3 gennaio 2018

Siamo arrivati al Capitolo Quinto, che è il penultimo della Seconda Sezione della Prima parte. *Temporalità e storicità*. A pag. 441. *L’Esserci è stato assunto come tema solo nel suo esistere per così dire “in avanti”, trascurando tutto ciò che esso era stato “anteriormente”. Ma, oltre all’essere iniziale, rimase trascurata anche, e in primo luogo, l’estensione dell’Esserci fra la nascita e la morte. non si è esaminata proprio quella “continuità della vita” in cui l’Esserci, in qualche modo, si mantiene costantemente.* In effetti, non aveva ancora parlato di questo, di questa estensione dell’Esserci dal momento in cui nasce, in cui incomincia, al momento in cui cessa, perché lui ha considerato soltanto il progetto, la progettualità, la gettatezza. *Nulla sembra “più facile” di una caratterizzazione della “continuità della vita” fra la nascita e la morte. Essa consiste in una successione di esperienze vissute “nel tempo”. Ma se questa definizione della continuità della vita viene considerata più a fondo, particolarmente nella sua precognizione ontologica, ne risulta qualcosa di strano. In questa successione di esperienze vissute risulta “autenticamente reale” solo l’esperienza vissuta in “ciascun istante”. Le esperienze vissute passate o ancora da venire risultano invece o non più o non ancora “reali”. L’Esserci abbraccia l’intervallo di tempo concessogli fra i due limiti in un modo del tutto singolare: essendo sempre “reale” solo nell’ora, esso percorre per così dire saltellando la successione di istanti che costituisce il suo “tempo”. Se ne deduce che l’Esserci è “temporale”, e si sostiene che, attraverso questo continuo mutare di esperienze vissute, il se-Stesso conserva una certa identità.* Sta affrontando la questione della storicità, quindi, del tempo, e incomincia a domandarsi delle esperienze, in questo arco di vita ci sono delle esperienze, ma lui dice, non a torto, che queste esperienze non sono propriamente reali, perché reale è ciò che ciascuno vive nell’attimo, questo è reale, immanente. Infatti, a pag. 442 prosegue *L’Esserci non esiste come somma di realtà momentanee quali le esperienze vissute che si succedono e dispaiono. Questa successione non forma nemmeno poco a poco una cornice. Come potrebbe infatti formarla quando è sempre “reale” solo l’esperienza vissuta “attuale” e quando gli estremi della cornice, nascita e morte, mancano di realtà, essendo l’uno già passato e l’altro ancora da venire? In fondo, anche la concezione ordinaria della “continuità della vita” non vede in essa una cornice tesa “all’esterno” dell’Esserci, quasi a racchiuderlo, ma la cerca, e giustamente, nell’Esserci stesso. Tuttavia la tacita posizione ontologica di questo ente come una semplice-presenza “nel tempo”, condanna al fallimento ogni tentativo di determinazione ontologica dell’essere “fra” la nascita e la morte.* Considera questo problema dicendo che l’Esserci non è una somma di realtà, di momenti, ma questa successione è soltanto l’ambito entro cui avvengono delle cose, però, reale è soltanto ciò che accade nell’attimo, in questo istante. *Non è che l’Esserci, attraverso la successione delle sue realtà momentanee, percorra un cammino precostituito o un corso “della vita”; al contrario, l’Esserci estende se stesso in modo tale che fin da principio il suo stesso essere è costituito come estensione.* Introduce questo termine “estensione”, l’Esserci si estende. Stabilito che non è la somma di momenti successivi, allora questo Esserci non può che essere un’estensione, in cui non c’è propriamente un prima, un durante e un dopo ma, come dicevamo, c’è una simultaneità. *Il “fra” che congiunge la nascita con la morte è già insito nell’essere stesso dell’Esserci.* Questa estensione che c’è tra la nascita e la morte è già presente nell’Esserci stesso, come dire che non è una progressione verso qualche cosa ma è già tutto presente. *Mai l’Esserci “è” reale in un determinato punto del tempo e “circondato” dalla non realtà della sua nascita e della sua morte. Considerata esistenzialmente, la nascita non è e non è mai qualcosa di passato nel senso di non più presente, allo stesso modo che la morte non ha il modo di essere della “mancanza” di qualcosa non ancora presente ma che sarà tale. L’Esserci effettivo esiste come essente nato e, in quanto tale, muore nel senso dell’essere-per-la-morte. Ambedue le “fini” e il loro “fra” sono fintanto che l’Esserci effettivamente esiste, e lo sono su quell’unico fondamento che è reso possibile dall’essere dell’Esserci in quanto Cura.* Qui appare chiaro il modo con cui lui pone la questione della storicità. Una storicità, come dicevo prima, non come una progressione ma come un qualcosa che è comunque presente. Riprendiamo l’esempio fatto tante volte: io sono tutto ciò che sono stato, ma lo sono adesso. Non è che non sono più quelle cose che sono stato, ma lo sono adesso, in questo momento, è questa la storicità. A pag. 443. *La totalità della costituzione della Cura ha però il fondamento possibile della sua unità nella temporalità.* È la temporalità che costituisce l’unità. La temporalità, cioè, l’essere in avanti, il progetto; il passato, cioè la gettatezza, ciò che è sempre stato, e il presente che è costituito dalla simultaneità di queste due cose. È questa l’unità che c’è nella temporalità. *La chiarificazione ontologica e della “continuità della vita”, cioè dell’estensione, della motilità e della persistenza proprie dell’Esserci, deve perciò essere posta nell’orizzonte della costituzione temporale di questo ente. La motilità dell’esistenza non è il movimento di una semplice-presenza, ma si determina in base all’estensione dell’Esserci.* La motilità, che noi vediamo nell’Esserci, nell’esistente, si determina in base all’estensione dell’Esserci, non in una fase progressiva, in una successione di eventi, come, per esempio, nella concezione tradizionale del tempo che lo definisce come una successione di stati. Qui non c’è propriamente la successione ma c’è un’estensione, cioè l’Esserci è qualcosa che si estende fra la nascita e la morte, ma in quel momento che l’Esserci c’è, c’è già tutto, c’è già la sua nascita e c’è già la sua morte, come possibilità e non come un evento che dovrà accadere e la possibilità è presente qui e adesso. *La motilità specificamente propria dell’autoestendersi esteso, noi la chiamiamo l’accadere dell’Esserci.* Questa questione dell’accadere e dell’evento, che articolerà poi negli anni successivi come *Ereignis*, appunto come evento, al punto che parlerà sempre meno di Esserci e sempre più di evento, qualcosa che accade, qualcosa che si dà. *Il problema della “continuità” dell’Esserci è il problema ontologico del suo accadere. Lo scoprimento della struttura dell’accadere e delle sue condizioni di possibilità temporali-esistenziali, equivale al raggiungimento di una comprensione ontologica della storicità.* La storicità, come la pone Heidegger, non è altro che la struttura dell’accadere. Dicendo questo ci sta dicendo che la storicità dell’essere ha a che fare con qualche cosa che è lì nell’Esserci, è lì presente tutto nell’Esserci. E torniamo all’esempio di prima: tutto ciò che io sono stato lo sono qui in questo momento. *Il fenomeno fondamentale della storia, che precede e fonda ogni tematizzazione storiografica possibile, va in tal modo irrimediabilmente perduto. Come la storia possa costituire un oggetto possibile della storiografia, può essere desunto solo dal modo di essere di ciò che è storico, dalla storicità e dal suo radicarsi nella temporalità.* Aveva criticato la questione storiografica che pone la storia come l’oggetto d’indagine. Dice che la storia non l’oggetto, la storia è questo estendersi dell’Esserci. L’esserci non è altro che questa estensione tra l’inizio e la fine, un’estensione che, torno a dire, non è il prodotto di una progressione ma è ciò che è sempre presente, che è sempre stato presente nel momento in cui esiste. È la stessa cosa che dicevamo tempo fa rispetto al linguaggio. Il linguaggio, nel momento in cui c’è, c’è sempre stato, non possiamo pensare a un momento in cui il linguaggio non c’era, non è pensabile. Quindi, quando si avvia il linguaggio, da quel momento c’è sempre stato. A pag. 444. *Nella determinazione dei concetti ordinari di storia, la ricerca troverà l’orientamento iniziale per valutare i momenti che generalmente sono assunti come essenziali per la storia. Si deve così giungere a chiarire ciò che è considerato originariamente come storico. In tal modo sarà stabilito il punto di partenza per l’esposizione del problema ontologico della storicità.* Partiamo da ciò che generalmente si intende con “storico”, poi da lì vediamo se è possibile darne una definizione ontologica, uno statuto ontologico. *Il filo conduttore per la costruzione esistenziale della storicità…* Costruzione esistenziale della storicità, vale a dire, che appartiene a ciascuno, l’uomo. *…è offerto dall’interpretazione che abbiamo data del poter-essere-un-tutto autentico da parte dell’Esserci e dalla successiva analisi della Cura come temporalità.* Sappiamo che il poter essere un tutto autentico da parte dell’Esserci è la temporalità dell’Esserci in quanto, per poter essere un tutto, l’Esserci deve essere posto come progetto, gettatezza e presente, questo è il tutto. *Il progetto esistenziale della storicità dell’Esserci non fa che svelare ciò che è già incluso nella temporalizzazione della temporalità.* La storicità dell’Esserci che cosa ci svela? Ciò che è già da sempre lì nell’Esserci, ciò che non può essere “dentro” l’Esserci. *In corrispondenza con il radicarsi della storicità nella Cura, l’Esserci esiste sempre come autenticamente o inautenticamente storico. Ciò che, sotto la designazione di quotidianità, costituiva l’orizzonte immediato dell’analitica esistenziale dell’Esserci, si rivela come la storicità inautentica dell’Esserci.* Sappiamo che la quotidianità è ciò che riguarda l’inautentico, il Si, il si dice, il si fa, il si pensa, ecc. Quindi, è chiaro che c’è una storicità anche nell’inautentico, questo è ovvio, anche perché, come sappiamo, è dall’inautentico che si parte, è nella chiacchiera che ciascuno nasce. A pag. 445. *L’analisi della storicità dell’Esserci tenta di mostrare che questo ente* (l’Esserci) *non è “temporale” perché “sta nella storia”, ma che, al contrario, esiste e può esistere storicamente soltanto perché è temporale nel fondamento del suo essere.* Questo ente, l’Esserci, sta nella storia perché è temporale, cioè perché è un tutto, un tutto fatto di progetto, di gettatezza e presente. È su questo che si impianta, per Heidegger, la storicità dell’Esserci, come se, in assenza di temporalità dell’Esserci, non fosse neppure pensabile una storicità, perché è nel progetto che io immagino il futuro, così come nella gettatezza io rivengo all’Esserci che è sempre stato. In un altro modo ancora, posso pensare a ciò che sono stato, nell’accezione più comune del termine, perché io sono già da sempre stato ciò che sono adesso, e cioè gettatezza. È questo che mi consente di pensare, secondo Heidegger, il passato, così come è comunemente inteso, e cioè come ciò che è stato e non è più, solo che l’errore è di considerare il passato, appunto come quello che è stato e non è più, mentre ciò che è stato è sempre qui presente, adesso e in questo momento, mentre ne parlo. Passiamo, a pag. 446, al § 73 – *La comprensione ordinaria della storia e l’accadere dell’Esserci*. Qui incomincia a intervenire il termine accadere. L’accadere dell’Esserci è l’evento per definizione, per Heidegger. *Lo scopo immediato è quello di trovare il punto di partenza per il problema originario dell’essenza della storia, cioè per la costruzione esistenziale della storicità.* Si chiede: da dove partiamo per intendere correttamente la questione della storia? *Questo punto viene determinato in base a ciò che è originariamente storico. La trattazione incomincia perciò con la determinazione di ciò che, nell’interpretazione ordinaria dell’Esserci, si intende con le espressioni “storia” e “storico”.* E, quindi, fa una serie di esempi. *Fra i significati del termine “storia” che non denotano né la scienza della storia né il suo oggetto, ma questo ente stesso non necessariamente oggettivato, ce n’è uno che pretende un rango privilegiato: questo significato sta nell’espressione: quello in cui l’ente “storico” è inteso come passato. Incontriamo questo significato nell’espressione: questa o quella cosa appartiene già alla storia. “Passato” qui vuol dire non più presente oppure ancora presente ma senza “efficacia” sul “presente”.* Questo è il modo con cui generalmente si intende il passato: ciò che non c’è più o che comunque non ha più influenza su ciò che c’è adesso. *D’altra parte la storia in quanto passato ha anche il significato opposto, quando diciamo: non ci si può sottrarre alla storia. Qui la stori significa, sì, il passato, ma nel senso di ciò che è tuttora efficace. In ogni caso, ciò che è storico nel senso di ciò che è passato è sempre inteso in un rapporto di influenza positiva o privativa sul “presente”, inteso nel senso dell’“ora” e dell’“oggi”. Passato ha qui inoltre un doppio significato importante. Il passato appartiene irrevocabilmente ai tempi trascorsi, fa parte di eventi trascorsi; tuttavia può essere ancora presente “ora”, come ad esempio i resti di un tempio greco. In essi è “presente” un “frammento del passato”. … Storia significa inoltre la totalità dell’ente che muta “nel tempo”… Storia, in questo caso, non significa tato il modo di essere, l’accadere, quanto piuttosto la regione dell’ente che, in base alla determinazione dell’esistenza dell’uomo come “spirito” e “cultura”, è distinta dalla natura, benché, in qualche modo, anche la natura appartenga alla storia così intesa. Infine per “storico” si intende il tramandato come tale, sia esso storiograficamente riconosciuto oppure assunto come “evidente”, pur restandone oscura l’origine. Se vogliamo unificare i quattro significati suddetti, ne risulta: la storia è lo specifico accadere nel tempo dell’Esserci esistente, in modo tale che a valere come storia in senso eminente è quell’accadere che, nell’essere-assieme, è “passato” ma tuttavia “tramandato” e tuttora ininfluente.* (pagg. 446-447) Questa è la definizione di storia che per Heidegger è più interessante. Infatti, dice *I quattro significati hanno così in comune la connessione con l’uomo come “soggetto” degli eventi.* Ciò che hanno in comune queste definizioni di storia è l’uomo, ché è l’uomo che si è inventato questi concetti, non è che vengano da chissà dove. L’uomo è l’Esserci, se non c’è l’uomo non c’è l’Esserci, se non c’è l’Esserci non c’è temporalità e se non c’è temporalità non c’è la storia. La storia, così come l’uomo la pone, è sempre un qualcosa che lo riguarda, che fa parte del suo racconto, la storia di fatto non è altro che una narrazione di cose come se fosse un mito. Ora, sta all’uomo, all’Esserci, avere un approccio autentico con questo racconto oppure no. Certo, nel caso della chiacchiera, della deiezione, può subirla, nel seno che si prende per buono tutto quanto. In un approccio autentico, però, con la storia, questo, almeno in teoria, non dovrebbe avvenire. *O invece l’essere stesso dell’Esserci è costituito dall’accadere, cosicché, soltanto perché l’Esserci è storico nel suo essere, sono possibili circostanze, eventi e destini?* (pagg. 447-448) Lui la pone come domanda ma possiamo porla benissimo come un’affermazione. *Perché, nella caratterizzazione “temporale” dell’Esserci che accade “nel tempo”, proprio il passato svolge un ruolo particolare? Se la storia appartiene all’essere dell’Esserci…*  È un’affermazione importante, come dire che non c’è una storia senza l’Esserci, non c’è una storia come successione di eventi senza l’Esserci, cioè senza l’uomo. Come dire, ancora: senza l’uomo, senza il linguaggio, non succede niente, non è mai successo niente. *Se la storia appartiene all’essere dell’Esserci, e se questo essere si fonda nella temporalità, sarà opportuno iniziare l’analisi esistenziale della storicità con quei caratteri di ciò che è storico che hanno un chiaro senso temporale. A tal fine una più precisa definizione del singolare primato che il “passato” vanta nel concetto di storia varrà a introdurre l’esposizione della costituzione fondamentale della storicità.* Poi, fa vari esempio, quello delle antichità nei musei, cose passate che però sono ancora presenti, per dire appunto che queste cose, pur essendo passate, vincolano il presente. *Che cosa è passato? Nient’altro che il mondo all’interno del quale esse, appartenendo a un insieme di utilizzabili, erano incontrate come tali ed erano usate da un Esserci essente-nel-mondo e prendentesi cura di esse. Il mondo non è più, ma ciò che di intramondano sussisteva in quel mondo è ancora presente. Soltanto come utensile che ha fatto parte di un mondo, la “cosa”, ora ancora presente, può, nonostante tutto, appartenere al “passato”. Ma che significa il non-esser-più di un mondo? Un mondo è soltanto nel modo dell’Esserci esistente, il quale, effettivamente, è come essere-nel-mondo.* Questa è la domanda fondamentale che si pone Heidegger: che cos’è il passato? Quando parliamo di passato, di che cosa stiamo parlando? È un mondo all’interno del quale delle cose appartenevano a un insieme di utilizzabili che erano incontrate come tali, cioè come utilizzabili. Quindi, il passato è quell’insieme di utilizzabili che hanno fatto parte di un mondo. Se non avessero mai fatto parte di un mondo non sarebbero nemmeno stati degli utilizzabili. Dice, quel mondo non è più ma ciò che di intramondano sussisteva il quel mondo è ancora presente, cioè gli utilizzabili; tutto ciò che ha determinato quel mondo è ancora presente. Il che significa ancora che tutto ciò che ha determinato, tutti gli eventi che mi sono accaduti, tutte queste cose intramondane di questo mondo che è passato sono però ancora qui. *Ma che significa il non-esser-più di un mondo?* Abbiamo parlato di un mondo che non è più, ci sono ancora degli utilizzabili presenti, quindi, questo mondo è ancora presente, ma che cosa vuol dire che un mondo non è più? *Un mondo è soltanto nel modo dell’Esserci esistente, il quale, effettivamente, è come essere-nel-mondo.* E adesso precisa. *Il carattere storico delle antichità ancora conservate si fonda pertanto nel “passato” dell’Esserci al cui mondo esse appartennero. Di conseguenza sarebbe storico solo l’Esserci “passato” e non quello “presente”.* È possibile una distinzione netta tra il mondo passato e il mondo presente? Questa è la domanda. *Ma è possibile che l’Esserci sia passato, se si definisce “passato” il “non essere più, ora, semplicemente-presente e utilizzabile?* Questa è una bella domanda. Che cosa vuol dire che il mondo è passato se abbiamo definito il passato il non essere più ora ma semplicemente-presente e utilizzabile? Il che non vuol dire che non c’è più, semplicemente non c’è più la semplice presenza. *Evidentemente l’Esserci non può mai esser passato: non perché non passi, ma perché per essenza non può mai essere una semplice-presenza, dato che il suo essere è l’esistenza.* Ci sta dicendo che l’Esserci, inteso nel senso che intende lui ovviamente, come progetto, gettatezza, ecc., non può mai propriamente essere passato, perché l’essere passato di qualche cosa ha a che fare con una semplice presenza, appunto la suppellettile, l’aggeggio, che non c’è più, ma se, come dice lui, l’Esserci è l’esistenza allora, se esiste, non è passato ma esiste, qui, adesso. Infatti, precisa ancora *In senso strettamente ontologico, un Esserci che non esista più non è passato ma un essente-ci-stato.* È il modo con cui riesce a coniugare il passato con il presente, l’Esserci e l’essente-ci-stato, ma è essente, adesso. È chiaro che ha dovuto ricorrere a giri di parole incredibili, anche per questo non ha scritto la seconda parte perché, diceva, gli mancavano le parole per dirla. Essente-ci-stato sembra una diavoleria, però, in qualche modo rende conto del passato ma che è presente qui e adesso; in questo essente-ci-stato c’è questo, c’è il passato presente adesso, che è qui, in questo momento. *Ma l’Esserci è-stato solo nel senso dell’essente-ci-stato, oppure è stato in quanto presentante-adveniente, cioè nella temporalizzazione della sua temporalità?* È una domanda che solo Heidegger si sarebbe potuto porre, ché non sarebbe venuta in mente a chiunque. La domanda è questa: l’Esserci è stato solo nel senso che dicevamo prima, in quanto è stato ma è presente qui e adesso, oppure è stato in quanto presentante-adveniente, in quanto è un qualcosa che è, sì, presentante-adveniente ma nella temporalizzazione della sua temporalità, cioè, posto comunque come un passato. Questo passato è veramente ancora qui presente oppure lo indichiamo come qualcosa che ha a che fare, sì, con il passato ma come gettatezza? Quindi, la domanda è: questo Esserci è stato nel senso che è ancora qui presente ciò che è stato oppure non lo è più? *Da questa analisi provvisoria dell’utensile ancora presente, e tuttavia in qualche modo “passato” e appartenente alla storia, risulta che tale ente è storico solo sul fondamento della sua appartenenza a un mondo. Ma il mondo ha il modo di essere della storicità perché costituisce una determinazione ontologica dell’Esserci.* Un ente, un qualunque utensile, è ancora presente ma in quanto appartiene a un mondo; non è presente perché c’è qui e adesso come cosa ma perché appartiene al mondo che io sono. Anche se non lo vedo più, appartiene a mondo che io sono, ed è solo a questa condizione che quell’utensile posso dire che è storico. *Vediamo, inoltre, che la determinazione temporale del “passato” manca di chiarezza e si distingue evidentemente dall’esser-stato che, come abbiamo appreso, è un costitutivo dell’unità estatica della temporalità dell’Esserci. … Primariamente storico, noi affermiamo, è l’Esserci. Secondariamente storico è ciò che si incontra nel mondo; non solo il mezzo utilizzabile in senso larghissimo, ma anche l’ambiente naturale in quanto “terreno storico”.* C’è una storicità primaria, dice lui, che è l’Esserci. L’Esserci è fondamentalmente storico perché temporale, perché la sua unità è data dalla simultaneità fra progetto, gettatezza e presente, e questa è la storicità primaria dell’Esserci. Poi, c’è quella secondaria, che è ciò che si incontra nel mondo, cioè i vari utilizzabili, nel senso più ampio, anche il terreno storico. *Chiamiamo l’ente difforme dall’Esserci, l’ente che è strico sul fondamento della sua appartenenza al mondo, il mondanamente-storico. Si può mostrare che il concetto ordinario di “storia universale (del mondo)” nasce nell’orizzonte di questo concetto secondario di storicità. Il mondanamente-storico non è storico in base a un’oggettivazione storiografica, ma in quanto è quell’ente che, incontrato nel mondo è storico in se stesso.* (pagg. 449-450) Se io incontro un ente nel mondo questo ente è storico, necessariamente. Per non essere storico dovrebbe essere fuori dl mondo. Dire che un ente è storico se lo incontro nel mondo vuol dire semplicemente che io posso incontrare qualcosa soltanto se questo qualcosa è in vista di qualche cos’altro, solo a questa condizione io incontro qualcosa, lo incontro sempre in vista di, e cioè nel progetto, nella gettatezza e nel presente. Quindi, potremmo dire che la sua storicità è costituita dal fatto di appartenere al mondo. § 74 – *La condizione fondamentale della storicità. L’Esserci ha sempre effettivamente la sua “storia”, e può averla perché l’essere di questo ente è costituito dalla storicità. È questa la tesi che dobbiamo giustificare in vista dell’esposizione del problema ontologico della storia in quanto problema esistenziale.* Sappiamo che l’essere dell’Esserci è stato definito come Cura e che la Cura si fonda nella temporalità. Si fonda nella temporalità perché la Cura, essendo l’essere dell’Esserci, non è altro che il progetto, la gettatezza e il presente, è all’interno di questo che l’Esserci si muove e incontra le cose, l’Esserci è questo movimento. *È dunque nell’ambito di quest’ultima che dobbiamo cercare un accadere che determina l’esistenza come storica. … Questa fu dapprima svelata in relazione alla modalità dell’esistere autentico, che caratterizzata come decisione anticipatrice. In qual senso è qui insito un accadere autentico dell’Esserci?* La decisione anticipatrice, qualunque decisione è sempre un’estasi, riguarda sempre un’estasi, un essere progettato, un esser fuori. *La decisione fu definita come il tacito e angoscioso autoprogettarsi sul proprio essere colpevole. Essa perviene alla propria autenticità come decisione anticipatrice.* La decisione è sempre anticipatrice, qualunque cosa io decida è sempre proiettata in avanti, anticipa qualcosa. *In questa, l’Esserci si comprende quanto al suo poter-essere, sì da porsi di fronte alla morte in modo tale da assumere integralmente, nel suo esser-gettato, l’ente che esso stesso è.* Qui stiamo parlando ovviamente della posizione autentica, cioè si progetta e, progettandosi, qual è l’angoscia, la colpa? Il trovarsi di fronte alla nullità del fondamento. Quindi, comprende il suo poter-essere come pura possibilità, non il poter-essere questo o quell’altro ma come pura possibilità. *L’Esserci gettato è certamente abbandonato a se stesso e al suo poter-essere, tuttavia come essere-nel-mondo. L’Esserci gettato è assegnato a un “mondo” ed esiste effettivamente con gli altri.* Assegnato a un mondo. Qui inizia a porre la questione del destino, che pone in modo totalmente differente da quello di Severino, destino come un’assegnazione, un mandato, nel senso che la storicità, il mio essere storico, con tutto ciò che è presente in questo momento, è ciò che mi destina a qualche cosa, è ciò come assegna, come un “compito”. A qualunque decisione che io prenda, autentica o inautentica che sia, io sono assegnato e destinato dalla mia stessa storicità. Ogni decisione che prendo è storica, nel senso che è il prodotto di ciò che io sono stato e sono. *La decisione, in cui l’Esserci ritorna a se stesso, apre le rispettive possibilità effettive di un esistere autentico a partire dall’eredità che essa, in quanto gettata, assume.* Qual è l’eredità di una decisione? Quella di trovarsi nient’altro che un poter essere, questo è ciò che eredita dal suo passato, eredita, cioè, ciò che è sempre stato: gettatezza, una pura possibilità. Questo è ciò che accade, dice Heidegger, nel progettarsi autentico. *La finitudine (*l’essere per la morte*), una vota afferrata, sottrae l’esistenza alla molteplicità infinita delle possibilità che si offrono immediatamente (i comodi, le frivolezze e le superficialità) e porta l’Esserci in cospetto della semplicità del suo destino.* Tutto ciò che io sono ha come destino, cioè come mandato, il mio accogliere la morte come possibilità, come possibilità più autentica fra tutte le possibilità, e quella più autentica è la morte. Per questo parla di semplicità del destino: il destino più semplice è quello in cui tutti i mortali muoiono. *Con questo termine designiamo l’accadere originario dell’Esserci quale ha luogo nella decisione autentica e in cui l’Esserci, libero per la sua morte, si tramanda in una possibilità ereditata e tuttavia scelta.* Questo è ciò a cui la storicità dell’Esserci destina l’uomo, l’Esserci stesso, nel senso che lo tramanda in una possibilità che è ereditata dal suo passato, passato che è sempre presente, passato, non dimentichiamoci, ha a che fare con la possibilità. Dice “tuttavia scelta”. Certo, perché se pongo la morte come qualcosa che accade, che si sa che accade, senza sapere quando, non mi ci confronterò mai con la morte in quanto possibilità presente adesso. A pag. 453. *Se l’Esserci, anticipando la morte* (l’unico modo per anticipare la morte è porla come possibilità) *la erige a padrona di sé, allora, libero per essa, si comprende nella ultrapotenza della sua libertà finita e in quest’ultima, che “consiste” sempre soltanto nell’aver-scelto la scelta, può assumere su di sé l’impotenza dell’abbandono a se stesso e venire in chiaro delle circostanze della situazione aperta.* Se io anticipo la morte sono libero - ma libero da che cosa? Dalla deiezione, dalla chiacchiera – dice *si comprende nella ultrapotenza della sua libertà finita*. Cosa vuol dire questo? Che si comprende, cioè, si apre, per Heidegger la comprensione è sempre un’apertura, nella ultrapotenza, nel senso di farsi carico di sé, l’Esserci che riviene a se stesso. Quindi, *ultrapotenza della sua libertà finita,* è una libertà finita perché finisce con la possibilità della morte, però per Heidegger è l’unica libertà. L’assumere la morte come possibilità è la condizione per non essere travolti dalla chiacchiera. *Solo un ente che nel suo essere sia essenzialmente AD-VENIENTE, cosicché, libero per la propria morte, possa, infrangendosi in essa, lasciarsi rigettare sul proprio Ci effettivo…* Rendendosi conto che questa possibilità non è oltrepassabile, allora in questo modo si lascia rigettare, cioè, torna sul proprio Ci effettivo, sul qui. *… cioè, solo un ente che, in quanto ad-veniente, sia cooriginariamente ESSENTE-STATO, può, tramandando a se stesso la possibilità ereditata, assumere il proprio esser-gettato ed essere, NELL’ATTIMO, per “il suo tempo”.* Insomma, l’unico modo per Heidegger per essere nel proprio tempo, cioè, per essere nell’attimo, per essere presente qui e adesso, soprattutto accogliendo anche l’essente stato… questo consente di accogliere la possibilità ereditata. Certo, ereditata storicamente ma ereditata nel senso che non l’ho inventata io ma è presente in tutto ciò che di storico c’è in me. E conclude *Solo la temporalità autentica, che è nel contempo finita, rende possibile qualcosa come un destino, cioè la storicità autentica.* Questa conclusione è importante. Dice che solo la temporalità autentica, cioè quella finita, quella che assume su di sé la morte come possibilità, soltanto questa temporalità autentica *rende possibile qualcosa come un destino*, cioè soltanto se io mi accolgo come storicità, come un ente storicamente determinato, avviene qualcosa come una storicità autentica. Possiamo intendere la storicità autentica come l’accogliere ciò che io sono sempre stato, e cioè come progetto, come gettatezza, come essere quel qualche cosa che è quello che è perché è sempre in vista di. Ora, accogliere la propria storicità, cioè accogliere che tutto ciò che io sono stato io lo sono adesso, è qualcosa di importante anche in ambito psicanalitico. Ogni decisione che io prendo, ogni fantasia che mi viene in mente, ogni cosa che voglio fare, ecc., è qualcosa di storicamente determinato, determinato, per esempio, da altre fantasie, da paure, da aspettative, da fantasie che poggiano su altre fantasie, che poggiano su altre fantasie ancora. Questo è ciò che dà la storicità autentica volgendo il discorso verso la psicoanalisi, cioè la storicità autentica muove soltanto dalla consapevolezza del fatto che tutto ciò che io faccio in questo momento è determinato da fantasie, come dicevo prima sorrette da altre fantasie, e che io non ho nessun modo di tornare indietro, di trovare un fondamento a queste fantasie. Queste fantasie non sono altro che racconti che si snodano, che si articolano, che si raccontano all’infinito, una fantasia è un racconto, dopo tutto. Quindi, sono storicamente autentico solo nel momento in cui mi rendo conto che ciò che io sono in questo momento è il prodotto, diciamola così, di una serie notevolissima di fantasie cioè di racconti, di racconti che per me hanno avuto più importanza di altri, e qui Freud ha indicato alcune direzioni. Le ha indicate, però, fino a un certo punto perché, in effetti, queste fantasie non sono casuali ma sono pilotate, sono determinate dalla fantasia di potenza. È questo che mi fa accogliere una fantasia anziché un’altra, perché questa fantasia mi serve per avere potere, per avere potenza, per avere ragione. Se sì, allora l’accolgo, se no l’abbandono, oppure la ripesco più avanti quando sono cambiate le situazioni, ma in ogni caso è sempre questo ciò che motiva le fantasie. Freud non era arrivato a questo punto; infatti, non aveva letto Nietzsche, non voleva leggerlo, peggio per lui, ha perso un’occasione. È questo che determina le fantasie. Sì, certo, la questione sessuale, le fantasie sessuali infantili, va tutto bene ma fino a un certo punto, non c’è nulla che spieghi il perché una certa fantasia debba costituire un problema, se non perché urta con altre fantasie. Soprattutto, una fantasia sessuale infantile comporta come risultato, per esempio, l’abbandono, comporta l’essere distrutto, comporta, quindi, la perdita totale di potere, di controllo su qualunque cosa, è per questo che sono così efficaci le fantasie sessuali infantili. Il problema sta nel fatto che queste fantasie comportano come effetto, sempre nella fantasia ovviamente, la perdita totale di controllo; è per questo che vengono bandite con tanta forza, sennò non ci sarebbe motivo. Edipo ha giaciuto con la madre, e allora? Qual è il problema? Non c’è, se non fosse che intervengono dei risvolti tali per cui, se succede una certa cosa, allora succede una catastrofe, per cui io sono completamente allo sbaraglio, allo sbando, e non controllo più niente, sennò di per sé il fatto che abbia giaciuto con la mamma non importa niente a nessuno, in teoria neanche a lui. Ha ammazzato il papà, certo, questo va contro il codice penale, ma forse non era questa la questione.

10 gennaio 2018

La semiotica commette quell’errore che Heidegger ascrive alla scienza, e cioè non pensa. Dopo Heidegger ci si accorge più facilmente che una dottrina, una teoria, non pensa. Se dovessimo riassumere in poche parole ciò che dice Heidegger nel suo testo *Che cos’è pensare*: pensare è il farsi carico del problema che la parola è. In questo modo si riassume qualcosa di molto importante, molto corposo, perché il farsi carico di quel problema che la parola è, un segno, problema non nel senso di un impiccio ma di qualche cosa che chiede di essere interrogato ancora. Dicendo questo si pongono le condizioni per accorgersi che, leggendo qualunque testo, anche un buon testo, che comunque il suo autore non pensa quanto dovrebbe a ciò che sta dicendo, non problematizza quelle parole con cui sta dicendo. E questo è un problema, nella scienza è palese, anche perché, come dice giustamente Heidegger, la scienza non deve occuparsi di questo, non deve pensare, è un’altra la cosa che deve fare, è costruire i suoi esperimenti, fare le sue congetture, ma non pensare a quello che fa. Quindi, muovendo da questa idea, da questa direttrice, che riguarda il pensare, cioè farsi carico di quel problema che la parola è, di cui la parola è fatta, allora, tenendo conto di questo, diventa più difficile leggere dei testi, difficile nel senso di trovare qualcosa di particolarmente interessante, perché, se si dà per scontate delle cose, quello che ne segue, le conclusioni che ne trae, vanno poco lontane, rischiano di essere, come direbbe Heidegger, chiacchiera. In effetti, l’unica disciplina, diciamola così, che dovrebbe farsi carico di una cosa del genere sarebbe la psicoanalisi. In teoria, sarebbe proprio lei, non lo fa, però, dovrebbe, dovrebbe perché è con questo che ha necessariamente a che fare, è, per così dire, il suo pane, e di cui ne va anche del suo interesse, posto che ne abbia qualcuno. Detto questo, andiamo avanti con *Essere e tempo* che, devo confessarvi, trovo appassionante. Siamo a pag. 454. *La ripetizione del possibile non è una restaurazione del passato…* Sappiamo che la restaurazione del passato è la ripetizione dell’Esserci in quanto possibilità, sarebbe la sua gettatezza. …*né un semplice collegamento del “presente” con ciò “che fu superato”. La ripetizione, scaturendo da un autoprogettamento deciso, non si lascia sedurre dal “passato”, per farlo semplicemente ritornare come il reale di un tempo. La ripetizione è piuttosto una replica alla possibilità dell’esistenza essente-ci-stata.* Come dicevamo qualche volta fa, questo essente-ci-stato è il modo che Heidegger trova per descrivere il passato nella gettatezza. Il che potrebbe apparire paradossale perché la gettatezza è qualcosa che si getta in avanti, però, lui ascrive questo piuttosto al progetto. È un po' questo il motivo per cui non ha finito la sua opera, perché gli mancavano le parole giuste per dire queste cose. Quindi, *La ripetizione è piuttosto una replica alla possibilità dell’esistenza essente-ci-stata,* cioè, che è sempre stata, questa possibilità dell’Esserci è possibilità pura. *La replica alla possibilità nel decidersi, in quanto concentrata nell’attimo, è però al tempo stesso ciò che in quanto passato si ripercuote sull’oggi.* Questa è una cosa importante. *La replica alla possibilità nel decidersi,* cioè, l’essere di fronte alla decisione. Questo, dice, è ciò che al tempo stesso si ripercuote sull’oggi, cioè, il fatto di replicarmi in quanto progettante è ciò che decide di ciò che faccio adesso. Questa cosa che sarebbe il passato, la gettatezza che io sono sempre stato, è ciò che decide di ciò che continuo ad essere, appunto gettatezza. *La ripetizione non si abbandona al passato e non mira al progresso. Per l’esistenza autentica entrambi sono, nell’attimo, indifferenti.* Quell’attimo della decisione in cui non c’è niente, perché tutto deve ancora farsi. *Noi definiamo la ripetizione il modo della decisione autotramandantesi mediante cui l’Esserci esiste esplicitamente come destino.* Dunque, una decisione che si autotramanda, che si tramanda da sola, questa decisione viene tramandata, nel senso che è sempre presente. Viene tramandata perché è sempre stata ma continua a prodursi ancora adesso. Questa decisione autotramandantesi *mediante cui l’Esserci esiste esplicitamente come destino.* Questo è il suo destino. Ciò che è sempre stato, gettatezza, è il trovarsi destinato a essere pura possibilità. Il che significa che ciascuna volta ci si trova, diciamola così, a ritrovare in ciò che sono sempre stato quell’elemento che è decisivo di ciò che sono. Ciò che sono stato è la gettatezza, è il passato, ma questo è decisivo del fatto che continuerò a essere gettatezza, cioè, continuerò a essere sempre proiettato verso qualche cosa, a essere sempre in vista di. *Ma se il destino costituisce la storicità originaria dell’Esserci, la storia non ha il suo centro di gravità né nel passato né nel presente e nella sua “connessione” col passato, ma nell’accadere autentico dell’esistenza quale scaturisce dall’avvenire dell’Esserci.* Questo destino in cui ciascuno si trova, destino che è il continuare a progettarsi, è questa storicità originaria, nel senso che la mia storicità è ciò che mi destina continuamente a ciò che sarò, il che non significa banalmente che ciò che sono stato decide di ciò che sarò, anche, però, questo avviene in ciascuna decisione, in ciascun atto, in ciascun momento. Ciò di cui sono fatto, la mia storicità, è ciò che decide del mio progetto, e cioè di che cosa mi occuperò, ed è occupandomi di questo qualche cosa che questo qualche cosa diventa presente, in questa sorta di intersezione tra il futuro, il progetto, e il passato, la gettatezza. È lì che qualche cosa si presentifica, nel senso che è questo progetto, che in quanto progetto è verso qualcosa, che presentifica ciò di cui mi voglio occupare. È questo progetto che rende presente l’utilizzabile, lo rende, appunto, utilizzabile, ma soltanto nel progetto questo utilizzabile è un utilizzabile. L’Esserci è sempre in questa sorta di estasi, gettato, proiettato, continuamente. Quindi, qualche cosa appare, qualche cosa si presentifica, grazie a questi due momenti, il futuro e il passato. Qualche cosa diventa presente perché è nel progetto, per dirla in modo molto spiccio. A pag. 455. *Noi chiamiamo destino l’autotramandarsi anticipante, insito nella decisione, al Ci dell’attimo.* Quando dico Esserci, questo Ci lui lo intende come un Ci dell’attimo, qui, in questo istante. *Qui trova il suo fondamento anche il destino-comune, cioè l‘accadere dell’Esserci nel con-essere con gli altri.* L’essere con gli altri, per Heidegger, è importante, non è una cosa secondaria. Da qualche parte dice che l’Esserci è un dialogo, un dialogo continuo che si fa con altri, presente o immaginario, non importa. C’è sempre questo riferirsi a quello che lui chiama con-essere, cioè essere con altri. Andiamo al § 75 *La storicità dell’Esserci e la storia universale. Innanzi tutto e per lo più l’Esserci si comprende a partire da ciò che incontra nel mondo e da ciò di cui si prende cura preveggendo ambientalmente.* Quindi, io posso comprendere l’essere a partire da ciò che incontro e da ciò di cui mi prendo cura. Questo non è indifferente, è un altro modo per porre la questione che poneva lui, e cioè che si nasce nella chiacchiera. Quindi l’Esserci può giungere a comprendere di essere un progetto gettato sempre e comunque a partire dalla chiacchiera, dalla banalità, da quella che Husserl chiamava *Lebenswelt*, il mondo della vita, perché non c’è altro da cui partire. Quando incomincio a parlare, le prime cose che imparo sono delle stupidaggini, però, queste banalità, queste sciocchezze, sono comunque la base indispensabile per poi giungere a una sorta di consapevolezza dell’Esserci. Anche per fare tutte queste pensate che ha fatto Heidegger, anche lui è partito da delle banalità, non è che si parte da disquisizioni tra le più astratte e inverosimili, si parte da una domanda spesso apparentemente sciocca. Dipende poi da come si pone la domanda, certo, ma è a partire da questo domandare che è riuscito a giungere a intendere che l’essere non si pone, di fatto, come quella cosa immobile e statica ma come un qualche cosa che è sempre progettato, che deve fare qualcosa. Io sono quel qualcosa che è sempre lì che deve fare qualcosa, è questo l’essere, è questo che dà, in quanto essere, all’ente la sua enticità, cioè, fa essere l’ente quello che è. In effetti, anche nella lingua si coglie con precisione: fa essere l’ente quello che è. Capite che, dicendo questo, dice una cosa notevole, e cioè che anche la comprensione dell’Esserci, a cui lui è giunto dopo una serie di passaggi, di letture, di riflessioni, di tutto ciò che ha costituito la sua storicità, ma è giunto sempre a partire dalla chiacchiera, dalla deiezione, dal dire comune, perché non si può non partire da lì. È il discorso che aveva fatto in modo preciso rispetto, per esempio, alla scienza: anche lo scienziato più bravo, quando fa i suoi calcoli, ecc., prima di fare tutte queste cose è comunque partito da qualche cosa che è molto semplice, molto banale, che però ha saputo poi aprire in altre direzioni. *Questa comprensione* (dell’Esserci) *non è una semplice consapevolezza di sé che solo si accompagni a tutti i comportamenti dell’Esserci.* Non intende questa comprensione come consapevolezza. *Comprendere significa autoprogettarsi nella rispettiva possibilità dell’essere-nel-mondo, cioè esistere in questa possibilità.* Questo significa comprendere, significa comprendersi in quanto possibilità, possibilità dell’essere-nel-mondo. Io mi trovo a essere possibilità perché sono nel mondo, se non fossi nel mondo non sarei nulla. *In tal modo la comprensione, come comprensione comune, costituisce l’esistenza inautentica del Si.* Eccolo, ciò da cui si parte, ciò da cui ogni cosa prende l’avvio, le prime parole, le prime cose che non hanno nessun fondamento, sono delle frasi messe insieme, più o meno alla rinfusa. *Nell’esser-assieme pubblico, ciò che si incontra nel prendersi cura quotidiano non sono soltanto mezzi e opere, ma anche ciò che “è dato” con essi: gli “affari”, le imprese, gli incidenti e gli accidenti. Il “mondo” ne è, a un tempo, cagione e teatro e, come tale, fa parte del fare e del disfare quotidiano. Nell’esser-assieme pubblico gli altri si incontrano in un vortice di attività in cui “si nuota insieme” “anche noi stessi”. Si conosce, si discute, si sollecita, si combatte, si conserva e si dimentica: sempre riferendoci prima di tutto a ciò che si persegue e a ciò che ne “risulta”.* Questa cosa l’ha ripresa Sini, cioè, il senso delle cose è ciò che ne faccio di queste cose, è il come mi muovo a partire da una certa cosa: che cosa ne faccio, quello è il senso. Che è diverso da come lo poneva Wittgenstein: il senso come l’utilizzo che ne viene fatto comunemente, e cioè l’uso comune del termine. Certo, è possibile ricondurre questo alla medesima questione, però, con un passaggio in più, in quanto il senso è l’uso che io faccio di una certa cosa e questo uso è ciò che mi muove a fare. Anche in questo caso, ponendo la questione del senso in questo modo, cosa mi muove a fare, è sempre e comunque un essere che è fatto di possibilità e gettatezza, di progetto, di un qualche cosa che è sempre un in vista di. *Progresso, stasi, cambiamento e “consuntivo” di ogni singolo Esserci, tutto è commisurato all’andamento, allo stato, al cambio e alla disponibilità di ciò di cui si prende cura.* Io mi prendo cura di qualche cosa in quanto Esserci, sono gettato e mi progetto verso un utilizzabile, però, ci dice in aggiunta che è prendendomi cura di questo utilizzabile che io posso accorgermi di essere possibilità, di essere progetto. Aveva già parlato di questo movimento, che è un po' il circolo ermeneutico, cioè io mi progetto qualche cosa, quindi, progettandomi verso l’ente, faccio “esistere” l’ente ma, nel momento in cui l’ente esiste, allora esisto anch’io; nel momento in cui esisto anch’io posso far esistere l’ente, e via di seguito. È sì un circolo vizioso ma non è da prendere come qualcosa da eliminare, un problema; no, è ciò di cui si vive, continuamente, è ciò di cui occorre prendere atto. Per tornare a ciò che dicevo nelle prime battute, è ciò di cui occorre farsi carico nel pensare, perché è questo che accade mentre si pensa: pensando a qualche cosa questo qualche cosa diventa quello che è quando me ne occupo, ma occupandomene quello cambia anche me. È in questo movimento continuo che avviene la vita, direbbe Heidegger.

