche modo scorge espressamente quell'essere a cui mira in maniera incessante, il meraviglioso è per i greci il semplice, l'inappariscnte essere stesso, questo meraviglioso che si mostra nella meraviglia è l'in-solito, qualcosa che appare in modo talmente immediato al solito da non potere mai essere spiegato in base a esso (quindi il meraviglioso, l'insolito è ciò che, è detto prima molto bene e lo rileggo "è per questo lo schiudersi e velarsi essenzialmente presente in ogni ente che si schiude cioè l'essere stesso è ciò di cui occorre meravigliarsi" questo movimento fra essere e ente, quello che prima ho indicato con ἐπαμφοτερίζειν, lì c'è dunque l'insolito, c'è il δαίμων, in questo movimento) possiamo chiamare in-solito e δαίμονις poiché v'è in quanto esso abbraccia sempre ciò che di volta in volta è solito si manifesta in tutto ciò che è solito senza tuttavia essere esso stesso in-solito (sta dicendo che questo insolito c'è "dentro" il solito è come se fosse una minaccia per il solito, è esattamente il non solito, non familiare, in tedesco Unheimliche) in rapporto al solito l'insolito così inteso non è eccezione bensì ciò che è più naturale nel senso della "natura" pensata in modo greco (ciò che si manifesta da sé) l'insolito è ciò da cui sorge ogni solito, ciò da cui ogni solito per lo più senza nemmeno presagirlo dipende e in cui ricade (pensate a ciò che dicevo prima rispetto a De Saussure, alla nebulosa e poi della Parole che è l'esecuzione, però questa esecuzione ha un significato, come dire che la parola che svelandosi nel significante al tempo stesso mentre si svela si vela, differendo continuamente su altro) Το δαίμονις (il demonico) è di essenza e fondamento essenziale dell'in-solito è ciò che si manifesta nel solito e che è essenzialmente presente in esso, manifestarsi nel senso di ciò che mostra e indica si dice in greco δαίω (δαίοντες - δαίμονες. Pag. 190. Il motivo per cui ci è difficile comprendere questa semplice essenza del δαίμονις è che non esperiamo l'essenza dell'ἀλήθεια. I δαίμονες essi infatti cioè coloro che si mostrano e indicano realmente sono ciò che sono e come sono, soltanto nell'ambito essenziale dello svelamento e dell'essere stesso che si svela, la notte e il giorno ricevono la loro essenza da ciò che si vela, si svela e si dirada, il rado (das Lichte) tuttavia non è solamente ciò che si può vedere e scorgere ma (da qui la radura) ma prima ancora essendo ciò che si schiude è ciò che abbraccia già tutto quanto viene alla luce che sta e riposa in essa, dunque tutto il solito e che inoltre guarda entro tutto il solito e precisamente in modo da apparire proprio in esso, soltanto in esso, partendo da esso (vedete la prossimità tra ciò che sta dicendo qui Heidegger e ciò che diceva De Saussure rispetto alla nebulosa, alla Langue e alla Parole). Guardare in greco si dice θεάω (da cui teoria eccetera) stranamente o potremmo dire qui prodigiosamente si conosce soltanto la forma media θεάωμαι che si traduce con assistere, stare a vedere perciò si parla di ἄστρον, il luogo in cui si assiste (il teatro) tuttavia pensata in greco θεάωμαι significa procurarsi lo sguardo, la veduta cioè θεά nel senso della visione in cui qualcosa si offre e si manifesta, θεάω il "guardare" non indica quindi affatto il vedere nel senso del vedere che rappresenta davanti a sé e dello stare a vedere con cui l'uomo si rivolge all'ente in quanto oggetto e lo coglie (ricordate che per il greco il concetto di oggetto non c'è, è soltanto per noi che stare a guardare qualcosa comporta una distinzione tra soggetto guardante e oggetto guardato, per il greco questo non c'è) infatti θεάω è piuttosto quel guardare in cui colui che guarda mostra se stesso appare e c'è (cioè quel guardare in cui chi guarda mostra se stesso che guarda) θεάω è il modo fondamentale in cui chi guarda si manifesta (è uno dei modi di manifestarsi, si manifesta in quanto guarda) si manifesta nella visione della sua essenza, vale a dire nello svelato schiudendosi in quanto svelato, se è esperito in modo originario il guardare anche il guardare dell'uomo non è il cogliimento di qualcosa bensì quel mostrarsi in riferimento al quale soltanto diviene possibile un guardare che coglie (quindi nulla a che fare con il guardare un oggetto ma un guardare che mentre guarda si coglie, si coglie in quanto guardante, qui ancora più preciso nella pagina successiva dice): Gli uomini dell'età moderna, ovvero in termini più ampi le umanità post greche, sono da lungo tempo talmente ripiegati su se stessi mettendo il guardare esclusivamente come il rivolgersi dell'uomo all'ente rappresentandolo (soggetto/oggetto) il guardare non viene quindi affatto scorto in quanto guardare ma è inteso soltanto come quell'attività in sé compiuta consistente nell'atto del rappresentare (vor-stellen), significa qui il portare dinanzi a sé, il portare dinnanzi a sé è

padroneggiare, l'aggredire le cose (facendo l'esempio che faceva nelle pagine precedenti, la versione romana imperiale della rappresentazione è l'aggredire la cosa) I greci esperiscono invece il guardare anzi tutto e propriamente come il modo in cui l'uomo assieme agli altri enti eppure in quanto uomo (cioè parlante) sorge ed è presente nella sua essenza (quindi il guardare è un modo di essere, non un'attività psichica ma un modo di essere, questo ci sta dicendo Heidegger) pensando in modo moderno quindi inadeguato e tuttavia per noi ovviamente più comprensibile possiamo dire in breve: lo sguardo, la veduta qa^{\otimes} non è il guardare inteso come attività e atto del "soggetto" bensì la visione in quanto schiudersi e venire in contro dell'"oggetto" (queste parole la mette tra virgolette perché per i greci non c'erano e quindi un venire incontro, certo il venire incontro qui potrebbe evocare l'oggetto in quanto objectum, cioè ciò che è gettato contro però qui è un venire incontro, un lasciarsi venire incontro dell'oggetto che è altro dall'essere gettato contro o stare contro) il guardare è il mostrarsi e lo è precisamente come il mostrarsi nel quale si è raccolta l'essenza dell'uomo che incontra e in cui quest'ultimo si schiude in duplice senso, sia nel senso che nello sguardo la sua essenza è riunita qual somma della sua esistenza, sia nel senso che tale unione e semplice interezza della sua essenza si dischiude nella veduta /.../ (pag. 195) Il mito che chiude il dialogo platonico sull'essenza della $\pi\acute{o}\lambda\iota\varsigma$ aprendolo così nel contempo in un altro senso, si conclude esso stesso con la saga dell'opposizione essenziale all' $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ (cioè dell'essenza dell' $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$) la saga è il racconto del guerriero "Er". Dopo aver concluso in battaglia la sua vita nel di qua egli iniziò con molti altri quel viaggio nel di là che è necessario compiere prima che l'essenza dell'uomo in seguito a una nuova decisione inizi un nuovo viaggio nel di qua, al guerriero devono aver ordinato di considerare con attenzione il viaggio nel di là e i luoghi ivi attraversati per potere poi, in qualità di messaggero, darne notizia agli uomini nel di qua. (non è molto diverso dal "Mito della caverna") L'essenza di quei luoghi e la loro coappartenenza alla loro sequenza nel di là, cioè l'intera località del di là, è un $\tau\acute{o}\pi\omicron\varsigma$ $\delta\alpha\iota\mu\acute{o}\nu\iota\omicron\varsigma$, ora dal momento che come si vedrà la $\lambda\acute{\eta}\theta\eta$ (il velato) è il luogo ultimo ed estremo di tale località demonica, per comprendere il carattere di località omni determinante della $\lambda\acute{\eta}\theta\eta$ dobbiamo innanzi tutto chiarire che cosa qui e in generale significhi $\delta\alpha\iota\mu\acute{o}\nu\iota\omicron\upsilon\nu$ pensato in modo greco, la rappresentazione corrente confusa e fumosa del demonico non aiuta affatto a chiarire l'essenza del $\delta\alpha\iota\mu\acute{o}\nu\iota\omicron\upsilon\nu$. Preliminarmente poniamo attenzione al fatto che entro la cerchia familiare degli enti che ci riguardano e ci sono noti cioè all'interno di quello che chiamiamo il "solito" l'in-solito risplende ovunque, comprendiamo così l'in-solito in modo affatto letterale abbandonando completamente le idee dell'enorme, del gigantesco, dello strano (che spesso sono accomunate al demone) è pur vero che nella sua non essenza l'in-solito può rifugiarsi anche in simili forme ma nella sua essenza esso è il non vistoso, il semplice, il non appariscente che non di meno risplende in ogni ente, se concepiamo l'in-solito come quel semplice che risplende nel solito, ovvero come ciò che non derivando dal solito appare in anticipo rispetto ad ogni solito abbracciandolo e compenetrandolo con il suo splendore, allora diviene evidente che la parola "in-solito" qui elogiata non possiede assolutamente nulla del significato corrente in base al quale intendiamo sempre qualcosa di impressionante e sensazionale (ovviamente qui demonico non ha più nulla di impressionante né di sensazionale, né di terribile) L'in-solito che va pensato nel nostro contesto non reca traccia di ciò generalmente viene detto mostruoso non di meno è soltanto in base al solito che possiamo notare ciò che chiamiamo l'in-solito (cioè soltanto in base al solito possiamo trarre l'insolito. Pensando a Freud, lo straniante appare soltanto là dove qualche cosa è familiare, se non c'è il familiare non c'è nulla di straniante, sta dicendo la stessa cosa) ciò che il così detto in-solito è in sé è quanto ammette unicamente il carattere dell'in-solito la conseguenza essenziale riposa nel risplendere entro l'ente, nel manifestarsi in termini greci nel $\delta\alpha\acute{\iota}\omega$. Ciò che risplende nell'ente e che tuttavia non è mai spiegabile e tanto meno traducibile in base all'ente è l'essere stesso. L'essere che risplende è $to\ \delta\alpha\acute{\iota}\omega\nu$, $\delta\alpha\iota\mu\acute{o}\nu\iota\omicron\upsilon\nu$, coloro che provenendo dall'essere entrano nell'ente e sono quindi coloro che indicano l'ente sono i $\delta\alpha\acute{\iota}\omega\nu\tau\epsilon\varsigma$ - $\delta\alpha\acute{\iota}\mu\omicron\nu\epsilon\varsigma$, così concepiti i demoni sono totalmente non demonici, per lo meno secondo l'idea fumosa del demonico eppure questi $\delta\alpha\acute{\iota}\mu\omicron\nu\epsilon\varsigma$ non demonici sono tutt'altro che innocui e accidentali, non sono cioè un'aggiunta casuale all'ente che l'uomo