*Ma se il riferimento alla comprensione dell’Esserci propria della quotidianità è quanto mai ovvio…* Comprendo l’Esserci perché, occupandomi di qualche cosa, ho l’opportunità di accorgermi che questo qualche cosa fa parte del mio progetto, quindi, sono io questa qua. *…non è perciò stesso ontologicamente trasparente. … In realtà la storia non è né la continuità mobile dei mutamenti degli oggetti né il flusso delle esperienze vissute dei “soggetti”. L’accadere della storia riguarderà allora la “connessione” fra soggetto e oggetto? Ma se si attribuisce l’accadere alla relazione soggetto-oggetto, bisogna porsi anche il problema del modo di essere di questa connessione come tale, visto che sarebbe essa ciò che in fondo “accade”. La tesi della storicità dell’Esserci non afferma che la storicità è propria di un soggetto senza mondo, ma dell’ente che esiste come essere-nel-mondo.* (pagg. 456-457) L’unico ente che esiste è, per Heidegger, l’uomo, l’Esserci. *L’accadere della storia è l’accadere dell’essere-nel-mondo. La storicità dell’Esserci è, in linea essenziale, la storicità del mondo, la quale, sul fondamento della temporalità estatico-orizzontale, fa parte della sua temporalizzazione.* Dice, dunque, *L’accadere della storia è l’accadere dell’essere-nel-mondo,* la mia storia, l’accadere della mia storia, non è altro che il mio accadere nell’essere-nel-mondo, tutti i modi in cui continuamente accado nel mondo, è questa la mia storia. A pag. 458. *L’Esserci quotidiano si disperde fra le mille cose che “succedono” ogni giorno. Le occasioni e le circostanze a cui il prendersi cura volge sin dall’inizio la sua attesa “tattica” danno come risultato il “destino”.* Tutto ciò che mi accade, in qualche modo costituisce il mio destino in quanto è comunque gettatezza, perché qualunque cosa accada non posso evitare il mio destino. Il mio destino è la gettatezza, è l’essere continuamente progettato e, quindi, l’estasi. *L’Esserci esistente inautenticamente valuta la sua storia solo in base a ciò di cui si prende cura.* Vale a dire, non c’è questo momento di ritorno. Mi prendo cura di qualcosa e, certo, da quel momento quella cosa diventa quella che è ma, diventando quella che è, modifica anche me. Nella deiezione manca questo movimento di ritorno, cioè, non riviene all’Esserci. *Poiché l’Esserci, incalzato dagli “affari”, deve prima raccogliersi dalla dispersione e dalla incoesione di ciò “che è successo” per giungere a se stesso, è solo partendo dall’orizzonte di comprensione della storicità inautentica che si pone il problema della costituzione della “continuità” dell’Esserci nel senso della “continuità” delle esperienze vissute del soggetto, “anch’esse” semplicemente-presenti.* Qui sta proponendo esattamente ciò che dicevo prima, anzi, lo dice proprio in modo esplicito. È soltanto dall’inautenticità che si avvia questo movimento che può condurmi a comprendere l’Esserci, solo dall’inautenticità, dalla banalità, dalle cose che incontro, che mi succedono, che si dicono, che si fanno, ecc. A pag. 459. *Ma l’accadere di questa decisione, cioè l’anticipante e tramandantesi ripetizione di un patrimonio ereditario di possibilità, fu da noi interpretato come storicità autentica.* La storicità autentica è, sì, l’accadere di questa decisione ma, soprattutto, l’accogliere il fatto che questa decisione, il decidere, mi viene tramandato dal fatto di esser sempre stato gettatezza; è questo che si tramanda, è questo la storicità autentica. *Sarà forse in questa storicità che è riposta l’estensione dell’esistenza totale, estensione originaria, indispersa e non bisognosa di continuità?* Vediamo di chiarire bene. C’è la storicità autentica e quella inautentica. La storicità inautentica è quella che non si rende conto che il mio destino è di ripetere all’infinito, per così dire, la mia gettatezza. La storicità autentica è quella che accoglie questo fatto, che il mio destino è quello di trovarmi a ripetere all’infinito il fatto di essere gettato. *La decisione del se-Stesso contro l’incostanza della dispersione è in se stessa la costanza estesa in cui l’Esserci, in quanto destino, tiene “inclusi” nella propria esistenza la nascita, la morte e il loro “fra”, cosicché esso, in questa stabilità, è nell’attimo per il mondanamente-storico della sua rispettiva situazione.* Sta dicendo che in questo lasso di tempo fra la nascita e la morte, in questo “fra” i due momenti, c’è l’estensione dell’Esserci. Il destino, di cui parlava, non è altro che ciò che tiene incluso tra loro la nascita, la morte e il loro “fra”, è ciò che mi fa accorgere di essere sempre e comunque, dalla nascita alla morte, di essere soltanto gettatezza, perché io sono destinato a essere questo, a essere progetto. *Nella ripetizione, carica di destino, delle possibilità essenti-state, l’Esserci si riporta “immediatamente” a ciò che è già stato prima di esso, cioè in modo temporalmente estatico.* Anche in questo caso l’Esserci si riporta a ciò che è stato, quindi, comunque si butta fuori da sé, è gettato in ciò che è sempre stato. *Con questo autotramandarsi dell’eredità…* L’eredità è sempre quella del destino, cioè, del fatto di essere gettatezza, è questo che io eredito. *…nel ritornare indietro dalla possibilità insuperabile della morte, la “nascita” è coinvolta nell’esistenza sia pure soltanto affinché questa, affrancata da ogni illusione, assuma l’esser-gettato del proprio Ci.* Qui dice una cosa interessante. Dice, l’esistenza *affrancata da ogni illusione*. Dice una cosa importante, Heidegger la dice così, al volo, ma merita di rifletterci un pochino, perché quale illusione? L’illusione che la morte non mi riguardi, che la morte sia una cosa tra le altre, che la morte non sia, quindi, la possibilità suprema. Questa è l’illusione dell’esistenza, e se c’è questa illusione allora c’è deiezione. Infatti, quando si accede al linguaggio non c’è questa consapevolezza, non può neanche esserci, così come non c’è in un animale. Dal momento in cui assumo la morte come possibilità, ma l’assumo realmente, autenticamente, allora divento autentico, divento Esserci in quanto essere-per-la-morte. Tenendo conto di questa possibilità è come se prendessi atto del fatto che io, sì, sono sempre gettato, progetto, ma questo essere progettato è sempre in vista di un qualche cosa che è la morte. Morte non intesa necessariamente come lo spegnimento dell’individuo ma come la nullità, la nullificazione. Ogni volta che mi progetto l’Esserci si “estaticizza” e, quindi, in un certo senso muore. Si può intendere così la questione della morte. Certo, lui parla della morte anche come morte fisica, però, anche in questo modo: in ogni estasi, ogni che l’Esserci è gettato fuori di sé, scompare, muore. A pag. 463. *Se in tal modo la storiografia getta le sue radici nella storicità, in base a essa si deve poter determinare anche cosa sia l’oggetto “autentico” della storiografia.* Di che cosa si occupa la storiografia? Che cosa fa? *La delimitazione del tema originario della storiografia deve esser attuata in conformità alla storicità autentica a alla corrispondente apertura dell’Esserci essente-ci-stato, cioè in base alla ripetizione. Questa comprende l’Esserci essente-ci-stato nella sua possibilità autentica essente-stata. La “nascita” della storiografia dalla storicità autentica significa allora: la tematizzazione primaria dell’oggetto storiografico progetta l’Esserci essente-ci-stato nella sua possibilità di esistenza più propria.* Badate bene: *la tematizzazione primaria dell’oggetto storiografico*, quindi, mettere a tema ciò di cui si tratta nella storiografia *progetta l’Esserci essente-ci-stato,* cioè quell’ente che da sempre è stato gettatezza, è sempre stato un occuparsi di qualche cosa; dunque, lo progetta *nella sua possibilità di esistenza più propria*. Qui c’è una questione. Il mettere a tema qualche cosa è un po' come il porsi la domanda: di che cosa mi sto occupando realmente? Lui parla della storiografia ma si potrebbe riferire tutto ciò a qualunque cosa, ma facendo questo che cosa accade? Che io progetto il mio Esserci, in questo progetto di tematizzare la storiografia, e quindi, mettendo in atto questo progetto, metto in atto l’Esserci per quello che è, cioè come un progetto di fare qualche cosa. Naturalmente, si può dire di qualunque altra cosa. *Ma che cosa significa che l’Esserci c’è “di fatto”.? Se l’Esserci è “autenticamente” reale solo nell’esistenza…* Lui si domanda: ma la storiografia si occupa, sì, di fatti passati ma come può riguardare l’Esserci se l’Esserci riguarda soltanto il presente, l’attimo in cui c’è, in cui si progetta? *Ma allora l’esente-stato autenticamente tale “di fatto” è la possibilità esistentiva in cui si determinano effettivamente destino, destino-comune e storia-del-mondo.* Dice che queste cose che riguardano la storiografia non sono altro possibilità esistentive, possibilità dell’esistenza, niente più di questo. *Solo perché l’esistenza è sempre e soltanto in quanto effettivamente gettata, la storiografia aprirà la silenziosa forza del possibile in modo* *tanto più efficace quanto più semplicemente e concretamente essa comprende e “soltanto” espone l’esser-stato-nel-mondo a partire dalla sua possibilità.* Qui la storiografia non è più soltanto il libro di storia ma dice che è l’Esserci che si espone nella sua storia a prendere atto del fatto che è e è sempre stato solo possibilità. In questo modo la storiografia apre come possibilità. Lui sta cercando di trovare una connessione tra l’Esserci e la storiografia. La storiografia si occupa del passato, l’Esserci riguarda l’attimo, il presente. Sì, è vero, ma la storiografia si occupa di quell’attimo che è sempre stato e che continua a essere adesso.

18 gennaio 2018

Sicuramente avete inteso qual è la portata in Heidegger della temporalità, del tempo, rispetto all’Esserci. Lui arriva alla questione del tempo nel momento in cui per lui l’essere non è più qualcosa di statico, di immobile, così come era stato pensato da tutta la filosofia: l’essere è ciò che permane, immobile, l’ente muta, cambia, ma l’essere rimane quello. Se l’essere cambiasse anche l’ente non sarebbe più l’ente, l’essere non gli darebbe più la sua enticità e a questo punto si dissolverebbe nel nulla. Lui, invece, fa questa cosa straordinaria, è stato il primo a farla, lui spazza via tutto questo, l’essere non è più questa cosa statica e immobile. Attribuisce l’essere all’uomo, perché l’uomo è l’unico che può chiedersi qualcosa intorno all’essere. Lo chiama Esserci, perché il termine uomo è inflazionato, non si capisce più bene che cosa voglia dire, e allora ha usato quest’altra formula “Esserci”. A questo punto l’essere, per Heidegger, diventa, sulla scorta di Husserl naturalmente, un qualcosa che è sempre progettato verso qualche cosa. l’uomo non è mai fermo, si agita sempre, e quindi l’essere, che è attribuito all’uomo, non può non seguire anche lui la stessa vicenda, e cioè essere sempre in movimento, sempre alla ricerca di qualche cosa, sempre in vista di qualche cosa. Ecco che allora l’essere, da cosa statica e ferma, diventa un movimento in avanti, cioè, diventa un progetto gettato. Vedete, quindi, che la nozione di essere a questo punto cambia radicalmente, non solo non è più statico ma è soltanto gettatezza o, come si è trovato a dire in altre circostanze, è pura possibilità, pura possibilità di fare qualche cosa con qualche cosa. A questo punto si poneva anche il problema dell’essere gettato verso qualcosa, ma questo qualche cosa che cos’è? È un utilizzabile, un qualche cosa di cui mi occupo, di cui mi prendo cura. Ecco che allora tutti questi aspetti diventano aspetti costitutivi dell’Esserci. Essendo un progetto gettato è gettato verso un qualche cosa, verso un utilizzabile, quindi, il suo essere attendo verso questo utilizzabile Heidegger lo chiama Cura, il prendersi cura di qualche cosa, cioè fare qualcosa di qualche cosa. Ed è qui che interviene la questione del tempo, che per Heidegger, come avrete intuito, è importante visto che per tre quarti del libro non fa che parlare del tempo, della temporalità. In questa gettatezza, in questo progettare continuamente, io mi aspetto qualche cosa, altrimenti non progetterei niente, mi aspetto di modificare qualcosa, di utilizzare qualche cosa, di fare qualche cosa, come dicevo prima, essere sempre in vista di qualche cosa. Ma questo aspettarsi qualche ha a che fare con qualcosa di preciso, e cioè con il futuro. D‘altra parte, c’è un qualche cosa che, mentre io mi progetto, torna sempre indietro, e cioè mi consente di riflettere sul fatto che, sì, sono progettato in avanti, ovviamente, verso il futuro ma essere questo progettante lo sono sempre stato, e questo è il passato. Ora, è proprio nel momento in cui io progetto qualche cosa, cioè mi prendo cura di un utilizzabile qualunque, il quale, proprio perché me ne prendo cura, diventa presente, cioè è attuale, è adesso, si presentifica. Si presentifica, come ha insistito a dire all’infinito, nel mio progetto, è lì che si presentifica, sennò non si presentificherebbe niente. Quindi, non è che c’è qualcosa è presente e allora io me ne prendo cura. No, ed è questa la rivoluzione di Heidegger, è il contrario, è perché mi prendo cura di qualche cosa che qualcosa si apre e diventa presente. Capite che è stata una rivoluzione notevole del pensiero. Come diceva giustamente Volpi, non è che Heidegger ha preso la scacchiera e ha cambiato i pezzi, no, ha proprio spazzato via la scacchiera, ne ha messa un’altra, è cambiato tutto. Ecco che allora la questione del tempo è fondamentale per questo motivo, il tempo non è altro che il progetto, la gettatezza, cioè l’essere stato, che consentono il presentificarsi di qualche cosa. Da Parmenide in poi non ci si è più mossi, cioè l’essere è e il non essere non è. Uno potrebbe dire “che genialata!”, però, per il tempo è stata una genialata, si parla di 2500 anni fa. Per primo Parmenide ha posto le condizioni della filosofia interrogandosi sull’essere: che cosa è? E, quindi, che cosa è l’essere? Poi, da lì, sì, certo, Platone, Aristotele, tutti quanti, però, lui ha posto il problema dell’essere, che cosa è. Parmenide era ancora a cavallo tra l’epoca del mito e l’epoca della filosofia, della ragione. In effetti, Parmenide esprime il suo pensiero in un poema, le famose cavalle che trainano il cocchio verso la dea *Aletheia*: la verità è l’essere. È perché c’è questa temporalità, cioè, c’è il progetto gettato, c’è quindi la gettatezza, che è sempre stata… è in questo che consiste il prendersi cura di qualche cosa, nel progetto io mi sto prendendo cura di qualche cosa, prendendomene cura questa cosa compare. Compare nel senso che può apparire, sennò non appare; quindi, appare all’interno del prendersi cura, che è fondamentale e, infatti, lui lo pone come l’essere dell’Esserci, cioè, la sostanza prioritaria dell’Esserci è la Cura. La temporalità è fondamentale perché è tutto il processo dell’Esserci. Detto questo leggiamo quello che dice Heidegger nell’ultimo capitolo sesto: *Temporalità e intratemporalità come origine del concetto ordinario del tempo*. Pag. 474. Sappiamo che il concetto ordinario di tempo, cioè, come successione di stati, viene dalla temporalità dell’Esserci, è perché io sono progettato che mi aspetto qualche cosa e, quindi, posso pensare il futuro. Poi, l’essere stato e, quindi, a questo punto, essendo in un progetto mi occupo di qualche cosa e questo qualche cosa è il presente, ciò che appare, l’*alètheia* letteralmente, ciò che esce dall’oscurità. § 78 – *L’incompletezza della precedente analisi temporale dell’Esserci*. *Per dimostrare che la temporalità costituisce l’essere dell’Esserci…* Potremmo anche dire che la temporalità è la Cura, l’essere dell’Esserci. …*abbiamo fatto vedere che la storicità, in quanto costituzione d’essere dell’esistenza, è, “in fondo” temporalità.* Non c’è storicità senza temporalità, tutto ciò che è considerato storico non può che muovere dalla temporalità dell’Esserci, cioè, dall’essere sempre progetto gettato, quindi aspettarsi qualcosa e, quindi, potere pensare il futuro. *L’interpretazione del carattere temporale della storia ebbe luogo senza riferimento al “fatto” he ogni accadimento scorre “nel tempo”. Nel corso dell’analisi esistenziale-temporale abbiamo tolto la parola alla comprensione quotidiana dell’Esserci, che di fatto conosce la storia soltanto come accadere “intratemporale”. Ma se la analitica esistenziale deve rendere ontologicamente trasparente l’Esserci proprio nella sua effettività, è necessario che sia restituito esplicitamente il suo buon diritto anche all’interpretazione “ontico-temporale” della storia.* Sta dicendo che adesso ci occupiamo del tempo così come viene inteso comunemente, come ciascuno lo ha imparato. *Il tempo “in cui” si incontra l’ente merita tanto più necessariamente un’analisi fondamentale in quanto anche gli eventi naturali, oltre alla storia, sono determinati “mediante il tempo”. Più elementare ancora della constatazione che nelle scienze della storia e della natura è presente il “fattore tempo” è il fatto che l’Esserci, già prima di qualsiasi indagine tematica, “fa i conti col tempo” e si regola secondo il tempo.* L’Esserci, l’uomo, si regola secondo il tempo. *E qui, di nuovo, è decisivo il “fare i conti” che precede qualsiasi uno dei mezzi di misura costruiti in vista della determinazione del tempo. Quello precede questo, e rende possibile qualcosa come l’uso di orologi. Esistendo effettivamente, il singolo Esserci “ha tempo” o “non ha tempo”. “Si prende tempo” o “affretta i tempi”. Perché l’Esserci si prende “tempo” e perché può “perderne”? Da dove prende tempo? In che rapporto è questo tempo con la temporalità dell’Esserci?* Cerca qui di intendere la questione del tempo così come comunemente è inteso, però, in relazione all’indagine che sta compiendo lui, l’analitica esistenziale, dell’esistenza del tempo. Il tempo originario per lui, come sappiamo, è quel tempo che si produce nella temporalità dell’Esserci, progetto, gettatezza, ecc. A pag. 475 prosegue *L’Esserci quotidiano che si prende tempo incontra il tempo innanzi tutto nell’utilizzabile e nella semplice-presenza che incontra nel mondo.* È il modo comune di intendere il tempo, cioè, l’Esserci incontra il tempo innanzitutto nell’utilizzabile, e cioè nelle cose che incontra, che deve fare, che deve svolgere, i suoi affari quotidiani. *Il tempo così “esperito” è interpretato nell’orizzonte della comprensione dell’essere più prossima, cioè come qualcosa di (in qualche modo) semplicemente-presente.* Qui l’utilizzabile è inteso deiettivamente come la semplice presenza di qualche cosa, che è il odo comune di intendere il tempo. Lo diceva da qualche altra parte, il tempo è sempre un tempo “per”, un tempo per qualche cosa, non è un tempo astratto. Per esempio, mi aspetto qualche cosa, non aspetto e basta; oppure, sono stato qualche cosa, e quindi è sempre riferito a una presenza, a un utilizzabile, qualunque esso sia. *Come e perché l’Esserci giunga a formarsi il concetto ordinario del tempo, dev’essere spiegato in base alla costituzione d’essere dell’Esserci che si prende cura del tempo, costituzione che è fondata nella temporalità.* Sta dicendo che a questo punto, per intendere la questione del tempo ordinario, l’Esserci si prende cura del tempo. È come se tematizzasse il tempo. *Il concetto ordinario del tempo deve la sua origine a un livellamento del tempo originario. La dimostrazione di questa provenienza del concetto ordinario del tempo giustifica l’interpretazione precedente della temporalità come tempo originario.* Adesso vuole dimostrare come la concezione ordinaria di tempo venga dall’interpretazione precedente della temporalità come tempo originario. *Nel corso della elaborazione del concetto ordinario del tempo si delinea un’importante alternativa: se al tempo debba essere attribuito un carattere “soggettivo” oppure “oggettivo”. Quando il tempo è concepito come essente in sé, è tuttavia prevalentemente attribuito all’“anima”. Quando ha invece un carattere “conforme alla coscienza”, ha nondimeno una funzione “oggettiva”.* Il problema qui per Heidegger è intendere se il tempo è qualcosa di oggettivo o di soggettivo. § 79 – *La temporalità dell’Esserci e il prendersi cura del tempo*. Pag. 476. *L’Esserci esiste come un ente per il quale, nel suo essere, ne va di questo essere stesso.* È la formulazione classica di Heidegger: un ente per il quale, nel suo essere, ne va di questo essere stesso. *Essenzialmente avanti-a-sé, esso si è progettato nel suo poter-essere prima di ogni semplice e successiva considerazione di sé.* L’Esserci è progetto, quindi, è sempre un’estasi, è sempre gettato in avanti. *Nel progetto, l’Esserci si svela come gettato. Gettato nell’abbandono al “mondo”, l’Esserci, prendendo cura, cade deiettivamente nel mondo.* Questo è quello che succede: si getta nel prendersi cura di qualche cosa, prendendosi cura di qualche cosa si trova nella deiezione, perché i prende cura di utilizzabili. Ricorderete che per Heidegger la posizione autentica è l’essere dell’Esserci che si rende cura di sé, che riviene a se stesso. *In quanto Cura, cioè esistendo nell’unità del progetto deiettivo e gettato, l’Esserci è aperto nel suo Ci. Essendo-assieme agli altri, l’Esserci si mantiene in uno stato interpretativo medio che si articola nel discorso e si esprime nel linguaggio. L’essere-nel-mondo si è già sempre espresso e, in quanto esser-presso l’ente che si incontra dentro il mondo, si esprime costantemente nel chiamare e nel parlare di ciò stesso di cui si prende cura.* Qui sembra che il linguaggio intervenga a un certo punto come un qualche cosa che appartiene all’Esserci come modalità del prendersi cura di qualche cosa. ora, la cosa è un po’ più complessa, non è che ci sia prima l’Esserci e poi il linguaggio, non sarebbe possibile; però, in Heidegger è posto qui come mezzo. *Il prendersi cura, che comprende sulla scorta della visione ambientale preveggente, si fonda nella temporalità, e precisamente nel modo della presentazione aspettante-ritenente.* Dice *nel modo della presentazione aspettante-ritenente*, il modo della temporalità, della Cura. Qualcosa si presentifica perché c’è un’attesa, un futuro, e c’è un passato. *Nella misura in cui in base alla visione ambientale preveggente calcola, fa piani, provvede, previene, l’Esserci dice già sempre, esplicitamente o no: “poi” accadrà questo, “prima che” quello sia stato sbrigato, “ora” deve essere rifatto ciò che “allora” non andò a buon fine.* Sono i modi con cui si parla comunemente. *Nel “poi” il prendersi cura si esprime come aspettantesi, nell’“allora” come ritenente e nell’“ora” come presentante.* Futuro, passato e presente. *Nel “poi” è incluso, per lo più inesplicitamente, l’“ora non ancora”; il che significa che esso è espresso in una presentazione aspettantesi-ritenente o aspettantesi-obliante.* Aspettantesi-obliante, cioè, si aspetta, sì, qualche cosa ma dimentica l’essere stato. Sarebbe la chiacchiera. *L’“allora” cela in sé l’“ora non più”. Il “poi” e l’“allora” sono ambedue concepiti in riferimento a un “ora”; il che vuol dire che la presentazione ha una sua importanza specifica.* Sta dicendo che sia il futuro che il passato muovono, e di fatto non possono che muovere, dal presente, da ciò che appare. È da lì che si parte, dal presente, anche se il presente è il risultato del progetto e della gettatezza. È dal presente che si parte perché con questo che si ha a che fare, con ciò che accade qui, adesso, il Ci. *Ma ogni “poi” è, come tale, un “poi, quando…” ogni “allora” è un “allora che…” ogni “ora” è un “ora che…”. Questa struttura relazionale apparentemente ovvia dell’“ora, dell’£allora” e del “poi” noi la chiamiamo databilità.* Questo termine “databilità” lo possiamo così come viene inteso comunemente, cioè fissare un termine, una data. *Per il momento dobbiamo lasciar perdere del tutto la questione se la databilità presupponga una datazione effettiva mediante una “data” stabilita per mezzo del calendario. Anche senza queste “date”, l’“ora”, il “poi” e l’“allora” sono più o meno rigorosamente datati.* Come dire che hanno sempre un riferimento: “allora”, ma allora quando? *La mancanza di una determinazione precisa della data non significa che manchi la struttura della databilità o che essa sia casuale.* Anche se non c’è una data precisa è sempre in qualche modo presente, magari sottintesa ma è sempre presente: “andrò a fare qualche cosa”, andrai quando? *L’“ora” è tempo. Noi comprendiamo senza difficoltà che cosa significano l’“ora-che”, il “poi-quando” e l’“allora-che”. In qualche comprendiamo che essi sono connessi “col tempo”. Che ciò significhi il “tempo” stesso, come questo sia possibile e che cosa significhi “tempo”; tutto ciò non è però concettualmente già in chiaro nella comprensione “naturale” dell’“ora” e degli altri momenti a esso connessi.* (pagg. 477-478) Il fatto che si usano generalmente questi termini non significa che si comprendano. Occorre domandarsi che cosa significa “ora-che”, che cosa significa “poi”. C’è anche la domanda: come sia possibile il tempo? Che ci sia qualche cosa che chiamiamo tempo? *Dove prendiamo questo “ora-che…”? Abbiamo forse trovato qualcosa di simile fra gli enti intramondani o fra le semplici-presenze? Certamente no. Si tratta forse di qualcosa che è stato trovato? Ci siamo veramente impegnati nella sua ricerca e nella sua determinazione? Lo impieghiamo “ognora” senza averlo mai assunto esplicitamente e ne facciamo uso costantemente, magari in modo inesplicito.* È il modo normale di pensare, cioè, si usano termini senza sapere di che cosa esattamente si sta parlando. *Il più comune e quotidiano dei discorsi, ad esempio: “fa freddo”, implica un “ora-che…”. Per quale motivo l’Esserci, quando si volge a ciò di cui si prende cura, esprime, sia pure non verbalmente, un “ora-che…” o un “poi-quando…” o un “allora-che…”?* Per quale motivo quando parlo del futuro, del presente, del passato, di fatto sto sempre parlando del presente? Se parlo del futuro ne sto parlando adesso; se parlo del passato ne parlo adesso. *Perché quando ci si rivolge a qualcosa interpretandolo si esprime anche se stessi, cioè si esprime l’esser-presso l’utilizzabile comprendendolo ambientalmente; esser-presso che, scoprendo l’utilizzabile, lo lascia incontrare.* Ecco il motivo. Si chiedeva per quale motivo quando parlo del passato, del presente e del futuro mi riferisco sempre al presente. Perché quando ci si rivolge a qualche cosa ci si rivolge sempre a un utilizzabile, e questo rivolgersi a un utilizzabile è un esser-presso l’utilizzabile, compreso nella visione ambientale preveggente, cioè nel mondo, ma è compreso in quanto mi si mostra, appare, si disvela, qui e adesso. Lo lascia incontrare, quindi, io sono presso questo utilizzabile che incontro qui e adesso. E questo sarebbe il presente. *E perché infine, l’esser-presso, nel chiamare che interpreta qualcosa e ne parla, si fonda in una presentazione ed è possibile solo come tale.* Posso parlare solo di qualcosa che è presente. Anche se parlo di qualcosa che è avvenuto un milione di anni fa ne parlo perché questo qualcosa è presente adesso, mentre ne sto parlando. Quindi, è possibile solo come tale, come presentazione. Quando parlo, parlo di qualcosa che è presente necessariamente in questo momento in cui ne parlo. Cosa che è interessante perché, in effetti, ha molto a che fare con ciò che diceva anche Freud a questo riguardo. Per esempio, un analizzante sta parlando dei suoi ricordi, però, occorre tenere conto che ne sta parlando adesso; ne sta parlando magari a distanza di trent’anni, è cambiato nulla in trent’anni? Difficile a pensarsi. Inoltre, questa cosa che dice adesso, in questo momento, come è situata rispetto al suo mondo in questo momento? E questo risponde alla domanda: perché sta parlando di questo? A che scopo? Che cosa interviene in questo momento per cui parla di qualcosa che sarebbe accaduta trent’anni fa. *La presentazione aspettantesi-ritenente interpreta se stessa.* Questa è una frase che va intesa per bene. *La presentazione aspettantesi-ritenente,* ciò che si presenta all’interno di questo movimento di progetto e di gettatezza, *interpreta*. Qui *interpreta* va inteso nell’accezione di Heidegger, non in quella dell’ermeneutica tradizionale. Ricordate la differenza tra “comprendere” e “interpretare”: la comprensione è l’apertura che consente l’interpretazione, cioè, il prendere in considerazione un qualche cosa razionalmente. Quindi, dire che *interpreta se stessa* significa che questa presentazione si rivolge a se stessa e in questo modo si dà la possibilità di manifestarsi. Questo manifestarsi di qualche cosa non può che interpretare se stesso. Interpretare se stesso, non l’utilizzabile, ma è la presentazione che interpreta se stessa, cioè, la presentazione, il manifestarsi di qualche cosa, diventa in qualche modo tematizzato. *E ciò, di nuovo, è possibile solo perché essa (*la presentazione*) in se stessa estaticamente aperta, è già sempre dischiusa a se stessa e articolabile nell’interpretazione comprendente-discorrente.* Dice che questo è possibile, che la presentazione interpreti se stessa, solo perché è già da sempre dischiusa a se stessa, perché questa presentazione è ciò che si produce nella temporalità dell’Esserci, cioè, in ciò che è più proprio dell’Esserci, nel progetto e nella gettatezza. È lì che questa presentazione è già sempre dischiusa a se stessa, non mi si presenta niente se non c’è un progetto e un essere stato, una gettatezza che è sempre stata. Senza questo non si presenta nulla. *Poiché la temporalità costituisce in modo estatico-orizzontale l’essere aperto del Ci nella radura, essa è originariamente già sempre interpretabile, e come tale nota, al Ci.* Questa interpretazione è già sempre interpretabile e come tale, dice lui, già nota al Ci, perché? Perché questa presentazione è già sempre stata, è per questo che posso interpretarla, è già sempre stata perché l’Esserci è un’apertura che consente all’ente di apparire. Quindi, non è insolito che qualche cosa si presentifichi, non può non presentificarsi, nel momento in cui l’Esserci, in quanto apertura, si apre a un ente, a un utilizzabile. Mettiamola così. L’Esserci è apertura, e in questa apertura qualcosa si manifesta, appare; ciò che appare è ciò che è presente qui e adesso. Il fatto che sia presente qui e adesso è già da sempre noto al Ci dell’Esserci, cioè al qui, ed è noto perché è l’Esserci che fa sì che questa cosa si apra. È questo che è sempre noto: il fatto che qualche cosa può aprirsi, può manifestarsi. Non l’utilizzabile in quanto tale, che è già da sempre noto ovviamente, ma il fatto che già da sempre l’Esserci sa che qualche cosa si presentifica, che qualche cosa si manifesta, e si manifesta perché me ne sto prendendo cura. *La presentazione autointerpretantesi, cioè l’interpretato espresso nell’“ora”, noi lo chiamiamo “tempo”.* Vedete che è a partire dall’ora, cioè dall’adesso, che è possibile pensare il tempo, ma dire che è possibile partendo dall’ora comporta che sia possibile a partire da ciò che si presenta, da ciò che si autopresentifica e si autointerpreta da sé, mi si mostra, diciamola così, senza bisogno di altro. Nel momento in cui qualcosa diventa presente è come se desse all’Esserci la possibilità di pensare se stesso, perché nell’ora in cui qualcosa si manifesta c’è la possibilità per l’Esserci di accorgersi che si sta occupando di quella cosa che è presente, con tutto ciò che comporta, l’essere stato, ecc. È l’ora che dà l’avvio al tempo e non potrebbe essere altrimenti, è ciò che si presentifica qui e adesso ciò che mi consente di pensare tutta una serie di cose, per esempio, che mi sto occupando di una certa cosa, ché sono sempre stato qualcuno che si occupa di qualche cosa. Se non si presentificasse nulla non avrei nulla non avrei nulla da cui partire, non ci sarebbe un ora, un adesso, a partire dal quale potere riferirsi a un futuro e a un passato, nonostante che questa cosa che si presentifica adesso si sia potuta presentificare grazie al progetto e alla gettatezza. Quando dice *l’interpretato espresso nell’“ora”, noi lo chiamiamo “tempo”*, cioè, che cosa voglio dire esattamente quando dico “ora”? Mi sto riferendo al tempo: “quando? Ora”. *La comprensibilità e la riconoscibilità “immediate” del tempo non escludono tuttavia che la temporalità originaria come tale l’origine che in essa si temporalizza del tempo espresso rimangano disconosciute e incomprese.* Dice che non è così automatico intendere il tempo come originario. *L fatto che ciò che è interpretato mediante l’“ora”, il “poi” e l’“allora” abbia essenzialmente la struttura della databilità, costituisce la prova più elementare della provenienza dell’interpretato dalla temporalità autointerpretantesi.* Secondo Heidegger, il fatto che diciamo “ora”, “poi” e “allora”, e che tutto questo abbia la struttura essenzialmente della databilità, sarebbe la prova della provenienza dell’interpretato dalla temporalità autointerpretantesi. *Dicendo “ora”, noi intendiamo già sempre, anche se non lo diciamo, un “ora che questo e quello”. Perché? Perché l’“ora” interpreta una presentazione dell’ente. Nell’“ora che…” si rivela il carattere estatico del presente.* Dicendo “ora” io interpreto una presentazione dell’ente. Io chiamo “ora” una presentazione dell’ente, di qualche cosa che mi appare. Questo costituisce l’avvio, perché se qualche cosa mi si presenta mi si presenta perché sono preso nella temporalità, cioè, sono preso nel progetto in cui qualcosa ha potuto presentarsi; sono preso anche nel passato in quanto io, già da sempre, mi accorgo di essere questa gettatezza, in cui ininterrottamente mi ritrovo.

*Intervento: Non potrei parlare del passato se non esistesse un ora…*

Sta facendo un passo in più, l’“ora” non è altro che il presentarsi di qualche cosa adesso. Qualcosa mi si presenta e io chiamo “ora” questo presentarsi. *La databilità dell’“ora”, del “poi” e dell’“allora” è il riflesso della costituzione estatica della temporalità…* Costituzione estatica della temporalità vuol dire che la temporalità è sempre essere progettato, quindi, essere sempre fuori di sé. …*e, come tale, è essenziale anche per il tempo espresso. La struttura della databilità dell’“ora”, del “poi” e dell’“allora” dimostra la loro provenienza dalla temporalità, dimostra cioè che sono essi stessi tempo.* Ora, questo “dimostra” può essere discutibile, però, sicuramente lo richiama. L’“ora”, cioè il presentarsi di qualche cosa, è possibile soltanto perché c’è un progetto, perché se io non mi trovassi nel progetto, se non ci fosse la Cura, se non mi occupassi di qualche cosa, non si presenterebbe e, quindi, non ci potrebbe essere un “ora” che mi consente di pensare a un “allora” e a un “poi”. Perché me lo consente? Me lo consente perché, pensando all’“ora” come ciò che si presenta, a questo punto questa cosa che si presenta è ciò che io, per esempio, volevo. Facciamo un esempio di un utilizzabile: io volevo fare una certa cosa, mi trovavo in un progetto in vista di qualche cosa, questo qualche cosa adesso è lì, è “ora”, ma questo “ora” viene da qualche cosa che prima era futuro, progetto, ma adesso è passato. Ecco perché, secondo lui, la temporalità è costitutiva dell’“ora”, del “poi” e dell’“allora”, perché senza temporalità, senza questo movimento, che poi costituisce l’Esserci, non si presenterebbe nulla. Nulla sarebbe presente e non essendo presente non c’è né passato né futuro. Più avanti incomincia a riflettere su un altro aspetto, connesso con questo, e cioè quello del durare, che è fondamentale nel tempo, una cosa dura nel tempo, e a pag. 480 dice *La comprensione presentante-aspettantesi del “durante” articola il “durare”.* Il “durante” è riferito all’“ora”, all’adesso, si riferisce a un presente. *Questo durare è, di nuovo, il tempo quale si rivela nell’auto-interpretazione della temporalità e quale viene via via compreso in modo non tematico nel prendersi cura, sotto forma di “tesa di tempo” (*lasso di tempo*).* Questo durare, dice lui, viene compreso in modo non tematico, però nel prendersi cura io mi occupo di qualche cosa per un certo periodo di tempo; per esempio, mi prendo cura della sigaretta finché la fumo. *La presentazione ritenente e aspettantesi…* Quando parla di presentazione ritenente e aspettantesi si riferisce alla temporalità dell’Esserci, qualcosa che si presentifica perché c’è progetto e gettatezza. *La presentazione ritenente e aspettantesi, interpretando trae “fuori” un “durante” esteso solo perché essa è aperta a se stessa come l’es-tensione estatica della temporalità storica, anche se non si riconosce come tale.* Dunque, ci dice che la presentazione ritenente è aperta a se stessa, cioè la vedo, la osservo, in quanto es-tensione estatica della temporalità storica, e cioè l’estensione del tempo, in cui mi occupo di qualcosa, non è altro che l’estensione estatica. Aveva già parlato di questa estensione estatica. Quando l’Esserci si progetta è gettato in avanti, quindi è fuori di sé; questo esser fuori di sé comporta, dice Heidegger, una estensione. Per esempio, io progetto di rompere questo aggeggio. Ora, questa operazione, il rompere questo oggetto, dura nel tempo, e questa estensione, in cui io faccio qualche cosa, sarebbe il durare, per l’Esserci, attraverso però il suo estendersi, estendersi nel fare qualcosa. *Ma con ciò si rivela un’altra caratteristica del tempo “indicato”. Non è solo il “durante” a esser teso-fra, ma ogni “ora”, ogni “poi e ogni “allora” ha sempre, con la struttura della databilità, una estensione fra mutevoli tratti di tempo; “ora”: nell’intervallo, a pranzo, nella serata d’estate; “poi”: durante la colazione, salendo, ecc.* Ciascuno di questi aspetti ha, per via della struttura della databilità, un’estensione fatta di mutevoli tratti di tempo. *Nel “lasciarsi vivere” quotidiano* (nella deiezione) *prendendosi cura, l’Esserci non si comprende mai come percorrente una successione continua di puri “ora”.* Nella deiezione, nella chiacchiera, l’Esserci non si comprende mai come *una successione continua di puri “ora”.* È curiosa questa sua affermazione. Questi puri “ora” sembrano quelle cose che Severino chiama gli “eterni”, questo “ora” è un “ora” che non è soggetto al divenire perché è una sequenza di punti, non è che un punto divenga, un punto è eterno, è quello che è. Questo “ora” non diviene qualche cos’altro, è quello che è, adesso. A pag. 481. *Precedentemente abbiamo definito l’esistere autentico e inautentico rispetto ai modi di temporalizzazione della temporalità che ne costituiscono il fondamento.* Come ha detto prima, nel lasciarsi vivere quotidiano, prendendosi cura l’Esserci non si comprende mai come percorrente una successione continua di puri “ora”. Questo sarebbe il modo autentico. *È risultato che l’indecisione dell’esistenza inautentica si temporalizza nel modo di una presentazione non-aspettantesi e obliante.* L’indecisione è dell’esistenza inautentica, perché in quella autentica c’è decisione. La decisione autentica è l’Esserci che decide di rivenire a se stesso, questa è la decisione autentica, qualunque altra è inautentica. *L’indeciso comprende se stesso in base alle circostanze e ai casi accidentali che incontra in questa presentazione e che, vicendevolmente, gli si impongono perché più vicini. Disperdendosi in vario modo presso ciò di cui si prende cura, l’indeciso vi perde contemporaneamente il suo tempo. Da qui la frase tipica: “Non ho tempo”. Come l’esistere inautentico perde costantemente il suo tempo e quindi non “ha” mai, così il carattere distintivo della temporalità dell’esistenza autentica è quello di non perdere mai tempo, nella decisione, e quindi di “avere sempre tempo”.* La soluzione di questa questione, di cui sta parlando Heidegger, è in questa frase: *Nel “lasciarsi vivere” quotidiano* (nella deiezione) *prendendosi cura, l’Esserci non si comprende mai come percorrente una successione continua di puri “ora”.* Comprendendosi come percorrente una successione di continui puri “ora”, allora l’esistere è autentico; non solo ma non perde tempo, nel senso che se non considero la mia esistenza come successione di puri “ora”, se non tengo conto di essere qui, in questo momento, di ciò che sta accadendo qui in me, in questo momento, e che sono ciò che sono stato, ecc., se non tengo conto continuamente di tutto questo, io mi trovo a perdere tempo. Mi trovo a perdere tempo nel senso che il tempo diventa una successione di stati, è il tempo comune, corrente, ma questa successione di stati comporta l’oblio, comporta il non “ricordarsi” ciò che sono, e io sono ciò che sono in ciascun singolo “ora”. Ecco perché dice che l’Esserci autentico non perde tempo, perché è sempre nel suo tempo. Il mio tempo è quello dell’“ora”, ciascun “ora” e se io sono lì, allora io non perdo il mio tempo, perché sono nel mio tempo. *L’Esserci, effettivamente gettato, può “prendersi” tempo* *e perderlo soltanto perché a esso, in quanto temporalità estaticamente es-tesa e con l’apertura del Ci fondata in questa temporalità, è assegnato un “tempo”.* L’Esserci è nel suo tempo soltanto se si situa nel suo tempo assegnato. Qual è il suo tempo assegnato? L’“ora”, questo è il tempo assegnato, il mio “ora”, ciò che sto facendo qui, adesso, in questo istante, con tutto ciò che questo comporta, ovviamente. A pag. 482. *L’Esserci, prendendosi cura, utilizza il tempo che “c’è” e col quale si calcola. La pubblicità del tempo è tanto più penetrante quanto più l’Esserci effettivo si prende esplicitamente cura del tempo contando propriamente su di esso.* Qui c’è la questione del pubblico, di cui parlerà adesso. Per Heidegger la questione del tempo ha sempre a che fare con il pubblico in quanto questo uso del tempo è sempre riferito in relazione a altri: io farò questo, ma questo fare è sempre riferito a un tempo che è anche di altri. Il mio “ora” è il mio “ora”, certo, così come il suo “ora” è il suo, non il mio; quindi, questo “ora”, anche se è comune a entrambi, perché entrambi diciamo “ora”, “ora siamo qui”, però, il mio non è il suo, perché questo è il mio tempo, cioè, è inserito in una temporalità che mi appartiene, riguarda un mio progetto. Quando dico “ora”, questo “ora” che dico è sempre all’interno di un progetto che è mio.

*Intervento: Io non potrei mai parlare senza l’“ora”…*

No, ed è per questo motivo che Heidegger lo pone come prioritario rispetto al futuro, anche se questo “ora”, che non è altro che l’esser presente qui di qualche cosa, necessita del progetto. È qui la questione interessante, perché questo “ora” è tale solo in relazione al futuro e al passato, i quali, futuro e passato, sono rispettivamente debitori dell’“ora”.

24 gennaio 2018

Siamo a pag. 482, § 80 *Il tempo di cui ci si prende cura e l’intratemporalità*. Parla del farsi pubblico del tempo. *Prima di decidere se il tempo pubblico sia “semplicemente soggettivo” o se sia dotato di “realtà oggettiva” o se non sia né “soggettivo” né “oggettivo”, è necessario determinare in modo ancora più preciso il carattere fenomenico del tempo pubblico.* Il tempo pubblico è il tempo di cui ci si occupa, ma sappiamo che la temporalità non è, per Heidegger, il tempo cronologico; il tempo è dato dal progetto, dalla gettatezza e dal presente. Pubblico, perché? Perché nel progetto l’Esserci incontra enti, e fra questi enti che incontra ci sono anche le persone. Questo carattere pubblico del tempo non è altro che il tenere conto che esistono anche gli altri. *Il farsi pubblico del tempo non è un fatto accessorio e occasionale. Poiché l’Esserci, in quanto estatico-temporale (*gettato fuori temporalmente*) è già sempre aperto (*a chiunque*), e poiché dell’esistenza fa parte l’interpretazione comprensiva, l’Esserci si trova ad aver già sempre reso pubblico il tempo nel prendersi cura.* Sta dicendo che il tempo è già da sempre pubblico, non è che lo diventa a un certo punto, perché l’Esserci è in quanto progetto, in quanto ha sempre a che fare con qualche utilizzabile, e in questo caso anche gli altri sono degli utilizzabili. Quindi, nel momento in cui c’è l’Esserci, c’è in questo modo, cioè, in quanto progetto e in quanto gettatezza, e quindi è già da sempre pubblico il tempo di cui si occupa. *Ci si regola secondo esso in modo che debba risultare in qualche modo accessibile a tutti.* Non può essere un tempo solo mio: se io metto questo orologio avanti di sei ore e mi comporto di conseguenza, prendendo appuntamenti, ecc., poi non verrà nessuno oppure verranno quando non ci sono io. Devo, quindi, tenere conto che questo tempo, con cui ho a che fare, è pubblico. *Benché il prendersi cura del tempo possa aver luogo nel modo descritto della datazione a partire dagli eventi intramondani, esso in fondo si attua già sempre nell’orizzonte di quel prendersi cura del tempo che noi conosciamo come calcolo astronomico e calendaristico del tempo.* Questo prendersi cura del tempo si fonda su un qualche cosa di molto antico. Infatti, dirà tra poco che il primo orologio, la prima datazione del tempo, è data dal giorno-notte: di giorno si vede e, quindi, ci si può occupare degli utilizzabili; di notte no, perché non si vedono. Originariamente non c’era la luce elettrica, quando calava il sole era buio pesto. *Poiché l’Esserci, in virtù della sua essenza, esiste come gettato e deiettivo, esso, prendendosi cura, interpreta il suo tempo nel modo di un calcolo del tempo.* (pagg. 482-483) Sappiamo che il tempo dell’Esserci è questa successione di “ora”, quindi, è puntuale, una successione di “ora”, di adesso, di presenze. *Nel calcolo del tempo si temporalizza il farsi-pubblico “vero e proprio” del tempo…* È proprio nella necessità di calcolare il tempo che c’è l’aspetto pubblico: per esempio, calcolare il tempo per prendere un appuntamento. *…di conseguenza si deve dire che l’esser-gettato dell’Esserci è il fondamento del fatto che “c’è” un tempo pubblico.* È la gettatezza dell’Esserci a fare da fondamento al tempo pubblico, per il fatto che in questa gettatezza l’Esserci si occupa di utilizzabili e, occupandosi di utilizzabili, dice Heidegger, si trova preso nella necessità di un calcolo del tempo. *Il “tempo pubblico” si rivela come il tempo “in cui” si incontrano l’utilizzabile e la semplice presenza.* Per “tempo pubblico“ si intende qui anche il tempo in cui io incontro le cose, tra cui ovviamente le persone. *Ne consegue che questo ente non conforme all’Esserci deve essere detto intratemporale.* Questo ente si manifesta all’interno del tempo. *L’interpretazione dell’intratemporalità ci permette una comprensione più originaria dell’essenza del “tempo pubblico” e, nel contempo, rede possibile la determinazione del suo “essere”. L’essere dell’Esserci è la Cura.* Questo ormai lo sappiamo a memoria. *Questo ente esiste come gettato e deiettivo.* L’Esserci è gettato e deiettivo, cioè, è nel mondo. *Abbandonato al “mondo” scoperto nel suo Ci effettivo e confinato del “mondo” prendendosene cura…* “Confinato nel mondo” non è una parola usata a caso, è chiuso all’interno del mondo dal quale non può uscire. Il suo mondo è ciò che rende l’Esserci quello che è e, a sua volta, l’Esserci è ciò che rende il mondo quello che è. … *l’Esserci si aspetta il proprio poter-essere-nel-mondo in modo tale da “calcolare” con ciò e su ciò con cui esso, in-vista di questo poter-essere, ha una appagatività alla fine eminente.* L’Esserci si aspetta sempre il proprio poter essere perché è quello che è, è ciò che è sempre stato. È in vista di questo poter essere, dice Heidegger, che incontra una sorta di appagatività, cioè, diventa ciò che è sempre stato. L’Esserci, in questa gettatezza, è ciò che è sempre stato, quindi, è questa la sua appagatività. *L’essere-nel-mondo, quotidiano e ambientalmente preveggente, ha bisogno della possibilità di vedere, cioè del chiaro, se vuole aver commercio con l’utilizzabile, prendendosene cura, all’interno di ciò che è semplicemente-presente.* Qui arriva la questione di cui dicevamo prima. *Con l’aperura effettiva del suo mondo, per l’Esserci è scoperta la natura. Nel suo essere-gettato l’Esserci è rimesso alla successione di giorno e notte. Il giorno, con la sua luce, rende possibile la visione che la notte toglie. Prendendo cura sotto la guida della visione ambientale preveggente e aspettandosi la possibilità di vedere, l’Esserci si dà il suo tempo in base al “poi, quando sarà giorno”, comprendendo se stesso in base al proprio lavoro quotidiano.* L’Esserci comprende se stesso a partire dal quotidiano, dalla deiezione, dalla chiacchiera, a partire da infinite cose che gli stanno attorno, è da lì che parte necessariamente. Poi, può anche rivenire a se stesso ma se non ci fosse questo punto di partenza non potrebbe fare nulla, cioè, se non fosse nel linguaggio non andrebbe da nessuna parte. Il mondo è fatto di enti ma, di fatto, questi enti non sono altro che significanti. *Il “poi” di cui ci si prende cura…* C’è un “adesso” che è giorno e un “poi” che è la notte. *…è datato a partire da ciò che si trova nel rapporto di appagatività ambientale più stretto col fenomeno del farsi chiaro: il sorgere del sole. Poi, quando il sole sorge, è temo per…* (pagg. 483-484) Qui inserisce un elemento che è importante, incomincia a dire che il tempo è sempre un tempo “per” qualcosa. Ma questo tempo “per” qualcosa parte sempre da ciò che appare, dalla presentificazione di qualche cosa. A pag. 485. *La datazione del “poi”, auto-interpretantesi nell’aspettazione prendentesi cura, porta con sé: poi, quando sarà giorno, è tempo per il lavoro quotidiano. Il tempo interpretato nel corso del prendersi cura è già sempre compreso come tempo-per… Il rispettivo “ora che è tempo di questo quello” è, come tale, sempre adatto a… o inadatto a… L’“ora”, e ogni altro modo del tempo interpretato…* Quando dice interpretato intende considerato in qualche modo. *…non è soltanto un “ora che…”, ma, per il fatto di essere essenzialmente databile, è altrettanto essenzialmente determinato dalla struttura dell’essere-adatto o dal non-essere-adatto.* Quindi, è questo aspetto che determina il modo in cui si rapporta al tempo, cioè, il fatto che questo tempo sia un tempo “per” qualche cosa, quindi, sempre riferito a un utilizzabile. *il tempo interpretato ha, sin dalle radici, il carattere del “tempo-per…” o del “non-tempo-per…”. La presentazione aspettantesi e ritenente, propria del prendersi cura, comprende il tempo in riferimento a un per-che, il quale, alla fine, è a sua volta ancorato in un in-vista-di-cui del poter-essere dell’Esserci. Con questo riferimento al “per”, il tempo pubblico manifesta quella struttura che abbiamo precedentemente conosciuta sotto il nome di significatività.* (pagg. 485-486) Ora qui c’ è un rimando al § 18 a pag 107, che è il caso di riprendere. Dice qui delle cose che abbiamo già lette ma che non fa male riprendere. Il § 18 si intitola *Appagatività e significatività. La mondità del mondo*. Qui parla dell’utilizzabile. *L’utilizzabile è incontrato come intramondano. L’essere di questo ente, l’utilizzabilità, sta perciò in qualche rapporto ontologico con il mondo e la mondità. Il mondo “ci” è già sempre in ogni utilizzabile.* (pagg. 107-108) Questo mondo è già da sempre presente nell’utilizzabile perché sappiamo che l’utilizzabile è tale perché in relazione con tutti gli altri utilizzabili, quindi, è quello che è perché in vista di qualcosa, ed è quello che è perché serve all’Esserci a qualche cosa. *Il mondo è già scoperto preliminarmente, anche se non tematicamente, in tutto ciò che in esso si incontra. … La costituzione di mezzo-per… propria dell’utilizzabile fu indicata come rimando.* Qui c’è la questione del segno. Lui dice un mezzo-per. Questo “mezzo-per…” è sempre un “per” un altro “mezzo-per…”. Questa è la questione della semiosi infinita di Peirce, cioè un segno è segno per un altro segno, quindi, un rimando. *Come può il mondo rilasciare nel suo essere un ente che abbia questo modo di essere? Perché si incontra questo ente per primo? Quali esempi di rimandi abbiamo elencati: l’utilità a…, l’inopportunità, l’impiegabilità e così via. L’a-che di un’utilità e il per-che di un’impiegabilità designano rispettivamente la concrezione possibile del rimando. Il “significare” di un segno, il “martellare” del martello non sono però la proprietà di un ente.* Sta dicendo delle cose che per la semiotica sono ovvie: il segno è rimando per un altro segno. Diciamo che questo rinviare a qualche cos’altro non è una proprietà della cosa ma è una proprietà del segno, non è la cosa che rinvia, è il segno che rinvia. *Essi non sono affatto qualità, se con questa parola si vuole indicare la struttura ontologica di una determinazione possibile delle cose. L’utilizzabile ha semmai appropriatezze e non appropriatezze, e le sue “proprietà” sono, per così dire, latenti in quelle, allo stesso modo che la semplice-presenza è latente nell’utilizzabilità come modo di essere possibile di un utilizzabile. Tuttavia l’utilità (il rimando)…* Ecco, qua è preciso, l’utilità è il rimando. Quindi, un utilizzabile è un segno che rinvia a qualche cosa. *…in quanto costituzione del mezzo, non è l’appropriatezza di un ente, ma la condizione ontologica della possibilità che esso possa esser determinato mediante appropriatezze.* Anche in questo caso si tratta di possibilità. Quindi, l’utilizzabile è una possibilità, è questo ciò che gli appartiene più propriamente, non è l’essere quello che è o le sue qualità, ecc., no, è di essere una possibilità di rinvio. Questo ha moto a che fare con la semiotica. Un segno apre a una possibilità, possibilità per altri segni, ovviamente. Potremmo dire che il segno non è altro che l’apertura di possibilità. *Ma che significa allora rimando?* Ecco che arriviamo alla questione. *Che l’essere dell’utilizzabile abbia la struttura del rimando significa che esso ha in se stesso il carattere dell’essere-rimandato.* Ecco, ha detto tutto. Lo specifico dell’utilizzabile è quello di essere rimandato a un’altra cosa, rinviato a un’altra cosa, quindi, di essere segno per un’altra cosa. questo è l’utilizzabile, questo è il rimando. *L’ente è scoperto in modo che, in quanto è l’ente che è, è rimandato a qualcosa.* Si sta chiedendo: in che modo si scopre l’ente? In che modo mi accorgo di un ente? In che modo un ente in qualche maniera c’è? Solo perché mi rimanda a qualche altra cosa. questo è per Heidegger il modo con cui si scopre un ente. Lo rileggo perché importante *L‘ente è scoperto in modo che, in quanto è l’ente che è, è rimandato a qualcosa*, proprio perché quello che è che è rimandato a qualcosa; se non fosse quello che è non potrebbe rinviare a niente. *Il carattere d’essere dell’utilizzabile è l’appagatività.* Giunge, cioè, al compimento di ciò a cui serve. L’appagatività di un segno è quella di essere segno per un altro segno. Nel momento in cui è segno per un altro segno incontra la sua appagatività. *L’appagatività implica l’appagamento con qualcosa presso qualcosa. Il rapporto espresso dal “con… presso…” deve essere indicato mediante il termine di rimando.* Vi ricordate quando parlava dell’essere presso… quando parlava della Cura. La Cura è l’essere presso qualcosa di cui mi sto prendendo cura. Questo essere presso qualcosa che determina la Cura, il prendersi cura di qualcosa, è il rimando, è il rinvio, è il segno. Quindi, questo è il modo con cui ci si prende cura di qualcosa, questo è ciò di più proprio nel prendersi cura. Sappiamo che la Cura è l’essere dell’Esserci, è la sua proprietà, e quindi potremmo dire che l’essere dell’Esserci, cioè la Cura, essendo l’essere presso ciò di cui mi prendo cura, non è altro che un rimando. Prendersi cura è un essere presi in un continuo rimando, in un continuo rinvio. A pag. 109. *Lasciar appagare significa onticamente: nel corso di un prendersi cura effettivo lasciar essere un utilizzabile così com’è e affinché sia tale. Questo senso ontico del “lasciar essere” è da noi inteso in modo rigorosamente ontologico.* Lasciar appagare significa, nel corso di un prendersi cura effettivo, lasciar essere un utilizzabile così com’è e affinché sia tale. Ma com’è? È un rimando, è un rinvio. Quindi, lasciar essere ciò che mi appare è lasciarlo essere un rinvio. Affinché sia tale, cioè, affinché continui a esser quello che è, cioè un segno. Ecco perché l’altra volta dicevo che pensare non è altro che il farsi carico del problema che la parola è, e la parola è questo rinviare continuo. Lasciare che un ente sia quello che è è lasciare che l’ente continui a sussistere come problema, come qualcosa che non è qualcosa di ovvio, di scontato, di dato come normale, ecc., ma è un problema. Perché è un problema? È un problema perché rinvia, perché non è altro che il suo essere più proprio quello di essere un segno, quello di essere un rinvio per altri segni, e così via all’infinito. A pag. 110. *Lasciar “essere”, preliminarmente, non significa produrre o portare qualcosa nel suo essere…* Che è ciò che tenta di fare la scienza, portare una cosa nel suo essere, cioè, cercare di coglierla per quello che veramente è, nella sua sostanza. …*ma scoprire, nella sua utilizzabilità…* Per scoprire qualcosa è soltanto nella sua utilizzabilità che può accadere, utilizzando questa cosa, cioè facendola lavorare come segno. … *qualcosa di “essente” già da sempre, e lasciare così incontrare l’ente che ha un tale essere.* Che è un po' quello che diceva prima, si tratta di incontrare qualche cosa lasciandolo essere quello che è, così com’è, affinché continui a essere ciò che è, e cioè un rimando, un segno. Dopo questa breve digressione torniamo a pag. 487. *In qualche modo anche l‘Esserci “primitivo” si sottrae già alla necessità di una lettura diretta del tempo nel cielo, allorquando, anziché osservare la posizione del sole nel cielo, misura l’ombra proiettata da un ente costantemente disponibile.* Tutto questo è un leggere il tempo. A pag. 488. *Ma che significa “leggere il tempo”? “Guardare l’orologio” non può infatti significare soltanto: osservare i mutamenti del mezzo utilizzabile* *e seguire gli spostamenti della lancetta*. *Quando usiamo l’orologio per stabilire “che ora è”, diciamo esplicitamente o no: “Ora sono le tanto e tanto, ora è tempo per…” oppure “C’è ancora tempo…” cioè “Da ora fino a …”. Il guardare l’orologio è fondato e guidato da un prendersi-tempo. Ciò che già risultò a proposito del più elementare calcolo del tempo, si fa ora più chiaro: il regolarsi secondo il tempo guardando l’orologio è essenzialmente un dire-ora.* Dire ora è un altro modo per dire, secondo Heidegger, ogni cosa è un qui e adesso, l’Esserci è qui e adesso. *Ciò è talmente “ovvio” che non badiamo più, e tanto meno ci rendiamo esplicitamente conto, che nel dire-ora l’ora è già sempre compreso e interpretato nella pienezza del suo contenuto strutturale, cioè nella databilità, nell’estensione, nell’esser pubblico (pubblicità) e nella mondità.* Queste cose ovviamente sono presenti quando noi guardiamo l’ora, è sempre all’interno del mondo di cui sono che questo ora è qualche cosa. *la datazione che misura il tempo di cui ci si prende cura interpreta questo tempo in riferimento alla presentazione della semplice-presenza che è accessibile come unità di misura e come quantità misurata soltanto in una presentazione particolare.* È esattamente quello che dicevo prima: soltanto da ciò che si presenta qui e adesso è possibile pensare a un “poi”, è possibile pensare a un “fu”. A pag. 490. *La misurazione del tempo conferisce al tempo un marcato carattere pubblico, cosicché per questa strada si giunge a conoscere ciò che chiamiamo comunemente “il tempo”. Nel prendersi cura è assegnato a ogni cosa il “suo tempo”. Essa “ha” tempo e può “averlo”, allo stesso modo di ogni ente intramondano, solo perché è in generale “nel tempo”. Abbiamo definito il tempo “in cui” si incontra l’ente intramondano come tempo-mondano. Sul fondamento della costituzione estatico-orizzontale della temporalità cui appartiene, il tempo-mondano ha la medesima trascendenza del mondo.* Cioè, così come il mondo, che è trascendente rispetto all’ente particolare, presente. Ciò che è presente è immanente, ciò che non è presente trascende. *Con l’apertura del mondo…* Quindi, con l’Esserci, che si apre al mondo. …*è reso pubblico il tempo-mondano, sicché ogni esser-presso (temporalmente prendentesi cura) l’ente intramondano comprende, secondo la visione ambientale preveggente, questo ente come incontrato “nel tempo”.* Riprendendo la domanda da cui eravamo partiti “come so che c’è il tempo?” oppure “quando parliamo del tempo di che cosa stiamo parlano esattamente?” qui ci sta dicendo che è aprendosi a mondo, da parte dell’Esserci, che io ho la possibilità di poter dire che questo ente è incontrato nel tempo. *Il tempo “in cui” la semplice-presenza* *si muove e riposa non è “oggettivo”, se con ciò si intende la semplice-presenza-in-sé dell’ente che si incontra nel mondo. Ma altrettanto poco è “soggettivo”, se con ciò intendiamo l’esser-presente e il presentarsi in un “soggetto”. … Il tempo-mondano è però anche più soggettivo di qualsiasi possibile soggetto, in quanto solo esso, rettamente inteso nel senso della Cura, cioè dell’essere del Se-stesso effettivamente esistente, rende possibile proprio questo essere stesso. “Il tempo” non è semplicemente-presente né nel “soggetto” né nell’“oggetto”, né “dentro” né “fuori”, ed è “prima” di ogni soggettività e di ogni oggettività, perché è la condizione della possibilità di questo stesso “prima”.* Il tempo di cui sta parlando è la condizione del “prima”, quindi del “dopo”, ecc. Perché è la condizione? Pensate all’Esserci, alla temporalità dell’Esserci, e cioè del progetto, della gettatezza e del presente. Il presente, che è un “ora”, non potrebbe darsi senza il progetto e la gettatezza, cioè se non fosse che l’Esserci è sempre progettato verso un qualche cosa, verso un futuro, e se non si rendesse conto di essere sempre stato questa gettatezza verso un qualche cosa. Ora, in questa operazione incontra un ente ma lo incontra nell’“ora”, qui, adesso, in questo modo io incontro l’ente. Infatti, dice *il tempo “in cui” la semplice-presenza si muove e riposa…* perché sta lì il tempo, il tempo sta nell’“ora” della semplice presenza. È questo “ora” della semplice presenza che consente l’avvio di tutto ciò che si pensato e che si è detto del tempo, perché questo “ora” della semplice presenza è quella che mi consente di stabilire un “poi”: ora questo ma poi… Heidegger si domanda: da dove arriva la possibilità di questo “poi”? Ci deve essere già il tempo se dico “poi”. Ed è vero. Ma da dove arriva questo “poi”? Lui insite a dire che il tempo non è né oggettivo né soggettivo ma è prima della possibilità di dire “prima”. Qui si pone una questione abbastanza complessa. Sempre riferendosi alla domanda riguardo il tempo, dice *Possiamo dire, in generale, che il “tempo” possiede un “essere”? E se no, sarà un fantasma a sarà più “essente” di ogni “ente” possibile? Una ricerca che si muova nella direzione di questi problemi va a urtare contro lo stesso “limite” che già sbarrò la strada alla discussione preliminare della connessione fra verità e essere.* Perché sono la stessa cosa. Che cosa ci sta dicendo? Perché l’essere, di cui stiamo parlando, è il tempo. È esattamente quella temporalità, di cui parlavamo prima, dove, sì, non c’è ancora un prima e un dopo, però c’è un essere progettato verso qualche cosa e un essere nella gettatezza da sempre, dalle quali cose si staglia il presente. Questo porta Heidegger a considerare che non c’è nessuna differenza tra l’essere, di cui sta parlando, e il tempo. Il tempo, quindi, è gettatezza, è un progetto gettato, è il presente. È solo perché mi occupo del mondo, essendo un progetto gettato, che incontro degli utilizzabili, ed è perché incontro degli utilizzabili che mi pongo la questione del tempo, perché ho delle cose da fare, da fare prima o da fare dopo. Infatti, ci diceva che il tempo è sempre un “tempo per…” e l’Esserci è esattamente la stessa cosa, l’Esserci è un qualche cosa che è per qualche cosa, che sta facendo qualche cosa. Sta dicendo che non c’è nessuna differenza tra l’essere e il tempo, l’essere è tempo. Dire che l’essere è tempo non è niente altro che dire che l’Esserci è sempre un essere “in vista di…” e il tempo è sempre un tempo in vista di un utilizzabile. È in questo modo che l’Esserci incontra il tempo, lo incontra sotto forma di un utilizzabile presente, che si presentifica, ma se questo utilizzabile si presentifica è perché me ne sto occupando, sennò non si presentificherebbe nulla. E se me ne sto occupando è perché sono progetto gettato, continuamente, un progetto gettato verso qualche cosa, in vista di qualche cosa. Quindi, la questione del tempo, che appare così complessa in Heidegger, in realtà potrebbe essere pensata in modo molto semplice. L’Esserci è un progetto gettato, quindi, è in vista di qualche cosa, di un utilizzabile, e questo utilizzabile è nel mondo. Il modo in cui mi approccio all’utilizzabile, cioè il fatto che è un qualche cosa che è sempre in vista di, un segno, un rimando verso qualche altra cosa, pone una questione, e cioè il “poi”. Il rimando è sempre un in vista di, cioè in vista di un “poi”, quindi, l’Esserci è sempre un essere in vista di un “poi”. È in questo modo che Heidegger intende il tempo: l’essere sempre in vista di un “poi”, di un presente, da cui naturalmente si parte sempre, ciò che è immediatamente presente, ma che è sempre in vista di un “poi”. Diciamola in un altro modo: un significante è sempre tale in vista di un altro significante. Ma perché per Heidegger è così importante la questione del tempo? Per due motivi. Intanto, verifica che l’essere un progetto gettato comporta sempre l’essere gettato verso qualcosa che ancora non è propriamente, quindi, in vista di un “poi”: un progetto è un progetto per qualcosa che sarà ma che non è ancora. Quindi, il solo fatto di avere posto l’essere, quello della filosofia tradizionale, come un Esserci, cioè come un progetto gettato, comporta necessariamente un “poi”, l’essere gettato verso un qualche cosa per un “poi”. L’altro aspetto è quello della storicità, che viene anche questa da questo approccio de tempo cosiffatto. La storicità è ciò di cui ciascuno è fatto, il mondo in cui si trova, che è storico nel senso che non può non tenere conto di essere da sempre un essente stato. Questa è la storicità in modo più proprio in Heidegger, e cioè accorgersi di essere un essente stato sempre. È da sempre che è essente stato, è sempre stato gettatezza. Quindi il tempo è essere perché entrambi sono in vista di, sono sempre per qualche cosa, sono sempre per qualche altra cosa. Per Heidegger la questione del tempo è importante anche per sottolineare una distanza dalla filosofia tradizionale, dove il tempo è immutabile ed eterno: il cavallo nasce e muore ma non la cavallinità, quella è sempre. Invece Heidegger ci sta dicendo che, no, neanche il tempo è sempre, perché il tempo è sempre in vista di, è sempre un tempo per, è sempre vincolato all’utilizzabile, è sempre vincolato al progetto, cioè, è vincolato all’Esserci che poi, di fatto, è lui stesso, non c’è differenza fra l’Esserci e il tempo, sono la stessa cosa. Quindi, il tempo non è né oggettivo né soggettivo, non riguarda nessun oggetto e nessun soggetto, ma il soggetto e l’oggetto possono essere pensati per via del tempo.

31 gennaio 2018

*Essere e tempo* è il testo principale di Heidegger, quello con il quale è diventato famoso, scritto nel 1927. Possiamo riassumerlo in due parole per Simona. Heidegger si pone la questione dell’essere: che cos’è l’essere, l’essere delle cose? Questo è un posacenere, anche quest’altro è un posacenere, ma sono diversi. Hanno però in comune qualche cosa, e cioè di “essere” entrambi dei posacenere. Quindi, c’è un qualche cosa che li accomuna. E, allora, da sempre gli umani si sono chiesti: ma questo essere, che cos’è esattamente? Platone lo metteva nell’iperuranio, come idea, l’idea del posacenere, che non è un posacenere. Questo posacenere è chiamato dalla filosofia un ente, un qualche cosa che è. L’essere nella filosofia è sempre stato considerato qualcosa di fermo, di fisso, di stabile, come essenza di qualche cosa che rimane; qualunque siano le mutazioni dell’ente, l’essere rimane lo stesso, qualunque posacenere io faccia, l’essere del posacenere sarà sempre lo stesso, perché saranno sempre tutti dei posacenere. Heidegger fa una cosa che nessuno aveva fatto prima di lui, ha considerato che l’essere non è qualche cosa di fermo, di fisso, di stabile, di sempre identico, ma a che fare con l’unico ente che può chiedersi che cos’è l’essere. Qual è l’unico ente che può chiedersi che cos’è l’essere? L’uomo. A Heidegger non piace la parola uomo, perché è un termine inflazionato nella filosofia, e allora lo chiama Esserci, Esser-ci, dove questo “ci” indica l’essere qui, adesso. Individua in questo Esserci non più la immobilità e la stabilità ma l’essere sempre un progetto, cioè l’uomo è un progetto, nel senso che, qualunque cosa faccia o non faccia, comunque vuole fare qualcosa di qualcosa. Quindi, per lui l’essere non è più qualcosa di fermo, di fisso, ecc., ma è questa cosa che è l’umano in quanto sempre gettato verso un progetto e, infatti, lo chiama progetto gettato. Questo ovviamente ha cambiato molto nella filosofia perché a questo punto, essendo l’uomo un progetto, ovviamente ha a che fare con delle cose di cui si occupa, che Heidegger chiama utilizzabili, qualunque cosa è un utilizzabile. Si tratta, quindi, di trovarsi sempre gettati verso qualche cosa, ma sempre gettati verso un prendersi cura di qualche cosa. Questo è l’uomo per Heidegger, l’Esserci, che è qui e adesso, certo, ma è qui e adesso in quanto gettato. Gettato verso dove? Verso un utilizzabile, ma questo utilizzabile è in un mondo di cose. Ora, questo mondo di cose è ciò dentro cui si situa l’Esserci, però queste cose le incontra sempre come degli utilizzabili, qualcosa di cui occuparsi, di cui prendersi cura. Giunge a dire che ciascuna cosa appare così come a te, per esempio, (*rivolto a Simona*) appare perché è un utilizzabile per te in questo momento. Non soltanto, dice Heidegger, per te in questo momento, certo, ma questo momento comporta anche tutto ciò che tu sei stata fino ad adesso, come dire che tu, in questo istante, sei il prodotto di tutto ciò che sei stata, delle tue scelte, delle tue avventure, delle tue disavventure, ecc., tutto. Tutte queste cose ti hanno portata ad essere qui, in questo istante, sentire me che ti sto parlando. Quindi, ci sono questi due aspetti: uno è il fatto di essere sempre e comunque presa in qualche progetto, cioè volere fare qualche cosa di qualche cosa; l’altro è quello di essere qui, in questo momento, ma essere anche tutto ciò che sei stata. Tutto ciò che sei stata fa sì che tu adesso, in questo istante, sia quello che sei. Ora, tutte queste cose possiamo chiamarle il “mondo”, il mondo di cui sei fatta. Quindi, questa cosa ti appare così come ti appare qui e adesso, non soltanto per l’utilizzo che vuoi farne ma anche per tutto ciò che sei stata, e ciò che sei stata è ciò che condiziona, in un certo senso, anche l’uso che vuoi farne adesso. Ecco, questa è un po’ la questione che ha incominciato a interrogare Heidegger. Lui giunge a considerare la questione del tempo fondamentale, perché il tempo da dove viene fuori, secondo lui? Considerate che stiamo riassumendo *Essere e tempo* in cinque minuti… Il tempo, dunque. Quando tu progetti qualche cosa sei indirizzata, mossa, verso qualche cosa, che stai per fare ma che non è ancora, ma questo progetto, al tempo stesso, viene da tutto ciò che tu sei stata, quindi, dal passato. Abbiamo, quindi, già individuato un futuro che è nel progetto, un passato, che è ciò che ti muove a essere gettata in un certo modo. La gettatezza, l’essere gettati, è una cosa che in fondo tu sei sempre stata, anche se non vi hai mai fatto caso. Essere questa gettatezza, Heidegger la chiama estasi. Estasi vuol dire star fuori, quando tu sei progettata sei già fuori. Quindi, il tempo è ciò che consente tra il progetto, cioè l’essere gettato innanzi verso qualche cosa di cui vuoi occuparti, e ciò che tu sei sempre stata, che qualche cosa appaia, si presentifichi, così come a te appare. In effetti, per Heidegger, la verità non è altro che l’apparire di ciò che appare così come appare. Ecco perché il tempo per Heidegger è importante, tanto che alcuni hanno considerato che il titolo *Essere e tempo* potrebbe anche scriversi *Essere è tempo*, con la copula, cioè l’essere è il tempo, è questo movimento prodotto ininterrottamente dal progetto e dalla gettatezza e in cui qualche cosa si presentifica, che può presentificarsi proprio perché in quanto te ne stai occupando, e te ne stai occupando per via di tutto ciò che tu sei sempre stata. Heidegger si interroga su come accade che, invece, il tempo venga inteso così come si intende generalmente, cioè come cronologia. C’è un aspetto che non ho detto ma che è importante nel suo lavoro. Lui considera due aspetti dell’Esserci: l’uno autentico e l’altro inautentico. Quello inautentico è quello della chiacchiera, lui la chiama deiezione, del Si, cioè si fa, si dice, si pensa. Tutte queste cose sono quelle che si ascoltano quotidianamente: “perché si fa una certa cosa? Si fa”, “perché si pensa così? Perché è così, perché si dice che è così”. Nessuno, di fatto, si prende cura di capire se è veramente così, lo fa perché si fa. Come accade molto spesso alle fanciulle: perché si sposano? Perché si fa, e ci sono molte occasioni nelle quali è l’unico motivo. Non dovrebbe, però può accadere. Si fa perché è uso così, perché se non si fa non si è a posto, ecc. Questa è la chiacchiera. L’aspetto autentico, invece, è quello della persona che riflette su di sé e si accorge di essere un progetto gettato continuamente, cioè che esiste in quanto si sta prendendo cura delle cose, quindi, esiste in quanto si rapporta a degli utilizzabili, si rapporta con il mondo.

Siamo a pag. 492, § 81, *L’intratemporalità e la genesi del concetto ordinario del tempo*, da dove viene il concetto ordinario del tempo. E si domanda *In qual modo innanzi tutto qualcosa come il “tempo” si temporalizza per il prendersi cura quotidiano e preveggente ambientalmente?* Il che vuol dire semplicemente: come accade che ci si occupi del tempo così come lo consideriamo quotidianamente, cioè come una successione di eventi che scorre in una direzione. *Se con l’apertura del mondo…* Il mondo che si apre e, quindi, puoi vedere le cose. …*il tempo è reso pubblico e se con la scoperta dell’ente intramondano (scoperta inerente all’apertura del mondo) ci si prende già cura del tempo (in quanto l’Esserci, facendo i propri calcoli, calcola il tempo), ne viene che il comportamento in cui ci “si” regola secondo il tempo consiste nell’uso dell’orologio.* Ha soltanto che il modo in cui ci si regola secondo il tempo è quello dell’orologio. Come si presenta il tempo? Come una lancetta che si muove. *Questa presentazione si temporalizza nell’unità estatica…* Che vuol dire che si rapporta al tempo originario, come lo intende lui, cioè alla gettatezza, al progetto, ecc. Come si rapporta, dunque, questo tempo, inteso normalmente, con invece il tempo che si produce come progettualità, come storicità? E dice *Ritenere l’“allora” presentando … Ritenere l’“allora”*, fermarlo, fissarlo, cioè si fissa qualcosa del tempo… *significa: dicendo-ora essere aperti all’orizzonte del “prima”, cioè dell’ora-non-più.* Sta considerando cose che possono apparire banali. Dicendo “ora” ti riferisci a qualcosa che riguarda un “poi” e anche un “prima”, se dici “ora” sono previsti anche questi altri due aspetti. *Ciò che si manifesta in questa presentazione è il tempo.* Quando dici “ora”, “non ancora”, ciò che si manifesta, ciò che ti appare, è il tempo. *Quale sarà dunque la definizione del tempo che si manifesta nell’orizzonte dell’uso dell’orologio, uso ambientalmente preveggente, prendentesi tempo e prendente cura del tempo? Esso è il NUMERATO che si manifesta nell’osservazione presentante e numerante della lancetta che si sposta, tale che la presentazione si temporalizza in unità estatica col ritenere e con l’aspettarsi, orizzontalmente aperti secondo il prima e il poi.* Il che vuol dire semplicemente che si manifesta attraverso una numerazione che lascia aperti a un “prima” e a un “poi”: guardi le lancette, dici “sono le 9,23. Questo lascia aperto al fatto che siano state prima le 9,10 e che saranno fra un po' le 9,40, cioè, resto aperto a tutto ciò che accade e che è accaduto. *Ma questa definizione è null’altro che l’interpretazione ontologico-esistenziale della definizione del tempo dataci da Aristotele: “questo infatti è il tempo, il numerato nel movimento che si incontra nell’orizzonte del prima e del poi”. Per quanto questa definizione possa sembrare strana a prima vista, essa si rivela “evidente” e genuina se si tiene presente l’orizzonte ontologico-esistenziale da cui Aristotele la desunse. Ma Aristotele non si pose mai il problema dell’origine del tempo così manifesto.* È vero, certo, è il numerato di un movimento, e quindi, numerando questa successione di stati, definisco il tempo, inteso appunto come una successione di stati. Però, dice, non si è mai chiesto da viene questa cosa e perché magari debba essere proprio così. *La sua interpretazione del tempo si muove invece nell’ambito della comprensione “naturale” dell’essere.* Le cose “sono”, questa è la posizione metafisica. Ma che cosa vuol dire che “sono”? se non si intende la questione dell’essere, questa affermazione non significa niente: che cosa vuol dire che “sono”, perché “sono”, in che modo “sono”? Andiamo a pag. 495. Sta parlando degli “ora”, quei punti, quei momenti, in cui qualche cosa si presentifica. Se io guardo questo aggeggio so che lo sto vedendo ora: questo è un “ora”, un adesso. *Gli “ora” sono quindi in qualche modo semplicemente-presenti-con: si incontrano gli enti e anche gli “ora”.* Verrebbe da pensare che gli “ora” si incontrino insieme con gli enti, se gli enti non ci sono diventa un problema. *Benché non si affermi esplicitamente che gli “ora” sono semplicemente-presenti come le cose, essi sono “visti” ontologicamente nell’orizzonte dell’idea della semplice-presenza.* Si considera che gli “ora” siano delle cose semplicemente presenti, però non ci si accorge che ciascuna volta sono presenti in connessione con qualche cosa. *Gli “ora” sopravvengono, e gli “ora” sopravvenienti costituiscono l’“avvenire”.* Quelli che stanno venendo in qua sono l’avvenire, il futuro. *L’interpretazione ordinaria del tempo-mondano come tempo-ora è del tutto estranea all’orizzonte nel quale sono accessibili il mondo, la significatività e la databilità. Queste strutture restano necessariamente coperte, e tanto più in quanto l’interpretazione ordinaria del tempo ribadisce questo coprimento a causa del modo in cui essa elabora concettualmente la sua caratterizzazione del tempo.* Queste strutture, tutte queste cose che renderebbero possibile una riflessione intorno al tempo, non accadono perché si considera il tempo ordinariamente, secondo il famoso Si della chiacchiera. Quindi, non c’è un pensiero intorno al tempo. Una delle caratteristiche di Heidegger, forse la più importante, è quella di porre come problemi delle cose che sono comunemente e assolutamente prese come ovvie. Lui le pone come problemi, così come in questo caso il tempo, ma non solo: perché dovrebbe essere un problema il tempo? È una sequenza di momenti che numero, che dato sul calendario o sull’orologio, non ho bisogno di sapere altro. Questa per Heidegger è la chiacchiera, la deiezione. A pag. 496. *La successione degli “ora” è continua e senza lacune. Per quanto si progredisca “ulteriormente” nella “divisione” dell’“ora”, esso è ancor sempre “ora”.* Cioè, io possa dividere l’“ora” in sessanta minuti, poi in sessanta secondi, posso fare tutto quello che voglio, ma ciò che avrò di fronte sarà sempre un “ora”, un adesso. Non potrò mai avere di fronte ciò che è stato o ciò che sarà, ciò che ho di fronte, ciò con cui mi confronto, ciò che è presente, è sempre un “ora”. *La continuità del tempo è vista nell’orizzonte di una semplice-presenza indissolubile.* Questo è il modo con cui si vede il tempo, il modo comune, *La continuità del tempo è vista nell’orizzonte di una semplice-presenza indissolubile*, ogni ora è ciò che è sempre presente qui. *In ogni caso la struttura specifica del tempo-mondano resta inevitabilmente coperta (*cioè, non ci si accorge*), essendo esso esteso insieme con la databilità estaticamente fondata.* Non ci si accorge del tempo perché questo rimane sempre coperto dal fatto che, come dice lui mi rapporto al tempo perché ha la possibilità di essere un qualche cosa per me. Questa è la condizione perché esista il tempo, ma non solo. La prima condizione affinché qualcosa mi appaia è che mi appaia come un qualche cosa, perché se nulla apparisse come un qualche cosa non ci sarebbe nulla. Se si toglie il qualche cosa, cosa rimane? Nulla. *Che in ogni “ora”, per quanto momentaneo, ci sia già sempre l’“ora”…* È momentaneo per nel momento che lo si dice già non è più quell’ora lì. *…deve essere inteso in base al “prima” ancora da cui scaturisce ogni “ora”: cioè in base all’es-tensione estatica della temporalità, che è estranea a ogni continuità del genere della semplice-presenza, ma che rappresenta a sua volta la condizione della possibilità di accesso a qualcosa di continuo nel senso della semplice-presenza.* Quando si dice “ora” ci si riferisce a qualche cosa che è stato, che adesso non è più, perché quando si dice “ora” questo “ora” sta già passando. Ma, dice lui, che questo pensiero è possibile perché ciascuno non è soltanto progettato verso un futuro ma è anche tirato indietro verso il passato, verso ciò che è sempre stato. Ciò che è sempre stato è essere sempre un progetto gettato. Questo è ciò che è sempre stato, come dire che da sempre si occupa di qualche cosa. Non c’è mai stato un momento della sua vita in cui non si è occupato di niente; anche stando sul divano guardando il muro, anche in quel caso si sta occupando di qualcosa: di quello che vede, di quello che pensa, di quello che sente, ecc. Non può non occuparsi di qualcosa. Potrebbe occuparsi di nulla a condizione che cessi di parlare, per sempre. *Il Si non muore mai perché non può morire…* Per Heidegger la morte è importante, perché di tutti i progetti che ciascuno può avere, quello che più gli appartiene, quello al quale non può sottrarsi, è la sua morte. È l’unica cosa che gli appartiene propriamente, uno non può morire per conto di altri. La mia morte è qualcosa che mi appartiene in modo assolutamente personale. Per Heidegger accogliere questa idea, che la morte sia il progetto più autentico, è importante perché ciò che consente di accogliere ciascun momento della propria esistenza, ciascun “ora”, come la cosa più importante. Dice che il Si non muore mai, non muore perché nel Si sono sempre gli altri che muoiono. Certo, lo so che muoio anch’io ma non adesso. Sono sempre gli altri che muoiono e, difatti, l’esperienza della morte che ciascuno ha è quella della morte altrui. A pag. 498. *Perché diciamo che il tempo passa e non diciamo con uguale accentuazione che sorge?* È una bella domanda, perché non diciamo che il tempo sorge ma diciamo, invece, che il tempo passa? *Infatti nella prospettiva della pura successione di “ora” le due asserzioni hanno uguale diritto.* Quando dico “ora vedo questo” potrei anche dire che “questo ora è sorto in questo momento”, perché no? *Quando dice che il tempo passa, l’Esserci, in fondo, comprende il tempo più di quanto vorrebbe ammettere; cioè la temporalità in cui si temporalizza il tempo-mondano non è mai nascosta del tutto, a dispetto di ogni coprimento.* Con temporalità Heidegger intende il tempo originario, cioè quel tempo che è dato dal progetto, verso il futuro, dall’essere stato, cioè dalla storicità, e ovviamente dal presente, che sorge dai primi due. *Quando si parla del passare del tempo ci si riferisce all’“esperienza” dell’impossibilità di fermare il tempo. Ma questa “esperienza” è a sua volta possibile solo sul fondamento di una volontà di fermare il tempo.* Perché si dice che il tempo non si può fermare? Perché lo si vorrebbe fermare, sennò a nessuno verrebbe in mente di fare un’affermazione del genere. *In ciò è insita un’aspettazione inautentica degli “attimi” che ha già anche dimenticato quelli trascorsi.* In questo modo, quello della chiacchiera, della deiezione, tutti gli attimi sono trascorsi, è come se non ci fossero più. Per Heidegger, invece, è importante che questo essere stato ci sia sempre, il passato sia sempre, perché l’essere stato, che è presente in ciascun atto, in ciascun progetto, è ciò dal quale qualche cosa appare, si presentifica, perché appare così come appare anche per ciò che si è sempre stati. L’aspettazione inautentica degli attimi è un aspettarsi, attimo dopo attimo, senza cogliere e accogliere questi attimi che sono passati. Ricordate il celebre detto di Nietzsche: “ciò che fu, volli che fosse”, per cui ciascuno di questi attimi non è che siano passati e non se ne parla più. No, ciascuna cosa che è accaduta io ho voluto che accadesse. È un modo molto interessante di vedere la propria esistenza: tutte le cose belle, brutte, edificanti, devastanti, felici, ecc., tutto quello che è successo nel corso della propria vita, tutto questo è ciò che si è voluto. Questo dice Nietzsche, che a mio parere è più interessante della famosa frase di Freud, *Wo Es war soll Ich werden*, dov’era l’Es occorre che l’Io giunga. Però, nel caso di Nietzsche, e tra le righe anche di Heidegger, trovo la cosa più interessante, è il modo di rendersi conto che tutto ciò che io ho fatto l’ho fatto perché l’ho voluto, non perché è accaduto. Nella chiacchiera, nel Si, tutto ciò che ho fatto, tranne magari poche cose di cui mi compiaccio, sono accadute; magari, dico che non le volevo, che mi sono accadute così. Invece no, tutto ciò che fu io volli che fosse. *L’aspettarsi presentante e obliante…* L’aspettarsi di tutti gli attimi; presentante, nel senso che ciascun attimo presenta un qualche cosa; obliante, perché qui siamo nella chiacchiera, quindi, mentre arrivano questi attimi passano e si dimenticano*. …proprio dell’esistenza inautentica, è la condizione della possibilità dell’esperienza ordinaria del passare del tempo. Poiché l’Esserci, in quanto avanti-a-sé, è ad-veniente (*cioè, è sempre gettato innanzi*) esso deve, aspettando, comprendere la successione degli “ora” come fuggente e trascorrente.* L’Esserci, in quanto sempre progettato, quindi, sempre avanti a sé, dice Heidegger, deve, aspettando che le cose accadano, comprendere la successione degli “ora”. Comprendere la successione degli “ora” significa accogliere ciascun “ora”, ciascun punto nel tempo, come un qualche cosa di importante, e di cui si è fatti. È importante per questo, perché è qualcosa di cui l’Esserci è fatto. *L’Esserci prende conoscenza del fuggire del tempo a partire dalla conoscenza “fuggitiva” che esso ha della morte.* Il fuggire del tempo, perché gli sfugge la morte, gli sfugge che ciascun attimo, ciascun istante, la dico un po' alla Severino, è per sempre, ciascun attimo è per sempre. È per sempre in quanto è qualche cosa che comunque ci appartiene, non si può cancellare, fa parte di ciascuno, è uno degli infiniti elementi che fanno essere, quello che si è così come si è, in questo istante. Ma come tu Simona appari a me non è come appari a Cesare. Sei un utilizzabile, nel senso heideggeriano del termine, cioè come un qualcosa di cui ci si prende cura, con cui si ha a che fare. Io mi prendo cura di te, ho a che fare con te, rispetto a un progetto in cui mi trovo e a ciò che sono sempre stato e che mi fa essere quello che sono, per cui ti vedo così in seguito a tutte queste cose, è così che mi appari. A pag. 499. *La temporalità estatico-orizzontale…* Temporalità: progetto, essere stato e presentificazione delle cose. Estatico in quanto questa temporalità comporta un essere progettato, quindi, gettato fuori. Per Heidegger estatico vuol dire essere gettato fuori. L’Esserci, nel momento in cui si progetta, cioè sempre, essendo pro-getto è gettato fuori per qualche cosa, ma è gettato fuori di sé. In questo senso è estati, dal latino *ex stare*, stare fuori. Estatico orizzontale, nel senso che c’è una durata in questo movimento, ed è orizzontale nel senso che va verso un qualche cosa che innanzi a sé. *La temporalità estatico-orizzontale si temporalizza primariamente a partire dall’avvenire.* Cioè, dal progetto, da ciò che ancora non c’è ma che sarà, da ciò che tu stai progettando, ma se stai progettando qualche cosa ti stai anche prendendo cura di qualche cosa, quindi, c’è un utilizzabile di cui ti stai prendendo cura. Quindi, l’avvenire è avvenire ma sempre in relazione a un qualche cosa di cui ti stai occupando. Ecco, questo sarebbe il modo autentico, e cioè questa temporalità si temporalizza, diventa parte del tempo, rispetto all’avvenire, perché io mi sto progettando e so di essere un progetto sempre. Mentre, dice, *L’interpretazione ordinaria del tempo ravvisa invece il fenomeno fondamentale del tempo nell’“ora”, e precisamente nell’“ora” puro, resecato dalla sua struttura integrale, detto “presente”.* Nella temporalità, nel tempo autentico, io so che questo tempo non è altro che il prodotto del pro-gettarmi verso qualche cosa e del mio passato. Nella coincidenza delle due cose qualcosa si presentifica. Questo è il tempo pensato in modo autentico, per Heidegger, quindi, all’interno di questo movimento che l’Esserci è: progetto, gettatezza, cioè passato, e presentificazione. Invece, per l’uomo comune, per il Si, questo “ora” è tagliato fuori dal mio progetto, cioè, ciò che mi si presentifica non è più in relazione a ciò che io voglio farne, cioè al mio progetto, e al perché ne voglio fare qualche cosa, cioè al mio passato, ma è quello che è per virtù propria. È la posizione filosofica classica, platonico-aristotelica, cioè l’essere della cosa è quello che è indipendentemente da qualunque altra considerazione. È la posizione metafisica per eccellenza, cioè la cosa ha in sé la sua ἀρχή e la sua αἰτία, la sua origine e il suo principio, mentre per Heidegger no. Questa è stata la sua rivoluzione straordinaria: questa cosa non è così come io la vedo perché vedo così come è; ma la sto vedendo così come è perché io mi sto occupando di questa cosa, in questo momento la sto usando come esempio, e perché una serie infinita di altre cose mi hanno portato a essere qui, in questo momento, a parlare di questa cosa in questo modo. È per questo che questa cosa è quella che è, ma è quella che è per me, non è quella che è in assoluto. Questa è la grande “rivoluzione” di Heidegger. *Se ne evince* dal fatto che il presente del pensiero comune è qualche cosa che non ha a che fare con il mio futuro né con il mio passato ma è quella che è… In effetti, generalmente si pensa così: questo posacenere non è dipendente dal mio futuro e dal mio passato. Può essere dipendente dal mio futuro, se lo sbatto per terra e lo rompo, sennò è quello che è, indipendentemente da qualunque altra cosa, secondo la posizione metafisica. *Se ne evince che è inevitabilmente vano il tentativo di chiarire o addirittura di dedurre dall’“ora” così concepito il fenomeno estatico-orizzontale dell’attimo, proprio della temporalità autentica.* È impossibile, dice, a questo punto, se io intendo la cosa che si presentifica per quello che è, così com’è, indipendentemente dal mio occuparmene e dal motivo del mio occuparmene, se io lavoro così non possiamo farci niente, rime quello che è e non abbiamo modo di andare oltre la cosa. *Parimenti non è possibile far coincidere l’avvenire estaticamente inteso, il “poi” datato e significativo, col concetto ordinario di futuro…* È impossibile far collimare il concetto, dice Heidegger, che è il mio, cioè quello del futuro in quanto progetto, in quanto progettarsi continuamente, essere sempre progettato, con il futuro inteso comunemente. …*nel senso del puro “ora” non ancora venuto e che sta venendo.* Un puro “ora”, cioè senza la mia presenza. Sarebbe la presenza di qualcosa senza l’Esserci. Quante volte si è sentito dire: le cose esistono anche se io non ci sono. Ecco, Heidegger ha qualche obiezione a questo riguardo. Intanto, chiederebbe subito che cosa si intende con “esistono”, ovviamente, e poi, perché si fa un’affermazione del genere, da dove viene, da quale contesto, da quale mondo viene fuori questa affermazione che dice che le cose esistono indipendentemente da me, quante cose si devono avere sentite, immagazzinate, quante informazioni si devono avere per affermare una cosa del genere, e queste informazioni come si sa che sono vere? Tutte queste cose meriterebbero di essere prese in considerazione, come dice Heidegger: tematizzate, messe a tema. *Altrettanto poco coincidono l’essere-stato estatico, l’“allora” datato e significativo e il concetto di passato nel senso del puro “ora” semplicemente trascorso. Non è l’“ora” a essere gravido dell’ora-non-ancora, ma è il presente a scaturire dall’avvenire nell’unità originaria ed estatica della temporalizzazione della temporalità.* (pagg. 499-500) Ecco, questa è la questione. Non è l’”ora” semplicemente presente che comporta il non ancora, non è questo “ora” qui, che ho davanti che comporta il non ancora, ma è il presente a scaturire dall’avvenire, cioè dal non ancora. Questo è importante perché occorre tenere conto che il futuro è il progetto, il futuro è l’essere sempre gettato innanzi. Ci sta dicendo che il presente, ciò che mi si presentifica adesso, non è la condizione del futuro, di ciò che sarà, ma dal mio progetto, da ciò che io voglio fare di questa cosa, che mi consente vedere questa così come io la vedo ora. Ecco che l’“ora” sorge dal futuro, in questo senso, non però in altri, solo in questo modo. Cioè, l’“ora” in cui io vedo questa cosa, che cosa fa? Mi dice che io vedo in questo modo perché in questo momento io ho un progetto verso questa cosa, ed è questo progetto, cioè il futuro, che mi fa vedere questa cosa così come la vedo ora. La vedo così come la vedo perché mi sto prendendo cura di lei, è un utilizzabile, direbbe Heidegger. *Benché l’esperienza ordinaria del tempo, innanzi tutto e per lo più, conosca soltanto il “tempo-mondano”, essa gli conferisce pur sempre un particolare riferimento all’“anima” e allo “spirito”.* Lo spirito, il *Geist*, è il pensiero.