senza soffrirne nella sua essenza potrebbe trascurare, mettere da parte, o considerare soltanto a sua discrezione e secondo il suo bisogno (esattamente come le fantasie di cui parla Freud, possiamo considerare le fantasie come δαίμονες) Proprio grazie a questa irriducibilità poco appariscente, δαίμονες sono in verità più demonici di quanto possano mai essere tutti gli altri demoni (sta dicendo che rispetto alle fantasie, adesso traslato in termini freudiani, rispetto alle fantasie che producono, che possono produrre gli umani, i demoni raffigurati sono niente) I δαίμονες sono più essenziali di ogni ente, essi non soltanto dispongono i demoni demonici nello stato d'animo dell'orrendo e dello spaventoso ma determinano ogni situazione emotiva essenziale, dal timore reverenziale fino alla tristezza e al terrore (sta parlando delle fantasie) ovviamente questi stati d'animo (lui li chiama "stati d'animo") non vanno qui intesi in senso moderno soggettivo, quali stati psicologici bensì in termini più iniziali come quelle situazioni emotive in base a cui la voce silenziosa della parola dispone l'essenza dell'uomo nel suo riferimento all'essere (qualche cosa che non c'è, che è muto nella parola e che tuttavia costituisce l'essenza, ciò che è muto ma che costituisce la condizione del dire è la differance di cui parlava Derrida, esattamente in questi termini) Noi tardi discendenti però possiamo in generale esperire l'essenza dei δαίμονες intesi come coloro che risplendendo nel solito si mostrano nell'ente indicando così l'ente nell'essere, alla sola condizione di riferirci almeno intuitivamente all'essenza dell'ἀλήθεια, al fine di riconoscere in che senso nella grecoità lo svelamento e lo schiudersi dominano completamente l'essenza dell'essere dischiudersi in modo iniziale (che è esattamente ciò che per Heidegger i greci non hanno pensato il fatto che, continuo a chiamarlo "movimento" tra lo svelamento e la velatezza costituisce l'essenza dell'essere). Nella misura in cui l'essere è essenzialmente in base all'ἀλήθεια, all'essere appartiene lo schiudersi che si svela (quello che vi ho appena detto). Noi lo chiamiamo il diradarsi e la radura (Lichtung). Tale nominare scaturisce in vero da un'esperienza iniziale del pensiero che si trova costretto a pensare l'ἀλήθεια nella sua "verità" peculiare la quale va quindi prima percepita, quest'altro nominare che qui inizia a parlare d'improvviso (per Heidegger quando le cose si interrogano, cioè si interrogano le cose essenziali, quelle iniziali del pensiero accade che queste cose iniziano a parlare come d'improvviso. Sono state, mute nessuno le ha ascoltate, e la domanda le attiva, le fa parlare cioè le pone di fronte) non consiste affatto di una sostituzione di differenti designazioni al posto di qualcosa di altrimenti non ulteriormente pensato (cioè non basta mettere una cosa al posto dell'altra, bisogna interrogare la cosa) il diradato si mostra originariamente nell'attraversamento del trasparente vale a dire in quanto chiarezza e luce, soltanto nella misura in cui l'ἀλήθεια è essenzialmente presente essa porta la radura nello svelato ed è proprio perché nell'essenza nascosta dell'ἀλήθεια avviene la radura che lo schiudersi ed essere presente cioè l'essere viene esperito alla luce della chiarezza. Il risplendere è ciò che si mostra allo scorgere, ciò che appare allo scorgere, è la visione che viene invitata all'uomo e che gli si rivolge cioè la veduta, l'atto dello scorgere che l'uomo compie in riferimento alla veduta che appare (qui non c'è l'oggetto che appare ma è la veduta che appare) è già la risposta alla veduta originaria che per prima eleva nell'essenza l'atto umano dello scorgere e dunque in seguito al dominio dell'ἀλήθεια e solo a esso che il guardare è la modalità iniziale dello schiudersi nel rado e dell'entrare nello svelato, tale guardare che solo rende possibile l'essere presente è dunque più originario della presenza delle cose (il guardare è più originario della presenza delle cose) giacché in conformità alla piena essenza dello svelamento il guardare che si svela al tempo stesso cela e nasconde in sé qualcosa di non disvelato, al contrario la cosa in sé priva di sguardo appare unicamente in modo da pervenire sì nello svelato ma da non avere essa stessa niente da svelare e quindi niente da velare (l'animale non ha niente da svelare quindi non c'è né velamento né disvelamento c'è niente) /.../ Il guardare, in senso originario determinato dal manifestarsi che si schiude dunque dall'ἀλήθεια, si dice in greco θεάω, viceversa il guardare nel senso del cogliere che concepito a partire da colui che coglie lascia venire incontro a sé lo sguardo incontrante e lo accoglie, questo guardare che coglie viene espresso tramite la forma media di θεάω, cioè θεάωμαι significa lasciare venire incontro a sé lo sguardo incontrante che scorge (sta dicendo che il guardare nel senso del cogliere greco è concepito a partire da colui che coglie quindi dal soggetto che è

qualcosa di fermo, identico a sé ma da colui che coglie, “il cogliente” sarebbe e questo colui che coglie, lasciando venire incontro a sé lo sguardo incontrante e lo accoglie, lascia venire verso di sé questo sguardo. È difficile per noi pensare la cosa perché siamo abituati a pensare soggetto oggetto, io guardo l’oggetto, l’oggetto è lì lo fisso, lo inchiodo, lo blocco e lo manipolo, qui è come se non ci fosse più distinzione, adesso lo dico in modo molto rozzo, tra il guardare e colui che guarda, perché sono la stessa cosa e chi guarda accoglie il suo stesso guardare) /.../ *Nell’umanità moderna, conformemente alla preminenza della soggettività, è decisivo il guardare in quanto atto del soggetto nella misura in cui, come diceva Nietzsche, l’uomo è l’animale che si è fissato in quanto super uomo e trova la sua essenza nella volontà di potenza, lo sguardo del soggetto è lo sguardo di quell’essere che procede calcolando cioè conquistando, ingannando, aggredendo* (questa è la differenza fondamentale tra lo sguardo, il guardare imperiale, adesso uso questa metafora, e lo sguardo greco che mentre guarda qualche cosa accoglie il suo guardare e accoglie ciò che il suo guardare produce) *lo sguardo del soggetto moderno è, come ha detto Spengler a seguito di Nietzsche, lo sguardo del predatore* (lo spiare, cosa che non esiste nel pensiero greco) *anche i greci conoscono il guardare quale atto dell’uomo eppure il tratto fondamentale di questo guardare che coglie, non è lo spiare in cui l’ente viene per così dire trafitto, divenendo in tal modo anzi tutto l’oggetto avverso di una conquista* (ciò che sta contro Gegenstand) *il guardare greco è il percepire l’ente partendo da un accordo iniziale con l’essere* (cioè accogliendo un’apertura, accogliendo l’apertura dell’essere ecco che può apparire qualcosa che è un ente, e qui per lui è importante la questione dell’accordo iniziale con l’essere, l’accordo iniziale con l’essere significa cogliere l’essere per quello che è e non come un ente, e cioè mantenere come direbbe De Saussure, la barra: l’essere non è l’ente, il significato non è il significante) *ed è per questo che i greci nemmeno conoscono il concetto di “oggetto” né possono mai pensare l’essere nei termini di oggettività, essi però esperiscono il guardare che ac-coglie in quanto percepire proprio perché tale guardare è determinato in modo affatto originario dallo sguardo incontrante* (cioè il guardare è determinato in modo assolutamente originario dallo sguardo che incontra le cose, le incontra in quanto è in accordo con l’essere, se è in accordo con l’essere, se lascia cioè che l’essere sia quello che è e non un ente, cioè non lo inchioda all’ente, solo a questa condizione è possibile incontrare l’ente che si svela) A pag. 205: *Ora, il nome e la nominazione del divino θεῖον come ciò che guarda e risplende entro, (ciò che guarda e risplende entro, che cosa? il solito, ovviamente) non sono soltanto un contrassegno fonetico, il nome inteso come la parola prima è ciò che fa apparire quanto va nominato nel modo in cui esso è la sua essenza iniziale ma l’essenza dell’uomo esperito in senso greco lo si determina in base al riferimento dell’essere che si schiude all’uomo di modo che l’uomo è colui che ha la parola* (l’essere si manifesta come all’uomo? Innanzi tutto come λόγος, lo abbiamo detto, lo dice mille volte da per tutto Heidegger, come λόγος quindi come parola) *tuttavia secondo la sua essenza la parola è il far apparire l’essere nominandolo, l’uomo è lo ζῶον λόγον ἔχον, l’ente che si schiude nella coniazione e nella saga e che nel dire custodisce la sua essenza* (qui c’è tutto Freud se volete, l’uomo è quell’ente provvisto di parola, e soltanto nel racconto, nella saga, nel dire è lì che custodisce la sua essenza, ma qual è la sua essenza? La sua essenza è quella di essere appunto parlante, di essere parlante e quindi di essere in accordo con l’essere, in accordo con il significato, adesso diciamola in termini psicanalitici, di essere in accordo con il significato che appare, in accordo, non in disaccordo, in accordo con il significato che appare e lasciare che questo significato produca, manifesti degli enti, cioè altri significanti) *La parola in quanto nominazione dell’essere cioè il μύθος nomina l’essere nel suo guardare entro e risplendere iniziali, nomina cioè τό θεῖον, gli dei. Il δαμόνιον è ciò che interviene comunque, parlando irrompe nel solito e lo tramuta nell’in-insolito, in qualcosa che non si era mai sentito prima. Incominciando a parlare si ha l’opportunità, se “in accordo con l’essere”, accogliendo il significato che appare in ciò che si dice, ha l’opportunità di accorgersi di ciò che accade mentre si parla.*