7 febbraio 2018

Siamo a pag. 501, a – *Il concetto del tempo in Hegel*. *Il “tempo” è studiato assieme al “luogo” e al “movimento”.* Hegel mette insieme queste due cose, il luogo e il movimento. A pag. 502 dice *L’accoppiamento di spazio e tempo in Hegel non ha il significato di un semplice accostamento estrinseco: lo spazio “e anche il tempo”. “La filosofia respinge questo ‘anche’.” Il passaggio dallo spazio al tempo non significa la semplice successione dei paragrafi che trattano di essi, ma “è lo spazio stesso che trapassa”. Lo spazio “è” tempo, cioè il tempo è la “verità” dello spazio. Se lo spazio è pensato dialetticamente in ciò che esso è, dello spazio si rivela, secondo Hegel, come tempo. Come deve essere lo spazio?* Ovviamente, parlando di Hegel si parla della dialettica hegeliana. Anche Hegel ha operato una rivoluzione nell’ambito filosofico rispetto al vero e al falso. Prima di Hegel si era sempre considerato che il vero fosse in opposizione al falso, secondo la tradizione antica che risale ad Aristotele, una certa affermazione o è vera o è falsa, *tertium non datur*, non si dà una terza possibilità. Tra l’altro questo ha consentito, dopo Hegel, una serie di studi intorno alla logica polivalente, cioè che non si basa più soltanto sul concetto di vero o falso ma inserisce un terzo elemento, per esempio, vero e falso simultaneamente. Come fa Hegel a fare questo passaggio? Per dirla in due parole, lui pensa che tutto ciò che è considerato il negativo, rispetto a un positivo, non sia un qualcosa da eliminare ma qualcosa che è da superare, cioè è come se anche il negativo avesse una sua validità, una sua dignità, e che soltanto componendo questi due elementi, vero e falso, sia possibile giungere a una sintesi di queste cose, che costituisce un terzo elemento. Faccio un esempio. Prendiamo un boccio, questo diventa fiore e poi frutto. Il boccio sarebbe l’aspetto positivo, quello che sorge, che inizia; poi, c’è il fiore ma il fiore non è che neghi il boccio, quindi lo elimini, semplicemente lo trapassa, va oltre, ma per andare oltre necessita di questa cosa, così come il frutto, per farsi, ha bisogno tanto del boccio quanto del fiore, non può il frutto sorgere *ex nihilo*. Il frutto sorge da queste cose, dal boccio e dal fiore, che sono sì la negazione del frutto, perché il boccio non è il frutto, ma la sintesi mantiene entrambe le cose. Non si può togliere ciò che nega il frutto, cioè il boccio o il fiore, perché se si toglie uno si toglie tutto. Questo modo di trapassare dal positivo al negativo, e quindi alla sintesi, è ciò che è noto come dialettica hegeliana. La sintesi, l’ultimo passaggio, sarebbe la negazione della negazione: il fiore nega il boccio, lo nega in quanto altro dal boccio, e la sintesi nega la negazione, cioè si pone come altro rispetto alla negazione. Dette queste poche cose per intendere quanto diremo in seguito, Heidegger prosegue dicendo *Lo spazio è “l’immediata indifferenza dell’esser-fuori-di-sé della natura”.* Lo spazio è l’indifferenziato esser fuori di sé della natura, cioè c’è un qualche cosa e tutto ciò che è fuori è spazio: ciò che non è spazio è un qualche cosa, ciò che è fuori da qualche cosa è spazio. *Il che vuol dire: lo spazio è la molteplicità astratta dei punti in esso differenziabili.* Per Hegel questo spazio è dato da una serie di punti non differenziabili tra loro. Lui pensa lo spazio in questo modo, come una serie di punti. *Lo spazio non è reso discontinuo da questi punti, ma neppure scaturisce da essi e tanto meno per riunione. Lo spazio, differenziato da punti differenziabili, punti che sono essi stessi spazio, rimane da parte sua indifferenziato.* Quindi, lo spazio è fatto di punti indifferenziati ma questi punti non sono propriamente lo spazio, sono punti, ma questi punti costituiscono lo spazio. *Tuttavia il punto, in quanto differenzia in generale qualcosa nello spazio, è negazione dello spazio…* perché il punto non è spazio. Dice che lo spazio è fatto di punti ma ciascun punto in sé nega lo spazio, perché non è spazio ma un punto. Quindi, vedete, c’è un elemento, la tesi e l’antitesi, la tesi (letteralmente, ciò che si pone) è il punto, l’antitesi è la sua negazione, il punto non è lo spazio e lo spazio non è il punto. …*ma in modo tale che il punto, in quanto è questa negazione (il punto dopo tutto è spazio), resta esso stesso nello spazio. Il punto non si toglie dallo spazio come altro rispetto allo spazio stesso. Lo spazio è esteriorità reciproca indifferenziata della molteplicità dei punti.* sta continuando a dirci che il punto è lo spazio ma che anche non è spazio. È spazio perché nello spazio ma non è spazio. Vedete che c’è una cosa che è quella che è ma che non è quella che è. *Qui si fonda la proposizione in cui Hegel pensa lo spazio nella sua verità, cioè come tempo.* Adesso vedremo perché. Qui cita Hegel. *“La negatività, che si riferisce come punto allo spazio e sviluppa in esso le sue determinazioni come linea e superficie, è però nella sfera dell’esteriorità altresì per sé, e pone dentro di essa le sue determinazioni, ma al tempo stesso come nella sfera dell’esteriorità; e vi appare come indifferente rispetto alla giustapposizione immobile. La negatività, posta così per sé, è il tempo”.* Sta dicendo che la negatività, che è riferita come il punto rispetto allo spazio e allo spazio rispetto al punto, pone all’interno di essa le sue determinazioni, ma anche all’esterno. Il punto è la negazione dello spazio, così come lo spazio è la negazione del punto. Dice che il punto *vi appare come indifferente rispetto alla giustapposizione immobile,* quindi, il punto appare come immobile, questa è la cosa più importante, e conclude così *La negatività, posta così per sé, è il tempo*. La negatività, cioè ciò che si oppone a qualche cosa e, opponendosi a un qualche cosa, costituisce un che di immobile, così come il punto è immobile rispetto allo spazio e come anche lo spazio è immobile rispetto al punto. *Se lo spazio è rappresentato, cioè intuito immediatamente nella sussistenza indifferente delle sue differenze, le negazioni sono in un certo modo semplicemente date. Ma questa rappresentazione non coglie ancora lo spazio nel suo essere. Ciò è possibile solo nel pensiero come sintesi…* Ricordate che solo il pensiero compie la sintesi e niente altro. …*che, attraverso tesi e antitesi, giunge al loro superamento.* Quindi, occorre il pensiero perché qualcosa giunga al loro superamento. *Lo spazio è pensato, e con ciò afferrato nel suo essere, solo quando le negazioni non sono semplicemente lasciate sussistere nella loro indifferenza, ma superate, cioè a loro volta negate.* Sta dicendo che perché ci sia la negazione della negazione occorre che ci sia il pensiero, è il pensiero che compie la negazione della negazione, cioè la sintesi. *Nella negazione della negazione (cioè della puntualità) il punto si pone per sé, e di conseguenza esce dall’indifferenza del suo sussistere.* Finché non c’è la sintesi c’è una sorta di indifferenza della cosa, nel senso che non è ancora giunta al suo compimento. Potremmo dire che c’è dell’indifferenza nel boccio perché è ancora non si è compiuto, così come il fiore; arrivato al frutto c’è il compimento. Ecco, qui arriviamo al punto centrale della questione. *Questa negazione della negazione in quanto puntualità è, secondo Hegel, il tempo. Se tutto ciò ha un senso, non può voler dire che questo: l’autoporsi per sé di ogni punto è un ora-qui, ora-qui, e così via.* Cioè, l’autoporsi di un punto, che appare, come ad esempio il boccio, è un ora-qui, ora, adesso, qui. *Ogni punto, posto per sé, “è” un punto-ora. “Il punto ha quindi la sua realtà nel tempo”.* Perché questo punto, per essere questo punto qui, deve essere qui, adesso, qui ora. Ecco, questo è l’aggancio con il tempo: il punto qui-ora. *Ciò mediante cui il punto, in quanto è questo punto qui, può porsi per sé, è sempre un “ora”. Questa condizione di possibilità costituisce l’essere del punto, essere che è egualmente il suo essere-pensato. Pertanto, poiché il pensiero puro della puntualità, cioè dello spazio, “pensa” sempre l’“ora” e l’esteriorità dell’“ora”, lo spazio “è” il tempo.* Il punto lo pensa come “ora” ma anche la sua negazione, cioè lo spazio che c’è intorno al punto è pensato in un “ora”, qui, adesso. *“Il tempo, in quanto unità negativa dell’esteriorità, è parimenti alcunché di semplicemente astratto, di ideale.* Dice *unità negativa dell’esteriorità*: l’esteriorità è la negazione della tesi rispetto al punto, quindi, siamo alla negazione della negazione. *Il tempo è l’essere che mentre è non è, e mentre non è è…* Il punto è quello che è a condizione di essere ciò che non è, perché il punto è, come diceva prima, anche la sua esteriorità, perché senza lo spazio io non posso individuare nessun punto. Quindi, il punto comporta necessariamente lo spazio, ma il punto lo posso cogliere solo in un punto-ora. …*il divenire intuito…* Intuisco questo divenire continuo di ciò che è ma che allo stesso tempo non è, tesi e antitesi: il boccio non è il fiore ma è anche il fiore, perché senza il boccio non c’è nessun fiore, e viceversa. …*il che vuol dire che le differenze semplicemente momentanee, che si negano immediatamente, sono determinate come estrinseche a se stesse. In questa interpretazione il tempo si rivela come “il divenire intuito”.* (pagg. 503-504) In questo movimento che è nota al mondo come dialettica hegeliana. *Divenire significa per Hegel trapassare dall’essere al nulla o dal nulla all’essere.* Esattamente quello che nega Severino. Per Severino questo che sta dicendo Heidegger, ripetendo Hegel, è la follia: pensare che l’essere sia e anche che non sia. *Divenire è tanto il sorgere che il passare.* Ad esempio, il fiore sorge dal boccio e trapassa nel frutto. *“Trapassano” o l’essere o il non essere.* Il boccio è ma anche non è, perché quando trapassa nel fiore non è più boccio, è un fiore. *Che significa ciò rispetto al tempo? L’essere del tempo è l’“ora”…* La sostanza del tempo è l’“ora”, l’adesso; è con questo che ho a che fare, è questo che ho davanti a me: l’ora, l’adesso, non ho il passato davanti agli occhi e nemmeno il futuro. …*ma poiché ogni “ora” è, ora, anche già non-più e rispettivamente prima d’ora non-è-ancora, esso può anche essere concepito come non-essere.* Ecco l’essere che è non essere, l’ora è anche già non più. Pensate anche solo al fatto banalissimo: dico ora, questo ora comporta un lasso di tempo, al termine del mio dire “ora” non è più ora. Quindi, questo è il nocciolo della dialettica hegeliana: l’essere trapassa nel non essere continuamente, il non essere trapassa nell’essere. *Il tempo è il divenire “intuito”, cioè il trapasso, non pensato, ma che semplicemente si offre nella successione degli “ora”.* Che è la definizione di tempo più tradizionale che ci sia, una successione di stati, di punti. *Determinare l’essenza del tempo come “divenire intuito” rivela che il tempo è primariamente compreso in base all’“ora”, e precisamente quale risulta dall’intuizione pura.* Io ho soltanto l’“ora”, l’adesso, davanti a me. Un po' più avanti, cita Hegel. *“L’“ora” ha uno straordinario privilegio; esso “è” null’altro che singolo “ora”, ma questo escludente, nel porsi in evidenza, è dissolto, liquefatto e polverizzato mentre lo esprimo”.* Come dicevo prima, mentre dico “ora” questo ora che sto dicendo è liquefatto, è dissolto. *“Del resto, nella natura, dove il tempo è l’“ora”, non si giunge a una differenziazione “stabile” di quelle dimensioni (passato e avvenire).* Come dire che senza linguaggio non c’è né futuro né passato, non c’è nemmeno il presente, c’è un “ora” che è indifferenziato. È una considerazione che faceva anche Sini tempo fa: un animale non ha un presente o un futuro, per questo non muore, un animale non muore, non può morire perché non vive, non ha il concetto di vita. Non c’è un prima o un dopo, ci sono soltanto degli “ora” ma questi “ora” sono lui stesso, non c’è una distanza. Il linguaggio pone una distanza, tolto il linguaggio si toglie la distanza. È sempre Hegel che parla. *“In senso positivo si può dire del tempo: solo il presente è, il prima e il poi non sono; ma il presente concreto è il risultato del passato ed è gravido di avvenire. Il vero presente è quindi l’eternità.”* Nel presente è compreso tanto il passato quanto il futuro. A pag. 505. *L’espressione più adeguata della concezione hegeliana del tempo consiste quindi nella determinazione del tempo come negazione della negazione (cioè della puntualità). Qui la successione degli “ora” è formalizzata all’estremo e livellata in modo insuperabile. Solo in base a un concetto dialettico-formale del tempo di questo genere Hegel può stabilire una connessione fra tempo e spirito.* Solo in base alla sua dialettica può stabilire questa connessione tra tempo e spirito, il pensiero, perché il pensiero ha qui davanti un “ora”, un adesso, e cioè un punto, ma questo punto è fatto anche di alterità, cioè di spazio, quindi, di alterazione del punto. È soltanto negando questa negazione che io posso sintetizzare, e cioè costruire un pensiero intorno a questo e a qualunque altra cosa, ma soltanto se colgo entrambe le cose, cioè il punto e lo spazio, l’“ora” ma anche il passato e il futuro. Passiamo a pag. 506, al punto *b – L’interpretazione hegeliana della connessione fra tempo e spirito*. Lo spirito è il pensiero. *Com’è concepito lo spirito perché sia possibile sostenere che gli si addice, con la sua realizzazione, di cadere nel tempo determinato come negazione della negazione?* Sta dicendo: perché Hegel sta parlando dello spirito connesso al tempo e pensare quindi lo spirito, il pensiero, come negazione della negazione? Che è vero, perché senza negazione della negazione, sempre attenendoci a Hegel, non ci sarebbe pensiero, così come senza lo spazio non ci sarebbe il punto, e senza un punto che individui un qualche cosa non c’è nemmeno lo spazio. *L’essenza dello spirito è il concetto. Con questa espressione Hegel non intende l’universalità intuita di un genere quale forma di un pensato; ma la forma del pensiero pensante se stesso: l’autoconcepirsi come comprensione del non-io.* Incomincia a porsi un’altra questione: l’io e il non io, il punto e lo spazio, ciò che è intrinseco e ciò che è estrinseco. *Poiché la comprensione del non-io costituisce un differenziare, è implicita nel concetto puro, in quanto comprensione di questo differenziare, una differenziazione della differenza.* L’io è il concetto puro, puro in quanto vuoto. Dirà tra poco che è il concetto che concepisce e basta, non c’è ancora un concepito, propriamente; è soltanto il concetto che concepisce se stesso. *Il concetto è quindi l’auto-concepentesi esser-concepito del se-Stesso…* (pagg. 506-507) *in quanto così concepito il se-Stesso è autenticamente così come può essere, cioè libero.* Cioè, vuoto. Questo io è un concetto puro, cioè non è vincolato da alcunché, quindi, è libero.Cita Hegel*. “L’Io è questa unità originariamente pura e rapportantesi a sé; non immediatamente però, ma nell’atto di astrarre da ogni determinazione e da ogni contenuto e ritornando alla libertà dell’uguaglianza illimitata con se stesso.” Pertanto l’Io è “universalità”, ma altrettanto immediatamente “Individualità”.* Qui nessuno ha colto una questione molto interessante. Cosa c’è in questa frasetta? È ciò che diceva prima Heidegger, nelle pagine precedenti. Pensavo al fatto che dice che si rapporta a se stesso ma non immediatamente, cioè si rapporta sempre attraverso un utilizzabile. Non coglie se stesso immediatamente ma sempre attraverso un utilizzabile, è sempre mediato da un utilizzabile. Questa è anche un po' la tesi di Heidegger: io colgo me stesso, posso pensare a un Io puro, cioè mi penso pensare qualcosa. Però, dice qui Hegel che, sì, mi penso pensare qualcosa, tuttavia non immediatamente ma sempre in riferimento a un qualche cosa. E, infatti, dice *non immediatamente però, ma nell’atto di astrarre da ogni determinazione,* quindi, io astraggo da un utilizzabile il fatto che, sì, mi sto occupando di un utilizzabile e che, quindi, sto pensando a qualcosa. Il mio pensiero pensante, che cioè pensa se stesso, è tale ma a partire da un utilizzabile. Heidegger lo diceva nelle pagine precedenti, che sì, certo, ciascuno può pensare se stesso ma non pensa se stesso…

*Intervento: Pensare implica necessariamente pensare qualcosa. È quel qualcosa che rende non immediato*

Esattamente.

*Questo negare la negazione (*la sintesi*) è nel contempo l’“assoluta inquietudine” dello spirito e l’autorivelazione costitutiva della sua essenza.* È sempre preso in un divenire, di tesi e antitesi, sempre in questo movimento, sempre in questo divenire. Cita ancora Hegel*. “Il fine dello sviluppo dello spirito e “raggiungere il proprio concetto”. Lo sviluppo stesso è “una dura e infinita lotta contro se stesso”.* Per Hegel la conclusione di tutto quanto è lo Spirito Assoluto, cioè il pensiero assoluto, pensiero che oramai ha concepito ogni cosa. *Poiché l’inquietudine (*data dal divenire continuo*) dello sviluppo dello spirito che procede verso il proprio concetto (*questo cammino di tesi e antitesi*) è la negazione della negazione, allo spirito che si realizza in questo modo non resta che cadere “nel tempo” in quanto immediata negazione della negazione.* Questo spirito cade nel tempo, cioè cade nell’“ora”. È l’“ora” che mi consente di fare avviare questo processo dialettico, è l’“ora”, ciò che ho qui. *Infatti “il tempo è il concetto stesso nel suo esserci…* Ecco, qui c’è il legame stretto fra il tempo e lo spirito, il pensiero. Dice *il tempo è il concetto stesso nel suo esserci,* il concetto mentre lo concepisco. Direbbe Gentile, il pensiero pensante rispetto al pensiero pensato, il pensiero pensante è qui, adesso; il pensiero pensato è un altro pensiero pensante, inevitabilmente, perché se penso il passato lo penso adesso. …*e nel suo rappresentarsi alla coscienza come intuizione vuota.* Vuota perché non c’è un qualche cosa. Il che contraddice, almeno in parte, ciò che diceva prima, perché se è un’intuizione vuota è come se procedesse quasi da sé, mentre non è proprio vuota, a meno che non si voglia intendere con “vuota” il fatto che non necessita di una determinazione particolare, cioè di un utilizzabile particolare. …*perciò lo spirito appare necessariamente nel tempo, e vi appare finché non comprende il suo puro concetto, cioè finché non estingue il tempo.* Sarebbe lo Spirito Assoluto. Quindi, il tempo ci viene incontro nel momento in cui pensiamo qualcosa e la pensiamo qui, adesso. Ecco come ci appare il tempo, perché ciò che penso lo sto pensando adesso, e quindi il pensiero cade nel tempo. “*Il tempo è il puro se-Stesso, intuito esteriormente e non compreso dal se-Stesso, è il concetto soltanto intuito.”* (pagg. 507-508) Ovviamente, ad Heidegger non interessava fare un riassunto della dialettica hegeliana ma gli interessava soltanto porre la differenza fra il pensiero di Hegel e il suo. Dice a pag. 509, *L’analitica esistenziale dell’esserci da noi proposta prende invece le mosse dall’interno della “concretezza” dell’esistenza stessa effettivamente gettata, per svelare la temporalità come scaturigine prima della sua possibilità. Lo “spirito” non giunge a cadere nel tempo, ma esiste come temporalizzazione originaria della temporalità.* Qui Heidegger sta dicendo qual è la differenza tra il modo di pensare il tempo fra Hegel e lui. Per Hegel, come abbiamo visto, non è niente altro che il punto in cui io penso qualche cosa: so di pensare qualche cosa, questo è il punto, il presente, diciamola così, ciò che pongo nell’immediato, e da questo, secondo lui, nasce l’idea del tempo, dal fatto che sto pensando adesso. Per Heidegger no, è perché c’è il tempo che io posso pensare. Il tempo è la condizione per potere pensare. Sappiamo che la temporalità è data dal progetto, dalla gettatezza, e quindi dal fatto che nel progetto, nell’occuparmi di qualche cosa, questo qualche cosa mi si presentifica, diventa presente. Quindi, vedete che è il contrario di ciò che pensa Hegel. Il tempo per Hegel è il presente che dà modo di costruire il pensiero, sarebbe il boccio che dà modo di giungere al frutto. Per Heidegger è esattamente il contrario, e cioè che è perché c’è una temporalità, che è data non dal presente ma dal fatto che io mi occupo necessariamente di qualcosa; essendo io progetto gettato, io sono ciò di cui mi occupo; occupandomi di qualche cosa, questo qualche cosa diventa presente. E, quindi, il presente procede dal progetto. Non è il presente a determinare il progetto ma è il progetto che determina il presente. Possiamo chiudere leggendo le domande che si fa Heidegger a pag. 510. *La distinzione così evidente dell’essere dell’Esserci esistente rispetto all’essere dell’ente non conforme all’Esserci (ad esempio la realtà) è solo il punto di partenza della problematica ontologica e non qualcosa in cui la filosofia possa acquietarsi.* La filosofia si acquieterebbe su che cosa? Sulla distinzione tra Io e non Io, tra me e il mondo esterno, soggetto e oggetto. Si acquieta qui e da qui fa tutte le sue elucubrazioni. Invece, per Heidegger questo è proprio il punto da cui partire, il punto da problematizzare e la domanda da porsi. *Si sa da tempo che l’ontologia antica opera con “concetti di cosa” e che esiste il pericolo di “reificare la coscienza”. Ma che significa reificazione? Da che cosa scaturisce? Perché l’essere è “innanzi tutto” “concepito” in base alla semplice-presenza e non in base all’utilizzabile che pure ci è più vicino?* Questa è l’obiezione di Heidegger: perché partiamo dall’essere come cosa, dalla semplice presenza, anziché da ciò che ci consente di vedere una semplice presenza, cioè un utilizzabile? *Perché la reificazione finisce per avere il sopravvento? Com’è strutturato positivamente l’essere della coscienza perché la reificazione risulti inadeguata a esso?* Come accade una cosa del genere? Perché nella filosofia, potremmo dire, nella chiacchiera, si considera l’essere come ciò che è semplicemente presente? Semplicemente presente può essere anche non un qualcosa, letteralmente, però l’essere è sempre presente. Il fatto che questo sia un posacenere, e tutti gli altri lo siano, comporta che questo essere (l’essere posacenere) sia presente. *Per uno svolgimento originario della problematica ontologica è sufficiente la “distinzione” di “coscienza” e “cosa”? Le risposte a queste domande si trovano forse per strada? Ed è possibile anche solo cercare la risposta finché il problema del senso dell’essere in generale continua a non essere chiarito?* Heidegger sta dicendo che è inutile che parliamo dell’essere finché non ci poniamo radicalmente il problema dell’essere, e per porsi il problema dell’essere occorre intanto sganciarlo dall’ente, ché l’ente non l’essere. E così conclude. Conclude, però, con una questione che rimane aperta e che lui stesso cerca di risolvere, cioè l’essere non è un ente, non è qualcosa, ma per 510 pagine non ha fatto altro che parlare dell’essere. Se parlo dell’essere pongo l‘essere come qualcosa, cioè come un ente. In questo caso andrebbe a cadere la differenza ontologica, tutto ciò che Heidegger ha concepito come differenza ontologica, la differenza tra essere ed ente, mentre per lui la filosofia ha sempre confuso l’essere con l’ente, ha fatto dell’essere un ente fra gli altri. No, dice, l’essere è un’altra cosa, ma nel momento in cui si chiede che cos’è, inesorabilmente lo pone come un ente tra altri. Questo è il problema su cui termina *Essere e tempo*. Questa avventura, compiuta con voi, in effetti, ha dato molto, ha dato la possibilità di approcciare le questioni, di leggere le cose, in un altro modo, e cioè mostrare un approccio che non si accontenta di ciò che è dato per acquisito, per scontato, così come era stata, per Heidegger, la nozione di essere. Che cos’è l’essere? Ciò che è. Parmenide: l’essere è, il non essere non è. Che è poi il modo di pensare comune: l’essere è, quindi, il vero; il non essere è il falso; 1,0, per i computer. Tutto funziona così, ciò che ha detto Parmenide è ancora vivo e presente oggi che ne parliamo. Dopo 2500 anni potremmo dire, e questo è merito di Heidegger, perché per primo si è posto la domanda, quando parliamo di essere, di che cosa parliamo esattamente? Sì, certo, Parmenide ha detto “l’essere è” e sembrava chiusa la questione perché era chiara a tutti, ma che cosa vuole dire? Ammesso che voglia dire qualcosa, perché anche questo è da considerare. Ed è questo modo di pensare che ci ha trasmesso Heidegger, ci ha “contagiati” con questo suo modo di approcciare le questioni. Le questioni più banali lui le fa diventare dei problemi, ma non perché è un tipo che ama complicarsi la vita, ma perché “sono” dei problemi, sono ciò che è da pensare, ciò che rimane da pensare. Ciò che resta da pensare è la parola, nella sua infinita complessità, con tutto ciò che si porta appresso. Ogni volta che si parla di essere si pronuncia una parola, molto complessa, e dopo cinquecento pagine siamo tornati al punto di partenza, con qualche idea in più, certo, ma non siamo andati molto lontano. Ciò nondimeno, il problema andava posto. Ma la stessa cosa può dirsi di qualunque parola, in effetti. Se io mi confronto con una qualunque parola mi trovo di fronte a un baratro infinito, un abisso senza fine, a un problema che non ha soluzione, così come non ha soluzione un problema fondamentale del linguaggio, e cioè del fatto che ciascun elemento che viene utilizzato nel linguaggio è quello che è a condizione di non essere quello che è, come già aveva intuito Hegel: l’essere trapassa continuamente nel non essere, e viceversa. Tuttavia, per poterlo usare, devo considerarlo per quello che è, come se fosse quello che è, ma è quello che è a condizione di non essere quello che è. Quali sono le implicazioni di tutto ciò mentre si parla? Questa è una questione ancora da affrontare. La affronteremo rispetto ad alcune questioni connesse con la semiotica, in particolare con Peirce, e che riguarda, in modo più particolare ancora, il suo concetto di semiosi infinita: la parola è un segno che rinvia a un altro segno, ma questo segno è un segno in quanto rinvia a un altro segno, il quale segno è un segno che rinvia a un altro segno. È così che si parla, anche se non ce se ne accorge. Quali sono le implicazioni di tutto ciò, mentre parliamo, mentre pensiamo?