Pag. 201: *Il dire iniziale di una parola viene generalmente occultato e soffocato dai suoi significati.* (Il dire iniziale per Heidegger è lasciarsi interrogare da qualcosa, lasciare cioè che qualcosa venga incontro, questo dire dice lui “viene soffocato dai suoi significati” ovviamente i significati sono qualche cosa che giunge a rispondere alla domanda ma la domanda a questo punto è come se venisse imbrigliata nel significato, chiusa nel significato cessa di domandare, cessa di essere la parola iniziale. A pag. 203 *A differenza di tutte le altre, compresa quella cristiana, l'essenza fondamentale della divinità dei greci si fonda sul fatto che gli dei greci traggono origine dall'essenza e dall'essere che è essenzialmente sicché anche la lotta tra i vecchi e i nuovi dei quelli olimpici altro non è che il conflitto che radicandosi nell'essenza dell'essere ne determina l'apertura nello schiudersi della sua essenza, nel medesimo contesto essenziale rientra il fatto che sia gli dei, sia gli uomini greci nulla possono di fronte al destinamento quindi nulla possono di fronte al destinamento e contro di esso, la Μοῖρα (la dea del fato) è essenzialmente al di sopra degli dei e degli uomini mentre, per esempio, pensato in senso cristiano ogni destino è opera della divina provvidenza, del dio creatore e redentore che in quanto creatore padroneggia e calcola ogni ente in quanto ente creato, ragione per la quale ancora Leibniz dice “cum deus calculat, fit mundus” (cioè poiché dio calcola allora è dato il mondo). Gli Dei dei greci non sono personalità e persone che padroneggiano l'essere (come è il dio cristiano) ma l'essere stesso che guarda entro l'ente (questo gli servirà poi per intendere meglio la questione del δαίμων e dell'in-solito che squarcia il solito) tuttavia è proprio perché l'essere ovunque e in ogni momento supera infinitamente ogni ente e se ne distingue che là dove, come nel caso dei greci, l'essenza dell'essere è pervenuta inizialmente nello svelato gli dei sono ancora più superiori, ovvero in termini cristiani e moderni, più spirituali, e immateriali nonostante gli elementi umani che vi si possono individuare. Proprio il fatto che gli dei sono δαίμονες che appaiono contemporaneamente nell'apparire in ciò che è abituale e solito, costituisce il loro carattere in-solito talmente puro nella misura e nella mitezza che nel loro apparire, αἰδώς e χάρις il pudore e la benevolenza dell'essere risplendono in anticipo in ogni cosa, risplendendo mostrano e mostrando dispongono (nella concezione greca dio non è qualcuno come nella concezione cristiana, qualcuno che è il padrone assoluto, il dio cristiano è l'apoteosi della fantasia di potenza, della volontà di potenza perché può tutto, per il greco no, il dio non è altro che l'essere, ciò che si disvela, ciò che appare, ciò che si mostra e consente all'ente di darsi e che quindi irrompe nell'ente, appunto sarebbe l'in-solito che irrompe nel solito mostrandolo differente) Ora il nome e la nominazione del divino θεόν come ciò che guarda e risplende entro non sono soltanto un contrassegno meramente fonetico, il nome inteso come la parola prima è ciò che fa apparire quanto va nominato nel modo in cui esso è nella sua essenza iniziale, ma l'essenza dell'uomo esperita in senso greco si determina in base al riferimento dell'essere che si schiude all'uomo, di modo che l'uomo è colui che ha la parola, (“l'essere si dischiude all'uomo” nel senso che è qualcosa che si incontra, che si incontra e che apre, potete immaginarlo come una domanda, la domanda che apre a un discorso, che apre a un racconto, che apre alla parola di fatto) tuttavia secondo la sua essenza la parola è il far apparire l'essere nominandolo (“la parola è il far apparire l'essere nominandolo” quindi qui a questo punto invece è la parola che fa apparire l'essere, lo fa apparire non che lo faccia esistere, ma lo fa apparire, poi ovviamente facendolo apparire anche lo fa esistere) L'uomo è lo ζῶον λόγον ἔχον l'ente che si schiude nella nominazione e nella saga (la saga è il racconto) e che nel dire custodisce la sua essenza (è nel dire che l'uomo custodisce la sua essenza, la sua essenza è quella di essere appunto colui che parla, questa è la sua essenza, essere parlante) la parola in quanto nominazione dell'essere cioè il μύθος nomina l'essere nel suo guardare entro e risplendere iniziali nomina cioè τό θεόν gli dei (gli dei sono appunto questo in-solito che è l'essere) Proprio perché τό θεόν e τό δαίμόνιον “il divino” sono l'in-solito che guarda entro la svelatezza e si manifesta nel solito, ne consegue che il μύθος la cui essenza si determina a partire dallo svelamento in modo altrettanto essenziale di quella del θεόν e δαίμόνιον è l'unica modalità adeguata in riferimento all'essere che appare. (qui il mito, il racconto, la saga la cui essenza dice Heidegger si determina a*

partire dallo svelamento quindi dall'ἀλήθεια, dice che è l'unica modalità in cui appare il divino, cioè perché ci sia l'insolito. Occorre che ci sia il solito, e perché ci sia il solito occorre parlare, cioè occorre il mito, la saga, il racconto, il discorso, la parola, quindi è solo nella parola che c'è qualcosa di solito e quindi c'è l'irruzione dell'in-solito) *perciò il "da dire" e il detto della saga sono il divino in quanto apparire e in quanto percepito nel suo apparire, perciò il divino è il mitico, perciò la saga degli dei è mito, perciò in fine solamente l'uomo esperito in modo greco e solamente esso, nella sua essenza e conformemente all'essenza dell'ἀλήθεια, è colui che dice dio* (cioè soltanto il greco dice dio pensandolo come l'essere, cioè pensandolo come quella irruzione. Adesso facciamo una connessione con la linguistica: soltanto l'uomo greco coglie l'irruzione del significato nel significante, nel senso che lo lascia essere, lo lascia essere perché accoglie l'essere, accoglie l'insolito, accoglie cioè il δαίμων, qui il significato ovviamente è in un'accezione diversa da quella di cui parlava prima *"la parola iniziale è soffocata dal significato"* qui il significato non è altro che l'in-solito, l'in-solito è ciò che non è previsto ovviamente, se no sarebbe solito, ciò che non è previsto è ciò che dicendo interviene, interviene in sovrappiù rispetto a ciò che si dice, quel "di più" di cui parlava anche Derrida, quel in più che c'è nel dire, come dire che l'insolito è qualcosa che eccede rispetto al solito) *pag. 209 Questo richiamo del divino fondato sull'essere stesso viene recepito dall'uomo nel detto e nella saga poiché è solo e anzitutto nel dire che accadono sia lo svelamento del non velato sia la messa al riparo dello svelato anzitutto e solamente nella parola intesa come "svelare" la visione è essenzialmente presente entrando nello svelato* (ricordate che diceva che la svelatezza è qualche cosa che si strappa via dal velato) *soltanto nell'ambito di svelamento della parola, cioè del percepire che dice, la visione guarda al veder vero quell'apparente mostrarsi che essa è, solo se riconosciamo il rapporto originario fra l'essenza dell'essere e la parola siamo in grado di comprendere perché nella grecità e unicamente in essa al divino τὸ θεόν deve corrispondere il dire della saga o μύθος, tal corrispondere è in generale l'essenza essenziale di ogni corrispondenza* (quindi al divino e all'in-solito che irrompe nel solito lui dice *"a questo deve corrispondere il dire della saga cioè del mito, c'è un'irruzione dell'in-solito e a questo corrisponde nel senso che risponde insieme con lui il mito, il mito, il racconto sorge da questo insolito, cioè dall'irrompere dell'in-solito nel solito, se volete dirla freudianamente, il racconto sorge dall'insorgere delle fantasie in ciò che si dice)* *Qui si parla di arte in riferimento al modo in cui l'opera d'arte lascia apparire l'essere e lo porta nella svelatezza. Pag. 213: La statua e il tempio stanno nello svelato in un dialogo silenzioso con l'uomo, se non ci fosse la parola silenziosa il dio guardante non potrebbe mai apparire in quanto visione della statua e dei suoi tratti formali così come il tempio senza stare nell'ambito di svelamento della parola non potrebbe mai esistere quale dimora di dio. Il fatto che i greci non abbiano descritte e commentato esteticamente le loro opere d'arte dimostra che esse se ne stavano ben custodite nella chiarezza della parola senza la quale una colonna non può essere colonna, un timpano non può essere timpano, un fregio non può essere fregio* (soltanto se c'è la parola, quindi soltanto se la parola crea un racconto allora è possibile che le cose siano quelle che sono) *Solo ed esclusivamente con il loro poetare e pensare i greci esperiscono in modo essenzialmente incomparabile l'essere nella svelatezza della saga e della parola le loro architetture e le loro sculture possiedono quella nobiltà del costruito e del plasmato che le contraddistingue, queste opere sono soltanto nel medium della parola cioè della parola essenziale e dicente quindi nell'ambito della saga del mito* (quindi vedete che in Heidegger la questione della parola è fondamentale, ripete continuamente che soltanto nella parola accade qualche cosa e ciò che accade è l'irruzione dell'in-solito nel solito, cioè accade qualche cosa di non previsto, ma l'irruzione dell'insolito nel solito non è altro che l'accadere dell'essere, del disvelarsi dell'essere, questo disvelarsi dell'essere è ciò che consente il dire, che consente la produzione del dire, e anche la produzione artistica, che è poi la stessa cosa) *(Pag. 214) Nel μύθος appare il δαίμόνιον* (nel dire, nel racconto, è lì che compare, che accade qualche cosa) *come la parola e l'aver parola reggono l'essenza dell'uomo cioè il riferimento dell'essere all'uomo così con la medesima ampiezza essenziale vale a dire in riferimento all'insieme dell'ente il δαίμόνιον determina il tratto fondamentale dell'essere riferito all'uomo* (quindi *"il δαίμόνιον*