14 febbraio 2018

Come vi avevo preannunciato, ci occuperemo di semiotica. Ce ne occuperemo leggendo alcune pagine del libro di Carlo Sini *Semiotica e filosofia*. Leggeremo questo, anziché leggere direttamente Peirce, per due motivi: intanto, perché Sini conosce molto bene Peirce, è un grande e appassionato lettore di Peirce; poi, perché lui punta la sua attenzione su un aspetto particolare della semiotica di Peirce, e cioè sulla semiosi infinita, che è l’aspetto che a noi interessa di più. A pag. 10 dice …*Peirce sostiene la tesi a tutta prima paradossale secondo la quale l’uomo è, nella sua essenza, un simbolo, ovvero un segno, tesi che riprender a fondo un anno più tardi nei saggi citati. La glassy essence, l’essenza vitrea, trasparente, dell’uomo fa sì che egli non differisca sostanzialmente dalla parola; l’uomo e la parola posseggono una comune natura e anche un comune destino; essi si rivolgono a un interpretante futuro, dal quale dipende la loro essenza, il loro meaning, la loro essential significance; entrambi mostrano un incremento delle conoscenze, nonché la capacità spirituale di agire contemporaneamente in luoghi diversi (ciò che una “mera cosa” non può fare) e di rivestire così una “immortalità relativa” che dieci anni più tardi Peirce definirà come il carattere “pubblico” della verità, coincidente con ciò che il senso comune considera come reale.* Possiamo porre subito una questione importante: l’uomo è un segno, nient’altro che un segno, quindi, un rinvio. Ciò che c’è di essenziale, dice Sini, riprendendo Peirce, è che questi segni si rivolgono a un interpretante futuro, dal quale dipende la loro essenza. Quindi, questo uomo, che è un segno, si rivolge a un futuro. Vedete qui come Sini, e con lui altri, riprenda senza mai citare Heidegger, che ha costituito per molti, sia per Sini sia per Severino, Vattimo e alcuni altri, il fondamento da cui partire. Conoscendo Heidegger lo ritrovate continuamente nelle loro pagine, anche se non è citato. Era chiaro qui il riferimento al progetto, all’essere progettato. A pag. 11 dice *La novità introdotta da Peirce in tale campo consiste nella proposta di un nuovo criterio logico di classificazione basato, non sui termini del ragionamento (le “cose su cui si ragiona”), come sarebbero il soggetto, il predicato e simili, né sulle “cose che producono il ragionamento, come sarebbero il concepire, il giudicare, ecc.”, ma sulla forma delle operazioni impiegate nel porre le premesse e nel trarre le conclusioni.* Cioè, la sua struttura, qual è la forma logica del pensiero, non ciò che si pensa o chi lo pensa, ma come è costruito questo pensiero, e per Peirce il modo in cui è costruito è il modo inferenziale. *Il criterio, dunque, riguarda appunto le forme di inferenza: ogni argomentazione valida, sostiene Peirce, rimanda a una precisa forma di inferenza (cioè a una delle tre ricordate) che possiamo anche chiamare “principio guida dell’argomentazione”.* Questo è un primo passo. Per Peirce il criterio che guida tutta la sua semiotica si appunta sul sistema inferenziale, cioè sul fatto che le persone ragionano tramite inferenze. Se vogliono fare una qualunque conclusione, un qualunque pensiero o vogliono affermare una qualunque cosa, devono usare delle inferenze. Un’inferenza è una modalità del pensiero, del linguaggio, tale per cui ciascuna cosa, per potere dirsi, necessita di un passo precedente che la giustifichi. Se io affermo che questo aggeggio è qui sul tavolo, questa affermazione banalissima per Peirce procede da una inferenza, cioè da una serie di cose, che indubbiamente so già, e che mi servono come premesse per giungere alla conclusione che questo aggeggio è sul tavolo. La critica che generalmente si fa, e che riprenderà tra breve, è che questa affermazione, che questo è sul tavolo, non procede da inferenze ma dal fatto che semplicemente lo vedo che è sul tavolo, per cui non è che è io debba fare una serie di ragionamenti per giungere a questa conclusione. Eppure, dice Peirce, lo vedremo nel dettaglio tra breve, anche questa banalissima affermazione non potrebbe farsi se non fosse il prodotto di una inferenza. E adesso vedremo perché. *Il punto che qui importa sottolineare è che il nuovo criterio di classificazione proposto da Peirce si pone decisamente al di là dell’analitica kantiana (che Peirce dichiarò di aver studiato per dieci anni) e, nello stesso tempo, dei cuoi ben noti sviluppi idealistici. Può esser utile chiarire rapidamente questa affermazione con un riferimento al § 42 dell’Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio di Hegel. È noto che in tale paragrafo Hegel osserva che Kant, nella ricerca delle categorie, “se l’è cavata a buon mercato”;…* Questa questione delle categorie è importante, lo è stata in tutta la filosofia, sin da Aristotele con le sue *Categorie*. A che cosa servono le categorie? Servono a fornire un criterio che consenta di stabilire che cosa sono le cose, come funzionano, quali sono gli ambiti entro i quali possiamo muoverci per dire. Per esempio, Aristotele pone come prima categoria la sostanza. Qual è la prima cosa che rileviamo di una qualunque cosa? La sua sostanza, poi, la qualità, poi, la quantità, cioè tutti quegli elementi che concorrono a farci conoscere le cose. Le categorie sarebbero gli elementi ricorrenti, quelli che ricorrono sempre. Per esempio, non posso dire che questo aggeggio non ha una sostanza: per esempio, pesa. Questa è l’importanza in ambito filosofico, e non solo, delle categorie. Anche le persone pensano normalmente attraverso categorie. Nel caso più comune le categorie sono quegli schemi che ciascuno ha per riconoscere le cose. Quando si incontra qualcuno per strada si utilizza, anche senza saperlo, una serie di categorie: si distingue il maschio dalla femmina, il nemico dall’amico, ecc., tanto per dire delle cose banali. Dice Hegel, riferendosi a Kant *“se l’è cavata a buon mercato”; eli avrebbe assunto infatti le diverse forme del giudizio cos’ come “si trovano già nella logica comune, empiricamente indicate (…)* I modi con cui le persone giudicano normalmente. *I diversi modi di giudizio, già belli e annoverati, pongono dunque le diverse determinazioni del pensiero”.* E qui cita un brano di Hegel. *Tale filosofia – conclude Hegel – avrebbe dovuto avere, sul metodo di trattar la logica, almeno questo effetto, he le determinazioni del pensiero in generale o il materiale logico usuale, le specie dei concetti, dei giudizi, dei ragionamenti, non fossero più oltre prese dall’osservazione e concepite, così, solo empiricamente, ma venissero dedotte dal pensiero stesso.* Questi schemi mentali, questa è l’accusa che fa Hegel a Kant, non dovremo acquisirli dal modo comune di pensare, cioè dai modelli già esistenti, ma dal pensiero stesso, dal modo in cui funziona il pensiero. Da lì dovremo trarre qualcosa che è proprio del pensiero, non basarci su come funziona generalmente. *Se il pensiero dev’essere capace di provar qualche cosa, se la logica deve esigere che si rechino prove, e se vuole insegnare il modo di provare, essa deve essere anzitutto capace di provare il suo peculiare contenuto, e scorgerne la necessità.* Quindi, non più utilizzare il pensiero così come lo si utilizza comunemente ma domandarsi il perché lo si utilizza in quel modo. Qui è finita la citazione e parla di nuovo Sini. *Limitatamente al problema che qui interessa, Hegel e Peirce si mostrano dunque concordi nel rifiutare che “le specie dei concetti , dei giudizi, dei ragionamenti”, o argomenti, vengano classificate empiricamente, ovvero, per dirla con le parole di Peirce, che il criterio logico di classificazione assuma come alidi e non problematico il terreno delle “cose su cui si ragiona” o termini del ragionamento.* Prende, cioè, come buono il modo di ragionare comune, mentre, dice, che non è proprio così: il modo di ragionare comune, va bene, ma da dove arriva? Perché ragioniamo così? Perché è diventato il modo di ragionare comune. *Sotto questo profilo la logica di Hegel e di Peirce prende le mosse da una comune esigenza.* A pag. 13. *…Peirce muove nondimeno dalla preliminare, e invero immotivata, accettazione di una nota tesi kantiana secondo la quale “la funzione dei concetti è quella di ridurre il molteplice delle impressioni sensibili a unità”.* Il modo classico di pensare, che è quello che si fa continuamente: si prendono tutte le impressioni sensibili e le si riducono a un’unità. Per esempio: si vede una persona, è sprovvista di barba, porta una gonna, porta un apparato qui davanti, tutte queste cose sensibili vengono ridotte a unità, in questo caso una donna. *Ecco dunque comparire quel problema delle impressioni elementari, delle premesse ultime sulle quali poggia ogni argomentazione, che abbiamo visto assillare Peirce nel corso di lezioni di Harvard a suo tempo ricordato. Che cosa sono le impressioni sensibili? Che cos’è una sensazione? Che cos’è un’intuizione? Ecco le domande alle quali Peirce si sforzerà successivamente di rispondere.* Dice, sì, questo è il modo di ragionare comune, si riducono a unità una serie di impressioni sensibili, ma cosa intendiamo con impressione sensibile, per esempio? A pag. 14. *Le categorie del 1867 e la prima semiotica*. *Posto, come si è ricordato, che la funzione dei concetti sia quella di ridurre il molteplice delle impressioni sensibili a unità, ne deriva allora la possibilità di disporre i concetti più generali o universali (cioè le categorie) in una successione i cui limiti estremi saranno rappresentati dal concetto universale che è più vicino al molteplice delle impressioni sensibili (tale che sotto quello nessun altro concetto sia pensabile) e dal concetto universale che è più lontano dal molteplice delle impressioni sensibili (tale che nessun concetto sopra questo, e cioè più generale, sia pensabile). I due concetti indicati sono identificati da Peirce con le rispettive categorie di sostanza e di essere. Queste sono dunque le prime categorie cercate. Esse anzi delimitano, in basso e in alto, ciò che potremmo chiamare lo spazio categoriale che in seguito analizzeremo per rinvenire i gradi categoriali intermedi, o categorie intermedie, che vanno dall’essere alla sostanza. Innanzi tutto, però, dobbiamo chiarire il senso dei termini sostanza ed essere. L’unità alla quale l’intelletto riconduce le impressioni, scrive Peirce, è l’unità della proposizione (“a è b”).* Qui, come vedete, c’è già un passo interessante. L’unità a cui si riconduce una serie di impressioni sensibili è una proposizione, non è una cosa. Infatti, nell’esempio che si faceva prima la proposizione è “questa è una donna”. *Tale unità consiste nella connessione del predicato col soggetto. Ora, la sostanza nomina appunto, nella unità della proposizione, il soggetto.* La sostanza nomina il soggetto: questo, soggetto, è, verbo, quello, predicato verbale. *Essa va dunque intesa come il concetto di “ciò che è presente in generale”, dell’Esso (it).* Una citazione di Peirce. *Questo concetto…* ciò che è presente in generale, l’impressione sensibile, per Heidegger sarebbe la semplice presenza. *…come l’atto dell’attenzione, non ha connotazione alcuna, essendo esso il puro potere denotativo della mente, cioè il potere che dirige la mente a un oggetto, distinto dal potere di pensare un qualche predicato di quell’oggetto (…). Prima che qualsiasi comparazione o discriminazione possa essere fatta fra ciò che è presente, ciò che è presente deve essere stato riconosciuto come tale, come esso (…)* Prima considerazione: un qualche cosa deve essere riconosciuto come un qualche cosa. Adesso non è che io voglia mettere Peirce a fianco di Heidegger, però ci sono delle connessioni che meritano di essere annotate. *L’esso non è perciò né predicato di un soggetto, né in un soggetto, e in accordo con ciò è identico con il concetto di sostanza.* La sostanza per Peirce è questo: l’esso, ciò che primariamente viene colto, la prima impressione sensibile, che sembra quasi porsi fuori dal linguaggio. Vedremo poi che non è così per Peirce. Però, la sua prima riflessione intorno alla prima questione di cui occorre parlare è proprio l’esso, ciò che mi si presenta, il qualche cosa come un qualche cosa, che non ha ancora nessuna determinazione, nessuna definizione, è qualcosa… ma è qualcosa. *Se la sostanza nomina dunque il soggetto di quell’unità che è la proposizione, il concetto di essere si riferisce invece alla copula “è” (“a è b”).* Quindi, abbiamo la sostanza, che è il soggetto, e l’essere che è la copula, quando dice “a è b”. *Il concetto di essere, dice Peirce, contiene soltanto quell’unione del predicato e del soggetto in cui i due termini si accordano; esso perciò, come quello di sostanza, è del tutto privo di contenuto, ma al tempo stesso, diversamente da quello di sostanza, è il più remoto dalle impressioni sensibili.* Quindi, privo di connotazione, propriamente, ma il concetto di essere è anche quello più remoto, più lontano, perché l’essere di qualche cosa è indefinibile, non possiamo dire in che cosa consiste esattamente. *Esso non può mai fungere da soggetto, poiché esprime la funzione della determinabilità infinita della sostanza mediante un predicato (ovvero della determinabilità del concetto più immediato perché più vicino al molteplice delle impressioni mediante un concetto meno immediato).* Cosa fa dunque questo “è”, tra la e la b? Dice *esprime la funzione della determinabilità infinita della sostanza.* Infinita, perché non è stata definita, a è qualche cosa. Dice poi *determinabilità del concetto più immediato perché più vicino al molteplice delle impressioni mediante un concetto meno immediato,* che è quello che si fa quando si dice “questo è quello”. “Questo è un posacenere”: questo, soggetto. Dicendo “è un posacenere” do una definizione, una determinazione. Quindi, affermare che è un posacenere è la cosa più vicina al molteplice, al gruppo si impressioni sensibili che io ho quando vedo questo oggetto: circolare, di vetro, fatto in un certo modo, ecc. Quindi, l’unità delle mie impressioni sensibili sono ciò che è più vicino alla parola “posacenere”. *Se la sostanza nomina la categoria della presenza, l’essere (la copula “è”) nomina la categoria della determinazione della presenza;…* Cioè, ci dice che cos’è questo qualcosa che è presente. *…ma non ancora come questa o quella determinazione (come sarebbe ad es. nel caso della proposizione “a è colore”, ovvero “a è nero”) ma come determinabilità possibile.* Questa copula “è” non ci dice ancora che cos’è propriamente, questo qualcosa che so essere un qualcosa perché è presente, ma mi dice che è possibile una determinazione. Dicendo “è” sta dicendo che questa sostanza indeterminata ha la possibilità di essere determinata. Il fatto che ci sia la “è”, la copula, mi dice che questa cosa è un’altra cosa, quindi può essere messa in relazione con un’altra cosa, quindi può essere determinata, anche se ancora non so in che cosa. *L’essere cioè prescinde da ogni circostanza concreta e nomina soltanto il movimento logico dell’unificazione potenziale.* L’unificazione delle impressioni sensibili che vengono unificate in unità, appunto con la proposizione “a è b”. Questa “è” mi dice soltanto che è possibile unificare queste impressioni sensibili in una unità, cioè in un altro qualcosa. *Se la sostanza riconosce la semplice presenza di un molteplice (soggetto della proposizione), l’essere apre la possibilità del predicato come determinabilità concreta di quel molteplice. L’essere, dunque, apre la via alla qualificazione della presenza, della sostanza, mediante un predicato. … il primo grado della determinazione dell’essere verso la sostanza è la qualificazione della sostanza, ovvero la qualità.* La prima determinazione, dice, è la qualità. *La qualità, dice Peirce, il primo concetto in ordine al passaggio dall’essere alla sostanza.* Passiamo dall’essere, come possibilità di mettere in relazione qualcosa con qualcos’altro, alla messa in relazione. *Tale passaggio si determina dapprima sotto il profilo della qualificazione. Che significa qualificare una sostanza (o predicare una qualità della sostanza)? Prescindendo da ogni altra circostanza concreta, ciò significa dire che la sostanza (soggetto) e il predicato (qualità) si accordano sotto qualche “rispetto”(ground)…* (pagg. 15-16)Si accordano sotto qualche rispetto. Adesso si tratterà di vedere quale, però c’è un accordo tra la sostanza, cioè la a della proposizione “a è b”, e la b. Questi due termini, cioè, si accordano in qualche modo, però, si tratta di vedere quale. Che è come porsi la domanda: che cosa dico quando dico che questo un posacenere? Cosa sto facendo esattamente? Sto qualificando questo qualcosa, certo, ma come avviene questo fenomeno per cui io posso qualificare questa roba qui. *Se l’essere (“è” come copula) apre alla determinabilità possibile della sostanza…* Lui pone la “è” come una possibilità. Questo è interessante perché è un modo di porre l’essere che, per esempio, non avevamo visto in altri autori, non in questo modo preciso, anche se l’Esserci, di cui parla Heidegger, è comunque l’aprirsi. Peirce parla di possibilità, però, anche Heidegger allude alla possibilità, al progetto, a quello che ciascuno vorrà fare, però apre a una possibilità, alla possibilità di occuparsi di qualcosa. Dunque, se l’essere apre alla determinabilità possibile della sostanza, la qualità dice semplicemente che c’è qualcosa che si accorda con la sostanza sotto qualche rispetto. La qualificazione della b mi dice soltanto che c’è un qualche cosa che si accorda tra la a e la b. Non sappiamo ancora che cosa, sono tutte parole, ovviamente, però, intanto dice così *La sostanza, dunque, possiede una qualità, viene qualificata, in riferimento al ground, al “rispetto” (o all’”area”, al “punto di vista”)sotto il quale soggetto e predicato possono accordarsi.* Qui se qualcuno avesse letto Peirce già intuirebbe qual è la questione che sta ponendo. Questo accordarsi tra la a e la b è un accordarsi sotto un certo riguardo, un certo rispetto, ma non uno qualunque. E qual è questo riguardo, questo rispetto? Lo vedremo più avanti ma posso anticiparvelo: è il modo di pensare comune, ciò che si pensa comunemente, la chiacchiera, direbbe Heidegger. È ciò che io già so, e che già so perché io sono nato in questo sapere; acquisendo il linguaggio acquisisco già queste informazioni, che sono il linguaggio. *Si prenda come esempio la proposizione “questa stufa è nera”. “Questa stufa”, il soggetto, indica la sostanza…* Abbiamo visto che la sostanza è il soggetto. Anche etimologicamente il soggetto, in latino *subjectum*, in greco *hypokeimenon*, è indicato spesso come la sostanza, non sempre, per esempio Heidegger non lo identifica con la sostanza. *“Questa stufa”, il soggetto, indica la sostanza, cioè la semplice presenza di un molteplice di impressioni sensibili…* Quando io dico “questa stufa” in ciascuno di voi queste impressioni sensibili sono già unificate in un simbolo, in un concetto. È materialmente impossibile pensare queste impressioni sensibili al di fuori del simbolo, del segno. Però, lui fa questo discorso per mostrare il funzionamento di questo modo di inferire le cose. *“Questa stufa”, il soggetto, indica la sostanza, cioè la semplice presenza di un molteplice di impressioni sensibili: c’è un molteplice di apparizioni al quale la semplice attenzione denotativa si rivolge ogni volta.* Posso vedere il gancetto della stufa, posso vederne l’altezza, vari ammennicoli che vedo di volta in volta e mi faccio un’idea di che cosa sia. *Tale molteplice è ogni volta un “esso” (It)…* Ogni cosino che vedo è un “questo”, è qualcosa. …*un “questo” (un “ora” e un “qui”, come direbbe Hegel).* È un “adesso qui”. Se io vedo una stufa, vedo lo sportellino, è un “questo” che è qui, lo vedo adesso, qui. *Fra il molteplice di un’apparizione e il molteplice di un’apparizione precedente o successiva (oppure, se si preferisce, fra una zona non ancora delimitata dal molteplice presente e il restante molteplice che pure sta nella presenza) non si pone altra unità salvo quella della loro semplice presenza (cioè della sostanza): essi sono ogni volta, o tutti insieme, un “esso”, un It.* Quindi, non soltanto ciò che ho davanti ma anche ciò che io so di questa stufa, per cui la riconosco come stufa, anche questo è una sostanza, ci dice Peirce. *In questo senso, ed esclusivamente in questo senso, va intesa l’espressione “questa stufa” nell’esempio (che è di Peirce). Ora, la copula “è”, aggiunta a “questa stufa”, apre lo spazio logico della determinazione…* Si dice che questa cosa è determinabile in qualche modo. …*prescindendo da ogni circostanza concreta, essa semplicemente indica la possibilità dell’identificazione…* Questo è quello che fa la “è”, la copula*. …della connessione del molteplice delle apparizioni mediante qualcos’altro rispetto alla semplice presenza.* Questa “è” mi dice che tutte queste impressioni mi rimandano a un qualcos’altro rispetto alla semplice presenza. *Il qualcos’altro è allora espresso dal predicato “nera”, ovvero dalla qualità. Il nero, dice Peirce, non è dato dalle impressioni sensibili che chiamiamo “questa stufa” (come invece ritiene l’opinione comune). La “nerezza”, in quanto qualità, è invece ciò che, prescindendo, ovvero astraendo, da ogni ulteriore circostanza, consente di unificare questa apparizione con quella.* (pagg. 16-17)Quindi, è la nerezza, è l’essere nera di questa cosa, ci dice Peirce, che ci fa apparire la stufa. E adesso ci dice perché. *Esse sono riconducibili a unità in quanto in esse, per dir così, “c’è del nero”. Sotto il rispetto della nerezza questa apparizione e quella si accordano fra loro, cioè sono presenze riconducibili a un’unità comune, predicabile da entrambe. Non è la stufa che è nera perché così ogni volta appare, ma ciò che appare può venire identificato e unificato come “questa stufa” in virtù di un’inferenza logica (“è” come copula) ulteriormente determinata come area o rispetto della nerezza (qualità). La nerezza cioè identifica la stufa e non viceversa. L’esempio può tuttavia riuscir fuorviante perché per sua natura, come ogni esempio, è troppo concreto e specifico. Come nella parola “stufa” si deve pensare la semplice presenza di molteplici apparizioni, astratta da ogni ulteriore circostanza identificante…* Il che è impossibile, indubbiamente, è un’astrazione; è un esempio, come dice Peirce, che vale quello che vale. …*(sicché al posto di “stufa” potrebbe andar bene “matita”, “lampada”, “libro” e ogni altra sostanza o cosa), così nella parola “nera” si deve penare la semplice qualità, scissa, o astratta, da ogni ulteriore circostanza identificante (sicché “nera”, come “calda”, “liscia”, “diritta”, ecc. sono qualificazioni troppo determinate per il livello di predicazione che l’esempio vuole indicare). Nella parola “nera” si deve dunque pensare soltanto, e niente altro, che vi è un rispetto (che la nerezza esemplifica in qualche modo) sotto il quale il soggetto e il predicato si accordano, sicché il molteplice cui la sostanza allude si unifica sotto una medesima qualità.* Sta qui dicendo una cosa che sta incominciando a porsi in modo interessante. Io non identifico una stufa nera in base al fatto che c’è una stufa che poi è anche nera, ma è la nerezza l’elemento che mi consente di individuare questo qualche cosa come una stufa, perché, dice Peirce, c’è una copula che unisce, “questa stufa” e “nera”. Questa copula non fa altro che determinare la possibilità di qualificare questa stufa ma qualificando questa stufa io dico di fatto che ciò che predico di questa cosa, che chiamo stufa, è la nerezza. Ponendo l’accento sulla nerezza ci sta dicendo che questa molteplicità di elementi sensibili, che io raccolgo, hanno tutti in comune la nerezza, nerezza che è ciò che qualifica, dice Peirce, la stufa. *La qualità è appunto tale unificazione in riferimento a un rispetto o area (ground), che la qualità esprime, e non l’esser nero piuttosto che bianco, caldo piuttosto che freddo e simili, poiché tali determinazioni ulteriori (“nero”, “bianco”, ecc.) esigono circostanze dalle quali la categoria della qualità prescinde.* Ciò che viene unificato non è il fatto che sono neri anziché un’altra cosa ma il fatto che sono proprio neri; non c’è quell’altra cosa, è il fatto che io vedo questo nero che mi identifica questa molteplicità di sensazioni come stufa. *Potremmo allora dire così: la categoria dell’essere prescinde da ogni e qualsiasi circostanza, limitandosi a indicare la semplice possibilità della determinazione della sostanza;…* Quindi, la “è” rimane sempre e soltanto la possibilità di una determinazione, non una determinazione ma la sua possibilità. *…la categoria della qualità è la prima determinazione attuata; essa prescinde a sua volta da ogni circostanza salvo una: quella del rispetto o ground. Cioè essa indica che c’è un rispetto in base al quale la sostanza che funge da soggetto e la qualità che funge da predicato si accordano. Questo e niente altro.* Ci indica soltanto che c’è una relazione tra la nerezza e la stufa. Tutto qui. *L’accordarsi sotto un rispetto comporta peraltro una “relazione”. Questa è appunto l’ulteriore circostanza che scandisce il passaggio dall’essere verso la sostanza, dopo la qualità.* Questo “è” funge da relazione tra l’uno l’altro, tra il soggetto e il predicato, tra la sostanza e ciò che si dice di questa sostanza. Il che richiama ciò che diceva Greimas rispetto alla relazione: quando metto in relazione due elementi, a questo punto la relazione fa sì che questi due elementi non siano più due elementi ma siano una relazione. Cambia radicalmente le cose, questi due elementi non sono più identificabili come uno e l’altro ma sono qualche cosa che è cambiato, sono diventati una relazione. Sarebbe il terzo elemento fra i due. *…l’introduzione di una qualità è resa possibile dal riferimento a quella circostanza concreta che è il punto di vista, il rispetto (ground), sotto il quale soggetto e predicato si accordano;…* Qui vediamo già che questo accordarsi di una cosa e di quell’altra è resa possibile, dice, dal riferimento che è il punto di vista. Ma come possiamo intendere il punto di vista? È quello che io penso, è quello che io credo, quello che ho imparato, sarebbe per Heidegger il mondo di cui sono fatto; è questo il punto di vista che mi consente di mettere in relazione una cosa e un’altra, è ciò che io penso, è il pensiero che mi consente questa operazione. *Un punto di vista è concretamente possibile solo perché esso è simile/dissimile a un altro, ovvero a ciò che Peirce chiama un “correlato”.* Il punto di vista mette in relazione una cosa con un’altra perché c’è una qualche connessione fra questo e il suo correlato, una qualche connessione, non importa quale, ma è il mio punto di vista, cioè ciò che io so, ciò che ho imparato, che mi consente di mettere in relazione una sostanza con un suo correlato qualunque. *Ma il riferirsi a un correlato comporta, come determinazione ulteriore, una “rappresentazione” comparativa. Si supponga di porre in relazione le lettere “p” e “b”. Chiamiamo “p” il relato e “b” il correlato. Tale relazione è possibile mercé un atto di comparazione, cioè in virtù di una rappresentazione intermedia che istituisce il confronto o che esibisce il terreno del confronto.* Se io voglio mettere in relazione una cosa con un’altra mi serve un termine intermedio che mi consenta di fare questa operazione. Cosa che non va senza problemi, basti ricordare il problema del terzo uomo di Aristotele. C’è un uomo e poi la rappresentazione di uomo. Come posso essere che questa rappresentazione di uomo corrisponda all’uomo? Ci vuole un terzo uomo che mi faccia da intermedio, che mi garantisca che c’è questa relazione, e così via all’infinito. *Diremo perciò, seguendo l’esempio, che “p” e “b” sono due lettere che hanno la stessa forma, ma una posizione reciprocamente capovolta. A tale conclusione perveniamo in virtù di una terza immagine, accanto alle prime due, nella quale ci figuriamo che “p” sia lo stesso che “b”, in virtù di una rotazione di 180° sulla linea di scrittura presa come asse della rotazione stessa.* (pagg. 18-19) Questa idea è il terzo. Se io voglio correlare “p” e “b” devo avere questa altra idea, e cioè che queste due lettere sono la stessa ma capovolta; questo pensiero è quello che mi consente di dire che c’è una relazione fra “p” e “b”, e la relazione è che la “p” è la “b” capovolta. *Così pure possiamo comparare le parole “uomo” e “homme” in virtù della rappresentazione intermedia di quell’animale bipede, razionale, ecc., che noi stessi siamo, sicché concludiamo che le due parole designano la stessa cosa. Come si vede, l’immagine intermedia o “rappresentazione” è la categoria ulteriore che incontriamo dopo la qualità e la relazione. Essa svolge una funzione comparativa, agendo come un “interprete”.* Ecco che arriva la parola “interprete”. Ma, naturalmente, con che cosa io correlo, paragono, confronto una cosa con un’altra? Con cose che già so, ovviamente. E, quindi, questa rappresentazione, o immagine intermedia, che mi serve a correlare le due cose, viene dal modo in cui io sono stato addestrato a pensare, dalle cose che ho imparato, da una serie infinita di cose. *Ovvero, come dice Peirce, la rappresentazione, come immagine comparativa intermedia, è resa possibile dalla ulteriore circostanza concreta del riferimento a un “interpretante”. (“Una rappresentazione intermedia può essere denominata un interpretante, perché essa compie l’ufficio di un interprete il quale affermi che uno straniero dice la medesima cosa che dice egli stesso”).* Se io parlo italiano e Cesare parla finlandese e tu fai da interprete, conoscendo tanto l’italiano quanto il finlandese, puoi dirmi che le cose che sta dicendo Cesare sono esattamente quelle che sto dicendo io. Non conoscendo il finlandese io non lo posso sapere e, allora, tu fai da interprete, cioè sei quel terzo elemento fra due che consente di mettere in relazione i due. Qui cita Peirce. *Se noi avessimo soltanto un’impressione – scrive Peirce – essa non necessiterebbe di venir ricondotta a unità, e non ci sarebbe perciò bisogno di pensarla in riferimento a un interpretante, sicché il concetto di riferimento a un interpretante non sorgerebbe.* Se c’è soltanto un’impressione. Ovviamente, è un esempio per assurdo perché non c’è soltanto un’impressione, ogni volta ce n’è una miliardata. *La circostanza concreta che consente l’introduzione di una rappresentazione intermedia come interpretante è dunque la sostanza stessa in quanto essa esibisce direttamente il molteplice delle impressioni.* La circostanza concreta, cioè ciò che di fatto consente l’introduzione di una rappresentazione intermedia, di un terzo, dice è *la sostanza stessa in quanto essa esibisce direttamente il molteplice delle impressioni,* cioè non c’è una sola impressione ma una molteplicità di impressioni. Ed è questo che consente, che “costringe”, a mettere in relazione una cosa con un’altra, perché sono tante, fosse una con che cosa la metto in relazione? Se tu fossi l’unica fanciulla sul pianeta con chi ti relazioni? Qui fa uno specchietto:

*Essere*

*Qualità (riferimento a un rispetto o ground)*

*Relazione (riferimento a un correlato)*

*Rappresentazione (riferimento a un interpretante)*

*Sostanza*

L’Essere lo divide in questi tre elementi: Qualità, Relazione, Rappresentazione, e poi la Sostanza. La sostanza sarebbe l’immediatamente presente, il qualcosa che è qualcosa, ma non so cosa, so solo che è qualche cosa. È la prima immagine visiva, la prima immagine sensoriale. Vi ho letto queste cose per darvi un po’ il senso del lavoro di Peirce. Ovviamente, tutta la questione semiotica è ancora da venire ma queste cose sono importanti per intendere ciò che dirà a breve nelle pagine successive. È stata soltanto una presentazione, un po’ sommaria, del modo in cui Peirce approccia le cose. Le approccia in questo modo: dice che prima vedo che c’è un qualche cosa, ma non so che cosa; per metterlo in relazione con qualche cosa c’è la copula che non dice che cosa questa cosa è ma apre alla possibilità per questo qualche cosa di essere un qualche cosa. Mi rendo conto che l’esempio non è particolarmente funzionante. Dicendo che questo qualche cosa è qualcosa, già sono all’interno del simbolo, all’interno del segno, cioè rinvio questo a quell’altro, un qualche cosa lo rinvio a qualche cosa. E, quindi, è difficile da esprimere, così come è difficile esprimere la sensibilità pura. Posso parlarne in termini astratti, ipotetici, però, di fatto, se ne parlo è perché non è così, perché non è sensibilità pura sennò non potrei parlarne, non direi niente. Però, a scopo didattico, descrittivo, può essere utile. Vedremo più avanti se lo è davvero.

21 febbraio 2018

Peirce mostra che qualunque cosa è un’inferenza, cioè un segno che rinvia a un altro segno. Questione non da poco perché a questo punto siamo indotti a considerare, come dice lo stesso Peirce, non soltanto che qualunque cosa, se è qualche cosa, è un segno, ma che questo segno rinvia a altri segni ed è un segno perché deriva da altri segni. È la semiosi infinita, quindi, non c’è nessun punto di partenza. Questo comporta anche che una qualunque teoria, un qualunque discorso, dal più articolato al più banale, è fatto di segni. Peirce aveva individuato due categorie nella formuletta *a è b*, l’essere e la sostanza, dove *a* è la sostanza, ciò che ci appare, e la copula è semplicemente la possibilità che questa *a*, la sostanza, trovi una sua definizione. Quindi, dicendo che *a è b* stiamo dicendo che *a* è un’altra cosa, cioè per potere dire *a* devo dire un’altra cosa, per dire che cosa è *a* devo dire *b,* nel senso che se voglio descrivere questa penna devo dire altre cose che non sono questa penna. Fin qui nulla di nuovo, ovviamente. L’elemento da cui si parte, la sostanza, la *a* della formuletta *a è b*, sembrerebbe ciò che è, ciò che appare, però Peirce dice che questa penna, la vedo come una penna, non per una intuizione, ma perché ci sono state altre inferenze. Vale a dire, vedere questo come una penna è la conclusione di una serie di inferenze; ciascuna di queste inferenze procede da altre inferenze, e torniamo così alla semiosi infinita. Ma, allora, tutto ciò che Peirce dice procede da inferenze. Per esempio, dire che la qualità è il riferimento a un rispetto, a un *ground*, a un mondo, è un’affermazione fatta di inferenze, viene da altre inferenze, e quindi che cosa dice esattamente? Difficile a stabilirsi a questo punto, semplicemente prosegue nella costruzione di altri segni, in un continuo rinvio, senza fine. Quindi, applicando, come abbiamo fatto in altri casi, queste stesse affermazioni alle argomentazioni che troviamo in questo libro, non possiamo non affermare che ciascuna di queste affermazioni procedono da altre inferenze, le quali procedono a loro volta da altre inferenze, e così via all’infinito, senza mai potere fermarsi su nulla, quindi, sono affermazioni fondate su nulla. Questo Heidegger lo aveva inteso, a proposito della nullità: quando si vuole tornare all’Esserci che cosa si trova? Nulla, perché si è già spostato. Questo incomincia a farci notare una volta di più come funziona il linguaggio, come funzionano le parole, ed è un contributo che può essere interessante per intendere di più e meglio il funzionamento del linguaggio. Non so se troveremo cose nuove ma sicuramente le troveremo espresse in modo più semplice, più lineare e probabilmente poste in modo tale da consentirci di aggiungere qualche cosa di più rispetto alla questione del potere, della volontà di potenza, di cui parleremo più avanti. Però, intanto vediamo come prosegue. Come abbiamo visto, Peirce individua due grandi categorie, la sostanza e l’essere. La sostanza non è la cosa, per esempio rispetto alla parola penna, potrebbe anche essere il significante penna, cioè questo suono creato dalla *p, e, n, n, a,* potrebbe essere la sostanza. Però, questa sostanza deve essere messa in relazione con qualche cosa e ciò che la mette in relazione è il fatto che quando dico che “questa penna è…” e aggiungo una qualunque cosa, questa “è” mi dà la possibilità di dire che cos’è, cioè di definirla. Infatti, lui divide l’essere in qualità, relazione e rappresentazione. La qualità è il riferimento a ciò che appare; la relazione è un riferimento a un correlato, ma è il riferimento, il correlato, la pura relazione, dice soltanto che è in relazione con qualche cosa; da ultimo, la rappresentazione, che è il riferimento a un interpretante. Per Peirce l’interpretante non è che sia qualcuno, può anche esserlo eventualmente, ma l’interpretante è ciò che consente, a partire da tutto ciò che si è appreso, di rappresentarsi un qualche cosa. Quando dico “questa è una penna” ciascuno ha già un’idea di che cosa sia una penna, sennò non succederebbe nulla. Tutte queste idee, queste acquisizioni sono quelle cose che consentono di stabilire quella che Peirce chiama rappresentazione o simbolo. Vi ricordate l’esempio “questa stufa è nera”. La prima cosa che si fa, secondo Peirce, è mettere insieme tutti gli elementi che compongono il ciò che appare, perché appare sotto una forma che è un insieme di elementi, la forma, il colore, l’altezza, la lunghezza, ecc. Quando dico “è” e come se mettessi insieme tutti questi elementi, li unisco in un’altra cosa e quest’altra cosa che compare è, per Peirce, la rappresentazione: descrivendo questa cosa io la rappresento. A pag. 20 dice *Ciò comporta tre circostanze concrete: 1. La messa in opera di un rispetto o ground sotto il quale le varie apparizioni possono fra loro accordarsi;…* Altezza, lunghezza, ecc. *…2. L’introduzione di un correlato che definisca e delimiti concretamente il rispetto o ground;…* Introduzione di un correlato, cioè fornire a questo insieme di cose, che io unisco, chiamiamola “percezione”, la possibilità di riferirsi a qualche cosa. Sapete che un segno è qualche cosa che si riferisce a qualcos’altro. *3. L’introduzione di un interpretante che metta concretamente in atto la relazione, stabilendo un terreno di comparazione o rappresentazione intermedia.* Che cos’è che opera questo? Quella che lui chiama rappresentazione è tutto ciò che io so, ma non soltanto questo, rappresenta anche, e questo lo dirà più avanti, lo chiamerà l’*abito*, ciò che io sono abituato a pensare, tutto ciò che, per esempio, Heidegger chiama la chiacchiera, tutte le cose che io ho acquisite negli anni. Sono tutte queste acquisizioni che costituiscono l’interpretante, vale a dire, ciò che darà un senso a ciò che vedo. Si tratta solo di questo: dà un senso a quello che vedo, consente di dare un senso a qualcosa che appare. A pag. 22. *La logica, scrive Peirce, “tratta del riferimento dei simboli in generale ai loro oggetti”.* Tenete sempre conto che quando parla di oggetto, a cui si riferisce un simbolo, è un altro simbolo, non è mai la cosa in sé. *Simbolo va qui inteso nel senso, ancora molto generico, di segno, e cioè come “ciò che sta al posto di” (supponit pro), secondo la definizione dei logici medioevali. Ma dal momento che qualsiasi oggetto è potenzialmente un segno … allora potremmo anche dire, nel senso più generale, che la logica è la scienza di tutte le cose, in quanto esse possono funzionare come segni. In altri termini, la logica coincide, senza residui, con la semiotica.* In fondo, questo è uno degli aspetti più importanti in Peirce, cioè, intendere che la logica è una scienza dei segni. *Detto questo in generale, si tratta ora di precisare meglio la natura del segno, compito che Peirce svolge, nel saggio che stiamo esaminando, esclusivamente in riferimento alla teoria categoriale appena costruita. L’elenco delle categorie, cioè, fornisce la base per una prima classificazione dei segni. Innanzitutto, il campo complessivo dei segni è circoscritto alla terza categoria intermedia, e cioè alla rappresentazione.* Perché la rappresentazione è quella che fa di un segno un segno; gli altri due aspetti, da soli, non esistono, cioè l’apparire di qualche cosa e poi il fatto che questo qualche cosa sia in relazione con qualche cos’altro. Occorre che l’essere in relazione con qualcos’altro si concreti in una effettiva relazione. *Il punto essenziale, però, concerne il modo in cui le rappresentazioni si rapportano ai loro oggetti, ovvero, nei termini tradizionali della logica, il modo in cui le intenzioni seconde si rapportano alle prime.* Le intenzioni seconde sono per Peirce le rappresentazioni; le prime sono le percezioni, quelle immediate, che poi non sono mai immediate ma mediate. *Peirce riconduce tale modo alle già studiate circostanze concrete che occasionano l’inserimento delle tre categorie intermedie (o accidenti) fra l’essere e la sostanza.* (pagg. 22-23) Quelle che abbiamo visto prima. *Ciò significa allora che i segni sono rappresentazioni del modo in cui l’essere (la copula “è” come apertura di uno spazio logico di determinabilità infinita) riconduce a unità la sostanza (che è, come sappiamo, il semplice atto dell’attenzione che esibisce il molteplice delle impressioni).* E, cioè, questa rappresentazione, il significato che do a una certa cosa, è ciò che unifica le mie sensazioni, per esempio, tattili, visive, acustiche. Poi, stabilisce tre punti. *1. La rappresentazione si rapporta ai suoi oggetti, o rappresenta i suoi oggetti, in riferimento al rispetto (ground), prescindendo dal correlato e dall’interpretante.* Cioè, la rappresentazione si rapporta unicamente a ciò che appare, non al correlato, che sarebbe la sua potenzialità, né al segno e al suo significato. In questo caso, *la rappresentazione della “nerezza” come segno che unifica un molteplice.* Vedo tante cose ma tutte queste cose si unificano nella nerezza. *Segni di questa natura sono chiamati da Peirce somiglianze (più tardi icone). Sul piano logico essi corrispondono ai termini.* L’icona è semplicemente ciò che si mostra, che ha una somiglianza fra le sue varie parti. Per esempio, il fermaglio, il cappuccio, tutte le cose di cui è fatta questa penna, hanno una somiglianza tra loro, anche se, torno a dire, tutte queste cose sono possibili da pensare solo se c’è il significato, cioè la rappresentazione. *2. La rappresentazione si rapporta ai suoi oggetti in riferimento al rispetto e al correlato, prescindendo dall’interpretante. Avremo allora una relazione o corrispondenza di fatto fra due oggetti. Ad es., un cartello in un museo con una freccia che indica l’uscita e la porta donde si esce dal museo.* In questo caso abbiamo la sostanza, cioè il cartello, ma anche qualche cosa che indica. E, infatti, lo chiama indice, è una cosa che indica. *Sul piano logico essi corrispondono alle proposizioni (una proposizione, dice Peirce, indica sempre un generale rapporto fra un relato e un correlato, che fungono in essa come soggetto e predicato).* Una proposizione indica sempre un qualche cosa, cioè parla sempre di qualche cosa. Se io parlo, parlo di qualcosa. *3. La rappresentazione si rapporta ai suoi oggetti in riferimento al rispetto, al correlato e anche all’interpretante. Avremo allora una relazione a tre termini in cui la rappresentazione si rapporta ai suoi oggetti tramite un’altra rappresentazione.* Ad esempio, la relazione tra la parola homme e un uomo reale è resa possibile dalla rappresentazione intermedia “uomo” come quell’animale terrestre, bipede, razionale, ecc. *Segni di questa natura sono chiamati da Peirce segni generali o simboli. Sul paino logico corrispondono ai ragionamenti (argomentazioni, sillogismi).* Poco dopo. *La sensazione dunque è un segno ipotetico…* In quella divisione che fa Peirce la sensazione sarebbe la sostanza, rivela la sostanza. …*che ha la potenzialità di entrare in relazione con un correlato, stabilendo con esso una corrispondenza di fatto (ogni volta che “c’è del nero”) ci aspettiamo la “stufa”, e poi con un interpretante che lo sollevi a simbolo vero e proprio (allora il nero diviene una rappresentazione consapevole all’interno di un ragionamento relativo alla qualità-colore di questa stufa).* Questa forma, che muove dalla sensazione, è un segno ipotetico, cioè fa un’ipotesi, parte da ciò che vedo e raggiunge non una certezza ma un’ipotesi. Peirce fa un esempio per distinguere l’ipotesi, o come la chiama lui, l’abduzione, la chiamava così anche Aristotele, dall’induzione e dalla deduzione. Fa tanti esempi, ne posso riprendere qualcuno. C’è stato un blackout, la lampadina non si accende e non si accende perché c’è stato il blackout. Forse… ma non siamo sicuri, potrebbe anche essersi bruciata la lampadina o può essere successa qualunque altra cosa. Quindi, parte dalla sensazione per trarre un’inferenza ipotetica. Infatti, dice che la sensazione è una correlazione che stabilisce, come segno ipotetico, una relazione, una corrispondenza di fatto: ogni volta che c’è del nero c’è la stufa. Forse… magari è qualcos’altro. Però, questa forma di inferenza, l’abduzione, è l’unica forma, secondo Peirce, che non soltanto è la più diffusa in assoluto, non dà una certezza, certo, ma è quella che, aprendo a un’ipotesi, consente una maggiore ricchezza di pensiero. Dico “forse è questo…” e questo mi costringe a riflettere sul fatto che può essere questo ma anche quest’altro e verificare eventualmente quale di queste sia quella giusta, per esempio. Cosa che non avviene nell’induzione. L’esempio più banale di induzione: ieri è sorto il sole, ieri l’altro anche, il giorno prima anche, da un milione di anni è sorto il sole, dunque sorgerà anche domani. Anche questa non è una certezza, però non lascia, secondo Peirce, la possibilità di articolare ulteriormente questa inferenza. L’induzione ha a che fare con l’indice, cioè tutte queste particolarità, ieri, ieri l’altro, un milione di anni fa, vengono raggruppate in un universale. Dice, allora, *Gli indici sono a loro volta segni astratti che possono entrare successivamente in relazione con un interpretante. Il principio logico che presiede al sorgere di questi segni è quello della inferenza induttiva (in cui si stabilisce una corrispondenza di fatto progressivamente generalizzata fra un relato e un correlato).* E, cioè, il fatto che se il sole è sorto da sempre, allora sorgerà anche domani. *Sul piano fisiologico ciò corrisponde alla formazione degli abiti o abitudini.* Ci ha abituato a pensare così, nessuno organizza la sua giornata di domani pensando alla eventualità che non sorga il sole. Come mai? *La relazione o corrispondenza di fatto fra il colore nero e la stufa (il suo calore, ecc.) funziona come segno per il nostro comportamento (o abito di condotta)…* (pagg. 24-25) Come dire che è ciò che stabilisce semplicemente un’abitudine, come siamo abituati a fare: uscendo da quella porta ciascuno di voi immagina di incontrare quello che ha lasciato prima, e cioè un androne e poi una strada. Restereste sorpresi se non trovaste più nulla. Perché pensate di trovare queste cose? Per induzione, perché è sempre stato così, quindi, non c’è motivo di pensare che adesso cambi tutto. *I simboli sono finalmente segni concreti, o segni generali, come dice Peirce, che implicano somiglianze, indici e le loro relazioni in virtù di un terzo, che è appunto il simbolo stesso. Ciò equivale, sul piano fisiologico, all’attenzione, e su quello logico all’inferenza deduttiva che presiede alle argomentazioni o ragionamenti. Ogni ragionamento, dunque, esige la presenza di una rappresentazione intermedia, e cioè di un simbolo o segno generale. In un ragionamento, osserva Peirce, le premesse formano una rappresentazione della conclusione…* cioè, l’anticipano*. …poiché esse indicano l’interpretante del ragionamento stesso.* Vale a dire, indicano qual è quell’abito di pensiero entro il quale si trarrà la conclusione. *Ma noi sappiamo che la rappresentazione si rapporta ai suoi oggetti in tre modi, e cioè in riferimento al rispetto o ground, in riferimento al correlato e in riferimento all’interpretante. Ciò corrisponde, come si è mostrato, alle tre classi di segni che Peirce chiama somiglianze, indici e simboli o segni generali. Ne consegue allora che le premesse di un ragionamento potranno rappresentare in tre modi la conclusione, ovvero fornendo una somiglianza, un indice o un simbolo della conclusione stessa. Il primo caso…* quello della sensazione come segno ipotetico. *…ci riporta al ragionamento o all’argomento ipotetico… … Per es.: i fagioli che sono sul tavolo sono tutti neri; ma tra i vari sacchi di fagioli che sono nella stanza questo solo contiene dei fagioli neri; dunque i fagioli sul tavolo sono stati presi da questo sacco.* È Peirce che fa questo esempio dei fagioli, anche se lo fa diverso, per distinguere i tre tipi di inferenza. Altri modi di inferenza non esistono, dice, esistono solo questi tre. Qualunque discorso si faccia, qualunque argomentazione si costruisca, abbiamo a disposizione solo questi tre modi di inferenza: abduzione, induzione e deduzione. Cosa dice la deduzione? Utilizziamo l’esempio dei fagioli di Peirce. Tutti i fagioli di questo sacco sono neri, questi fagioli vengono da quel sacco, pertanto, questi fagioli sono neri. La deduzione non lascia altre possibilità, non è un’ipotesi. Deduce, cioè sottrae da qualche cosa qualcosa mantenendo il qualche cos’altro. Nell’induzione, invece, è totalmente diverso. Questi fagioli sono neri, questi fagioli vengono da quel sacco, tutti i fagioli di quel sacco sono neri. Non è sicuro che sia così. Però, prendo un fagiolo, ne prendo poi un altro, alla fine mi convinco che tutti i fagioli che prenderò saranno neri. Un po’ come il sorgere del sole al mattino, è la stessa cosa. Invece, nel caso dell’abduzione si conclude con un “forse”. Infatti, dice *…i fagioli che sono sul tavolo sono tutti neri; ma tra i vari sacchi di fagioli che sono nella stanza questo solo contiene dei fagioli neri; dunque i fagioli sul tavolo sono stati presi da questo sacco.* Forse, perché potrebbero essere stati presi da qualche altra parte. Questa forma di inferenza, l’abduzione, è quella che, per esempio, si usa nelle indagini di polizia: tutti gli assassini tornano sul luogo del delitto, questo è sul luogo del delitto, quindi, è l’assassino. Forse…, magari passava di lì per caso. Però, apre una possibilità, questa è la cosa importante: l’abduzione apre alla possibilità. Le altre due forme no, l’induzione passa dal particolare e arriva a un universale, dice “tutti”, poi, non ha la certezza ma lo afferma. La deduzione procede, invece, dall’universale al particolare, mantenendo ciò da cui è partita. Infatti, l’esempio che fa lui: tutti fagioli contengono acqua, questi sono fagioli, dunque, contengono acqua. Non c’è un’apertura verso qualche cosa. L’abduzione, dicevo, è quella forma di inferenza che consente un’apertura verso altre possibilità, che conclude sempre con un “è così… forse, potrebbe anche non essere così”. Il prossimo capitolo a pag. 26, molto interessante si chiama *Semiosi e realtà*. *Due ordini di questioni rendono particolarmente problematici i risultati conseguiti da Peirce con i suoi primi saggi. … vi è la questione già ricordata delle prime premesse o delle impressioni elementari sulle quali l’inferenza dovrebbe poggiare.* Qualunque inferenza poggia su ciò che si vede, su una sensazione, ovviamente, e quindi bisogna vedere se questa sensazione, se questo primo elemento da cui si parte, procede anche lui da inferenze oppure no, c’è invece qualcosa di solido, di stabile, di sicuro, da cui partire. *Seguendo invece il filo della questione che ci sta a cuore (la semiosi infinita), procederemo delimitando la traccia del discorso peirceano ad essa relativa. Peirce … inizia con un attacco a fondo contro la teoria dell’intuizione.* L’intuizione è generalmente considerato un modo di accedere al significato, alla sostanza delle cose, immediato, quello che, per esempio, cercava Husserl, è quell’idea fulminea che fa comprendere le cose, apparentemente senza nessuna relazione con altro. È l’idea, che qualcuno aveva formulato, del colpo di pistola, viene in mente la cosa immediatamente, senza nessuna relazione con niente. *Possiamo tentare di sintetizzarne così le argomentazioni. Innanzi tutto: una cosa è avere un’intuizione e un’altra è rendersi conto intuitivamente di aver avuto un’intuizione…* Ho avuto un’intuizione? Come lo so? Anche questa è un’intuizione? *…ora, come sappiamo di aver avuto un’intuizione? Forse per intuizione? Ma la questione è proprio di sapere se ci sono delle intuizioni e che cosa esse sono. Forse che noi abbiamo il potere intuitivo di distinguere un’intuizione da qualsiasi altro tipo di conoscenza? Certo, un tale potere ci potrebbe sembrare di averlo, ma di fatto non lo abbiamo. Ce lo testimonia una gran quantità di fatti contrari ai quali nessun fatto positivo si contrappone, salvo la nostra mera convinzione soggettiva di aver avuto un’intuizione. Così, per esemplificare, i filosofi e gli uomini in genere non si sono mai accordati su quelle nozioni che, secondo alcuni o secondo altri, sarebbero intuitive e perciò fuori discussione;… in altri termini: ciò che ora ci appare evidente, intuitivo, all’inizio non fu né intuitivo né evidente; la prima volta dovemmo procurarci tali conoscenze mediante un’azione mentale e cioè mediante un’inferenza in uno dei suoi tre tipi o in una loro combinazione. Un’analisi più ravvicinata di alcuni casi tipici mostra inoltre che proprio quelle conoscenze che siamo soliti considerare intuitive derivano da un’inferenza. Ogni sensazione, ad es., non è per nulla un fatto elementare e originario, ma un processo di inferenze fisiologiche (inconsce); anche la conoscenza del nostro io deriva dal rapporto con gli altri io e dal linguaggio; e persino la conoscenza dei nostri stati d’animo non dipende affatto da un supposto potere intuitivo di introspezione, ma ancora una volta da un’inferenza rivolta alle cose a ai fatti esterni: è dal valore che diamo alle cose che ci circondano, dal loro apparirci belle o brutte, gradevoli o sgradevoli, che noi apprendiamo di essere felici o tristi, allegri o adirati e simili. L’inferenza, in conclusione, si sostituisce a ogni caso di supposta intuizione.* (pagg. 27-28) Dice, dunque, *dal valore che diamo alle cose.* Questo ci rimanda a quello che diceva Nietzsche: è dal valore che noi diamo alle cose che queste cose ci appaiono vere, importanti, ecc., ma noi diamo un valore alle cose in base a che cosa? Al fatto che ci servano oppure no, direbbe Nietzsche, per il superpotenziamento, per avere più potere. E qui ci si mostra qualcosa che potrebbe essere importante riprendere più avanti, e cioè che la prima sensazione che ho ovviamente non procede da un’intuizione ma da un’inferenza, ma questa inferenza, o questa serie infinita di inferenze, non sono casuali. Questo lo direbbe Freud. Non sono casuali, e questo lo direbbe Nietzsche, perché sono quelle che sono utili al superpotenziamento. Prosegue dicendo *Ma l’inferenza non si può porre in un istante come un atto assoluto, come un assoluto incominciamento; essa è, per sua natura, relativa, il che significa che il contenuto conoscitivo di un’inferenza è sempre determinato da precedenti contenuti conoscitivi. “Nessuna conoscenza, dice Peirce, che non sia determinata da una conoscenza precedente, può venir conosciuta”…* Come la conosco se no ho altri elementi prima? …*e d’altronde una conoscenza che non può venir conosciuta non esiste. Bisogna assumere dunque la tesi di una serie infinita di conoscenze, anche se ciò possa apparire a tutta prima paradossale. Ciò che conosciamo e sappiamo, lo conosciamo e sappiamo per inferenza, non per intuizione. Ma inferire comporta attivare una relazione tra un fatto non ancora noto e un fatto già noto, sicché ogni inferenza presuppone uno stato di conoscenza anteriore, e questo stato un altro stato, in una serie infinita. Lo stesso è da dirsi del processo del pensiero. “Il solo pensiero che possa venir conosciuto, scrive Peirce, è pensiero nei segni (thought in signs). Ma un pensiero che non possa venir conosciuto non esiste. Perciò tutto il pensiero deve essere necessariamente nei “segni”. Detto in altro modo: noi non possiamo pensare senza segni. Ma, “dalla proposizione che ogni pensiero è un segno segue che ogni pensiero deve rivolgersi a qualche altro pensiero, dal momento che questa è l’essenza di un segno”. Il pensiero non può “accadere in un istante”, come un atto di intuizione assoluto; esso richiede tempo. Ma ciò equivale a dire “che ogni pensiero deve essere interpretato in un altro, o che tutto il pensiero è nei segni”. … La demolizione del concetto di intuizione e il concomitante rifiuto del concetto di “inconoscibile”…* qualcosa di inconoscibile è una contraddizione in termini per Peirce*. … comportano una revisione profonda dei concetti di realtà e di conoscenza. Secondo la comune opinione vi sono due modi di conoscere: per apprensione diretta e per ragionamento o inferenza. Inoltre, la conoscenza costituirebbe un modo di approccio alle cose intese come autonomamente reali rispetto al processo conoscitivo stesso.* (pagg. 28-29) Pensate alla metafisica: le cose sono così come sono per virtù propria. *In terzo luogo, l’atto conoscitivo avrebbe il compito di rispecchiare le cose così come sono. In altre parole, la conoscenza raggiungerebbe il suo scopo quando riuscisse a rispecchiare in modo veritiero le cose nella loro realtà…* Era l’idea di partenza di Husserl: le cose stesse, l’idea che le cose potessero da sole manifestarsi immediatamente, cioè senza nessun mezzo, senza linguaggio, quindi, ma soltanto apparire così come sono. *Questi tre modi di vedere risultano invece, alla luce delle premesse peirceane, del tutto insostenibili e inconsistenti. Sappiamo giacché non esiste conoscenza per apprensione diretta, ma che ogni conoscenza è un atto di inferenza che rinvia a una serie infinita, a un processo di cominciamenti, come anche dice Peirce.* Una serie di cominciamenti. Ogni volta che io affermo qualche cosa, questo qualche cosa procede da un’altra cosa, questa da un’altra, e così via all’infinito, per cui, ogni volta che io dico qualche cosa, è un modo di incominciare un’altra direzione, un incominciare un’altra cosa, che è data dal sapere, ecc. Però, non c’è conoscenza diretta della cosa ma ogni volta si incomincia a conoscere, e si incomincia a conoscere a partire da ciò che già si sa, perché si passa da ciò che è noto all’ignoto, questo ignoto diventa noto e questo consentirà di affrontare qualche altra cosa di ignoto. *Secondo l’opinare comune questo modo di presentare la conoscenza sarebbe prima di tutto assurdo e in secondo luogo, qualora si fosse costretti ad accoglierlo, comporterebbe la vanificazione di ogni atto del conoscere e la riduzione a un totale relativismo scettico. Secondo Peirce è vero precisamente il contrario. La comune opinione chiede: non è forse assurdo negare che la conoscenza abbia un inizio definito?* (pagg. 29-30) Il senso comune dice: si parte pure da qualche cosa, che deve essere così? *Se la conoscenza è un processo che indefinitamente risale all’indietro, quando e come essa sarebbe allora cominciata?* Queste sono le domande che si pone il luogo comune. *Non dobbiamo forse ammettere un punto di partenza, una prima apprensione di qualcosa, un dato semplice e originario? Peirce risponde: che significa “prima apprensione” e “dato originario”? che si esprima o no questa supposta prima apprensione, questo supposto dato originario, questa premessa supposta immediata, essa non potrebbe fare a meno di essere un predicato, ovvero ciò che si dice o che si potrebbe dire della cosa appresa; ma poiché “predicare una cosa di un’atra equivale a stabilire che la prima è un segno della seconda”, la premessa altro non sarebbe che un segno, il quale, come ogni segno, non farebbe che trasmettere una informazione sulla cosa, cioè non farebbe che significarla, trametterne il significato, e niente affatto presentarla nel suo supposto essere reale in sé.* Ciò che mostra è che viene da un’altra cosa, non è reale in sé. Io vedo una cosa, una montagna, questa è reale in sé? No, viene da un’altra cosa, che io ho appreso. È la cosa che Heidegger chiamava pre-comprensione. *O si sostiene che l’apprensione, l’intuizione, o come altro si voglia dire, presentano la cosa com’è in se stessa, e allora bisogna spiegare come questo miracolo sia possibile, come sia possibile cioè che la realtà si “travasi” nel conoscere sic et simpliciter, e bisogna spiegare altresì che tipo mai di conoscenza sia questa che non è un rapporto, ma anzi la cosa in carne e ossa, proprio lei come è in sé e niente altro.* Come avviene che questa conoscenza si travasa in me a un certo punto? Ma che tipo di conoscenza è mai questa, che non è un rapporto tra una cosa un’altra? Come fa una conoscenza a non essere un rapporto tra una cosa e un’altra? Se non lo fosse non avrebbe alcun significato, perché un significato è un rapporto, uno spostarsi da una cosa all’altra, sarebbe cioè fuori dal linguaggio. *Tutto ciò è palesemente arbitrario, misterioso e anzi autocontraddittorio. Oppure bisogna ammettere che l’apprensione, l’intuizione e simili, “significano” la cosa, e allora bisogna anche ammettere un processo di inferenza tra segni che non può per essenza arrestarsi a un supposto cominciamento immediato. Questo cominciamento immediato, infatti, da dove arriva se non da un’altra cosa? ma se si è compresa sino in fondo questa alternativa, allora ci si accorge che se le cose stessero come l’opinare comune crede, non sarebbe per principio possibile alcuna conoscenza veritiera, laddove una conoscenza che raggiunga l’oggetto è possibile proprio se essa è un inferire relativo e infinito.* (pagg. 30-31) Io non posso stabilire un punto di partenza. In base a che cosa, in relazione a che cosa lo stabilisco? Se è una reazione allora è un’altra e allora non è più il punto di partenza, ce n’è un altro prima. *L’unico modo per dar conto dell’atto del conoscere consiste dunque nel riconoscere che la realtà e la conoscenza stanno insieme in un unico universo, e cioè che “le cose reali, come dice Peirce, sono di natura cognitiva e perciò significativa”. Il che comporta che la cosa non se ne stia come un in sé prima e fuori del processo del conoscere, ma che essa sia essa stessa in cammino nel processo del conoscere, in un long run. Questo però è lo stesso che dire che tutta la realtà è un segno, un processo di significati in cammino.* Verso il significato successivo. *La semiosi infinita non è una proprietà esclusiva del conoscere, ma è anche e al tempo stesso una proprietà del reale.* A pag. 32. *“Reale”, dunque, è un segno, ovvero, ciò che chiamiamo “reale” non è una mera “cosa”, o un mero “fatto” semplicemente e univocamente collocato al di là della catena infinita delle inferenze, ma è invece un fatto interno, o un significato, di quella catena.* Come dire che “reale” è nel linguaggio, è nella catena linguistica o, come la chiama Peirce, segnica. *Come significato il reale è pertanto rivolto a un interpretante, e anzi in primo luogo a quell’interpretante che, come dice Peirce, è la mente o il pensiero.* È rivolto a un interpretante, cioè se non c’è un discorso, un racconto, una narrazione, entro la quale una qualunque cosa possa inserirsi, questa cosa non significa niente. È soltanto lungo questa catena che qualcosa può significare, soltanto se questa cosa appartiene a questa catena di segni è qualche cosa, e il reale non è altro che l’essere in cammino di questa catena di segni, un cammino infinito.

28 febbraio 2018

La semiotica è qualcosa su cui merita riflettere. Considerate ciò che dice Peirce rispetto al segno, ai tre aspetti del segno. Prendete la formuletta più banale: *a è b*, questa è un segno, come qualunque cosa, ma a Peirce questa formuletta serve per mostrarci tre aspetti fondamentali del segno: la qualità, cioè la cosa così come si mostra, e questa sarebbe la *a*; poi la *è*, la copula, che è ciò che consente l’apertura, la possibilità di essere qualcosa; quindi, la *b*, che è il qualche cosa che la *a* è. Cosa ci mostra tutto questo? Intanto, ci mostra una questione che è molto antica, e cioè il fatto che, come abbiamo detto varie volte, per dire una cosa ne devo dire un’altra, per mostrare qualche cosa devo mostrare qualche cos’altro. Problema antichissimo che, tuttavia, la semiotica, e Peirce in particolare, ha cercato di intendere in modo più proficuo. Tutto ciò che abbiamo detto fin qui è, certo, un modo per intendere sempre di più e sempre meglio il funzionamento del linguaggio e, quindi, come si strutturano le parole, come accadono le parole. È una cosa incredibilmente complessa, naturalmente, che Peirce ha cercato di risolvere attraverso la sua nozione di segno. Non è che risolva propriamente la questione, però è come se avesse formalizzato in qualche modo questo problema del linguaggio, che esiste da sempre. Questo problema non riguarda soltanto i semiologi, i linguisti, gli psicoanalisti e i filosofi, ma riguarda ciascuno: per dire una cosa devo dirne un’altra. Questo conduce immediatamente a qualche cosa di cruciale, cioè la perdita di controllo, la non controllabilità delle cose. Se si riflette si considera immediatamente che se voglio avere il controllo su una cosa questa cosa devo esprimerla, devo dirla o pensarla, e facendo questo mi trovo spostato su altro, e su questa cosa, della quale volevo avere il controllo, non ho più alcun controllo. Vorrò, allora, avere il controllo sulla cosa su cui la prima si è spostata, e ricomincio da capo. Questo fatto è il problema che è da pensare, non da risolvere, perché anche parlare di risoluzione comporta già una serie di altre cose che possono condurre a considerare ancora che non c’è soluzione o che se c’è comunque questa soluzione trovata non sarà quella cosa che voglio, perché non l’avrò controllata, non avrò la possibilità di tenerla, come si suole dire, in mano. Un problema, dunque, che riguarda i parlanti: tutti coloro che parlano incontrano questo problema, e cioè la perdita di controllo mentre si parla. Perché c’è questa illusione di controllo? Questo viene dal modo in cui funziona il linguaggio. Peirce, senza volere, ce lo mostra in questa formuletta *a è b*, ci mostra che la *è*, la copula, mostra la possibilità, come dice lui giustamente, di definire la *a*, cioè di dare alla *a* un significato. Se non ci fosse questa è non ci sarebbe questa possibilità, non ci sarebbe neanche il linguaggio e, siccome il linguaggio funziona in quel modo, si è costretti a compiere questa infinita operazione che porta ciascuna volta allo spostamento di una cosa sull’altra, la semiosi infinita è questo. Sarebbe interessante riflettere su questo, perché a questo punto è l’impossibilità del controllo a essere l’origine di tutto ciò che agli umani pare essere qualcosa di impossibile, di irraggiungibile, con tutte le storie che si sono inventate intorno questo, dalla questione dell’angoscia, al desiderio che non trova mai il suo oggetto. Tutte queste storie sembrano trarre la loro origine dal modo in cui funziona il linguaggio. Il linguaggio funziona a questo modo, cioè quando afferma qualche cosa, per potere definire ciò che ha affermato lo sposta. Non è una cosa nuova ovviamente, è un aspetto del funzionamento del linguaggio, e cioè che da una parte è necessario che qualche cosa venga fermata per potere dirsi, ma al tempo stesso per potere dirsi deve dire un’altra cosa. È questo che costituisce, diciamola così, il nucleo del problema, ed è un problema che non è risolvibile: è il linguaggio che funziona così, e di questo non si può che prendere atto. Questo problema è lo stesso che abbiamo trovato in altri pensatori, tutti i pensatori, se sono tali, prima o poi si scontrano con questa cosa, che è irresolubile, perché se si parla si è necessariamente presi in questo scivolamento continuo, in questa impossibilità di fermare, di controllare qualcosa, o, meglio, posso controllare questa cosa ma nel controllare questa cosa diventa un’altra cosa. Ciò su cui è il caso di mettersi a riflettere bene è questo: che cosa oggi noi possiamo fare, se non avvertire qualcuno, che ha voglia di ascoltarci, di questo, e cioè che, parlando non può avere il controllo di quello che dice, ma motivando questa cosa, non per chissà quale storia, ma perché dicendo una qualunque cosa questa cosa, per potere dirsi, per potere definirsi, per potere dire che cos’è ciò di cui sto parlando, devo dire un’altra cosa. C’è un altro aspetto anche questo importante. Peirce dice *a è b*, la *a* è la qualità, ciò che appare, per Heidegger sarebbe la semplice presenza, ma questa semplice presenza non appare così da sé, appare nel momento in cui compare la *b*, perché finché non compare la *b*, per Peirce l’interpretante, e cioè finché non interpreto la *a*, questa *a* è niente. La *è* mi dice che c’è la possibilità di farlo, e quindi lo faccio, quindi dico che *b* è ciò che la *a* è. È un processo in cui ciò da cui si parte comincia a porsi nel momento in cui c’è la conclusione, l’arrivo, perché senza la *b* non potrebbe esserci la *a*. Questo problema anche Heidegger lo incontra, lui pone la questione in altri termini, ovviamente. Adesso, poniamo la questione di Peirce usando però il modo di approcciare la cosa di Heidegger. E cioè, una *a* appare, vediamo poi come appare, ma appare perché io sono progettato verso la *b*, ed è in questo progetto di occuparmi di *b* che *a* può apparire, che qualcosa può apparire. La *è*, invece, sarebbe l’orizzonte entro cui un ente può apparire, può darsi. Quindi, è come dire che, nell’occuparmi di un qualche cosa questo qualcosa appare, ma io mi occupo di qualche cosa se questo qualche cosa ha già in qualche modo un significato, cioè significa qualcosa per me, come direbbe Heidegger, è un utilizzabile. Io so già che è un utilizzabile, e come lo so? Lo perché sono nel linguaggio, perché ho già appreso una serie di cose che mi consentono di stabilire che questo è un utilizzabile, ma come lo ho appreso se non occupandomi di qualche cosa e, quindi, perché questo qualche cosa è all’interno di un progetto? Questo altalenare tra *a* e *b*, dove la *è* è soltanto la possibilità di questo altalenare, è la relazione che c’è in questo altalenare, questo movimento tra la *a* e la *b* è esattamente il funzionamento del linguaggio. Io mi occupo di qualche cosa ma per potermene occupare devo già sapere che questo qualche cosa è un qualche cosa. Come lo so? Lo so perché mi trovo nel linguaggio e, quindi, ciascuna di queste cose, anche l’apparire della *a*, è possibile solo se io sono già nel linguaggio. Se non fossi nel linguaggio la *a* non apparirebbe mai e, quindi, non ci sarebbe neanche tutto il resto. Però, qui sorge un altro problema. Abbiamo detto che il linguaggio è definito da questa formuletta, *a è b*, come dire che il linguaggio in questo modo rincorre se stesso. *A è b,* è il modo in cui funziona il linguaggio ma perché funzioni occorre il linguaggio. Perché il linguaggio ha questo funzionamento. Difficile dire il perché ma si tratta di porre a questo punto l’attenzione su un aspetto. Abbiamo detto che io incomincio a parlare a un certo punto e abbiamo anche detto come accade che io mi trovi ad apprendere il linguaggio, e cioè attraverso l’acquisizione di informazioni e di istruzioni per utilizzare queste informazioni. Incominciando a parlare c’è un qualche cosa che avviene simultaneamente mentre incomincio a parlare, e cioè la necessità di avere il controllo sulle cose: questa appare nel momento in cui incomincio a parlare. Il controllo delle cose è anche questo un aspetto del funzionamento del linguaggio. Il linguaggio fa questo: “vuole” controllare le cose, cioè vuole dire che cos’è, vuole attribuire a un qualche cosa un’altra cosa. A questo punto avete inteso la complessità della questione, come non sia facilissimo orizzontarsi in una questione del genere. Tuttavia, ciò che ci importa qui, almeno per il momento, è il trovare un’apertura in tutto ciò che ci consenta di fare un passo. Tutto ciò che ha detto e scritto Nietzsche è fondamentale, ovviamente, perché dice che tutto ciò che muove gli umani, la loro “verità”, è la volontà di potenza, cioè la necessità di superpotenziamento, di controllo. La necessità di controllare appare come il linguaggio stesso, che a un tempo impone la necessità di controllo e l’impossibilità del controllo. Certo, detta così è ancora molto imprecisa e vaga, però, è questa la questione con cui dobbiamo confrontarci. Senza ripercorrere tutto ciò che abbiamo detto riguardo al modo in cui si impara a parlare, che è il modo con cui abbiamo imparato a far funzionare le macchine, i computer, addestrandoli a pensare nel modo in cui noi pensiamo, ma, al di là di questo, possiamo soltanto reperire una struttura, un funzionamento, e, come dicevo prima, nella migliore delle ipotesi possiamo avvertire qualcuno del modo in cui funziona. Non possiamo fare nient’altro, non possiamo risolvere il problema, perché per risolvere il problema dovremmo cancellare il linguaggio e a questo punto svanirebbe la nozione stessa di problema, ma tenere conto del modo in cui funziona. Qual è il vantaggio? Intanto, non essere travolti dall’idea, attenendoci alla formuletta di Peirce, che la *b* sia davvero la *a*, cioè che mostri veramente che cosa è la *a*, perché è questo che accade se non si intende, e quindi trovarsi presi, per usare un termine di Severino, in una “follia”. La follia sarebbe pensare che le cose possano significare senza che questo significare rinvii immediatamente ad altro significare, e cioè, come dicevo prima, che non ci sia nessuna possibilità di controllo. Ma gli umani cercano il controllo perché parlano, perché è il linguaggio, il modo in cui funziona che li costringe a fare questo. Quindi, non è che fanno questo perché non sono capaci, non sono bravi, ecc., ma perché non possono non farlo. Questo è il modo con cui si può intendere la questione della chiacchiera in Heidegger: ciascuno nasce nella chiacchiera e vi ritorna costantemente nel momento in cui cerca di dare un significato alla *a* e crede che la *b* sia il vero significato della *a*. Questa è la chiacchiera: basarsi su qualche cosa che non ha nessuna possibilità di riuscita, nessuna possibilità, non dico di dimostrazione perché qui siamo al di là di ogni dimostrazione, non ha nessuna possibilità di garantire o di fermare qualche cosa, perché la *b*, nella chiacchiera sarebbe il modo di fermare la *a*. La *a* si sposta verso qualche cosa ma lì si ferma, eh già, ma la *b*? La *b*, a sua volta… Questo per dirvi come ciascun pensatore ha incontrato questo problema e a modo suo lo ha approcciato, tentando di risolverlo o comunque di dargli quanto meno una forma, di mostrarlo, di mostrare il problema. In questo Heidegger è stato molto bravo, occorre dire. Certo, ciò che è possibile fare non è molto, in effetti, anche se è qualcosa che nessuno ha mai fatto prima, anche solo mostrare il funzionamento in atto, cioè, di che cosa accade mentre si parla, in che modo cioè ci si ritrova incessantemente in una deriva di significati senza fine, la semiosi infinita, appunto. Ovviamente, come dicevamo la volta scorsa, non possiamo esimerci dal prendere in considerazione queste cose e attribuirle alle considerazioni stesse. È qui che ci si scontra con il vero problema del linguaggio. Dicevamo che tutto ciò che dice, anche qui lo stesso Peirce, di fatto, è nulla. Qual è l’escamotage di Peirce, che è un po’ simile a quello di Hegel? Soltanto alla fine, in un futuro. La verità altro non è che l’abito di ciascuno, perché in che modo stabilisco che *a* è *b*? Lo stabilisco in base a un criterio che è quello comune, non è che me lo invento. Quindi, la verità ultima di queste cose starebbe in un futuro immaginario dove questa verità comune trova la sua conclusione. Un po’ come Hegel, con il suo Spirito Assoluto: alla fine sappiamo tutto, e lo sappiamo perché non ci sono più la tesi e l’antitesi, perché queste sono oramai compiute definitivamente nella sintesi. È un escamotage, anche questo di scarso interesse: all’infinito questa cosa trova una soluzione. Non è che ci dica molto questa cosa. Si tratta invece di intendere come sta funzionando adesso e prendere atto del fatto che Heidegger, lo stesso Peirce e lo stesso Nietzsche, si sono trovati presi nel linguaggio, ovviamente, e quindi presi in questa struttura, Peirce la chiama semiosi infinita, e questa struttura ha degli effetti se applichiamo, come dicevo prima, le conclusioni di ciascuno di costoro alle loro stesse argomentazioni. Allora, si annulla nel senso che ogni affermazione che viene fatta riconduce a un regresso infinito, perché, sì, questa va bene ma viene da quella, e questa viene da quell’altra, e così via, all’infinito. Non solo, ma è all’infinito anche dall’altra parte perché ciò che sto affermando adesso è quello che è in relazione a un altro significato, a un altro segno, un altro segno che sarà a sua volta il significato di questo, e così via. Dunque, l’impossibilità assoluta e irreversibile di potere fermare qualcosa. Ma fermare che cosa, esattamente? Cos’è che devo fermare? Potremmo riprendere un altro termine che usa Peirce, un termine che a un certo punto preferisce rispetto a quello di significato, e cioè quello di *evento*. Il significato come *evento*, qualcosa che accade. Quindi, fermare qualcosa che accade che, come sappiamo, non so che cos’è finché non lo definisco, ma per definirlo faccio accadere un’altra cosa. A pag. 44. Qui è Sini che parla. *Se noi siamo collocati dunque, senza residui, nella semiosi infinita, nell’universo del significato e delle interpretazioni “destinate”, siamo, proprio per questo, anche collocati nell’universo dell’evento; anzi, il nostro destino ermeneutico, il nostro destino di “segni”, si radica proprio in quella “distanza”, non misurabile e perciò meramente ideale (ma non per questo irreale), che si pone tra il significato che già sempre siamo (la nostra pre-comprensione del mondo, come direbbe Heidegger) e l’evento che siamo sempre per essere.* Ecco, qui è detto bene. Questa distanza, distanza tra ciò che accade e ciò che necessariamente accadrà per potere dire che qualcosa accade, perché per potere dire questo evento devo riferirmi a un altro evento, cioè devo fare accadere un'altra cosa, per esempio, un’interpretazione. Questa distanza è esattamente ciò con cui gli umani hanno a che fare ininterrottamente mentre parlano; una distanza che non è colmabile, nel senso che non posso, per dire che cos’è questa cosa, non fare accadere un’altra cosa, e cioè l’interpretazione di questa cosa. Della distanza si è parlato tantissimo, ciascuno ha detto la sua, ma intanto è importante rilevare che ciò che accade, per potere essere qualcosa che accade, necessita di far accadere un’altra cosa, cioè la sua interpretazione, perché è ciò che mi consente di dire che qualcosa accade. Vedete che è abbastanza complicata la questione. Peirce aveva chiamata la sua teoria *faneroscopia*, che è la fenomenologia, però, lui usa *phaneron*, che è l’apparire, il vedere ciò che appare, e non usa il termine fenomenologia perché non utilizzato, secondo lui, in modo adatto, non acconcio, e quindi si inventa questa parola che riguarda solo lui, non esiste altrove. Ora, a me è sempre parso poco interessante inventarsi parole, però in alcuni casi può essere che sia utile. Poco più avanti a pag. 44. *La relazione segnica, cioè, significando il “significato, “indica” e “manifesta” anche l‘altro dal significato. Questo manifestare e indicare rivela le qualità e i fatti del mondo, gli “stati di cose” (noi inclusi); ma le qualità manifestate (somiglianze) e i fatti indicati (indici) sono, in realtà, significati (simboli o segni generali) emergenti in una nuova relazione segnica, cioè in una nuova interpretazione. Questa nuova relazione segnica, tuttavia, di nuovo manifesta e indica, ancora e sempre, l’altro dal significato che esprime, e che nondimeno esprime, ancora e sempre, come un ulteriore significato; e così via. È in questo processo che sempre di nuovo si riapre il senso ultimo della espressione “semiosi infinita”, che nel presente scritto è stata posta al centro dell’attenzione.* Prendiamo la formuletta *a è b*: la *a* ha un senso in quanto apre alla *b*, ma l’apertura è la *è*; ma questa *è* ha un senso in quanto c’è un’interpretante, cioè un significato che dà un senso a tutto quanto; questo interpretante, a sua volta, è fatto di qualche cosa, avrà una qualità, una *è* e una *b*, perché questo interpretante va interpretato, non è che chiude la questione definitivamente, e quindi si ritroverà a essere di nuovo un qualche cosa che comporta un’altra formuletta, non sarà più *a è b* ma *b è c*, e così via, all’infinito. Ciascuno di questi elementi è come se si aspettasse sempre dall’interpretante il suo significato, come letteralmente è, perché l’interpretante, in quanto significato, è ciò che significa la *a* nella formuletta di partenza. Ciascuna volta ciascun interpretante si pone come un segno, perché non è che non sia un segno, anche lui è un segno, qualunque cosa è un segno, quindi, essendo un segno, ha una qualità, un indice e un interpretante, quindi, una *a*, una *è* e una *b*, e così via. Questo descrive in qualche modo il funzionamento del linguaggio, cioè il modo in cui il linguaggio si svolge, rendendo le cose estremamente complicate, perché anche tutte queste cose che vi sto dicendo, che dice Sini, che dice Peirce, tutte queste cose subiscono la stessa cosa, ovviamente. È una cosa inevitabile, non si può non fare se si vuole parlare, non posso non riferirmi a un qualche cos’altro quando definisco qualcosa. Quindi, tutte queste cose sono ovviamente prese nella stessa struttura, in una semiosi infinita, e così tutto ciò che descrive la semiosi infinita è presa in una semiosi infinita. Anche questo non possiamo non rilevarlo, anche se Peirce e nemmeno Sini lo fanno, però, mi sembra inevitabile. Il che però complica parecchio la questione, perché, allora, di che cosa stiamo parlando esattamente, non solo quando parliamo in generale ma anche quando parliamo di questo? Dicendo queste cose stiamo costruendo dei giochi, delle sequenze. A che scopo? Ecco che qui ci risponde Nietzsche, immediatamente: per il superpotenziamento intellettuale, perché se non ci fosse questo, tutte queste argomentazioni, questo articolare le cose, questo pensarle e ripensarle, ecc., non avrebbe nessun motivo di essere. Potremmo anche aggiungere questo, e cioè prendiamo sempre la stessa formuletta, *a è b*: la *a* è la chiacchiera, la chiacchiera da cui si parte, ciò che appare, ciò che mi sembra; poi, voglio precisare la cosa dicendo che cosa la *a* è, ma facendo questo esco dalla chiacchiera? Verrebbe da pensare di no perché, di fatto, ciascuna cosa da cui prendo avvio è sempre la premessa di un’articolazione, ma questa premessa è la chiacchiera perché non ha un fondamento. Heidegger parla dell’accorgersi della chiacchiera e fa quella differenza fra l’inautentico e l’autentico, l’Esserci che riviene a se stesso. Questo rivenire dell’Esserci a se stesso che cosa incontra? Sì, certo, uno spostamento, ma qualunque cosa incontri, lui lo dice molto bene, non ha nessun fondamento, perché è preso in uno spostamento. Ma non è la stessa cosa che dire *a è b*, dove la *b* sarebbe il significato della *a* e la *a* il fondamento della *b*? Ma questo fondamento non c’è se non c’è il significato che viene dopo. Quindi, è ciò che viene dopo che dà un fondamento a ciò che viene prima, che non ha nessun fondamento fino a che la *b* non glielo dà, ma una volta che glielo ha dato a questo punto il problema si sposta sulla *b*, ovviamente. E alla *b* chi glielo ha dato il fondamento che ha attribuito alla *a*, inopinatamente? Nessuno. E, quindi, ci ritroviamo di nuovo nell’impossibilità di dare un fondamento a qualunque cosa. Che cos’è un fondamento? Ciò che costituisce il qualche cosa che rende una certa cosa quella che è. Perché alla *a* ciò che è occorre è la *b*, e quindi è la *b* che dà un fondamento alla *a*, una *b* che, tuttavia, non ha di per sé nessun fondamento, non può averlo perché ha bisogno di una *c* che glielo fornisca, e così via, all’infinito. Ora, ciò su cui si può riflettere è quali sono gli effetti di una cosa del genere nel parlare quotidiano, nel dire comune, in qualunque circostanza, in qualunque momento, quando si pensa. Che cosa accade esattamente? Quali sono gli effetti di questo funzionamento del linguaggio, la cui descrizione a sua volta non evita di essere presa in una semiosi infinita e, quindi, in un gioco linguistico? Quali sono, dunque, gli effetti del dire comune, del dire più banale, fino ad arrivare al pensiero teorico, ecc.? Sotto questo profilo non c’è alcuna differenza. Questo naturalmente inficia la validità di qualunque teoria, cosa che avevamo già detto ma ci ritorniamo dicendo di nuovo che ciascuna teoria propriamente non è altro che un gioco linguistico al pari di qualunque altro, cioè non può arrogare a sé alcuna pretesa di fondamento. Alcuni usano l’escamotage dicendo che la teoria è valida non quando è vera ma se funziona. Certo, può darsi che funzioni per questa cosa e in questo momento, per me…

*Intervento: Occorre un contesto perché funzioni…*

Esattamente, ed è questo contesto che la fa funzionare in quel modo. Non c’è uscita da un problema del genere. Ciò che importa qui è confrontarsi con il linguaggio come problema, il linguaggio è il problema, l’unico problema che gli umani incontrano e con cui hanno a che fare quotidianamente, che lo sappiano o no, che lo vogliano o no. Dal modo in cui si approccia questo problema seguono tutte le conseguenze che comunemente sono chiamate la “vita”, semplicemente dal modo in cui viene affrontato questo problema. Generalmente, come già Heidegger rilevava, non lo si affronta affatto, cioè lo si esclude a priori e questo ha delle conseguenze. Uno degli aspetti interessanti nella elaborazione teorica di Peirce è il suo pragmatismo, cioè la verità è in Peirce il modo in cui si risponde a una certa cosa, cioè è l’interpretazione che io do di una certa cosa, e questa interpretazione è quella che è, per Peirce, in base a un *abito*, che io ho acquisito vivendo in Italia, avendovi vissuto per parecchi decenni, con tutte le cose che ho conosciute, lette, le persone che ho incontrate, tutto quanto. E, naturalmente, commisurando tutto ciò con tutto quanto mi circonda, ovviamente. Citando Heidegger, io sono tutte queste cose ma in relazione al mondo in cui mi trovo, cioè tutto ciò che mi circonda. Certo, la mia storia, ma la mia storia è stata sempre formata e compiuta in relazione al mondo che mi circonda. Dopo tutto anche Heidegger dice che l’uomo è un dialogo continuo con tutto ciò che incontra, che modifica e che lo modifica incessantemente. Il problema del linguaggio è il problema fondamentale, anzi, l’unico problema. Possiamo tranquillamente affermare che non ce ne sono altri. Il problema del linguaggio è questa distanza fra ciò che dico e ciò che ne dico. Il motivo per cui ne dico, è la volontà di potenza, è il modo in cui queste cose si combinano e si intrecciano incessantemente fra loro. Possiamo dirla così, in un modo un po’ rozzo: parlo per controllare le cose, perché questo me lo impone il linguaggio. Se parlo per controllare le cose, proprio il volerle controllare mi impedisce di controllarle, sempre per via del funzionamento del linguaggio. Parlare per controllare le cose non è che sia l’intenzione di qualcuno, è il linguaggio che lo impone, per il suo funzionamento, funziona così, se fosse fatto in un altro modo tutto sarebbe un’altra cosa; il mondo è quello che è perché il linguaggio è quello che è, funziona così, quindi, ci costringe a vedere le cose in un certo modo, a pensare in un certo modo e non in un altro, anzi, ci impedisce di pensare in un altro. Quello che ci interessa a questo punto è trovare un approccio forte al problema, avendo sempre di fronte il problema, cioè avendo sempre di fronte il linguaggio come problema. Tendenzialmente, le persone pensano che il linguaggio sia uno strumento, ma non è uno strumento, è un problema. È diverso.

7 marzo 2018

Siamo a pag. 47 alla nota 25, una nota interessante, che dice così: *Le categorie semiotiche acquistano, com’è noto, una “valenza” cosmologica nel pensiero maturo di Peirce. Così, se ad es. la Firstness…* Lui parla di Primità, di Secondità, di Terzità, che sono i tre aspetti del segno, così come abbiamo visto la Qualità, l’Oggetto e l’Interpretante. …*la Firstness nomina il “concetto di essere o esistere indipendentemente da ogni altra cosa”, cioè il quale, la qualità semplice, meramente potenziale, “non qualcosa di esistente, ma una semplice possibilità di esistenza” …* Qui c’è una questione interessante, sta dicendo non qualcosa di esistente, che esiste, ricordate la formuletta *a è b*… Ci sta dicendo che la *a* non è qualcosa che esiste ma è una possibilità di esistenza. Prosegue …*dal punto di vista cosmologico ciò corrisponde all’indeterminatezza originaria o al “caos della sensibilità impersonale”. Al contrario, se la Thirdness nomina il “concetto della mediazione”, della legge e della condotta, dal punto di vista cosmologico ciò corrisponde all’incremento evolutivo della generalizzazione, dell’ordine, delle abitudini (naturalmente attraverso la Secondness che nomina la relazione, il contrasto, l’esistenza, il mero fatto). Più fruttuosa è certamente l’applicazione delle categorie faneroscopiche alla classificazione delle relazioni triadiche dei segni. Muovendo dalla nota definizione del segno come “qualcosa che sta per qualcuno al posto di qualcos’altro sotto qualche rispetto o capacità”, Peirce definisce il “qualcosa” (cioè ciò che propriamente funge da segno) representamen; la significata dal representamen la definisce oggetto; il “qualcuno” al quale viene significato l’oggetto, interpretante…* Sappiamo che l’interpretante non è qualcuno ma è un abito. Prosegue con una serie di definizioni. Dice a pag. 48, nella stessa nota, *…il representamen è innanzitutto un qualisegno…* Sarebbe il segno in quanto qualità, per esempio, dice lui, *una sfumatura del tono di voce, una sfumatura di colori, come eventi possibili e infine possibili qualità segniche. In secondo luogo il representamen è un sinsegno o token…* Un sinsegno sarebbe un segno dell’oggetto, un segno in quanto oggetto. … *In terzo luogo il representamen è un legisegno o type (la regola, o la legge del funzionamento simbolico del segno, cioè il codice che ne specifica l’uso o il carattere tipico).* Ma che cosa ne specifica l’uso? Ciò che ne specifica l’uso, ce lo dice lui, è l’*abito*, ciò che si è abituati a pensare. Ciò che lui intende come *abito*, in effetti, non è un qualche cosa che è stabilito logicamente da qualcuno, è semplicemente il modo in cui si pensa, il modo comune di pensare; sarebbe, a dirla tutta, la chiacchiera. A questo punto potremmo dire che ciò che fa di un segno un segno, e cioè ciò che interpreta un qualche cosa che appare, ecc., è la chiacchiera, è la chiacchiera che definisce il segno. È una cosa tutt’altro che irrilevante. Infatti, dice poco dopo: *Ciò che rende segno un segno è la regola, o legge, o modello (type) che attraversa fatti singoli dotati di qualità e ne specifica il codice d’uso.* Quindi, ciò che rende segno un segno è la regola d’uso, e qui siamo in pieno Wittgenstein, quando diceva che il significato non è altro che l’uso che si fa di una certa cosa. Ma questo uso da dove arriva? Dall’uso corrente, dalla chiacchiera, dal modo in cui le cose si usano normalmente. Avete presente un dizionario qualunque, è un elenco di elementi linguistici tratti dalla chiacchiera, dal modo in cui si usano per lo più le parole. Andiamo a pag. 57. *Per il fatto che ogni representamen è connesso con tre cose(il ground, l’oggetto e l’interpretante), la scienza semiotica, dice Peirce, presenta tre branche (rispettivamente connesse, è bene aggiungere, con le tre categorie faneroscopiche, come ogni altra classificazione tripartita di Peirce). La prima di tali branche è la grammatica pura (grammatica formale nel saggio del ’67, ove la tripartizione era già introdotta): ciò che Duns Scoto, dice Peirce, chiamava “grammatica speculativa”. “Essa ha per scopo di accertare ciò che deve essere vero del representamen usato da ogni intelligenza scientifica affinché possa incarnare un significato (meaning). In altre parole, la grammatica pura risponde alla domanda: come deve essere il representamen per poter incarnare il significato?* Lui dà una risposta ma possiamo fermarci a riflettere un momento su questa cosa: come deve essere una frase per poter avere un significato? Deve essere riconosciuta dal linguaggio come frase, come proposizione. Devo già avere questa informazione, cioè il linguaggio, di cui sono fatto, deve poter riconoscere una certa sequenza, una certa successione di suoni, come proposizione. Quindi, la funzione della grammatica pura sarebbe quella di costruire una certa cosa in una certa sequenza in modo che sia riconoscibile come sequenza linguistica, e non come un disegnetto senza senso. *La seconda branca è la logica in senso proprio: “Essa è la scienza di ciò che è quasi-necessariamente vero dei representamina di qualsiasi intelligenza scientifica affinché essi possano restare validi nei confronti di un qualche oggetto, cioè possano essere veri”. In altri termini, la logica, come “scienza formale della verità delle rappresentazioni”, risponde alla domanda: in che senso è vero che un representamen sta al posto di un oggetto?* Qui siamo nella nozione di verità come *aedequatio*. *La risposta, anche se qui Peirce non lo dice, è strettamente connessa al problema della “condotta” e viene ampiamente trattata negli scritti in cui Peirce esamina la collocazione della logica fra le scienze normative, e precisamente come scienza Thirdness rispetto alla estetica (Firstness) e all’etica (Secondness). La terza branca è la retorica pura, il cui scopo “è di accertare le leggi mediante le quali, in ogni intelligenza scientifica, un segna dà la nascita a un altro, e specialmente un pensiero ne produce un altro”.* Ciò che ci sta dicendo qui della retorica è interessante: lo *scopo è di accertare le leggi mediante le quali, in ogni intelligenza scientifica, un segna dà la nascita a un altro.* Ora, parlare di leggi a proposito della retorica potrebbe apparire singolare, eppure ci sta dicendo tra le righe che la retorica è l’aspetto determinante in quanto dice se una certa cosa, che sto pensando, si accorda con delle leggi comunemente accettate, quelle leggi che mi consentono di proseguire a dire. Lui lo dice in modo preciso: *un segna dà la nascita a un altro,* ma a quali condizioni un segno, una parola, dà una nascita a un’altra? Devo sapere che questo passaggio da una cosa a un’altra è “autorizzato” da leggi universalmente riconosciute. Queste leggi, universalmente riconosciute, sono leggi retoriche che non hanno nulla di costrittivo ma sono semplicemente l’uso, l’*abito* in cui ciascuno si trova, in cui ciascuno nasce; sono, come dicevamo, la chiacchiera. Aveva ragione Heidegger: è dalla chiacchiera che si nasce e ciascuna elaborazione, dalla più sofisticata alla più banale, affonda le sue radici nella chiacchiera. Questo lo sapeva già Husserl, quando parlava della *Lebenswelt*, del mondo della vita: è dal mondo della vita che le cose traggono la loro origine, sono le prime cose che si imparano, che rimangono lì, e che costituiscono la base da cui partire per fare qualunque cosa. Il problema è che queste cose da cui si parte, questa chiacchiera, questa retorica pura, non ha ovviamente alcun fondamento, non è fondata né fondabile, ed è da lì che ogni pensiero trae il proprio avvio. Poco a pag. 59 dice …*la grammatica pura, in quanto campo della possibilità segnica, ha il compito di mostrare che nella natura stessa del segno giace* *la possibilità del significato.* La natura del segno ci mostra la necessità che ci sia un significato. È vero, però, io come so di questa possibilità? La grammatica pura mostra il campo della possibilità, certo, ma come so, per esempio, che una certa sequenza è possibile, cioè è possibile accoglierla come proposizione? Peirce dirà che lo so soltanto perché c’è la *Terzità*, cioè, c’è l’*interpretante*, l’*abito*, cioè la mia abitudine a pensare e a parlare in un certo modo; è questo, dice lui, che m consente di potere dire che una certa sequenza è possibile che significhi qualcosa. Se, per esempio, io trovo una frase scritta in finlandese, lingua che non conosco, c’è qualche cosa che mi fa dire che questa frase significa qualcosa, anche se io non so cosa. Che cosa me lo fa dire? Il mio *abito*, le cose che sono abituato a pensare, so che se trovo scritto in un libro una frase in finlandese questa frase avrà un significato. Ma questo mio sapere è un sapere retorico, è un sapere che non ha propriamente nessun fondamento. Peirce chiamerebbe questa operazione abduzione, in quanto ho degli indizi già acquisiti che mi dicono che se trovo una frase in finlandese in un libro questa frase significherà qualche cosa, anche se non so assolutamente cosa. *Ma poiché tutto, in potenza, è segno…* Lui dice in potenza ma poi si correggerà dicendo che qualunque cosa è segno. …*cioè tutto è un possibile veicolo di informazione, non è arbitrario, né indebitamente “metafisico”, concludere, come Peirce fa in sede faneroscopica e cosmologica, che l’universo è la possibilità del significato.* L’universo sarebbe un po’ come ciò che Heidegger chiamava il “mondo”, in cui ciascuno è, e questo mondo è per Peirce la possibilità del significato. *Ma, andando più a fondo, dobbiamo aggiungere che il segno in se stesso o representamen che la grammatica pura studia, non è che il frutto di una considerazione astrattiva (tecnicamente legittima) resa possibile in concreto dalla presenza dell’interpretante e della retorica pura (cioè da un interpretante già fornito di un campo, o caratterizzato da un campo, di informazioni consolidate e operanti). In altri termini: c’è già una retorica perché se e possa astrarre una grammatica.* Qui è evidente come metta la retorica in prima istanza: la retorica è ciò da cui procede ogni cosa, la chiacchiera, ciò che comunemente si pensa, ciò che in genere si suppone intorno a qualunque cosa. “*Dietro” al segno non c’è un oggetto, nel senso della ovvietà naturalistica. Impiantare la scienza semiotica sulla base di questa ovvietà significa fare un passo indietro rispetto a Peirce. Non dobbiamo pensare come se ci fosse un oggetto “in sé”, preso in una sua beata estraneità rispetto alle relazioni segniche e alle loro funzioni, e poi un modo (ground) in cui esso si rapporta al segno (cioè con un’altra “cosa naturale”).* (pagg. 59-60) Che è il modo di pensare comune: c’è la cosa e poi c’è la mia parola che significa quella cosa lì. *Bisogna partire dall’interpretante…* Cioè, dal terzo elemento, dalla Terzità. *…che vede nel ground una possibilità di comportamento (ovvero di “risposta”: si ricordi la massima pragmatica).* Vale a dire che questo modo, questo abito di pensiero non è altro che una mia risposta a una certa situazione: io rispondo a una certa situazione a partire dal modo in cui penso, e il modo in cui penso è il modo in cui pensano tutti. Ci sta dicendo che tutto quanto è supportato dalla chiacchiera, dalla retorica pura, da un abito mentale, come dire che non c’è altro fondamento se non l’*abito*. L’abito non è altro che la risposta che do di fronte a una certa situazione, è il modo in cui io rispondo. *In questo “vedere” (che è poi, in senso più proprio, un “fare”, il fare di una struttura culturale definita, il suo modo di porsi in relazione segnica: questo significa in senso profondo l’interpretante) …* L’interpretante, il segno, non è altro che un fare determinato da un fattore culturale, da ciò che io sono abituato a pensare; potremmo dire, con Freud, un fare determinato dalle mie fantasie. Cosa sono le fantasie se non un racconto che costruisco per orientarmi nel mondo, cioè, per controllarlo, per pensare di poterlo gestire? Le fantasie hanno questa funzione. Dunque, il segno trae la sua ragione d’essere, diciamola così, dalle mie fantasie, o meglio ancora, il segno, la mia parola, trae il suo significato ciascuna volta dalle mie fantasie. Quando Peirce parla di fatti culturali, di abito, di abitudini, ecc., ciò che io sono abituato a pensare sono le mie fantasie che, certo, tengono conto della mia educazione, di una formazione, di una preparazione avuta negli anni. Tutte queste cose contribuiscono alla costruzione di una fantasia, cioè di un racconto che io faccio, come dicevo prima, per orientarmi nel mondo, cioè, per averne il controllo entro i limiti possibili. Dice *In questo “vedere” (che è poi, in senso più proprio, un “fare”, il fare di una struttura culturale definita, il suo modo di porsi in relazione segnica: questo significa in senso profondo l’interpretante) si radica la contemporanea possibilità dell’oggetto e del segno o representamen, cioè si fonda la loro relazione.* Il vedere, il modo in cui vedo le cose, in cui le leggo, le interpreto, le stabilisco, ed è in questo vedere che si radica la possibilità dell’oggetto. Questo oggetto, un qualunque oggetto, come ci aveva già avvertiti prima, non va inteso in senso naturalistico come la cosa in sé, ma trae la sua possibilità di esistere dal modo in cui io vedo le cose; per Heidegger, sarebbe dal progetto in cui mi trovo. In effetti, quando Heidegger parla del progetto, parla di queste cose. Il progetto, che io sono, è mosso da tutto ciò che io ho acquisito, anche da quelle cose che sto pensando in questo momento, da qualcosa che è comparso in questo momento che mi ha distratto, da qualunque cosa. Tutte queste cose, che ovviamente sono difficili da tenere in conto, concorrono a farmi vedere le cose in un certo modo, a farmi occupare di una certa cosa in un certo modo, in quel certo modo in cui me ne sto occupando in questo momento. A pag. 62 dice S*e dunque il qualisegno…* Il qualisegno è il segno rispetto alla qualità, cioè la prima parte, il semplice apparire. *…è una qualsiasi cosa o emergenza in quanto può funzionare (venire interpretata) come un segno, bisogna ora aggiungere che tale possibilità è innanzi tutto “iconica”, vale a dire che implica o determina una relazione iconica. Il rapporto che il segno, in quanto qualisegno, intrattiene verso qualcos’altro (l’oggetto) è tale cioè da implicare “un qualche comune ingrediente o similarità”, cioè un ground.* Mi rapporto a un qualche cosa in un certo modo. *Quando si parla qui di “similarità”…* Similarità che definisce la relazione iconica. Sapete cos’è l’icona, pensate alle famose icone russe. L’icona è quel tipo di segno che mostra per similarità il suo rinvio, così come l’immagine della Madonna rinvia alla Madonna. *…non bisogna intendere tale espressione in senso metaforico, come qualche studioso di semiotica ha ritenuto. Se si vuole, si tratta caso mai della condizione di possibilità di ogni metafora. Il problema della metaforicità non si può porre a questo livello, poiché esso implica un confronto reale fra il segno e l’oggetto significato o denotato; ma l’oggetto non c’è ancora; esso è per il momento una pura possibilità logica.* Come vedete, l’oggetto compare a un certo punto, compare come possibilità logica, se c’è questa possibilità. Perché ci sia questa possibilità è necessario che ci sia l’interpretante, cioè ci sia l’abito con cui io penso le cose. *Nell’essere un possibile segno di qualcos’altro è dunque implicita la potenziale emergenza di un ordine relazionale, di un punto di vista o rispetto (ground) che consenta a sua volta l’emergenza di un “altro” (l’oggetto) il quale, sotto quel rispetto, ordine, o capacità, sia insieme il “medesimo”. È sotto il rispetto dell’esser rosso che quella cosa che è la bandierina è lo stesso che mare agitato. … È qui che si pone, potenzialmente, il rapporto inclusivo-esclusivo di identico e diverso, nonché il primo germe della Thirdness e mediazione. Non c’è prima un caos di momenti diversi e poi il porsi di una somiglianza fra due o più di essi…* Qui siamo sempre nella “consapevolezza” di Peirce, per cui questi tre aspetti che lui individua nel segno… Che poi questi tre aspetti non è che esistano propriamente, cioè, c’è prima la Qualità, poi c’è la “è” che indica la possibilità, e poi finalmente c’è il terzo elemento che sarebbe ciò che la possibilità determina. Questa divisione che fa Peirce è puramente didattica, astratta, teorica, non c’è di fatto nel segno, il segno è un rinvio, niente altro che questo, un essere qualcosa che in relazione con qualche cos’altro. Lui individua tutto questo per inventarsi una scienza della semiotica e, quindi, è costretto a individuare con precisione tutti gli elementi che intervengono. Secondo lui, interviene prima la Qualità, cioè il vedere qualche cosa, che appare così come appare, il che potrebbe fare intendere il vedere l’oggetto per quello che è, solo che ciò che dice dopo invece ci costringe a pensare che vedo l’oggetto così com’è perché sono abituato a vederlo così, solo allora lo vedo così com’è, ma così com’è per me, che sono abituato a vederlo in un certo modo, abituato a pensare che sia così, non ci sono altre possibilità per Peirce. Più avanti riflette su tre aspetti, che sono fondamentalmente quelli della filosofia, l’estetica, l’etica e la logica, cercando di intendere come questi tre momenti si possano far derivare in qualche modo dal funzionamento del segno. Lui la pone così: la qualità, che cos’è? È il modo in cui qualche cosa mi appare, e sappiamo anche perché mi appare nel modo in cui mi appare, ma l’apparire non è altro che la sensibilità, un qualcosa di sensibile che mi appare. L’estetica viene da lì, l’[αἴσθησις](https://it.wiktionary.org/wiki/%CE%B1%E1%BC%B4%CF%83%CE%B8%CE%B7%CF%83%CE%B9%CF%82) è la percezione, cioè ciò che viene percepito immediatamente. Lui pone non la logica o, come altri hanno fatto, l’etica come prioritari ma proprio l’estetica, l’estetica come il primo apparire di qualche cosa, l’apparire, come dicevamo prima, come la semplice presenza. L’etica è, invece, ciò che voglio farne di questa cosa. Poi, la logica, cioè il ragionamento che mi consente di pensare tutte queste cose. Naturalmente, posta in questi termini, sarebbe la logica, cioè il pensiero, il ragionamento, che potrebbe, con tutte le differenze e i distinguo, essere la sintesi hegeliana, che pone due elementi, in questo caso l’estetica e l’etica, e in qualche modo li assume su di sé. Vediamo cosa ci dice. A pag. 68. *Il problema fondamentale dell’etica non è dunque che cosa è giusto, ma: che sono deliberatamente preparato ad accettare come l’asserzione di ciò che sono solito fare?* Vedete che qui l’etica è, sì, il che cosa voglio fare di qualche cosa, ma da dove viene questo volere fare se non da un abito? Quando dice *che sono deliberatamente preparato ad accettare* che cosa mi ha preparato ad accettare se non ciò che sono stato, ciò che ho sempre pensato, ciò che tutti pensano? *Verso cosa sono preparato a volgermi (ora), verso cosa in seguito? Verso cosa deve essere diretta la mia forza di volontà?* A pag. 69. *L’etica – scrive Peirce – chiede a quale fine ogni sforzo sarà diretto.* Cioè, che cosa voglio ottenere. *Ovviamente tale domanda dipende dall’altra rivolta a ciò che sarebbe quello che, indipendentemente dallo sforzo, noi ameremmo esperire. Ma al fine di stabilire la domanda dell’estetica nella sua purezza, dovremmo eliminare da essa, non soltanto ogni considerazione relativa allo sforzo, ma anche ogni considerazione relativa all’azione e alla reazione, incluso il nostro ricevere piacere, e in breve ogni considerazione relativa a qualsiasi cosa che appartenga alla posizione dell’io e del non io.* Qui pone la distanza tanto dall’idealismo quanto da Aristotele, che intendeva l’etica come modo per raggiungere la felicità. Qui non è difficile pensare a Nietzsche, cioè, il mio sforzo sarà diretto verso una certa cosa indipendentemente, dice Peirce, dallo sforzo, dal piacere che ci produce, ma che cosa mi muove verso una certa cosa? La risposta di Nietzsche sarebbe immediata: la volontà di potenza. È l’unica cosa che muove, l’unico motore dell’etica, cioè, del volere fare qualcosa che interessa fare, volere raggiungere, per qualche motivo, un qualche obiettivo. L’obiettivo da raggiungere è il superpotenziamento e il motivo è la volontà di potenza. Poi, considera la questione dell’estetica che, come dicevo prima, fa precedere all’etica. E, infatti, dice …*la domanda dell’estetica è: qual è la sola qualità che, nella sua immediata presenza, è καλός?* Καλός = bello. *L’etica deve dipendere da tale domanda…* Perché se io cerco qualche cosa questo qualche cosa deve essere bello per me, non solo… Καλός vuol dire, sì, bello, ma è qualcosa di più, è qualcosa da raggiungere, è qualcosa di irrinunciabile. *L’estetica perciò, sebbene io l’abbia terribilmente trascurata, sembra essere la prima indispensabile propedeutica della logica, e la logica dell’estetica una parte distinta della scienza della logica che non dovrebbe essere omessa.* Dunque, l’estetica. Che cosa è bello? Io inseguo il bello: questa sarebbe l’etica, inseguire il bello, il piacevole, la felicità, direbbe Aristotele. Che cos’è il bello? Che cos’è la felicità? Questo viene dal modo in cui io percepisco qualche cosa, dal ground, direbbe lui, dal modo in cui qualche cosa mi si presenta nel mondo in cui mi si presenta, e si presenta in un certo modo per via di un abito che io ho acquisito. Quindi, lui considera l’estetica come prioritaria, perché è soltanto dal modo in cui io percepisco qualche cosa che segue poi il volere raggiungere il bene, questa è l’etica, e trovare i modi per farlo, e questa è la logica che mi dice quale via è vera e quale no.