determina il tratto fondamentale dell'essere riferito all'uomo", l'essere chiaramente non può non essere riferito all'uomo, infatti lui parla di "esserci" non qui ma in altri testi, è il δαμόνιον che determina questo tratto per cui l'essere riguarda l'uomo, perché il δαμόνιον è essere e appunto sempre l'in-solito) Ovviamente con la traduzione romana cristiana nel senso della beatitudine cioè dello status del beatus l'εὐδαιμονία è stata trasformata in mero attributo dell'anima umana la beatitudine, ma εὐδαιμονία significa l'εὐ che domina in misura adeguata ovvero l'apparire e l'essere presente nel δαμόνιον, quest'ultimo non è uno spirito che dimora da qualche parte nel profondo del petto, il discorso socratico platonico circa il δαμόνιον come voce interiore significa soltanto che il suo disporre e determinare non giunge dall'esterno, da qualche ente lì presente bensì dall'essere stesso invisibile e inafferrabile che è più vicino all'uomo di qualsiasi appariscente disponibilità dell'ente (è chiaro che è più vicino nel senso che sempre tornando alla questione del solito e dell'in-solito ciascun ente non può darsi se non c'è l'essere, cioè se non c'è l'in-solito, se non c'è il significato) Il luogo in cui il δαίμων, il divino, l'in-solito che si dà entrando nella svelatezza deve venire propriamente detto, questo luogo è il dire una saga, μύθος, alla fine del dialogo platonico sull'essenza della polis si parla di un δαμόνιον τόπος cioè il luogo del demonio ora comprendiamo cosa vuol dire questa denominazione τόπος, in greco significa luogo ma non nel senso del mero posto entro una pluralità di punti ovunque indifferenti, l'essenza del luogo consiste nel fatto che essi in quanto rispettivo "dove" mantiene raccolta la cerchia di ciò che in virtù di una coappartenenza appartiene al luogo e rientra in esso, il luogo è l'originariamente raccogliente contenere ciò che si coappartiene ed è quindi per lo più qualcosa di molteplice a causa della reciproca appartenenza di luoghi riferiti l'uno all'altro ciò che chiamiamo una località. Nell'ambito stesso della località vi sono dunque vie, percorsi, cammini un δαμόνιον τόπος è una località in-solita, il che ora significa un "dove" entro i cui siti e percorsi l'in-solito risplende espressamente in cui l'essenza dell'essere è essenzialmente presente in un senso eccellente (ora parlare di topos δαμόνιον cioè di luogo che come dice lui non è un posto localizzato in un qualche cosa ma lo accosta a ciò che si intende con località, un qualche cosa quindi che raccoglie molti elementi, non è un punto nello spazio, raccoglie molti elementi cioè si tratta di una connessione di elementi, questo l'in-solito che interviene, il significato, questa fantasia non sono un elemento che interviene ma un insieme di elementi, e cioè una combinazione di elementi, il significato è una combinazione di elementi che interviene in ciò che si dice per rendere ciò che si dice insolito, insolito cioè dicevamo la volta scorsa non familiare, io penso di dire una cosa che mi è familiare ma in questa cosa che io credo che sia familiare c'è del "non familiare" cioè l'Unheimliche) Un simile pensiero pensante implica ovviamente (Pag. 220) un sapere, un'accuratezza della meditazione e della parola che superano essenzialmente ogni pretesa di esattezza meramente scientifica, secondo l'esperienza dei pensatori greci questo pensiero rimane sempre un salvare lo svelato dal velamento inteso nel senso della sottrazione occultante, tale sottrazione viene esperita nel senso più originariamente che in qualsiasi altro ambito. (questo che sta dicendo qui "il pensiero rimane sempre un salvare lo svelato dal velamento" è importante, salvare lo svelato dal velamento cioè dalla λήθη significa "prendersi cura" in un certo senso dello svelato, significa prendersi cura dell'essere in modo particolare perché ciò che si svela, ciò che appare è sì certo l'essere ma l'essere è ciò che da all'ente la sua enticità, è l'apparire del significato ma il significato è ciò che dà al significante la sua esistenza, quindi "salvare lo svelato" significa anche fermare il significante. Qui c'è una questione di cui Heidegger non parla però si potrebbe anche cogliere in questo senso: salvare il significante dall'irruzione dell'insolito come un mantenerlo per quello che è senza che si alteri, senza che si differenzi, allo scopo di poterlo utilizzare, poi è chiaro che questa irruzione dell'insolito non è arginabile, non è eliminabile, tuttavia per potere usare un elemento linguistico devo pensare che quell'elemento linguistico è quello che è, è come se lo dovessi salvare dall'irruzione del significato in un certo senso, o forse è proprio salvandolo, cioè fermandolo che offro l'opportunità al significato di intervenire, solo se fermo il significante cioè se il significante non differisce da sé allora posso coglierlo per quello che è e quindi coglierne il significato; se il

significante fosse sempre differente da sé allora a questo punto non ci sarebbe nessun significato, perché non ci sarebbe il significante, perché non saprei a quale significante dare un significato se fosse sempre altro da sé, quindi occorre questo “salvataggio” del significante dall’in-solito per poterlo utilizzare. Questo, come dicevo prima, non toglie nulla al fatto che ci sia comunque l’irruzione dell’in-solito ma perché ci sia irruzione dell’insolito occorre che questo solito sia quello che è, in altri termini è come dire che perché ci sia un significato occorre necessariamente, questo lo diceva De Saussure, e il significante è l’aspetto immanente del segno, ciò che appare, il significato non appare, interviene, si dà certo ma non appare fisicamente diciamola così, mentre il significante ha una forma, ha una sostanza, come diceva Hjelmslev: c’è un’espressione e un contenuto e entrambe hanno una forma e una materia...

Intervento: La sottrazione occultante è quella appunto che vela ma in riferimento alla prima frase “Il dire iniziale di una parola viene generalmente occultato e soffocato dai suoi significati” è come se fosse il significato, in questo caso attribuito a un significante quello che produce questa sottrazione occultante...

Sì, cosa che non può comunque eliminarsi nel senso che il significante dicendosi comporta un significato, ma questo significato che interviene a rendere il significante un significante al tempo stesso vela il significante, cioè il significante scompare perché a questo punto c’è il significato, significato che ovviamente, come dicevo prima è necessario che ci sia, ma c’è sempre una differenza tra significato e significante, c’è la barra, c’è la differenza ontologica, per cui non c’è mai una sovrapposizione per cui il significato si inchioda al significante e fanno tutt’uno, c’è sempre una differenza, c’è sempre un differire per cui il significato al momento in cui interviene si differenzia dal significante, cioè non è più il significante e non c’è più il significante, in questo senso il significante viene velato dal significato, cioè l’ente dall’essere quindi c’è una disvelatezza nel momento in cui, per dirla in termini linguistici “la disvelatezza che consente, nel momento in cui qualche cosa appare, per esempio un significante, questo qualcosa può apparire perché c’è un significato, ma nel momento in cui questo significante viene preso dal significato non è più un significante, cioè il significante si vela. Il significante per disvelarsi necessita del significato senza il quale non c’è nessun significante, ma proprio perché c’è il significato, il significato si lo disvela ma al tempo stesso lo vela, esattamente quello che fa l’essere per Heidegger rispetto all’ente, l’essere fa apparire l’ente, ma nel momento in cui l’ente appare l’essere non c’è più, altrimenti l’essere sarebbe un ente anche lui, cioè deve scomparire, deve sottrarsi, deve tornare nel velato. È in questo continuo movimento, movimento di cui parlavamo la volta scorsa tra significante e significato, tra essere e ente che è ininterrotto cioè uno compare e mentre compare scompare e compare quell’altro, l’altro compare ma mentre compare scompare e compare quell’altro e così via all’infinito, in un movimento incessante) Pag. 223 - *Nella grecoità domina ovunque anzi tutto la semplice luminosità dell’essere che lascia che l’ente sorga nello splendore e sprofondi nell’oscurità (ecco il movimento) pertanto ciò che rientra nell’apparire dell’essere appartiene ancora al genere dell’in-solito così che il divino non ha bisogno di venire attribuito, assegnato all’essere solo successivamente e in un secondo tempo (come avviene nel cristianesimo) ma se è vero che all’essenza dell’essere iniziale appartengono sia l’ἀλήθεια sia la sua opposizione essenziale la λήθη allora entrambe sono inizialmente un θεόν (dio) perciò la λήθη ancora per Platone ha un’essenza demonica, è ancora il caso di scandalizzarci se nel pensiero iniziale di Parmenide l’ἀλήθεια appare come θεῆ? Come dea? Al punto in cui siamo dovremo stupirci piuttosto al contrario (quindi l’essere è sì l’in-solito però non è disgiungibile dal solito, l’essere pur essendo diverso per via della differenza ontologica dall’ente non è disgiungibile, non può darsi l’uno senza l’altro, l’essere senza l’ente è un essere che non si manifesta mai, l’ente senza l’essere è un ente che non ha nessuna enticità, cioè che non è niente) pag. 224: Dice Omero: ma per colui che beve costantemente quest’acqua (l’acqua della λήθη) il riferimento all’ente nel suo insieme e a se stesso sta nel velamento che tutto sottrae e nulla lascia trattenere (parla dell’ente “nel suo insieme e a se stesso che sta nel velamento che tutto sottrae che nulla*

lascia trattenere”, cioè tutto sottrae ma non trattiene nulla quindi ciò che è sottratto non è perduto, perché la λήθη non lo trattiene se no scomparirebbe del tutto e cesserebbe questo movimento tra disvelatezza e velatezza. Egli non potrebbe esistere come uomo sulla terra poiché in tal modo ogni ente rimarrebbe nel velamento e non vi sarebbe in genere alcuna cosa svelata a cui l'uomo potrebbe riferirsi, sarebbe cancellato totalmente e questa è la condizione per i greci per essere un uomo, il fatto che qualche cosa ci sia, non scompaia quando viene velato, e questo non comporti una cessazione totale, se no diceva appunto Heidegger non ci sarebbe più niente) *Dove domina un oblio assoluto e quindi smisurato in tedesco maß-los cioè un velamento esso non può comunque costituire il fondamento essenziale dell'essere umano giacché non concede assolutamente alcun genere di svelamento e quindi priva la svelatezza del suo fondamento essenziale* (il fondamento essenziale è il movimento tra λήθη e ἀλήθεια, tra il velamento e la svelatezza) *viceversa da ciò possiamo desumere che la possibilità della svelatezza implica comunque una certa misura di velamento sottraente* (se qualcosa si svela è perché prima era velata) *la svelatezza domina quindi la λήθη intesa come velamento che non lascia schiudere e che quindi sottrae ma che nel contempo tiene pronto il fondamento essenziale dello svelamento* (è sempre un movimento continuo, sta dicendo soltanto che la λήθη, il velamento, è un velamento che non trattiene ma rilascia continuamente, e questa è la condizione perché ci sia la svelatezza, se no sarebbe velato per sempre e chiuso il discorso) /.../ *L'uomo proviene dalla località del luogo divino e insolito del velamento sottraente proprio perché la λήθη appartiene all'essenza dell'ἀλήθεια la disvelatezza non può essere solo la mera eliminazione della velatezza, l'alfa privativa di ἀλήθεια non significa affatto solamente un generico e indefinito “dis” (un) (disvelatezza) e “non” (nicht) piuttosto come sottrazione di ciò che appare nel suo apparire è necessario salvare e trattenere il disvelato, il trattenere si fonda su un costante salvare e conservare, questo conservare lo svelato (ricordate Nietzsche, diceva qualcosa del genere a proposito del mettere al riparo qualche cosa, del conservare, mettere al riparo per l'autoconservazione, quindi per il super potenziamento, diceva però che tutto questo segue a un mettere al riparo qualcosa, proteggerlo dalla distruzione, dal nichilismo) questo conservare lo svelato accade nella sua essenza pura quando l'uomo aspira liberamente allo svelato cioè incessantemente e lungo tutto il suo viaggio mortifero sulla terra /.../ aspirare liberamente a qualcosa e pensare soltanto a ciò si dice in greco μνάομαι il permanente, il permanente e costante che si estende lungo un itinerario o un tragitto si dice in greco ἀνά il costante pensare a qualcosa il puro salvare il pensato nella svelatezza è l'ἀνάμνησις (cioè il ricordare) Platone concepisce l'ente che si mostra e in quanto tale perviene alla svelatezza come ciò che entra nella visuale e si schiude così nel suo aspetto, l'aspetto (sarebbe l'idea) εἶδος, l'aspetto stando nel quale qualcosa è presente in quanto svelata vale a dire è, in quanto svelato è. (tutto questo si dice εἶδος) La visuale, la vista che qualcosa offre e con cui guarda l'uomo si chiama idea (idea è la visuale, è la vista che qualcosa offre e con cui guarda l'uomo, l'uomo guarda attraverso questo, cioè attraverso l'idea, che è interessante, non so se Platone la pensasse così però il fatto che l'uomo guarda con la sua idea già mostra in un altro modo come e che cosa accade rispetto all'irruzione dell'in-solito nel solito, come dire che l'uomo guarda attraverso l'irruzione dell'insolito, guarda attraverso le fantasie) *L'idea è il volto in cui di volta in volta l'ente che si svela guarda l'uomo, l'idea è la presenza di ciò che è presente l'essere dell'ente* (qui chiaramente Platone pone una sorta di autorità della presenza, una priorità della presenza, una questione su cui per esempio Derrida avrebbe da ridire) *Intervento: mi pare che in Heidegger c'è questo aspetto che non è l'uomo che guarda ma è l'ente che si mostra e mi chiedo se in questo mostrarsi è un aspetto che si mostra, coglievo questa questione per cui non è l'uomo che guarda ma è l'ente che si mostra l'oggetto che viene incontro più che essere gettato contro ...**

Sì, tenendo conto che anche l'uomo è un ente, e che anche il dire, la parola è un ente, allora “l'ente che si svela guarda l'uomo” non è una sorta di antropomorfizzazione delle cose ovviamente, ma dicendo che è l'ente che guarda l'uomo diceva Sandro l'ente è ciò che si lascia presentare) *L'idea è la presenza di ciò che è presente l'essere dell'ente* (beh questo è Platone ovviamente) *ma dal momento*

che *l'ἀλήθεια* è l'oltrepassamento della *λήθη* (perché *l'ἀλήθεια* è il disvelamento cioè strappa via alla *λήθη* il velamento, il velo) lo svelato è il venir salvato e messo al riparo nella svelatezza. L'uomo può rapportarsi all'ente in quanto svelato solo pensando costantemente alla svelatezza dello svelato quindi all'idea e all'εἶδος ottenendo così di salvare l'ente dalla sottrazione nel velamento (che è quanto vi dicevo prima, del prenderci cura, del mantenere qualche cosa, del fermare qualche cosa, dice "l'uomo può rapportarsi all'ente in quanto svelato solo pensando costantemente alla svelatezza dello svelato, ottenendo così di salvare l'ente dalla sottrazione nel velamento" come se dovesse fermare qualche cosa che si è disvelato per impedire che scompaia nella svelatezza. Se scompare nella svelatezza non può più farci niente, occorre quindi che mantenga nella disvelatezza, questo non significa che non ci sia più la svelatezza ovviamente anzi è la condizione perché un significante che si svela deve essere conservato in quanto tale per evitare che si dissolva nel velato, che si dissolva nel suo significato, cosa che non può fare tuttavia però perché ci sia il significato, perché il significato compaia occorre che il significante sia mantenuto nella sua disvelatezza, cioè che venga fermato in qualche modo quindi come dice Heidegger "salvato dalla sottrazione", altrimenti ogni significato si dissolve, non ci sono più significanti, cesserebbe il linguaggio. Il significante deve venire salvato ogni volta ma questo salvataggio del significante non è altro che prendere il significante e, adesso diciamola così, fare come se, un po' alla Nietzsche, come se fosse quello che è, come se non ci fosse più la svelatezza, però questa operazione non riesce ovviamente, sarebbe paradossale perché se io togliessi il significato al significante, il significante cesserebbe di essere, tuttavia se non c'è il significante, cioè qualche cosa che è quello che è, che si è disvelato, non c'è più neanche il significato e quindi questo significante devo fermarlo in qualche modo perché possa darsi il significato. Poi, dandosi il significato, allora il significante si vela di nuovo, ma questo movimento continuo di cui dicevo prima è il movimento del segno, il prendersi cura, mantenere la svelatezza del significante è la condizione del linguaggio, la condizione cioè che qualche cosa possa, dicendosi, essere quello che è per poi mostrare che non è quello che è, per accorgersi che qualcosa non è quella che è occorre che sia quella che è)

Intervento: perché non si potrebbe aver cura del significato?

(Perché il significato è ciò che non appare, sta dicendo Heidegger che il significante è ciò che si svela, il significante è l'aspetto immanente del segno, ciò che si percepisce, il significato non lo percepisce, il significato è un'idea, è la questione della differenza ontologica: l'essere interviene sì ma non appare propriamente, appare l'ente, se io immagino che l'essere appaia allora parlo dell'ente non dell'essere) è per questo che nel senso di Platone cioè pensato in modo greco il riferimento all'essere dell'ente è *l'ἀνάμνησις*, una parola solitamente tradotta con "ricordo" o addirittura con "reminiscenza" con tale traduzione tutto è volto in termini psicologici mentre il riferimento essenziale l'idea non viene minimamente colto, la traduzione di *ἀνάμνησις* con *reminiscenza* induce a ritenere che qui si tratti soltanto che all'uomo torna in mente qualcosa di dimenticato invece già sappiamo che i greci esperiscono il dimenticare come evento del velamento dell'ente sicché anche il così detto "ricordare" è fondato sulla svelatezza e sullo svelamento (qui la differenza fondamentale tra il pensiero greco e quello romano, cioè il "ricordare" romano è riportare un oggetto che è sparito, riportarlo a ente, per il greco no "il dimenticare" è un accadere del velamento e quindi è sempre preso in questo movimento del velare e del disvelare mentre nel modo romano la dimenticanza è la cancellazione) d'altronde è anche vero che in Platone contemporaneamente il mutamento dell'essenza dell'*ἀλήθεια* in *ὁμοίωσις* (è ciò che cerca un adeguamento) inizia un mutamento della *λήθη* cioè in questo caso dell'*ἀνάμνησις* che agisce in contrasto con essa (sta dicendo che anche in Platone comunque c'è già un modo di pensare che è poi quello romano) l'evento del svelamento sottraente si trasforma dunque nel comportamento umano del dimenticare, nel contempo ciò che contrasta con la *λήθη* si trasforma in un ri-prendere operato dall'uomo, tuttavia finché pensiamo *l'ἀνάμνησις* platonica e *l'ἐπιλανθάνηθαι* soltanto a partire da ciò che viene dopo ovvero in termini moderni in senso soggettivistico soltanto come "ricordare" "dimenticare" non comprendiamo quel fondamento greco