*Intervento: …*

In ogni caso tutto ciò che interviene e mi fa vedere le cose in un certo modo è il prodotto di mie fantasie, per cui qualcosa mi appare bello in base alle mie fantasie; mi appare bello, quindi, lo inseguo e rovo i modi giusti per raggiungerlo, e questo sarebbe la logica.

*Intervento: …*

La volontà di potenza non si cura di mirare a qualcosa che sia giusto o ingiusto, ecc. Mira soltanto a ciò che è utilizzabile per raggiungere il superpotenziamento. L’unica cosa che, secondo Nietzsche, muove gli umani è la volontà di potenza, e cioè trovare un qualche cosa che sia utilizzabile per il proprio superpotenziamento. Ora, tenendo conto di Nietzsche e Peirce, ciò che appare bello, il καλός, termine che non è traducibile solo con “bello”, è di più, è per questo che lo lascia in greco, è ciò che mi dà la possibilità, ciò che penso in base ad altre fantasie, mi dia la possibilità di un superpotenziamento, ed è per questo che mi rivolgo a questa cosa. Il volere raggiungere questa cosa, che sarebbe l’etica in Peirce ma, volendo, anche in Nietzsche, un’etica che è al di là del bene e del male; non considera più il bene e il male ma semplicemente ciò che mi consente di utilizzare meglio un qualche cosa per il mio superpotenziamento. Per Peirce, poi, il terzo elemento, la logica, è quella cosa che dovrebbe consentire di stabilire quali sono i modi per raggiungerlo senza sbagliare. Bisogna sempre tenere conto che, sia per quanto riguarda l’estetica sia per quanto riguarda l’etica e, quindi, la logica, ciascuno di questi tre momenti e sempre e comunque sorretto da fantasie, sorretto da quella che Husserl chiamava *Lebenswelt*, sorretto, quindi, da qualcosa che non ha fondamento e che non è fondabile, e che, dunque, non offre né garantisce alcuna certezza. Se pensiamo il segno, e quindi la parola, così come lo pone Peirce, allora qualunque cosa intervenga in ciò che dico è un qualche cosa che ha valore, direbbe Nietzsche, o è bello, direbbe Peirce, in quanto mi serve per raggiungere il superpotenziamento. L’eventualità che non ci sia alcun altro motivo per parlare è una questione di notevole interesse. È come se in qualche modo il segno, così come lo pone Peirce, fosse come uno specchietto, nel senso di una sinossi, di un riassunto, della volontà di potenza: qualcosa accade nella parola ma questo qualcosa per me è bello se è utile, ma posso pensare che sia utile, o al modo in cui è utile, soltanto attraverso il mio abito, il mio modo di pensare. Ma il mio modo di pensare è fatto in modo tale da costringermi sempre e comunque a perseguire la volontà di potenza. Quindi, qualcosa è quello che è, qualcosa mi appare così come mi appare, per via della volontà di potenza. È questa che poi mi fa dire, che quella certa cosa è una certa cosa, cioè, quella certa cosa mi appare così come mi sta apparendo in questo momento. È la volontà di potenza che mi muove a fare tutte queste cose, perché l’interpretante, l’abito, è il modo in cui io sono avvezzo a pensare, quindi, il modo in cui io sono avvezzo a utilizzare le cose per aumentare la mia potenza. È questo il modo in cui, a mio parere, è possibile intendere la questione del segno in Peirce, e cioè del segno che mostra in atto la volontà di potenza, attraverso l’apparire di ciò che appare, che è tale solo in virtù dell’interpretante, e cioè del mio abito e, quindi, della mia volontà di potenza. Potremmo addirittura considerare l’abito come la volontà di potenza stessa in atto: il mio modo di pensare è ciò che mi induce a cercare un qualche cosa da utilizzare per il superpotenziamento. A pag. 73. *Ma che è ciò che “scegliamo di fare”. Che cosa “siamo pronti ad ammirare”? Ecco il problema dell’etica. Peirce si riferisce a due massime di etica tratte da due opere del suo tempo. La prima dice: “Ogni nostra azione dovrebbe essere diretta verso la perpetuazione della specie biologica alla quale apparteniamo”. Peirce chiede sulla base di quale principio possa essere giudicata come una bella cosa la sopravvivenza di una specie: “non vi è dunque nulla nel mondo o in posse che sarebbe ammirevole per sé eccetto la copulazione e lo sciame delle api?”. La seconda massima afferma: “Agisci in modo da trattenere gli impulsi che richiedono una reazione immediata, affinché l’impulso che comanda essendo determinato dall’esistenza di impulsi di minor forza, ma di più vasta portata, possa avere un ampio peso nella guida della tua vita”.* Come dire: fai le cose con sentimento in modo da evitare di andare a sbattere il naso da qualche parte. *In tal modo, osserva Peirce, viene posta una differenza tra gli impulsi, differenza che dipende dalla loro maggiore o minore importanza. Si suppone, cioè, che vi sia “un qualche ideale stato di cose che, indipendentemente dal come sarebbe conseguito e da ogni e qualsiasi ragione ulteriore, è stato ritenuto buono e bello.* Sarebbe il naturalismo*. In breve, l’etica deve poggiare su una dottrina che, senza considerare affatto la nostra condotta, divide idealmente i possibili stati di cose in due classi: quelli che sarebbero ammirevoli e quelli che non lo sarebbero, e intraprende a definire con precisione ciò che costituisce come ammirevole un ideale”.* Si chiede in base a che cosa, e la sua risposta è: in base all’estetica, in base a ciò che, sì, mi appare, non in base a ciò che è bello per sé ma a ciò che mi appare bello, e mi appare bello per tutte quelle cose che abbiamo dette prima, mi appare bello ciò che mi consente di ottenere un superpotenziamento. È questo che mi appare bello, καλός, che mi appare desiderabile; non è il bello in sé, che non significa niente, che cosa è bello, chi lo stabilisce, per quale motivo? È questa una domanda alla quale non si è mai riusciti a dare una risposta soddisfacente, con tutte le teorie del bello, che poi, di fatto, vanno a finire nella questione dell’arte, arte come fondamento dell’estetica: è lì che si trova il bello, nel progetto artistico. Infatti, Hegel distingueva fra l’estetica e la calistica: l’estetica come scienza delle percezioni, di ciò che viene percepito; la callistica come la percezione del bello. A pag. 75. *Poiché la fenomenologia “tratta le Qualità universali dei fenomeni nel loro immediato carattere fenomenale, e cioè tratta le qualità in se stesse in quanto fenomeni”, allora essa tratta i fenomeni “nella loro generalità (Firstness)”. In senso più generale: la fenomenologia è la primalità della filosofia. Così la scienza normativa tratta i fenomeni nella loro secondalità (Secondness), ovvero, come sappiamo, le leggi della relazione dei fenomeni ai fini.* Sarebbe l’etica. *La scienza normativa è pertanto la secondalità della filosofia. La metafisica tratta infine i fenomeni nella loro terzialità (Thirdness), ovvero nella loro realtà; essa è la terzialità della filosofia.* Nella loro realtà, cioè, nella loro verità, il che sarebbe il momento del pensiero, del ragionamento, che mi fa pensare che ciò che appare, nel modo in cui abbiamo detto, sia la realtà.

14 marzo 2018

Siamo a pag. 79. *Quale che sia, egli dice, l’opinione che possiamo avere circa lo scopo della logica, tutti saremo unanimi nell’accettare che il punto essenziale di tale scopo riguarda la classificazione e la critica dei ragionamenti.* È una delle definizioni possibili di logica. *Ma non v’è ragionamento che non sia riferibile a qualche classe più generale di ragionamenti. Sicché, un’inferenza che sia vera per un ragionamento, lo è altrettanto per tutti i casi o ragionamenti simili. Ma ogni inferenza di questo tipo comporta un “atto di approvazione” e cioè un atto di “auto-controllo”.* Ogni inferenza, dice, comporta un atto di approvazione. *Vi sono operazioni mentali che sono del tutto estranee al nostro controllo, allo stesso modo in cui non possiamo ad esempio controllare la crescita della nostra capigliatura; a proposito di tali atti ogni approvazione o disapprovazione è una questione senza senso. Ma i ragionamenti che si riferiscono alla nostra comune esperienza oppure a questioni di tipo scientifico sono “atti volontari” che, in quanto tali, incontrano la nostra approvazione o disapprovazione logica. Ora, “l’approvazione di un atto volontario è un’approvazione morale. L’etica, perciò, è lo studio di quei fini dell’azione che siamo deliberatamente preparati ad adottare”. Possiamo dunque definire l’azione giusta “in quanto è in conformità con i fini che siamo deliberatamente preparati ad approvare”. Questo è tutto ciò che possiamo intendere come appropriato alla nozione di “giusto”.* Questo è il motivo per cui Peirce fa procedere la logica dall’etica, nel senso che il ragionamento appare giusto, secondo lui, se sono disposto, preparato ad accogliere una certa argomentazione. Il fatto di essere pronto ad accogliere una certa argomentazione è ciò che Peirce individua come etica: ciò che si è disposti ad accogliere. Non ciò che si è costretti ad accogliere ma ciò che si è disposti, che è diverso. Quindi, ponendo l’etica come ciò che dà alla logica il suo valore di verità, ci si trova in una posizione difficile. Se dovessimo riprendere in parte il discorso che fa Severino, ci troveremmo nella condizione di dovere affermare che il principio di non contraddizione segue all’etica, non la precede ma segue all’etica. Intendiamo l’etica sempre nell’accezione di Peirce, cioè, come ciò che sono disposto ad accogliere. Nella posizione di Severino è ovvio, invece, che il principio di non contraddizione, il principio fondamentale della logica, precede qualunque altra considerazione, anzi, è la condizione di qualunque considerazione. Ci troviamo quindi di fronte a un dilemma, che dovremo adesso risolvere, cioè se affermare che ciascuna cosa è quella che è è necessario per costruire qualunque argomentazione, oppure, se affermare che una qualunque cosa è quella che è procede da ciò che io sono disposto ad ammettere. Come dire che il fatto che io accolga oppure no il principio di non contraddizione dipenderebbe da ciò che sono disposto ad ammettere, ma sappiamo che senza il principio di non contraddizione non posso costruire argomentazioni che mi conducano a questo dilemma. Come affrontare la questione? Posta in questi termini, appare come una sorta di aporia, per cui è vera una cosa o l’altra, o la logica precede l’etica o l’etica precede la logica, *tertium non datur*. Però, se consideriamo bene la questione, possiamo accorgerci che ovviamente il principio di non contraddizione, anche se in alcuni passi Severino sembra porre la questione in questi termini, non precede il linguaggio. Non è che c’è il principio di non contraddizione e poi il linguaggio, senza il linguaggio non si dà nessuna possibilità di alcun principio, né di non contraddizione né di altro; però, sappiamo anche che il principio di non contraddizione è ciò che consente di affermare che qualcosa è quello che è. Dunque, ciò che sono disposto ad ammettere, ad accogliere, in che modo ha a che fare con il principio di non contraddizione? È questa la questione: potrei non accoglierlo? Ma forse dipende dal modo in cui l’accolgo. Certo, il principio di non contraddizione è qualcosa che consente al linguaggio di funzionare, tuttavia, pensate la cosa in questi termini. Pensate al linguaggio, al suo funzionamento, che prevede, sì, il principio di non contraddizione ma a che scopo lo prevede? Il solo fatto di potere affermare qualcosa, quindi, per potere procedere. Il principio di non contraddizione dice che una cosa è quella che è. Quindi, a questo punto la questione si risolve, si supera, in questo modo. Peirce non ha del tutto torto nel dire che l’etica precede la logica, perché ciò che sono disposto ad accogliere non è tanto il principio di non contraddizione ma il modo in cui il principio di non contraddizione funziona nel linguaggio. Quando dico che una cosa è quella che è sono costretto a fare questo? Apparentemente sì, perché se dicessi di no mi troverei di fronte esattamente ciò a cui ci stiamo trovando di fronte adesso, e cioè un dilemma, in cui una cosa oppure l’altra, o una cosa è quella che è oppure non lo è, e se non lo è allora è un altro discorso, se non lo è sarà un’altra cosa ma questa altra cosa sarà quella che è. Superare una cosa del genere, tra l’altro, ci mette di fronte a un’altra questione, e cioè alla domanda: perché dobbiamo superarla o risolverla? A che scopo? Se poniamo la cosa in questi termini forse appare un pochino più semplice. Il fatto di volere superare questa aporia in realtà ha una funzione particolare, che è quella di controllare la cosa: se è quella che è, la controllo. Il termine “controllarla” prendetelo come “poterla utilizzare”, poterla utilizzare per costruire altre sequenze. Quindi, superare un’aporia è, sì, la condizione per potere proseguire ma anche e probabilmente soprattutto è qualcosa che risponde a una volontà di potenza, a una volontà di controllo, a una volontà di sapere, tutte cose riconducibili alla volontà di potenza. Potremmo porre la volontà di potenza al posto che Peirce chiama etica, ciò che voglio fare di qualcosa; Heidegger direbbe “qual è il mio progetto”. Il progetto, come sappiamo, è sempre lo stesso: il controllo sulle cose, il dominio sulle cose. In effetti, non c’è propriamente un’aporia. Il linguaggio funziona in un certo modo e questo modo è quello della volontà di potenza. Ricordate la formuletta *a è b*, in questa formuletta c’è, sì, il funzionamento del linguaggio ma c’è il funzionamento del linguaggio in quanto volontà di potenza, potremmo dire in quanto volontà di sapere, in quanto volontà di controllare, cioè di sapere che cosa è la *a*, per poterla utilizzare, per poterla trasformare in un utilizzabile. Quindi, l’etica non è altro che l’utilizzo del modo in cui il linguaggio funziona, e lo utilizza per potere avere il controllo sulle cose, per cui è, sì, necessario il principio di non contraddizione per costruire le proposizioni ma, allo stesso tempo, è necessario il volerne fare qualcosa, e il volerne fare qualcosa è propriamente l’etica. Altrimenti non si intenderebbe la questione perché a questo punto il principio di non contraddizione apparirebbe come un qualche cosa che sta lì indipendentemente da ogni altra considerazione, certo, pronto per l’uso, ma che non dipende, a questo punto, neanche dal linguaggio. Se, invece, dipende dal linguaggio allora dipende dall’uso che io voglio farne, dipende dal progetto.

*Intervento: Lei diceva che io potrei non accogliere, ma io accolgo sempre qualche cosa. Il* principio di non contraddizione *funziona anche nel non accogliere qualche cosa…*

Qui, però, stiamo parlando dell’accogliere oppure no il principio di non contraddizione, che è diverso. Non è che non lo accolgo, lo accolgo come ciascuna cosa che mi consente di fare funzionare il linguaggio, ma ciò che ci sta suggerendo Peirce è che lo accolgo nella misura in cui voglio farne qualche cosa. Questo già Heidegger in qualche modo lo suggeriva, cioè, anche il principio di non contraddizione non è fuori dal progetto. Questo scoglio apparente che abbiamo incontrato mostra anche come si articola normalmente un’argomentazione, e cioè si articola e si svolge a seconda di ciò che io voglio farne, a seconda del progetto in cui è inserita. E così anche il principio di non contraddizione che pure apparirebbe immutabile in sé, ma così come appare immutabile in sé il fatto che ciascun elemento linguistico è necessariamente connesso a un altro elemento linguistico, non può essere disgiunto, perché in questo caso sarebbe fuori dal linguaggio e quindi non sarebbe un elemento linguistico. Anche in questo caso ci troviamo di fronte a qualcosa che appare necessario, è necessario che un elemento si agganci a un altro, sì, certo, ma sappiamo benissimo che ciò che non è necessario è qual è l’elemento a cui si aggancia, qual è l’uso che voglio fare di questa necessità. Il fatto è che non posso non utilizzarla, così come non posso non utilizzare il principio di non contraddizione, non posso non utilizzare il fatto che ciascun elemento è vincolato a un altro, e cioè che ciascun parola è un segno, come dice Peirce, un *representamen.* Lui ha scomposto artificialmente il segno in tre parti, che non possono ovviamente essere disgiunte ma questo gli è servito anche per mostrare come l’ultima parte, cioè il simbolo, l’abito, decide di ciò che io voglio fare di una certa cosa. L’abito è ciò che io sono avvezzo a pensare, ciò che io sono stato addestrato, abituato a pensare da chi mi ha preceduto, dalle cose che ho lette, dalle persone con cui ho parlato, da infinite circostanze. Tutte queste cose costituiscono l’abito, che è quello che, secondo Peirce, dà un significato a ciò che incontro, dunque anche al principio di non contraddizione. Come già accennavamo la volta scorsa, così come fa procedere la logica dall’etica, da ciò che voglio fare di una certa cosa, fa procedere l’etica dall’estetica. È curioso, lui fa questo gioco, da una parte a ritroso ma poi anche nell’altro senso, cioè, fa procedere la logica dall’etica e l’etica dall’estetica, ma dice al tempo stesso che l’estetica, e cioè ciò che viene percepito, l’[αἴσθησις](https://it.wiktionary.org/wiki/%CE%B1%E1%BC%B4%CF%83%CE%B8%CE%B7%CF%83%CE%B9%CF%82) è la percezione, poi si volge in oggetto, che viene riconosciuto come tale perché lo trasforma in simbolo, cioè un qualche cosa che rappresenta un qualche cos’altro. Per Peirce l’oggetto è sempre una rappresentazione, ma una rappresentazione di che? Di ciò che è apparso. Senza una rappresentazione, cioè, senza uno spostamento non c’è, e questo lo dice in modo esplicito. Quindi, è come un circolo, e cioè i tre aspetti del segno, la qualità, il quale che mi si presenta così com’è, che conduce poi all’oggetto, cioè io percepisco una qualità, percepisco che è un qualcosa, un oggetto; infine, attraverso logica, il ragionamento, c’è il simbolo, la rappresentazione, per cui decido che questo oggetto è una certa cosa, non è più solo un qualche cosa ma è una certa cosa. Questo ragionamento, questa logica, è preceduto dall’etica, cioè da ciò che io voglio fare di quella cosa, la quale è preceduta ancora dall’estetica, vale a dire, dal fatto che un qualche cosa mi si presenta. Mi si presenta, certo, perché voglio farne qualcosa, ma voglio farne qualcosa perché lo ritengo buono, bello, utile, giovevole, καλός, dicevano i greci. Quindi, è perché c’è un qualche cosa che viene giudicato bello, interessante, ecc., che interviene in seguito la percezione di questa cosa come qualche cosa, ma deve essere qualche cosa che interessa. Qualche cosa mi deve interessare, e questo è il motivo per cui Peirce pone l’estetica come primo elemento del segno: la prima cosa è che questa cosa è bella e, quindi, questo stabilisce che io la voglio ottenere, cioè stabilisce un’etica, io voglio questa cosa; poi, stabilisce una logica, cioè stabilisce un ragionamento che mi consente di farne un uso. Vedete come tutti questi elementi sia in realtà impossibile isolarli l’uno dall’altro, sono tutti aspetti della stessa cosa in modo inscindibile. Lui, certo, li scinde ma lo fa a scopo didattico, per mostrare come funziona, ma fa un’astrazione, in realtà tutto ciò è in una simultaneità. Non posso disgiungere la percezione dell’oggetto da ciò che voglio fare di quell’oggetto, e non posso disgiungere l’intenzione di ciò che voglio fare di quell’oggetto dai modi con cui poi, di fatto, metto in atto questa intenzione di fare ciò che voglio fare. Tutte queste cose sono tutti aspetti della stessa cosa che ci mostrano, a questo punto, una questione di notevole interesse, che abbiamo già vista in Heidegger ma è ripresa qui da Peirce in modo più specifico, perché mentre Heidegger pone la questione in termini molto più generali, astratti, quasi universali, rispetto all’Esserci, Peirce la pone rispetto al segno, cioè, la parola: il *representamen* è un segno, parola è un segno, in quanto è un qualche cosa che rinvia a qualche cos’altro. La percezione di questa cosa rinvia all’intenzione che ho di farci qualche cosa; questa intenzione rinvia al modo in cui lo farò, ma il modo in cui lo farò ha a suo fondamento l’intenzione di farlo; l’intenzione di fare qualche cosa ha come suo principio il cogliere qualche cosa. Ciò che colgo non lo colgo mai come pura cosa in sé ma lo colgo sempre come intenzione di farci qualcosa, e questo è propriamente Heidegger, cioè lo colgo come un utilizzabile. Questo, come dicevo, è interessante in Peirce perché lui compie un ragionamento che percorre per molti tratti le stesse argomentazioni di Heidegger, però, riferite unicamente alla parola, cioè al segno. È come se stesse dicendo che tutte le cose che dice Heidegger, sì, certo, vanno bene ma, di fatto, sta parlando del segno, della parola che, quindi, rinvia continuamente a qualche cos’altro, e rinviando a qualche cos’altro, ovviamente, trova in questo rinvio la propria essenza. Il segno è questo: un rinvio, uno spostamento continuo su qualche cos’altro. La stessa cosa che accade nel segno rispetto a qualunque altro segno, cioè un segno è un segno per un altro segno, anche ciò che fa del segno quello che è, cioè questi suoi tre aspetti, questa tripartizione, anche questa è continuamente un rinvio. Questo rinvio ci dice continuamente che ciò che percepisco, la qualità, è quella che mi fa percepire l’oggetto: se questo qualche cosa è un qualche cosa allora vuol dire che questo qualche cosa sarà qualche cosa di determinato, la famosa *è* della formuletta *a è b*: questa *è*, è una pura possibilità, che poi si concretizza in ciò che è effettivamente, cioè la *b* di *a è b*. Questo è per Peirce il modo in cui funziona il linguaggio, cioè il modo in cui funzionano gli umani. A pag. 82. *L’inserimento della logica nell’etica e poi di entrambe nell’estetica viene così energicamente ribadito, nonostante la difficoltà di riconoscere all’estetica lo statuto di scienza normativa, difficoltà poco prima denunziata e non ancora risolta. L’inserimento stesso di logica ed etica nell’estetica viene dichiarato operazione essenziale per la validità della massima pragmatica, già corretta nel senso a suo tempo segnalato a proposito della lettera a James: l’essere totale che la massima tiene di mira non è la “reazione”, ma il fine totale. La reazione, come semplice abito di risposta (pura secondalità), lascia fuori il problema dell’estetica; e consente in tal modo quella versione Jamesiana e corrente del pragmatismo che pone nell’azione per l’azione lo scopo finale. Tale versione Peirce ha più volte criticato come assurda, e anzi come contraria, nel suo fondamentale irrazionalismo, allo spirito genuino del pragmatismo che, almeno in Peirce, volle sempre presentarsi come strumento logico, connesso al problema del significato logico dei concetti (terzialità) in quanto incarnati in abiti di comportamento. Il fine razionale è dunque il vero fine totale; ma ciò, includendo per essenza il fine morale, del quale il fine razionale – come si è mostrato – è parte, solleva inevitabilmente il problema del fine estetico, e cioè di ideali che “siano ammirevoli per se stessi”, e quindi terreno di radicamento della condotta morale e di quella logica: loro condizione di possibilità. Il problema dell’estetica si rivela dunque, ancor più di quello morale, problema decisivo per il pragmatismo: ne va della sua possibilità e del suo significato razionale.* (pagg. 82-83). Vedete bene che la questione estetica appare fondamentale perché se qualcosa mi interessa perché bello, questo bello non è bello in sé. Come faccio a dire che è bello? Da dove viene questa cosa? A pag. 84. *Se così stanno le cose, ne deriva che non ha senso parlare di “bontà” estetica, poiché buono o cattivo sono termini correlativi e reciprocamente delimitantesi. Tutto ciò che si può dire è che vi sono “varie qualità estetiche”, sicché si deve, in definitiva, dubitare seriamente “che esista una qualche distinzione del puro meglio o del puro peggio estetico”; il concetto appropriato è che vi sono “innumerevoli varietà di qualità estetiche, ma nessun grado puramente estetico di eccellenza”.* Cioè, nulla che sia bello per sé. … *L’estetica propone una qualità come ideale, come fine ultimativo; a questo punto interviene “un imperativo categorico” che si pronuncia a favore o contro.* Più avanti a pag. 85. *È pacifico, egli scrive, che le due condizioni dell’accordo col libero sviluppo delle qualità estetiche dell’agente e dell’accordo con le qualità estetiche del mondo esterno all’agente “possono venire adempiute insieme solo se accade che la qualità estetica verso la quale tende il libero sviluppo dell’agente e quella dell’azione dell’esperienza ultimativa su di lui sono parti di un’unica totalità estetica”.* Il che ci porta già a considerare che è dubitabile che esista qualcosa di buono di per sé, ma è sempre bello oppure buono in relazione, ovviamente, a un giudizio morale, quindi, all’etica. Tuttavia, dice *La soluzione dei rapporti fra etica ed estetica è dunque compiutamente delineata in tutto ciò che precede e noi dobbiamo ora cercare di intenderne la portata. Che significa che la soluzione, come dice Peirce, fa appello alla teoria categoriale? … Dire che l’estetica è una scienza normativa (e cioè partecipa della secondalità della filosofia) perché pone in relazione la terzialità del suo essere scienza (“rappresentazione” di qualcosa, non mero feeling ma concetto) con la primalità delle qualità estetiche, significa voler risolvere il problema dell’estetica per definizione o a priori, ovvero in modo puramente verbalistico.* (pagg. 85-86) All’ultimo capoverso. *Più in generale, poi, Peirce sostiene, varie volte nel corso dei suoi scritti, che una sensazione, nella sua “qualità” estetica, è il risultato di un’inferenza ipotetica. Se il fine dell’estetica è l’espressività (expressiveness), come si legge nelle Lowell Lectures, tale fine è perseguito mediante una relazione tra i fenomeni (le parti dell’oggetto estetico complessivo o totale), come vuole la natura peculiare delle scienze normative (relazione dei fenomeni a un fine). Sicché la primalità estetica è una primalità derivata o “seconda”, e perciò normativa, e la scienza estetica ne è la teoria.* (pagg. 86-87). Quindi, è una primalità derivata. La semplice sensazione non è una qualità primaria ma è derivata. *A si può dire (secondo punto) che la primalità estetica è derivata in modo consapevole, in virtù di un’azione “sotto controllo”? ciò è manifestamente impossibile. Peirce lo nega e proprio per questa ragione si dichiara in dubbio circa la natura strettamente normativa dell’estetica. La scienza estetica è normativa in objecto, ovverosia nelle relazioni che costituiscono i suoi oggetti.* Normativa, cioè, stabilisce come stanno le cose. È chiaro che l’etica e la logica lo fanno, stabiliscono come devono stare le cose, come sono le cose, ma l’estetica, che è la primalità, come dice lui, la prima relazione con la cosa, è normativa? Dice no, non può esserlo. Qualche riga dopo dice *La sensazione, infatti, è la qualità materiale del pensiero, ovvero la primalità del pensiero, non il pensiero completamente dispiegato nei suoi abiti di astrazione e di attenzione volontaria, cioè nella terzialità delle sue inferenze consapevoli. Ciò aiuta però a chiarire il nostro problema. Il pensiero, come sappiamo, è un segno e la sensazione è la qualità materiale di quel segno che è il pensiero. In se stessa la sensazione non è pensiero…* Sta dicendo una cosa che appare assurda. …*ma un pensiero, e cioè un segno, privo di qualità materiale, è qualcosa di impensabile.* Un segno, privo di qualità materiale, è impensabile. Ciò che vi dicevo prima “voglio fare qualcosa di questo”, ma se non c’è un “questo” che faccio? Non faccio niente. A pag. 88. *Non a caso Peirce chiama l’etica scienza normativa “per eccellenza”.* È l’etica che stabilisce le norme, le norme di comportamento. L’etica dice ciò che devo fare, ciò che è giusto fare, ciò che occorre che faccia. A un certo punto, si interroga su ciò che è ammirabile o desiderabile per sé. A pag. 93. *… “il solo oggetto ammirevole in modo ultimativo è la gratificazione senza restrizioni di un desiderio, indipendentemente da quale possa essere la natura di quel desiderio”.* Qui ci ha detto come stanno di fatto, secondo lui, le cose. Perché mi appare bello? Perché mi appare desiderabile, perché appaga il mio desiderio di qualche cosa, è per questo che lo ritengo bello, ma appaga che cosa? Freud avrebbe detto il desiderio. Nietzsche avrebbe detto che appaga la volontà di potenza: è bello ciò che appaga la volontà di potenza. Il desiderio poi è sempre un desiderio di un qualche cosa, ma l’appagare il desiderio, cioè la volontà di potenza, è ciò che mi fa percepire un elemento, che me lo fa vedere, che lo fa esistere. Vale a dire, qualche cosa esiste se esiste in quanto utilizzabile per la volontà di potenza. È questa la questione centrale, per Peirce ma non soltanto, perché rispetto al segno, ciò che costituisce l’avvio di tutto, ciò per cui qualcosa mi appare, poi mi appare qualche cosa, quindi, come un oggetto; e, infine, come qualcosa che devo ottenere, ma ciò che mi appare mi appare perché utilizzabile, utilizzabile per la volontà di potenza. Siamo in pieno Heidegger, però, qui è riferito al segno, alla struttura del segno: un segno è quello che è perché, secondo Peirce, ha questi tre momenti in cui il primo, quello che mette in moto tutto quanto, non è altro che ciò che è desiderabile, ciò che è bello, bello in quanto utilizzabile per qualche cosa, in quanto mi serve per il superpotenziamento. Questo è davvero interessante, e cioè porre la volontà di potenza come qualcosa che appartiene al segno stesso, non soltanto al funzionamento del linguaggio ma al segno stesso. Ovviamente, il segno fa parte del linguaggio ma diciamo che mostra come la volontà di potenza fa parte integrante della struttura della parola, non solo del linguaggio ma della parola, della parola come segno, segno che è all’interno di una struttura per cui il segno si connette in certi modi, ecc., e questo lo stabilisce il linguaggio. Possiamo dire che senza la volontà di potenza non c’è segno, ma senza segno non c’è volontà di potenza. È come se fossero le due facce della stessa cosa. La stessa cosa è rispetto al linguaggio: il linguaggio è volontà di potenza, la volontà di potenza è il linguaggio stesso, il modo in cui funziona. La questione è che non funziona in un altro modo. *…il piacere è il solo concepibile risultato che è soddisfatto in se stesso; e perciò, dal momento che noi stiamo cercando ciò che è bello e ammirevole senza altra ragione al di là di esso, il piacere, la felicità, è il solo oggetto che possa soddisfare le condizioni richieste. Questo, conclude Peirce, è un argomento che merita rispetto e considerazione. Le sue premesse (che il piacere è il solo concepibile risultato che sia perfettamente soddisfatto in se stesso) devono venire accettate.* Cioè, ha trovato quell’elemento che viene soddisfatto in se stesso, non ha bisogno di altro, il piacere come soddisfazione per il raggiungimento dell’obiettivo prefissato. Se si legge tutto questo tenendo conto di ciò che dice Nietzsche allora ci si rende conto anche del superpotenziamento. A pag. 95. … “*l’essenza della ragione è tale che il suo essere non può mai esser stato completamente perfezionato. Esso deve esser sempre in uno stato di inizio, di incremento”.* La ragione, la logica, il terzo elemento del segno, non può mai essere completamente perfezionato, come dire che il piacere viene, sì, soddisfatto ma mai completamente, e questo lo sappiamo, perché ciascuna parola rinvia sempre a un’altra. Peirce ci sta dicendo esattamente la stessa cosa che ci dice Nietzsche: si trova sempre in uno stato di inizio, di incremento, non può fermarsi mai. Questo rispetto alla ragione, il terzo elemento del segno, che dà il significato a tutto quanto. Vedete come si annodino, si intreccino, vari discorsi, quello di Heidegger, quello di Peirce, di Nietzsche, a indicare sempre e comunque una questione, e cioè che cosa veramente è da pensare: la parola, il modo in cui funziona.