essenziale che irradia ancora una volta la sua ultima luce nel pensiero di Platone e Aristotele /.../ Quindi con ciò appare evidente che il μύθος non strappa qualcosa di svelato alla velatezza ma parla dell'ambito in cui nasce l'originaria unità essenziale di entrambi in cui cioè l'iniziale è (il mito, il racconto non toglie via qualcosa alla velatezza e lo dice, ma parla nell'ambito di questa originaria unità essenziale di questo movimento di svelatezza e velatezza, ecco qui ancora dice) pag. 229 Non è il poeta che invoca la dea (a questo punto la dea è la verità,) bensì senza avere ancora pronunciato la prima parola è lui stesso l'invocato cioè colui che si situa già nel richiamo dell'essere e che salva l'essere dalla sottrazione demonica del velamento (che significa questo? Potrebbe sembrare che il poeta è invocato da qualche cosa che quindi lo precede, che sta prima di lui, sì e no, si tratta del fatto che per potere parlare occorre già il significato, occorre che perché la parola si dia e ci sia: la Langue, prima di pronunciare la prima parola questa prima parola per potere essere pronunciata, per potere dire un significante occorre che ci sia il significato, per cui Heidegger dice, il poeta che invoca la dea che è la verità, è lui stesso invocato cioè è lui stesso che si situa già nel richiamo del significato "e dunque salva l'essere dalla sottrazione demonica del velamento" e dunque salva la verità dalla sottrazione demonica del velamento cioè dalla sottrazione della λήθη, salva l'ἀλήθεια dalla λήθη, salva ciò che è disvelato dalla sua scomparsa, ma per fare questo è necessario che ci sia. Facciamo una specie di schema: occorre che ci sia significato perché ci sia il significante se no è significante di niente, ma è il significato che consente l'esistenza del significante. Una volta che il significante è apparso allora occorre sottrarlo dalla "sottrazione demonica" del velamento, occorre cioè mantenerlo, salvarlo, questo non significa che poi questo velamento non intervenga, ma perché possa intervenire di nuovo un velamento occorre strappare questo disvelato dal velamento iniziale, cioè cogliere il significante per quello che è che come sappiamo non può darsi senza significato, viene dal significato, così come l'ente procede dall'essere. Ma per potere utilizzare questo significante devo sottrarlo al velamento, devo sottrarlo al significato perché se il significante non fosse sottratto al significato questo significante sarebbe qualunque cosa e il suo contrario perché sarebbe in una deriva incessante, infinita, e quindi non potrei mai individuarlo, non potrei mai dire che è un significante, non potrei mai fare questo, non potendo fare questo non c'è il significante. È quello che diceva prima, se non c'è il significante non c'è il significato, non c'è più niente, non c'è linguaggio, non c'è logos, quindi occorre salvare la svelatezza del significante dalla velatezza del significato perché solo a questa condizione posso mantenere questo movimento fra significante e significato. Sta riprendendo ciò che fa De Saussure e che poi riprende Derrida, e cioè mantiene distinti i due elementi, significante e significato, e Saussure ci mette la barra, Heidegger parla di differenza ontologica ma è la stessa cosa, un qualcosa che mantiene comunque la differenza tra il significante e il significato, il significante non è il significato e il significato non è il significante anche se questi due elementi sono indisciungibili perché insieme costituiscono il segno, la parola. Tuttavia è necessario che ci sia tanto l'uno quanto l'altro ma che siano sempre distinti, se non fossero distinti il segno cesserebbe di esistere. Per questo è importante il concetto di "salvare il disvelato" che è il salvare il significante dall'oblio, dalla velatezza, salvarlo dalla sua scomparsa totale: il significante scompare se non è più significante, quando per esempio diviene significato, ma se è significato allora non c'è più segno perché il significante a questo punto scomparendo lascia il significato senza nessuna esecuzione possibile, come la Langue di De Saussure senza la Parole, è niente).

Intervento: ecco era questa la questione centrale (significato velamento come se il significante che è lo svelato, l'immanente, mi ha colpito molto la questione dell'idea, dell'aspetto che si mostra ...

Ciò che Heidegger sta dicendo, e infatti lì riprendeva Platone, e che l'ente è quello che è perché c'è un'idea che lo fa essere quello che è ...

Intervento: io invece l'ho intesa in un altro modo di come ne parla Heidegger, questo ente si mostra ma si mostra a chi? All'uomo che può cogliere questo mostrarsi attraverso l'idea cioè attraverso la parola ... perché l'uomo si accorga di un ente che si mostra occorre utilizzi il significante, e quindi l'idea è questo

mediano che consente all'uomo e quindi la parola di accorgersi di un ente che si mostra che si svela in questo caso, "salvarsi" è proprio attraverso questa idea che si salva questo ente che si mostra ...io l'avevo intesa in questo modo) si lui prima riprende la questione da Platone "qualche cosa è quello che è per via dell'idea che è nell'iperuranio eccetera" però dice lui c'è qualche cosa in più perché questa idea, poi che Platone la metta nell'iperuranio è un altro discorso ...

Però questa idea è l'essere, bisogna tenere conto che l'idea è l'essere, è l'essere che quindi consente la svelatezza del significante, perché nel significante c'è il significato, cioè c'è l'essere perché l'idea è l'essere sono le varie forme in cui l'essere si manifesta, che sono ἡ ἀλήθεια, ἡ φύσις e ἡ ἰδέα e altre cose, sono i modi in cui l'essere appare nel dire, In questo senso l'idea è ciò che consente al significante di essere quello che è.

23 marzo 2016

La questione su cui sta insistendo Heidegger è la verità ovviamente, e sulla necessità di salvare lo svelato. *ἡ ἀλήθεια è contro il velamento proprio perché essa è per il salvamento nello svelato, il compito dell'ἀλήθεια e della verità è salvare ciò che si svela. /.../ È indubbio che riguardo a questa essenza più iniziale dell'ἀλήθεια i greci abbiano detto, pensato ancora meno che in merito all'essenza della λήθη, dal momento che per essi ἡ ἀλήθεια è il semplice inizio di tutto ciò che è essenzialmente "è" (ἡ ἀλήθεια, la verità, posta come l'inizio di tutto ciò che è) I greci non hanno quindi necessità né motivo di indirizzare il loro poetare, pensare e dire oltre tale inizio e di tornare a esso, per essi in questo inizio si è già dischiusa una parte sufficiente di ciò che è stato assegnato alla saga del loro poetare e pensare, nonché al loro costruire e produrre. (questo rende conto anche meglio di come il greco pensava la verità, verità che non è la nostra verità per il greco ma è il disvelamento comunque) /.../ Al tempo stesso il "dis" della parola "disvelatezza" ha rilevato una essenziale molteplicità del contrastante e ha accennato all'essenza conflittuale della verità, se, per ora, in base alle considerazioni della λήθη (il velato) nell'essenza dello svelamento appare il tratto fondamentale del salvamento e se è nella svelatezza che tale salvamento mette in salvo ciò che deve salvare e preservare, allora sorge la domanda su che cosa ancora sia mai in sé quella svelatezza che può dominare come ciò che salva e preserva. (se lo consideriamo in termini più vicini a ciò che stiamo interrogando, cioè la questione del linguaggio, la sua struttura, il suo funzionamento eccetera questo incomincia a darci l'idea della necessità nel linguaggio, quindi della parola, di salvare ciò che si svela, salvare ciò che si svela vale a dire che ciò che si svela, potremmo dire il significante, ciò che appare dicendosi va salvato, va salvato dal suo annientamento cioè, heideggerianamente potremmo dire che va salvato dal velamento, dal suo velarsi di nuovo e lo dice in modo più esplicito a pag. 255) *L'apertura è essenzialmente nella svelatezza, l'"aperto" è quel vicinissimo che invero senza prestarvi espressamente attenzione intendiamo implicitamente nell'essenza della svelatezza ma che propriamente non pensiamo e tantomeno scorgiamo in anticipo nella sua autentica essenza, vale a dire in modo tale che ogni esperienza dell'ente possa venire alimentata e guidata da questo aperto che è essenzialmente (quindi l'ente si svela nell'apertura dell'essere). Sappiamo già che lo svelato e svelante (ἀλήθης) riferisce in modo peculiare all'epos, al μῦθος e al λόγος cioè alla parola. (questi aspetti sono aspetti della parola) Il riferimento essenziale al φαίνόμενον (fenomeno) cioè a quanto si mostra nella svelatezza sono la saga e il dire (cioè ciò che si riferisce al fenomeno cioè ciò che si mostra sono la saga e il dire, è questo che si mostra) il dire svelante dell'asserzione è dunque ancora per Aristotele ἡ ἀποφαίνεσθαι i ovvero il fare apparire (il dire fa apparire) al pari di Platone e dei pensatori precedenti anche Aristotele invece di ἀποφαίνεσθαι dice spesso δηλοῦν "addurre nell'aperto", nella saga che nomina la svelatezza ἡ ἀλήθεια, ἡ φύσις cioè lo schiudersi nello svelato, ἡ φαίνεσθαι, l'apparire e il lasciare apparire e κρύπτεσθαι il velare, ἡ λανθάνειν l'essere velato, è ovunque per lo più nominato per quanto occasionalmente anche τὸ δῆλον ovvero ciò che sta nell'aperto dunque l'"aperto", (tutte queste cose di cui diceva non sono nient'altro che ciò che sta nell'aperto, ciò che si manifesta, ciò che si svela e**

sta nell'aperto. Se volessimo fare un passo più avanti potremmo dire che l'"aperto" è la domanda, possiamo intenderlo come la domanda) *l'essenza della svelatezza si consegna all'aperto e all'apertura* (che è esattamente ciò che vi ho detto un istante fa: l'essenza della svelatezza, quindi di ciò che appare, ciò che si mostra ci consegna all'aperto e all'apertura, ci consegna alla domanda e al domandare, le cose si mostrano e mostrandosi ci consegnano alla domanda) *ma questo che cos'è? Qui il dire greco tace, quando c'è necessità di pensare l'essenza dell'aperto che domina nell'ἀλήθεια rimaniamo senza sostegno e senza aiuto, un simile pensiero risulta strano nel modo di pensare corrente, soprattutto perché seguendolo per la sua via si mostra che l'"aperto" non è affatto anzi tutto e soltanto la conseguenza dello svelamento bensì è il fondamento e l'inizio essenziale della svelatezza* (cioè l'apertura, l'aperto, la domanda è la condizione perché qualche cosa si sveli, anche se ciò che si svela impone il domandare però la domanda, dice lui "perché è il fondamento della svelatezza?" perché la domanda è nel dire, come se dicesse che è il dire la condizione della svelatezza, come diceva tra l'altro poche righe sopra) *infatti solo ciò che da anticipatamente e in precedenza questo stesso "aperto" e che è quindi in sé aprente, che è dunque un'essenza aperta lo svelare cioè lasciare apparire nell'aperto possiamo anche dire ciò che in base a sé è già libero frei, l'essenza ancora nascosta dell'aperto inteso come l'inizialmente aprentesi è la libertà frei ...* (l'aperto è ciò che consente la domanda, se è chiuso non c'è nessuna domanda, l'apertura, che se c'è la chiusura cioè la risposta quella definitiva chiude anziché aprire, aprire ad altre domande, ora ciò che dice lui "anticipatamente in precedenza questo stesso "aperto" e che è quindi in sé aprente, che è dunque un'essenza aperta", qui c'è un riferimento al significato cioè all'essere perché sta parlando dell'essere ovviamente, è l'essere che dà questa apertura, quindi il significato, è perché c'è il significato che è possibile la manifestazione dell'ente, cioè del significante, questo è molto desoussuriano: è perché c'è la Langue che è possibile l'esecuzione della Parole, ma più avanti è ancora più preciso a pag. 266) *il risvegliarsi per questo "è" ma soprattutto il rimanere svegli per l'"è" di un ente* (l'"è" di un ente è il suo essere, il significato) *e vegliare sulla radura dell'ente ecco in che cosa consiste l'essenza del pensiero essenziale* (cioè vegliare sulla radura dell'ente significa non mettersi a dormire nella radura dell'ente e cioè lasciare aperta la domanda, continuare a domandare, questo è essere svegli) *l'"è" dell'ente* (appunto l'essere) *si mostra, quando si mostra, ogni volta soltanto d'improvviso* (dicevamo l'irruzione, ne parlava nelle pagine precedenti dell'in-solito nel solito, del δαίμων nel dire) *in greco ἐξαίφνης e cioè ἐξαφάνης dunque in modo tale che qualcosa balzando fuori dal non apparente irrompe nel mezzo dell'apparente* (appunto questo è il δαίμων, il demone o il dio) *a questa irruzione per essenza immediata e repentina dell'essere in quell'ente che al tempo stesso soltanto in tal modo appare in quanto ente* (e cioè in quanto "veicolo" tra virgolette di questa irruzione cioè non c'è l'ente senza questa irruzione, non c'è significante senza significato) *corrisponde da parte dell'uomo un comportamento che d'improvviso non si volge più all'ente bensì pensa l'essere* (questa irruzione comporta il fatto che l'uomo a questo punto si interroghi sull'essere, sul significato, perché questo significante contiene l'essere, contiene cioè la ragione della sua entità) *il pensare l'essere esige ogni volta un balzo mediante il quale tal fondo abituale dell'ente su cui da prima riposa per noi l'ente corrispettivo, balziamo via nel "senza fondo" (das Boden-lose) poiché è come tale che si dirada quel libero che nominiamo quando riguardo all'ente altro non pensiamo che esso è* (che cosa ci sta dicendo? Che cos'è il senza fondo? È l'essere, è il significato che non ha fondo, è questo significato che irrompe nel significante a essere senza fondo quindi squarcia il significante e rende il significante in-solito. Cosa vuol dire che è in-solito? Vuole dire, per dirla in termini più attuali, che non è padroneggiabile, non si può chiudere perché questa irruzione del significato nel significante è ciò che per Heidegger comporta l'apertura del significante verso la domanda, cioè il segno, il significante e il significato, ente e essere, comporta un'apertura ma l'apertura c'è perché questo essere. Essere e significante non sono la stessa cosa perché c'è una barra, perché come direbbe Heidegger c'è una differenza ontologica, c'è la differenza tra ente e essere, l'essere non sarà mai l'ente, l'ente non sarà mai l'essere, tutta la

metafisica sorge invece su questa sovrapposizione, cioè sull'aver considerato l'essere un ente, questo lo dice Heidegger, la metafisica nasce da qui, cioè dall'incollamento del significante al significato, l'idea che una parola significhi quella cosa lì e tanto basta, che non si "balzi" via nel senza fondo, la metafisica serve a rattoppare il fondo, a mettergli una toppa per dire "guardate qui è finita la corsa" e invece no) *L'essere però non è un fondo bensì* (appunto il contrario) *senza fondo e si chiama così poiché rimane originariamente svincolato da ogni fondo e fondamento e non ne ha bisogno* (il significato non ha bisogno di un fondo, rinvia continuamente, è la metafisica che gli crea il fondo) *si chiama così poiché rimane originariamente svincolato da ogni fondo e fondamento. L'essere di un ente non è mai stabile sul fondo dell'ente quasi l'essere potesse venire prodotto a partire dall'ente che è installato su di esso come sul suo fondamento* (dice che l'essere non può pensarsi come il fondamento dell'ente, il significato non è il fondamento dell'ente, il significato non è il fondamento del significante perché questo significato, questo essere è senza fondo e quindi non può mai costituire la chiusura del significante in un significato) *l'essere che non è mai stabile sul fondo è senza fondo, il che ovviamente solo considerato dal punto di vista dell'ente sembra una mancanza e appare come tale, una mancanza in cui noi che inseguiamo l'ente sprofondiamo senza appiglio* (questa immagine dovrebbe esservi abbastanza nota, questo sprofondare senza appiglio nel nulla. C'è una prossimità nel testo di Heidegger fra "essere e nulla", che non c'entra niente con *L'essere e il nulla* di cui parla Sartre, perché l'essere è questo sprofondamento, in questo senso parla di "nulla" anche, un "nulla" che non c'è, un modo di arginare questo sprofondare) *ed è anche vero che cadiamo effettivamente nel senza fondamento non trovando alcun fondamento fin tanto che noi lo conosciamo e cerchiamo soltanto nella forma di un ente, senza mai compiere il balzo nell'essere e abbandonare così la regione abituale della dimenticanza dell'essere,* (cioè noi immaginiamo di trovare il fondamento a condizione di non pensare l'essere, dice "se poniamo l'essere come un altro ente" allora a questa condizione possiamo pensare che questo sprofondare abbia una fine, appunto, senza compiere il balzo nell'essere e abbandonando così la regione abituale della dimenticanza dell'essere. La "dimenticanza dell'essere" potete pensarla come l'idea che il significato non sia una serie infinita, uno sprofondamento di rinvii ma sia un qualche cosa che si arresta come un quid, però direbbe Heidegger, guardate che se lo ponete così il significato non è più un significato ma è un significante, perché il significato è un'altra cosa) *pag. 268 L'aperto in cui ogni ente è liberato come nessun libero questo "aperto" è l'essere stesso* (la domanda, dicevo prima, certo perché l'essere essendo questo aperto in questo sprofondamento senza fine, è aperto, comporta la domanda, cioè comporta il dire) *Ogni svelato in quanto tale è salvato nell'aperto dell'essere cioè nel senza fondo* (qui dice "ogni svelato in quanto tale è salvato nell'aperto dell'essere cioè nel senza fondo", potrebbe quasi contraddire ciò che diceva prima e cioè di "salvare lo svelato proprio dall'assenza di fondo" e invece no, perché dice "è salvato proprio nel senza fondo", è lì che si salva, perché se fermo un significante lo salvo dalla sua deriva infinita, tuttavia lo salvo proprio perché, in quanto significante, è tale perché c'è una deriva infinita, non posso sganciare il significante dal significato, se io salvo il significante lo salvo in quanto ha un significato, cioè lo salvo in quanto, come dice lui, c'è un senza fondo, il senza fondo e il significante sono le due facce della stessa cosa) *Il senza fondo vale a dire ciò che è originariamente svincolato da ogni fondo e dalla sua cedevolezza, è ciò che salva in modo "iniziale" anche se in verità non salva nel senso di un riparo che l'uomo cerchi o e si allestisca da qualche parte entro un ente, il tenore salvifico dell'"aperto" non offre all'uomo il luogo di una fuga che gli permetterebbe di sbarazzarsi della sua essenza* (l'essenza dell'uomo è di essere un domandante) *In quanto aperto, l'aperto salva il sito essenziale dell'uomo se non altro perché solo ed esclusivamente l'uomo è quell'ente per cui l'essere si apre nella radura* (poiché l'uomo è parlante quindi è l'unico ente che consente l'apertura di quella radura, perché l'apertura della radura è l'apparire dell'essere, il suo manifestarsi, ma questo non significa nulla se non c'è parola, se non c'è domanda) *l'essere in quanto è aperto salva in sé ogni genere di svelatezza dell'ente* (come lo salva dunque? Come l'essere salva l'ente? Facendolo apparire propriamente, facendolo apparire è come se lo mettesse in gioco,

ma lo mette in gioco in quanto c'è l'essere che lo fa essere quello che è, e l'essere è il significato, l'essere è quel senza fondo che irrompe nel significante, il significato che irrompe nel significante. Qui Heidegger sembra porla, diciamo in termini visivi, in modo diverso da De Saussure, De Saussure fa il suo disegno significato/significante, sono due cose messe lì, tranquille, per Heidegger la cosa è vista in modo più tragico perché il significato non è che sta lì buono sotto il significante, il significato irrompe, squarcia il significante, che è diverso dal metterlo lì sotto la barra e se ne sta lì tranquillo, Heidegger pone la questione, forse per una sua formazione che ovviamente è differente da quella di De Saussure, ma lo pone come l'irruzione del δαίμων che è il demone che irrompe nel familiare, questo è il significato, se me lo consentite più vicino a Freud che a De Saussure) *ma così salvando l'aperto salvifico vela al tempo stesso di volta in volta la decisione della dimensione iniziale ... /.../ pag. 269 In seguito all'estraniamento dell'uomo nei confronti dell'ἀλήθεια* (l'uomo si è estraniato dalla disvelatezza e si è inventato la veritas imperiale) *l'essere alla cui assegnazione l'uomo non può sottrarsi nemmeno nell'estrema dimenticanza dell'essere stesso finisce per dissolversi nell'insieme indefinito dell'ente* (se non teniamo conto che, adesso ve la pongo in termini linguistici, se non teniamo conto dell'irruzione del significato come qualcosa che irrompe nel significante rendendolo senza fondo, senza fine. Ma immaginiamo che il significato come qualche cosa che completa il segno, desaussurariamente, addirittura De Saussure fa il circoletto, poi Lacan lo toglierà però fa un circoletto per indicare che tutto accade lì, che è vero, però dice Heidegger se si dimentica questa irruzione "violenta", allora si finisce per dissolversi nell'insieme indefinito dell'ente, cioè non ci si accorge di ciò che si sta dicendo. Facciamo un passo verso Freud, allora non ci si accorge di ciò che accade mentre si parla, ché ci sono una serie indefinita di significanti ma ogni significante ha il suo significato e si va avanti così, ma non c'è la "tragicità" ma qui "tragicità" in accezione particolare, non c'è niente di tragico nell'accezione comune ma "tragicità" nel senso dello squarciamento del significante, il suo significato non è nient'altro che un abisso che si sprofonda. Il significato diceva Nietzsche è la volontà di potenza, ora la volontà di potenza letta in questo modo, così come ci sta suggerendo Heidegger, che lui l'avesse posta così non ci interessa, ma a questo punto la volontà di potenza è la volontà di padroneggiare questo sprofondare e porvi rimedio, quindi da qui la tecnica: la tecnica in quanto metafisica è la volontà suprema di arginare lo sprofondare. Non è possibile dare una fine, la fine sarebbe il significato ultimo che non c'è, è questo che sta dicendo) *È così che allora l'essere viene equiparato senza differenze all'ente* (cioè diventa la stessa cosa, e cioè sta dicendo che il significato diventa un significante perché perde la sua connotazione, la sua proprietà, che è quella di essere uno sprofondare dell'ente nel nulla) *oppure viene gettato da parte come concetto vuoto* (cioè ci si sbarazza) *la differenza di tutte le differenze e l'inizio di ogni differenziazione cioè la differenza tra essere e ente* (la differenza ontologica, la difference di Derrida) *viene dunque continuamente appiattita e con la complicità dell'uomo a causa di una inconsapevole disattenzione verso ciò che propriamente è da pensare* (ecco che ritorna "ciò che è da pensare") *rigettata nella trascuratezza nel modo inquietante della sconsideratezza dimenticata* (questo è ciò che accade comunemente, ciò che accade, direbbe Heidegger, nella chiacchiera, cioè in ogni dire che non è un dire iniziale, il dire iniziale è quello che continua a interrogare l'ente perché mostri la sua enticità, perché mostri il suo essere, perché mostri il suo significato, cioè mostri l'abisso di cui è fatto) *pag. 285 Quello che c'è di fuori e quello che in generale è sia esso fuori dentro o in nessuno spazio lo sappiamo soltanto in base alla conoscenza dell'essere che è essenzialmente presente come quel libero nella cui radura l'ente trova l'accesso alla svelatezza e in base a essa il sorgere nell'apparire e con esso la convenienza del venire alla presenza* (quello che c'è deve la sua esistenza al fatto che l'essere nella radura, nel suo apparire consente la disvelatezza dell'ente, consente all'ente di manifestarsi, quello che c'è è quello che è perché il significato è ciò che consente al significante di essere quello che è, il problema è che questo significato, cioè ciò che consente al significante di essere quello che è, è un abisso, un abisso senza fine, ed è così che viene alla presenza se lo si ascolta, cioè se si presta orecchio al dire iniziale,

“iniziale” non nel senso che fu all’inizio ma “iniziale” ciascuna volta. È questa parola iniziale che è inaugurale, quella che inaugura il pensiero stesso, che non si inaugura se non c’è qualche cosa che lo avvii, se sono solo chiacchiere non si inaugura niente, è appunto un indefinito ripetere di significanti dove ciascun significante è pensato come un qualche cosa che è chiuso, chiuso nel suo significato e che quindi non interroga, perché se a questo corrisponde quest’altro è chiuso il discorso. A questo corrisponde questo, ma questo è un buco senza fine che rinvia a un altro significante, e cioè a un altro elemento che a sua volta veicolerà questo δαίμων all’infinito, è così che gli umani parlano, senza saperlo. Pag. 292) *Pensando di pensare in termini iniziali cioè entrare in discussione e in dialogo con l’inizio al fine di percepire la voce della disposizione e delle destinazioni future* (cioè il pensare l’iniziale è ciò che consente di procedere anziché girare in tondo e per niente, per il vuoto più che per niente, è ciò che consente quindi al pensiero di procedere e di essere quello che è, cioè pensiero. La lettura del *Parmenide* a mio parere ci ha dato molte cose su cui riflettere, tenendo conto che in effetti è uno scritto sulla verità, parte proprio da questo, dalla dea Verità, dalla dea ἀλήθεια di cui parla Parmenide, e tutto questo ci ha portati a considerazioni interessanti intorno a ciò di cui stiamo parlando da tempo, e cioè la questione del potere. Il potere ci ha detto è iniziato quando c’è stato il passaggio dall’ἀλήθεια, all’ὁμοίωσις, e infine alla veritas, quindi la verità come disvelamento, come omologazione e poi alla fine come veritas, la veritas imperiale cioè la verità come ἐπιστήμη, come ricorda sempre Severino “episteme” significa letteralmente “stare sopra”, e stando di sopra si domina su quelli che stanno di sotto, ovviamente, e quindi in piena volontà di potenza. La volontà di potenza è stata innescata in modo più forte dal passaggio dall’ἀλήθεια alla veritas. Dopo di questo si è soffermato a lungo sulla questione del disvelamento, dello svelato e del velare perché porre la questione in questi termini, come ciò che sorge dal velato della verità intendo l’ἀλήθεια è ciò che sorge dal velato, è qualche cosa che, come dice lui, viene strappato dalla velatezza, che cosa lo strappa alla velatezza? Che cosa intendiamo con velatezza? Un significante quando è velato? Quando non mostra il suo significato, diciamo per radicalizzare la questione posta da Heidegger, un significante rimane velato nel momento in cui non consente, non lascia scorgere pur disvelandosi in qualche modo, pur apparendo, non lascia scorgere la sua entità, il suo essere significante per un significato, cioè essere ente ma per l’essere, cioè per qualche cosa che lo fa essere quello che è, e qui c’è la questione finale poi del “che cosa lo fa essere quello che è?” l’abisso senza fine. La questione finale è proprio questa, tenete conto che stiamo parlando della verità cioè del disvelamento, la verità come qualcosa che si mostra, e si mostra il significante ma in quanto veicola il δαίμων, è così che si mostra il significante, è così che l’ente appare, appare in quanto aperto, squarciato dall’essere che pur tuttavia lo fa essere quello che è. Questo per porre la questione della verità in modo differente da come si pone generalmente e con qualche apertura in più. Andremo avanti sempre con Heidegger, leggendo *Eraclito*, ma più che la parte riguardante Eraclito, forse è interessante la parte che riguarda la logica, la logica come lo strumento per giungere alla verità. Nel discorso comune, cioè nel discorso metafisico, la logica serve a a fornire i criteri per stabilire ciò che è vero e ciò che non lo è, però il modo in cui la pone Heidegger ovviamente non è così, perché lui si rifà al pensiero iniziale cioè al Λόγος, cioè all’essere, cioè al disvelamento, a ciò che si svela. Quindi la logica non come un criterio per stabilire appunto la “veritas imperiale” perché a questo serve, la logica dice lui a un certo punto, serve alla volontà di potenza, non ha altri scopi, perché non dice qual è la verità, ma fornisce un criterio che viene accettato, più o meno, e in base a questo criterio si stabilisce chi dice la verità. La logica è asservita alla volontà di potenza, lo logica intesa come “λόγος” è un’altra cosa, come abbiamo già visto in varie occasioni, è appunto uno dei modi in cui l’essere interviene. La questione del potere è sempre più interessante, qui Heidegger tranne qualche cenno di sfuggita citando Nietzsche non parla del potere, però mostra come il potere si strutturi e la necessità di arginare, per esempio, ciò di cui lui stesso parla, vale a dire questo senza fondo: perché arginarlo se non per averne il controllo? Per una volontà di potenza. Una cosa occorrerebbe sempre tenere conto, cioè l’essere,

cioè il significato di qualunque agire dell'umano, il significato di questo agire è la volontà di potenza, e questa è una cosa notevole che disse Nietzsche "è l'unico significato" lui lo pone come l'essere, il significato di qualunque agire umano, sia che agisca o non agisca, sia che pensi o non pensi, è la volontà di potenza.