21 marzo 2018

Ciò che segue a ciò che abbiamo finora detto non è che aggiunga moltissimo rispetto a ciò che interessa noi. Il discorso essenziale che ci interessa è il fatto che è come se ci fossero due momenti, da una parte la volontà di potenza e dall’altra il funzionamento del linguaggio, per giungere a considerare che la volontà di potenza non è altro che il funzionamento stesso del linguaggio. Peirce cosa aggiunge a questo riguardo? Lui dice che qualunque cosa è un segno, quindi qualunque cosa, essendo un segno, un rinvio, è come se fosse sempre in attesa di un’altra cosa che lo determina. Ciò che manca in Peirce, nel senso che non si è mai posta la questione, è il motivo, cioè il fatto che ciascun segno, rinviando a un altro segno, si attende da quest’altro segno una sua determinazione e, quindi, la sua controllabilità, potremmo dire, la sua utilizzabilità. Questo è un aspetto importante, lui lo sfiora quando dice a pag. 95 *“l’essenza della ragione è tale che il suo essere non può mai essere stato completamente perfezionato. Esso deve esser sempre in uno stato di inizio, di incremento”.* Perché dico che sfiora la questione? Perché la ragione, in effetti, e anche lui se ne accorge, è qualcosa che è sempre proiettata in avanti, verso una comprensione, che nel caso di Peirce, rispetto alla sua formuletta *a è b*, per comprendere la *a* occorre la *b*, ma per comprendere la *b* occorrerà una *c*, e così via. Questo dice che questo essere sempre e inevitabilmente proiettato in avanti costituisce il modo in cui funziona il linguaggio. Ma non basta! Non basta perché questo essere sempre proiettato in avanti tiene sempre necessariamente conto, e qui c’è Heidegger ovviamente, di tutto ciò che ha preceduto, che ha costituito e continua a costituire il motivo per cui si proietta in avanti. Questo in Peirce c’è marginalmente, c’è invece in modo molto forte in Heidegger, dico marginalmente perché poi, di fatto, anche Peirce affronta comunque la questione ponendo una sorta di circolarità. Per lui si muove dall’estetica, dalla percezione di qualche cosa, questo qualche cosa ha la possibilità di essere significato, se è un segno necessariamente, la *è* della formuletta *a è b*; e, quindi, la *b* che rappresenta quello che lui chiama il simbolo, e cioè ciò che determina la percezione e che la fa essere quella che è. Questi tre momenti sono in realtà simultanei, non è possibile isolarne uno. È il terzo elemento che dà un senso al primo ma senza il primo non potrebbe esserci l’ultimo. Si ruota sempre intorno a una questione, che abbiamo individuata, e cioè la necessità, ed è qui il problema, nel senso heideggeriano del termine, del linguaggio, per cui ciascuna parola occorre che sia quella che è per potere essere qualche cos’altro, ma può essere qualche cos’altro perché è quella che è. È questo il problema del linguaggio, che non ha una soluzione, nel senso che questo è il funzionamento del linguaggio e, pertanto, non ha una soluzione. Questo può intendersi anche in un modo prossimo a Nietzsche, cioè questo movimento in avanti che si trascina sempre l’elemento da cui è partito. Certo, Nietzsche non lo formula in termini prettamente filosofici o analitici, lui scriveva in un altro modo, però, la questione in Nietzsche è ben presente quando parla dell’eterno ritorno. L’eterno ritorno non è nient’altro che, per usare un’altra frase famosa di Nietzsche, *ciò che fu io volli che fosse*, cioè ciò che è stato è sempre presente, è in questo senso che torna sempre, è qui, non ha mai cessato di essere qui. Questo ci porta ad affrontare la questione, di cui parla Peirce in modo più interessante, perché ci dice che ogni parola che interviene parlando muove da qualcosa, lui dice l’estetica, ciò che percepisco, ma che cos’è che propriamente percepisco? Ciò che percepisco, se ci atteniamo a ciò che dice Peirce, non può essere altro che un altro segno, perché ciò che precede una parola, cioè un segno, è un altro segno, ovviamente. Quindi, io parto sempre dall’estetica, che sarebbe la percezione di quel segno che mi consente di trovarmi nel segno in cui mi trovo adesso. Questo dove ci porta? Ci porta a riprendere delle considerazioni che facevamo tempo fa, e cioè che qualunque cosa viene costruita sulla chiacchiera, direbbe Heidegger, sul modo di pensare, sull’abito, direbbe Peirce. Ma le due cose, la chiacchiera e l’abito, non sono così distanti perché entrambe costituiscono ciò che dà un senso a ciò che io incontro, ma ciò che incontro è qualcosa che ha un senso perché è già preso in questo circolo vizioso, perché c’è, direbbe Peirce un interpretante, che mi consente di cogliere ciò che sto cogliendo nel modo in cui lo colgo. Ciò che sto cogliendo non è un qualche cosa ma è semplicemente un altro segno, un’altra parola. È questo il messaggio più importante, quello fondamentale, in Peirce: ciò che colgo è sempre un altro segno. Se lui dice che un segno è sempre un segno per un altro segno, è inevitabile giungere a concludere che qualunque cosa incontri non può essere qualche cosa che è al di là del segno, fuori del segno, come voleva, per esempio, Husserl, con il suo immediato percepire la cosa in carne e ossa. È sempre e necessariamente un segno ciò che percepisco, ciò che vedo, ciò che tocco. Infatti, lui aveva parlato abbastanza a lungo dell’impossibilità di immaginare un qualche cosa che si manifesti da sé fuori da una catena segnica, perché se così fosse sarebbe niente, mentre se è qualche cosa è perché è all’interno di una combinatoria. Dice a pag. 101 *Dal punto di vista delle scienze normative…* La logica, l’estetica e l’etica. Sono normative perché dovrebbero dire come stanno le cose. …*la condotta, allora, è il tutto…* La condotta, cioè il modo in cui rispondo a qualche cosa. *…la qualità estetica il suo “che”; la ragione logica il suo “come”, il suo “dove” (o verso “dove”).* La ragione mi dice il “come” di questa condotta, come mi sto muovendo, per quale motivo. *Ma si potrebbe anche dire in questo modo: la condotta e le sue qualità estetiche sono il tutto del “fatto” (o, forse meglio, dell’evento); la ragione logica il tutto del “significato”.* Questo aspetto che lui sottolinea più volte, cioè della condotta, dice, lo ripeto, *la condotta e le sue qualità estetiche sono il tutto del “fatto”*. La condotta è il tutto del fatto, cioè l’evento è determinato dalla condotta, vale a dire, dal modo in cui rispondo a qualcosa. L’evento, quindi, non è qualcosa che è fuori dalla sequenza di segni, l’evento è l’accadere del segno. Questo accadere del segno non è che accada così a caso ma è vincolato alla condotta, cioè all’abito, al modo della mia risposta. In che modo io rispondo a ciò che incontro? È questa la mia condotta: il modo in cui rispondo. È ovvio che in questo ci sono tutti e tre gli aspetti, l’estetica, l’etica e la logica. Come abbiamo visto, l’etica dice in che modo io sono disposto ad accogliere una certa cosa; la logica, il come affronto questa cosa. Però, se qualcosa è bella, giusta, ecc., questo è l’etica a deciderlo, cioè il mio modo di essere disponibile ad accogliere una certa cosa. Per rendere la cosa più semplice, possiamo dire che ciascuna cosa mi appare nel modo in cui sono disposto a farla apparire. Non è che sia io a farla apparire ma è la mia risposta a questa cosa. Tenete sempre conto che questa cosa è un segno, e cioè io rispondo a un segno in un certo modo, con una certa condotta, e questa determinerà il significato di quel segno, cioè, che cosa vuole dire. Siamo, quindi, sempre più all’interno, per così dire, della questione della parola. Mi appare una parola, parola mia o di altri, non ha importanza, in che modo io rispondo a questa parola che mi appare? Nel modo in cui sono disposto a rispondere a quella parola. E in che modo sono disposto a rispondere a quella parola? Questo modo di rispondere non è altro che il mio abito, cioè la chiacchiera. Badate bene, è la chiacchiera, perché la logica, per Peirce, lo dice a pag. 97 *La logica è radicata in un principio sociale.* Il principio sociale è la chiacchiera, né più né meno, quindi, dicendo che la logica è radicata nella chiacchiera dice che la sua validità, la sua veridicità, la sua forza di verificazione, è radicata nella chiacchiera, cioè nell’abito, nel modo di pensare, nel senso comune, ciò che i più pensano per lo più, nel sentito dire. Introducendo la questione della plausibilità, dice a pag. 110 *Il mondo si trova pertanto coinvolto nelle inferenze abduttive degli organismi viventi non meno e non diversamente da come queste inferenze si trovano coinvolte in quello e da quello. Esso è in cammino verso la verità “pubblica” di relazioni che, imponendosi al riconoscimento, divengono nel contempo reali.* Quindi, il mondo è in cammino verso la verità pubblica. Cosa vuol dire pubblica? Possiamo pensarla un po’ come la pensava Wittgenstein: è un discorso pubblico, non esiste un discorso privato che esiste solo per me, il discorso è necessariamente pubblico in quanto si rivolge sempre a qualcuno, anche se sono io l’interlocutore, ma c’è sempre e comunque qualcuno a cui si rivolge, qualcuno per cui ciò che dico ha un senso, cioè, qualcuno che rimanda un senso a ciò che dico. Questa verità pubblica si impone al riconoscimento. La verità pubblica è sempre e solo quella della chiacchiera e questa diventa nel contempo reale, cioè, ciò che accade nella chiacchiera diventa reale. È questa la realtà: ciò che dice la chiacchiera, la verità pubblica della chiacchiera. Poi, prosegue dicendo *L’interesse per le uniformità, o relazioni importanti, dice Peirce, esprime il posto di un animale nella scala dell’intelligenza; ma ciò indica anche il grado di sviluppo della realtà correlativa del mondo pensato secondo quel livello di intelligenza. È così che diventa “vero”, in forma “pubblica” o sociale, che il mondo possiede i caratteri del duro, del dolce, del fragrante, del verde, del brillante, ecc., come caratteri di cose “relative alle percezioni e alle forze attive” di noi “esseri viventi”. Il processo intelligente o abduttivo rende noi capaci di percepire il verde come carattere importante, e rende nel contempo verde il mondo. Le due cose sono la medesima; il processo è il medesimo, considerato da due punti di vista correlativi.* Ci sta dicendo che il duro, il verde, il caldo, il blu, ecc., tutte queste cose procedono da una verità pubblica, dalla chiacchiera, procedono cioè da quella realtà, di cui dicevamo prima, che non è niente altro che la verità pubblica della chiacchiera. Se questa è la realtà, ovviamente, anche la durezza e tutto quanto procede dalla chiacchiera, affonda le sue radici nella chiacchiera, non ha altra sorgente. È per questo che dicevamo già tempo fa che una qualunque teoria, anche la più sofisticata, trae il suo fondamento, la sua linfa vitale, dalla chiacchiera, cioè, da niente. Peirce, infatti, pone l’accento su un tipo particolare di inferenza, l’abduzione, che poi, in fondo, è un’ipotesi, ipotesi che trae la sua verità da una possibilità, dice “è possibile che sia così!”: se tutti gli assassini tornano sul luogo del delitto, forse costui è l’assassino, forse, chi lo sa? A lui interessa intendere perché noi accogliamo una possibilità anziché altre, e fa un discorso per cui dice che ci troviamo sempre di fronte a un numero infinito di possibilità, però, non possiamo pensare in questo modo: se ogni volta ci fermassimo per considerare tutte le infinite possibilità saremmo bloccati. Quindi, c’è un qualche cosa che sblocca questo sistema, e dice *È indifferente dire, a questo punto, che il mondo è verde perché questa è l’opinione o credenza finale su cui convengono “pubblicamente” tutti gli uomini capaci di vedere e di pensare, oppure che tutti gli uomini devono per forza convenire su ciò perché il mondo è verde. Ed è all’interno di questa differenza in-differente che il circolo vizioso della plausibilità si rivela, più che vizioso, proficuo.* Dice che accogliamo fra queste infinte possibilità quella più plausibile, ma cosa vuol dire questo? *Il tropismo verso la verità non è un istinto misterioso o una capacità esoterica: esso è semplicemente l’essere-nel-mondo da parte dell’uomo, secondo un’originaria dis-posizione che è essa il fondamento di ogni criterio di “razionalità”.* Detta così non è che significhi molto, questa disposizione sembra qualcosa di naturale. È chiaro che la questione potrebbe essere intesa in modo più appropriato intendendo, anziché porla in termini di un qualcosa di naturale che avviene come una disposizione, qualcosa che invece procede dal funzionamento del linguaggio. *Affidandosi in generale alla “plausibilità” l’uomo mostra di conoscere la propria originaria collocazione nel mondo, il suo aver già sempre interpretato per poter interpretare, assai meglio dei suoi pregiudizi intellettualistici che lo vorrebbero contrapposto a un mondo estraneo (“esterno”), oggettivo e in sé.* Questo è importante. Dice *l’uomo mostra di conoscere la propria originaria collocazione nel mondo*. Sì, infatti ha già da sempre interpretato e questo lo diceva nelle prime pagine: ha già da sempre interpretato perché non è possibile il primo segno da cui parte tutto, quindi, si trova già sempre preso, come direbbe Heidegger, nel mondo: nasce nel mondo, nella chiacchiera, nasce già con un bagaglio di cose, che si ritrova a un certo punto, che fanno parte di lui, del mondo che lui stesso è. Quindi, non c’è il punto di origine, un qualcosa da cui parte tutto quanto, è per questo che parla di circolo vizioso. Così come non c’è il primo elemento estetico da cui si parte, perché ci sia occorre che ci sia già il segno. Dice anche *il suo aver già sempre interpretato per poter interpretare*. Sì, certo, occorre che ci sia un segno prima perché quello che io colgo come segno sia segno, e questa è l’obiezione che Peirce pone a coloro che vorrebbero contrapposto il mondo esterno, oggettivo e in sé. No, non c’è, dice, questo mondo oggettivo, in sé, che io penso che sia, lo penso perché è esistito un segno precedente che io ho già interpretato e che mi consente di pensare che questa cosa esista di per sé. Ecco, quindi, la questione della plausibilità. Che cosa è plausibile? Ciò che la chiacchiera mi induce a pensare che sia plausibile, che sia possibile. Io non so se quel tizio che è lì sia l’assassino, non lo so; che cosa mi indice a pensare che sia l’assassino? La chiacchiera, il si dice. Questa è l’abduzione, cioè, secondo Peirce, l’inferenza attraverso cui gli umani pensano; raramente utilizzano, solo in casi particolari, la deduzione e l’induzione. Tra l’altro era curioso che tanti anni fa in un testo di Kleene sulla metamatematica, ma anche altrove, si parlava della dimostrazione dell’induzione, del teorema di induzione, cioè il teorema che giunge a dimostrare la verità dell’induzione. Il problema era che all’interno di questo processo dimostrativo, che doveva giungere al teorema che diceva che l’induzione è vera, c’era, inevitabile, un passaggio deduttivo. Quindi, occorre poter dimostrare la deduzione perché questa dimostrazione dell’induzione sia un teorema, cioè sia necessariamente vera. Il problema è che per dimostrare la deduzione è necessario un passo induttivo. Quindi, per dimostrare la deduzione occorre l’induzione, per dimostrare l’induzione occorre la deduzione. Ecco, era questo il problema, che, poi, di fatto, non è un problema. Certo, per la logica analitica costituisce un problema perché vorrebbe che tutto filasse liscio, cosa che non succede mai, ma non è un problema nel senso che mostra, di fatto, un altro modo per incontrare quel problema che è il linguaggio, e cioè che qualunque cosa, per poter essere quella che è, occorre che sia un’altra cosa, ma quest’altra cosa è un’altra cosa a condizione che sia quella che è. È sempre questa la questione, questo è il problema del linguaggio, problema sempre nell’accezione heideggeriana, quindi non come ostacolo; come dicevamo prima, non possiamo risolvere il problema, sarebbe come risolvere il linguaggio, non avrebbe alcun senso. In effetti, per evitare questo, l’unico modo è cessare di parlare per sempre. La risposta, la soluzione che dà Peirce al problema che sollevava prima, e cioè di fronte all’infinita possibilità di decisioni, con cui mi trovo ad avere a che fare, ne scelgo una in base a questo “principio di plausibilità”. Che cosa è più plausibile? Il si dice, il si pensa che è così, e cioè ciò che costituisce il fondamento di ogni pensare, fondamento che fonda assolutamente niente perché, come sappiamo, è assolutamente infondabile, perché a sua volta non è fondato su niente. È questo che sta dicendo Peirce, non è che ci abbia fornito molte altre informazioni che non avevamo. Piuttosto, direi che ha dato qualche occasione ulteriore per riflettere ancora sulla questione. Ritengo che senza la lettura che abbiamo fatta di Heidegger, forse oggi non potremmo leggere in questo modo. C’è una nota qui a pag. 118, che è un po’ un riassunto della posizione teorica di Peirce. *Un diagramma geometrico è un buon esempio di icona.* In una icona ciò che appare rinvia per somiglianza a qualche cosa, è una raffigurazione di qualche cosa. *Una pura icona non può veicolare alcuna informazione positiva o fattuale; essa infatti non fornisce alcuna assicurazione che una qualche simile cosa esista in natura.* Perché io riconosca una icona russa devo sapere che quella è la Madonna, altrimenti che cosa vedo? *Ma essa è di estremo valore nel porre il suo interprete in grado di studiare quale sarebbe il carattere di un tale oggetto in caso che esso esistesse.* Se esiste la Madonna allora so che questa è un’icona. *La geometria illustra a sufficienza tale caso. Di natura completamente opposta è il genere di rappresentazione chiamato indice.* L’indice è ciò che indica, ciò che mostra qualche cosa che, però, non ha nessuna attinenza con ciò che indica. *Questo è una cosa o un fatto reale che è un segno del suo oggetto in virtù della sua connessione con esso come materia di fatto e anche in virtù della sua vigorosa intrusione nella mente (dell’interprete), indipendentemente dal suo essere interpretato come un segno oppure no.* Pensate alla freccia che indica la direzione: questa freccia non ha nessuna connessione diretta con una direzione. Però, dice una cosa importante per chiarire questa cosa, dice *in virtù della sua vigorosa intrusione nella mente (dell’interprete)*. Ma perché possa intromettersi nella mente dell’interprete, questi deve già sapere che questa freccia ha un utilizzo, che mi indica una direzione. *Ma molto spesso la natura della connessione fattuale dell’indice col suo oggetto è tale da suscitare nella coscienza un’immagine di alcune strutture dell’oggetto medesimo e in tal modo fornisce un’evidenza dalla quale può essere ricavata una positiva assicurazione circa la verità del fatto. Una fotografia, per esempio, non soltanto eccita un’immagine e ha un’apparenza sensibile, ma, a causa della sua connessione ottica con l’oggetto, è un’evidenza che quell’apparenza corrisponde a una realtà.* Tutte cose che devo già sapere. In questo caso la fotografia è un indice ma potrebbe essere anche un’icona. Se lui la pone come indice, ovviamente, è come se una fotografia fosse come una freccia che indica l’oggetto reale che è magari assente in quel momento, però, dice che c’è un oggetto reale. *Un simbolo è un representamen il cui significato speciale o la cui capacità appropriata di rappresentare proprio ciò che rappresenta riposa esclusivamente sul fatto dell’esistenza di un abito, di una disposizione, o di un’altra effettiva regola generale che sarà appunto così interpretata.* Il simbolo, dunque. La bandiera italiana è un simbolo; il bianco, il rosso e il verde non hanno di per sé niente a che fare con l’Italia, però, questa corrispondenza è data da un’abitudine, cioè, siamo abituati, quando vediamo un cencio bianco, rosse e verde che sventola… quando uno arriva dalla Francia e vede questa cosa dice “ah, ecco, siamo in Italia”. *Si prenda ad esempio la parola “man”. Queste tre lettere non sono minimamente simili a un uomo; né lo è il suono con il quale esse sono associate. Né la parola è connessa esistenzialmente con qualche uomo alla maniera di un indice. Non si possono dare tali circostanze dal momento che la parola non è in alcun modo un’esistenza. La parola non consiste infatti di tre tratti di inchiostro. Se la parola “man” ricorre centinaia di volte in un libro del quale sono state stampate migliaia di copie, tutti questi milioni di tre macchie d’inchiostro sono incarnazioni di una e medesima parola. Io chiamo ognuna di queste incarnazioni una replica del simbolo.* Questi tre segnetti, m, a, n, sono simbolo, non indicano nulla, non rappresentano nulla, non rinviano a nulla di fatto. Sono un simbolo, cioè, interpretiamo questi tre segnetti con un abito, per un’abitudine. *Ciò mostra che la parola non è una cosa. Qual è la sua natura? Essa consiste nella reale attuazione della regola generale secondo la quale tali tre macchie, viste da una persona che conosce l’inglese, produrranno effetti sulla sua condotta e sui suoi pensieri in accordo con una regola.* Ecco la risposta: io rispondo in un certo modo perché conosco certe regole, regole che sono quelle del mio abito mentale. *Così il modo d’essere del simbolo è differente da quello dell’icona e dell’indice. L’icona ha un essere che appartiene all’esperienza passata.* Vedo l’icona russa con la Madonna, mi ricordo della Madonna, di altri quadri, ecc. *Essa esiste solo come un’immagine nella mente. Un indice ha l’essere dell’esperienza presente.* La freccia la vedo adesso, so che questa freccia i indica qualche cosa. Qui si potrebbe anche obiettare che, sì, certo, questa freccia è presente, riguarda il presente, ma se non avessi mai visto prima questa freccia questa non mi direbbe nulla, e pertanto occorre un’esperienza passata, almeno in questo caso. Per dirla più appropriatamente, questa freccia deve essere già nel mondo. *L’essere di un simbolo consiste nel fatto reale per cui qualcosa verrà sicuramente esperito se certe condizioni sono soddisfatte.* Varco il confine Francia-Italia, vedo lo straccetto rosso, bianco e verde e dico “sono in Italia”. Le condizioni sono soddisfatte, cioè, io riconosco un qualche cosa che mi dice, in quel caso, che ho varcato la frontiera. *Pertanto, esso influenzerà il pensiero, la condotta del suo interprete.* Questo è importante. Il pensiero e la condotta dell’interprete, cioè del simbolo, vengono influenzati. Il simbolo non è puramente un dato di fatto, una fattualità, ma è un qualche cosa che muta la mia condotta, che mi costringe a dare una risposta: io vedo il cencio bianco, rosso e verde e dico “ecco, siamo in Italia”. Qualcosa è cambiato in me, prima eravamo in Francia, adesso siamo in Italia. Ecco in che modo questo simbolo ha inserito un mutamento nella mia condotta, mi ha costretto a dare una risposta. *Ogni parola è un simbolo. Ogni frase è un simbolo. Ogni libro è un simbolo. Ogni representamen dipendente da una convenzione è un simbolo.* Sarebbe difficile pensare a un representamen che non dipende da una convenzione, e cioè che significhi puramente per sé. *Proprio come una fotografia è un indice che ha un’icona incorporata in sé, vale a dire eccitata nella mente dalla sua forza, così un simbolo può avere un’icona o un indice incorporati in esso. Ciò significa: la legge attiva che esso è può richiedere che la sua interpretazione comporti la rievocazione di un’immagine, o di una fotografia composita di numerose immagini delle passate esperienze, come accade normalmente con i nomi comuni e i verbi; oppure esso può esigere che la sua interpretazione si riferisca alle circostanze reali che accompagnano l’occasione della sua incarnazione, come accade con parole quali quello, questo, io, tu, il quale, qui, ora, laggiù, ecc.* Sono quelle cose che Jakobson chiamava *shifters*, operatori deittici. Tutto ciò che cosa ci dice? Lui si è fatto tutto un riassuntino del suo pensiero per dire che, di fatto, ciascun segno può comportare questi tre aspetti, ma questi tre aspetti sono sempre e comunque riferiti a un abito, necessariamente, a una convenzione, a un modo di pensare; sono sempre e comunque elementi che procedono dalla chiacchiera, dal senso comune. Come dire che tutto ciò di cui è fatta la parola procede dal senso comune.

28 marzo 2018

Vediamo come Nietzsche, attraverso le parole di Sini, affronta la questione del linguaggio e del segno. A pag. 125. *Nel terzo capitolo della Nascita della tragedia l’enunciazione ante litteram del metodo genealogico (inteso qui come “distruzione”)…* Quando lui parla di genealogia intende sempre il ritorno a ciò che ha costituito qualche cosa, il ritorno a quegli elementi da cui qualcosa è sorto. *…si apre con queste parole: “Dobbiamo abbattere pietra su pietra l’edificio estetico della civiltà apollinea, fino a poter vedere le fondamenta su cui è costruita”. Al termine di questa “distruzione” Nietzsche può scrivere: “Ecco, dinanzi a noi si apre la montagna incantata dell’Olimpo, che ci mostra le sue radici”.* È il famoso rovesciamento: prende il castello e lo capovolge per vedere che cosa c’è sotto. Leggiamo una citazione di Nietzsche che riporta Sini tratta dalla *Nascita della tragedia*. A pag. 126. *Quello che allora m’era riuscito di afferrare, qualche cosa di terribile e di pericoloso, un problema con due corni, anche se non necessariamente un toro, ma sempre in ogni caso un problema nuovo, direi oggi che era il problema stesso della scienza. – della scienza veduta per la prima volta, come un fatto problematico e discutibile (…) la scienza stessa, la nostra scienza – che cosa significa in sostanza, considerata quale sintomo della vita? Che scopo ha, e peggio, donde viene tutta la scienza? Come? L’impulso alla scienza non è forse nient’altro che paura e scampo di fronte al pessimismo? Una sottile difesa contro – la verità? E, in termini di morale, qualche cosa di simile alla vigliaccheria e alla falsità? E invece, parlando in termini immorali, una furberia? O Socrate, Socrate, fu forse questo il tuo segreto? O misterioso ironista, fu forse questa la tua ironia?...* Questo ci dà già l’idea di come Nietzsche pensa la scienza, che ai suoi tempi incominciava a imporsi. Siamo a fine ‘800, c’era già stata la Rivoluzione Industriale, si era in pieno positivismo, era l’epoca in cui si presumeva che ogni malanno dell’umanità sarebbe stato debellato dalla scienza, idea che è andata avanti fino a tutta la *belle époque* che, come sapete, finisce con lo scoppio della prima guerra mondiale. Tutto il periodo della *belle époque* è stato uno sviluppo scientifico, nel 1900 ci fu l’Expo di Parigi in cui venivano mostrate tutte le meraviglie della scienza. La voce di Nietzsche va in tutt’altra direzione, parla della scienza come di una furberia. Ce l’ha con Socrate, non tanto Socrate ma Platone perché è lui che ha fondato la metafisica, che ha posto le condizioni della tecnica, della scienza. La tecnica precede la scienza, dall’800 in poi la scienza si è arrogata il diritto di dire come stanno le cose, a tutt’oggi continua. Questo è un periodo importante per Nietzsche perché è anche il periodo del suo distacco da Wagner. Lui aveva inizialmente seguito Wagner, anzi, si dichiarava un suo discepolo, perché Wagner aveva rilanciato con la sua musica l’idea del mito tragico, della sua bellezza, e quindi dell’uomo tragico, dell’uomo bello, quindi, contro la scienza, contro l’uomo scientifico, razionale, ecc., sarebbe, per dirla con Nietzsche, l’uomo dionisiaco. Dice ancora a pag. 127: Qui *Nietzsche vede, com’è noto, nel socratismo il fenomeno della nascita dello spirito scientifico, non soltanto per la civiltà greca, ma per tutta la storia del mondo. Socrate è l’esemplare dell’uomo teoretico. Tale uomo ha ridotto l’apollineo alla logica e il dionisiaco alle “passioni”. Le passioni sono ciò che bisogna dominare e controllare in virtù del logos, del ragionamento. Ha origine qui il dualismo platonico, e poi cristiano, fra ragione e sensibilità, anima e corpo; deriva da ciò il grande problema filosofico della conoscenza inteso come problema intellettuale e concettuale. Al sondo dell’ideale teoretico si pone allora un ottimismo caratteristico:* Qui Sini cita Nietzsche. *“la fede incrollabile che il pensiero, guidato dal filo conduttore della causalità, giunga fino agli estremi abissi dell’essere e che il pensiero sia in grado non soltanto di conoscere l’essere, ma addirittura di correggerlo.* Questa è la tecnica: conoscenza, manipolazione e elaborazione dell’ente. Prosegue Sini dicendo *Tutto ciò è per Nietzsche una “profonda illusione”, un “sublime delirio metafisico”.* Poco più avanti a pag. 128. *Con la Nascita della tragedia Nietzsche non denuncia soltanto le radici del mondo storico-scientifico occidentale: ne dichiara anche il tramonto. È proprio nella luce del tramonto che si rivelano le radici. “Ora però la scienza – scrive Nietzsche – spronata dal suo possente delirio, s’affretta incessantemente verso i termini ultimi, dove s’infrange il suo ottimismo celato nell’essenza della logica”.* Va ricordato che gli ultimi anni dell’800 non sono stati soltanto gli anni del prorompente sviluppo della tecnica ma anche della logica, i grandi logici sono della fine ‘800 inizio ‘900. Sini dice che in Nietzsche ne *La filosofia nell’epoca tragica dei Greci* (1873) *In tale contrapposizione emerge, in modo ormai centrale, il tema del linguaggio. Il linguaggio filosofico, prima della sua degenerazione scientifica con Socrate-Platone (la dialettica), ripudia l’intelletto che calcola e misura e che procede, con le sue sottili distinzioni, con greve e guardingo passo, sempre preoccupato della solidità dei suoi sostegni.* Trovare i principi, questa è la metafisica. *Il linguaggio filosofico, con il suo cogliere globale, con il suo intuire a volo eguaglianze e analogia, gli è sempre dinanzi. La filosofia, con agile piede, getta pietre per guardare il fiume e raggiunge la riva con rapidi balzi, anche se le pietre gettate affondano immediatamente dopo il suo passaggio.* (pagg. 129-130)Queste pietre sono metafore dei princìpi. Stabilito un principio da lì posso partire ma questo principio, appena appoggio il piede affonda*. La retorica, arte greca per eccellenza, consente infatti di gettare uno sguardo sulla natura profonda, non dell’uomo greco soltanto, ma del fenomeno umano in generale. La retorica è una techne non una scienza, ma è anche ciò che rende possibile il linguaggio della scienza, al quale fornisce i contenuti impliciti, inavvertiti e obliati (“c’è una mitologia nascosta del linguaggio”, scriverà Nietzsche nel Viandante e la sua ombra). E prima ancora di essere una techne la retorica è una dynamis, una “forza”, e più esattamente una “forza persuasiva”…* Dice che la retorica è una *techne*. Con *techne* si allude all’uso che presumibilmente i Greci facevano del termine *techne*, che non è il termine tecnica che usiamo oggi. Come abbiamo, con *techne* si intende tutto ciò che l’umano produce, è la produzione umana, è il dire stesso. Dice che la retorica è anche ciò che rende possibile la scienza e qui c’è ciò che diceva Heidegger a proposito della chiacchiera: noi nasciamo nella chiacchiera, tutto ciò che gli umani hanno costruito di grande appoggia su quelle pietre, di cui parlava prima Nietzsche, che affondano ogni volta che appoggio il piede. Quindi, è la chiacchiera ciò che costituisce il fondamento, è quella che Peirce chiamava la verità pubblica, ciò che si crede, ciò che i più pensano per lo più; è questa la verità, il principio, il fondamento. Adesso parla Nietzsche (pag. 131) *La forza che Aristotele chiama retorica, che è la forza di mettere in luce e di far vedere, per ciascuna cosa, quel che è efficace e impressiona, questa forza è nello stesso tempo l’essenza del linguaggio: tale essenza si riferisce tanto poco quanto la retorica al vero, all’essenza delle cose; essa non vuole istruire, ma trasmettere ad altri un’emozione e un apprendimento soggettivi.* La retorica vuole solo controllare l’altro, piegandolo al proprio volere. Però, ha detto una cosa importante qui Nietzsche, e cioè che la retorica è l’essenza del linguaggio, e pertanto l’essenza del linguaggio è volere controllare l’altro. Adesso è Sini che parla *Il linguaggio non è sorto infatti in funzione della verità, o allo scopo di chiarire la verità. Esso deriva dalla forza retorica originaria, forza che ha di mira il persuadere, il far valere (e cioè i valori), e non il vero. D’altra parte l’uomo stesso (che poi coincide nella sua più intima essenza e “natura” con ‘istinto metaforico del linguaggio) “non è stato fatto per la conoscenza”, come si legge nel Libro del filosofo cui appartiene il frammento sulla filosofia presocratica già ricordato. La scienza è illusoria perché i suoi concetti sono “nomi”, e anzi nomi di dei mascherati, nomi di divinità perdute e obliate. La scienza, che vorrebbe “conoscere”, in fondo altro non fa, a sua volta, che “persuadere”, sebbene in modo nascosto e inconsapevole: …* Questa è una tesi che riprenderà poi Feyerabend, filosofo della scienza. *…allegoria inconfessata ed essa stessa allegorica in quanto è appunto la scienza, una divinità femminile, forse l’industriosa Athena sorta già armata dal cervello di Zeus. Tali analisi nicciane giungono a porre in questione le fondamenta stesse sulle quali era stata edificatala Nascita della tragedia. Retorica e linguaggio non sono infatti aspetti particolari dell’essere umano, ma, come s’è già accennato, ciò che costituisce l’uomo in modo originario.* Retorica e linguaggio sono l’uomo, l’uomo è questo. *Ora, ciò che caratterizza l’uomo è allora una “trasposizione” (Ubertragung) o “transfert”, che è insieme una simulazione (Verstellung), intesa come pervertimento-trasposizione della rappresentazione (Vorstellung). E bisogna aggiungere che la stessa rappresentazione è una trasposizione, in un rinvio infinito e senza fondo.* Se l’uomo è retorica e, quindi, linguaggio, allora la retorica parla per metafore, parla per trasposizioni. La retorica è questo: parlare per sineddochi, metonimie, ecc. Di figure retoriche ce ne sono tante ma ogni figura retorica è sempre un parlare per trasposizione, cioè un trasportare una cosa da un posto a un altro per renderla più efficace, più persuasiva, che è poi lo scopo fondamentale. Quindi, la stessa scienza, la retorica, il linguaggio, altro non sono che questa continua trasposizione, questo rinvio infinito; esattamente quello stesso rinvio di cui parlava Peirce a proposito del segno. A pag. 132. *Ma ciò che importa è che l’analisi sin qui condotta non riguarda solo il linguaggio concettuale, il linguaggio scientifico-dialettico, ma il linguaggio nella sua totalità. Il linguaggio originario, in genere tutto il linguaggio parlato, è un’astrazione e un oblio.* Un’astrazione, in quanto spostamento continuo, e oblio, in quanto dimentica le sue origini. Heidegger direbbe la sua storicità, l’oblio di cui parla è anche questo, l’oblio dell’essere, ciò che fa di quello che è quello che è, e cioè il mio progetto, ecc. *Ciò rende molto più sfumati i rapporti tra arte e filosofia, mito e scienza. Filosofia e scienza appaiono ora come astrazioni delimitate entro la sfera del linguaggio mitico-retorico…* Il linguaggio mitico-retorico è per Nietzsche il fondamento del linguaggio*. …ma per sua essenza il linguaggio (mitico oppure scientifico) è retorico, e cioè analogico, metaforico, mitologico; cioè, in una parola, estetico (artistico); ma i poeti –possiamo ricordare con Esiodo – “mentono troppo”. La stessa arte, quindi, come sapienza dionisiaca, è qualcosa di menzognero e di trasposto. La metafisica dell’arte, espressa nella Nascita della tragedia, è dunque una metafisica dell’illusione e Wagner, il grande “attore”, che ne è l’incarnazione, è un illusionista, una pericolosa forza di persuasione, un retore.* (pagg. 132-133) Da qui naturalmente l’abbandono di Nietzsche nei confronti di Wagner. Dalla nota 7 a pag 133 *Secondo Heidegger in Platone si manifesta quello spostamento nel concetto di verità che conduce dalla alètheia alla veritas. Platone, cioè, non pensa più l’alètheia come il movimento del disvelarsi, del “non esser più nascosto” dell’ente, ma la intende come idea, cioè come “visione” dell’ente già disvelato (visione dell’essentia, distinta dall’existentia). La verità come idea, come “visione”, dà origine così al problema del conoscere, del rapporto soggetto-oggetto, della “esatta” adeguazione fra il vedere e il visto, fra uomo e mondo, che è anche punto di partenza, oltre che del pensiero metafisico-scientifico-tecnico, di tutto l’”umanesimo”.* Come avevamo già visto in Heidegger, questo è ciò che Nietzsche mette in evidenza, e cioè la metafisica della visione, del vedere correttamente come stanno le cose. A pag. 134. *Il problema del linguaggio, in relazione al tema della verità, riemerge nel saggio dell’estate del 1873 Su verità e menzogna in senso extramorale, saggio col quale concludiamo il rapido esame di questi anni cruciali che hanno preparato in Nietzsche la “crisi” del 1876. L’analisi di Nietzsche riguarda innanzi tutto la natura dell’intelletto e il valore della conoscenza. “L’intelletto, come mezzo per conservare l’individuo, spiega le sue forze principali nella finzione”.* È una critica diretta contro la scienza, ovviamente. Infatti, prima la indicava come una “furberia”. *In generale Nietzsche muove verso la completa svalutazione della sfera della coscienza, intesa come fantasmagoria, come sogno illusorio. La coscienza è un luogo di apparenze, uno spazio di visioni (nel sogno come nella veglia), una ingannevole zona di luce che nasconde la vita reale e profonda. L’uomo, “confinato” nella coscienza, resta “lontano dall’intreccio delle sue viscere, dal rapido flusso del suo sangue, dai complicati fremiti delle sue fibre”. L’uomo ignora se stesso, la sua realtà fisiologica, il fondo passionale del suo essere.* Che è esattamente ciò che dice Freud quando parla delle fantasie, fantasie sessuali, fantasie erotiche; sono queste quelle cose su cui la persona costruisce la sua coscienza e anche la sua conoscenza. Muovono da lì, certo, anche dalla chiacchiera, ovviamente, su cui fondano le loro radici tutte le fantasie sessuali. Quando Freud parla, ad esempio, del complesso edipico… perché occorrerebbe rimuovere dei desideri sessuali infantili? A che scopo? Per via della chiacchiera, perché si dice che è male, è questo il motivo, non ce ne sono altri. Poi, c’è una citazione di Nietzsche *La natura ha gettato via la chiave, e guai alla fatale curiosità che una volta riesca a guardare attraverso una fessura della cella della coscienza…* Qui sembra di leggere Freud. …*in fuori e in basso, e che un giorno abbia il presentimento che l’uomo sta sospeso nei suoi sogni su qualcosa di spietato, avido, insaziabile e, per così dire, sul dorso di una tigre.* Quando Freud parla del bambino perverso polimorfo dice esattamente le stesse cose. Finita la citazione, Sini dice *Se dunque l’intelletto è al servizio della sopravvivenza e non della verità, come sorge allora la pretesa della verità? Che tale pretesa muova da un impulso “onesto e puro” è impensabile. L’intelletto, come mezzo per conservarsi, è sin dall’inizio una finzione, un’astuzia rivolta agli altri individui per non soggiacere alla loro forza. Piuttosto la pretesa della verità nasce dal patto sociale fra gli uomini; in tale patto “viene fissato ciò che in seguito dovrà essere la “verità”; in altre parole viene scoperta una designazione delle cose uniformemente valida e vincolante, e la legislazione del linguaggio fornisce altresì le prime leggi della verità. Sorge infatti per la prima volta il contrasto fra verità e menzogna”. Da un lato dunque verità e menzogna sono valori sociali; essi non riguardano la “conoscenza pura” (verso la quale gli uomini non hanno interesse), ma il bisogno pratico di non venire ingannati dai propri simili e consoci. Da un altro lato verità e menzogna riguardano il corretto uso delle convenzioni linguistiche, esse stesse sorte non per conoscere, ma per accordarsi nell’azione sociale. Che è allora ciò che noi chiamiamo “verità”?* Qui una citazione di Nietzsche. *Un mobile esercito di metafore, metonimie, antropomorfismi, in breve una somma di relazioni umane che sono state potenziate poeticamente e retoricamente, che sono state trasferite e abbellite e che dopo un lungo uso sembrano a un popolo solide, canoniche e vincolanti: le verità sono illusioni di cui si è dimenticata la natura illusoria, sono metafore che si sono logorate e che hanno perduto ogni forza sensibile, sono monete la cui immagine si è consumata e che vengono prese in considerazione soltanto come metallo, non più come monete. Sinora noi non sappiamo onde derivi l’impulso verso la verità, sinora infatti abbiamo inteso parlare soltanto dell’obbligo imposto dalla società per la sua esistenza: essere veritieri, cioè servirsi delle metafore usuali.* Ecco che cos’è l’essere veritieri: servirsi delle metafore usuali, quelle riconosciute da tutti, cioè, stare nella chiacchiera. Conclude dicendo *L’espressione morale di ciò è dunque la seguente: sinora abbiamo inteso parlare soltanto dell’obbligo di mentire secondo una salda convenzione, ossia di mentire come si conviene a una moltitudine, in uno stile vincolante per tutti.* A pag. 136. *…l’uomo crede, nel processo che va dal grido alla parola articolata e al concetto, di avere le cose stesse “immediatamente dinanzi a sé, come oggetti puri”; ma in tal modo dimentica “che le metafore originarie dell’intuizione sono pur sempre metafore, e le prende per le cose stesse”.* Sta dicendo, in altri termini, che tutto ciò che la scienza stabilisce non è altro che il frutto, il prodotto, l’estensione di antiche metafore, quindi, della retorica. Cioè, la scienza affonda le sue radici, ha il suo fondamento, nella retorica. *Tutta la storia dell’umanità si configura allora come una creazione estetica. L’uomo è un “soggetto artisticamente creativo”, che tuttavia ignora di essere tale: crede nelle sue metafore, nei sogni della sua coscienza, e solo a questo patto “può vivere con una certa calma, sicurezza e coerenza”.* Qui ci sarebbe da fare un richiamo a Spinoza, alla sua *Etica*, e magari lo faremo. L’uomo è affondato nella retorica, nella chiacchiera, nella “verità pubblica”, ma non lo sa, non lo sa più, e crede che la metafora descriva la realtà delle cose. La metafora è una trasposizione e, quindi, un segno, come qualunque cosa. La verità, cui allude Nietzsche, è la conoscenza, che poi sarà quella dell’oltreuomo, e cioè la verità di chi giunge a intendere quella cosa che per lui è stata la più importante, e cioè l’elaborazione del concetto di eterno ritorno, cioè, in definitiva, della volontà di potenza. A pag. 138 Sini cita uno dei testi più famosi di Nietzsche, *Al di là del bene e del male*. *Ciò che è all’opera sin da Umano, troppo umano è lo smascheramento di quella “scientificità” che prende nome e origine dalla metafisica…* E qui cita Nietzsche. Al di là del bene e del male è forse il testo che più interessa noi, non è certo il più importante ma lo è per il lavoro che stiamo facendo. Dice, dunque, Nietzsche *Come può il razionale nascere da ciò che di ragione è privo, la logica dalla non logica, la contemplazione disinteressata da quella concupiscente, la vita per gli altri dall’egoismo – è il problema della nascita degli opposti. Più esattamente: non si tratta di antagonismo, bensì solo di una sublimazione (qualcosa viene di solito sottratto).* Qui di nuovo torniamo a Freud quando diceva, per esempio, che tutta la civiltà si è potuta costruire sulla sublimazione dei desideri sessuali inconsci. In effetti, ci sono molte cose di Nietzsche in Freud, perché entrambi, insieme a Marx, sono stati quei tre autori che vengono spesso indicati in filosofia come la scuola del sospetto, quelli che hanno incominciato a sospettare che forse le cose non sono così come si è sempre pensato che siano. Ciascuno ovviamente a modo suo, però, c’è il sospetto di qualcosa di diverso. *In due modi il “filosofare storico” smaschera la metafisica. Da un lato mostra che gli interrogativi metafisici nascono dall’uomo di 4000 anni fa: un periodo irrisorio rispetto alla precedente evoluzione dell’uomo (ciò che altrove Nietzsche chiama “la storia più lunga dell’uomo”); un periodo di anni “durante i quali l’uomo non può essere gran che cambiato”.* Oggi sappiamo che gli umani esistono da 4 milioni di anni, giorno più giorno meno, quindi 4000 anni sono niente… e prima? Cosa facevamo? *Il filosofare storico si mostra più propriamente come un filosofare “preistorico” che sterra le radici dell’uomo cosiddetto “storico”. Da un altro lato il filosofare storico elimina quanto v’è di “umano, troppo umano” nell’atteggiamento metafisico…* (pagg. 138-139) Come dire: badate che la metafisica è nata ieri, cioè, se vogliamo pensare storicamente dobbiamo fare uno sforzo che va ben al di là della metafisica, che è l’ultima arrivata, e non parliamo della scienza. *…la volontà di illudersi, l’ottimismo logico-socratico, il bisogno di sublimare e giustificare razionalmente ciò che verrà presto rubricato da Nietzsche sotto il titolo di “volontà di potenza”.* Tutto ciò che gli umani fanno, come ormai abbiamo detto tante volte, è mosso unicamente dalla volontà di potenza, cioè dal linguaggio, cioè dalla retorica, cioè dalla chiacchiera. Sono tutti modi per indicare uno stesso fenomeno. *Il filosofare storico esige perciò un processo di disumanizzazione.* Il filosofare storico, cioè, quello che non prende avvio dalla metafisica ma pensa in modo più radicale a un progredire di milioni di anni. Questo, secondo Nietzsche, è un processo di disumanizzazione; per lui, in effetti, il grave torto della filosofia, il grande problema della filosofia, è che considera l’uomo così com’è adesso e, quindi, elabora tutti i suoi sistemi partendo dall’uomo che ha di fronte, ma questo uomo che ha di fronte viene da 4 milioni di anni; anche se mi fermo alla metafisica, la metafisica è nata 4000 anni fa, e tutto il resto? Noi veniamo da laggiù, non da qui. Se noi consideriamo l’uomo così come lo vediamo adesso pensiamo malamente, pensiamo a una cosa piccolissima, che non tiene conto della storicità. Sarebbe come non tenere conto del fatto che mentre stiamo parlando parliamo l’italiano, che ha una sua storia, e noi siamo anche fatti di questa storia. *Momento essenziale di tale processo è la critica al linguaggio “come presunta scienza”.* Il linguaggio come qualche cosa che serve, come strumento, per dire come stanno le cose. *È nel linguaggio l’illusione prima della metafisica: illusione di potere, mediante il linguaggio, “sollevare dai cardini il resto del mondo e rendersene signore; l’uomo…* E qui cita Nietzsche*. … credeva veramente di avere nel linguaggio la conoscenza del mondo. Il creatore di linguaggio non era così modesto da credere di dare alle cose appunto solo denominazioni; al contrario egli immaginava di esprimere con le parole la più alta sapienza sulle cose; in realtà il linguaggio è il primo gradino nello sforzo verso la scienza.* Poco più avanti dice *E si veda anche la “filosofia della grammatica” dell’aforisma 20 e la “superstizione dei logici” dell’aforisma 17, dove è ulteriormente chiarito il nesso fra superstizione del soggetto e linguaggio…* Soggetto e linguaggio posti come oggetti superstiziosi, oggetti metafisici. *…non è il soggetto, l’io, che pensa; è un esso che pensa (più esattamente che è pensato); ma anche l’esso “contiene già un’interpretazione del processo e non rientra nel processo stesso. Si conclude a questo punto secondo la consuetudine grammaticale…”.* A parte l’inevitabile richiamo a Freud, l’Es, nel suo saggio *L’Io e l’Es*, in effetti è ciò che parla, ciò che pensa, e questo lo dirà Lacan dopo Freud, però, già in Freud c’è questa idea, che l’*Es*, che è una parte preponderante di ciò che è inconscio, comporti gli impulsi primordiali, le fantasie più recondite, le cose più “animali”. Ma c’è un qualche cosa in più: *è un esso che pensa ma anche contiene già un’interpretazione del processo e non rientra nel processo stesso*. Cosa vuol dire? Qui c’è ancora Peirce. Cosa ci sta dicendo Nietzsche quando dice che questo *Es*, *it* in inglese contiene già un’interpretazione? Che esso stesso è già un’interpretazione. Questo *Es*, di cui parla Freud, e che dovrebbe essere lì come un oggetto metafisico, immobile, identico a sé, che è lì dai primordi (questa era la posizione che prese Jung), è invece lui stesso un segno, non c’è prima dei segni, non è un qualche cosa che è già lì. Che cosa comporta questo? Comporta che se di *Es* a tutti i costi vogliamo parlare, cosa che peraltro nessuno ci obbliga a fare, che cosa ci troviamo nell’*Es*? Non possiamo trovare altro che altri segni, ovviamente. Troviamo segni che rinviano ad altri segni, cioè, in altri termini ancora, il fatto che ciascuna parola rinvia a un’altra parola, che però non è presente: quando io dico una cosa, quella rinvia a un’altra, ma quell’altra, mentre dico la prima, non è presente, non c’è, lo sarà, forse, ma non è presente. Per dirla differentemente con de Saussure: un significante è quello che è in relazione differenziale con tutti gli altri significanti; e mentre dico quel significante, tutti gli altri dove sono? Ci sono anche se non li dico, ci sono perché senza quelli non ci sarebbe questo. È questo l’inconscio? Per Freud no ma, se proprio dobbiamo dare all’inconscio uno statuto, sarebbe questo, cioè, il fatto che mentre dico qualche cosa questo qualche cosa è vincolato ad altre cose. Chiaramente, la questione è più complessa perché quali altre cose sono vincolate? E, allora, qui interviene Nietzsche: sono quelle che mi servono per la volontà di potenza. E perché alcune vengono cancellate o, come direbbe Freud, rimosse? Perché? Sono quelle che, per qualche via, per via della chiacchiera, io ritengo che potrebbero depotenziarmi e, allora, le cancello, perché sono pericolose. Certo, la cosa posta in questi termini diventa molto più semplice di come la pone Freud. Partendo dal funzionamento stesso del linguaggio, su cui abbiamo sorretto il concetto di volontà di potenza di Nietzsche, che se non avesse avuto questo supporto sarebbe stato un mito al pari di qualunque altro, si può allora intendere bene come funziona la volontà di potenza nella parola, cioè parlando, come tutto ciò che concorre, e questo lo rilevava già Heidegger parlando di Nietzsche, al superpotenziamento è vero e ciò che mi depotenzia è falso. Ecco che cosa sono il vero e il falso. Qui a pag. 140 c’è qualcosa di interessante. È Nietzsche che parla. *La volontà di verità…* Quella della scienza. Cosa diceva Aristotele? *Plato* *amicus sed magis amica veritas*. Platone è un amico ma lo è di più la verità. *La volontà di verità che ci sedurrà ancora a molti rischi, quel famoso spirito di verità di cui tutti i filosofi fino a oggi hanno parlato con venerazione: questa volontà di verità, quali mai domande ci ha già proposto? Quali malvage, bizzarre, problematiche domande! È già una lunga storia – eppure non si direbbe, forse, che essa sia appena cominciata? Che si debba anche da parte nostra imparare da questa sfinge a interrogare?...* Qui se la prende con la filosofia, con la metafisica, con l’interrogare per sapere come stanno le cose, che è diverso dal modo in cui Heidegger parla dell’interrogazione. Più che dell’interrogazione parla del problema, del problematizzare, del mettere a tema e, quindi, problematizzare. È un’altra accezione, non è per sapere come stanno le cose ma per chiedere a queste cose di dire ancora, nella piena consapevolezza che queste domande non potranno in nessun modo dire come stanno le cose. *Chi è propriamente che ora ci pone domande? Che cosa in noi tende propriamente alla verità? In realtà abbiamo sostato a lungo dinanzi al problema della causa di questo volere…* Si chiede: perché cerchiamo la verità? Che ce ne facciamo? È chiaro che poi lui dà una sua risposta: la verità serve alla volontà di potenza*. …Posto pure che noi vogliamo la verità: perché non, piuttosto, la non verità? E l’incertezza? E perfino l’ignoranza? Il problema del valore della verità ci si è fatto innanzi – oppure siamo stati noi a farci innanzi a questo problema? Chi di noi in questo caso è Edipo? Chi la Sfinge?...* Cioè, chi interpreta e chi risponde? *…Pare che si siano dati convegno interrogazioni e punti interrogativi. – E si potrebbe mai credere all’impressione, nata, in definitiva, in noi, che il problema non sia stato finora mai posto – che siamo stati noi per primi ad averlo intravisto, preso di mira, osato? Giacché esso comporta in rischio e forse non esiste rischio più grande.* Questo è ciò che diceva anche Heidegger: porsi il problema. Heidegger lo poneva in questi termini: che cos’è rimasto da pensare, che era da pensare già allora, cioè prima della metafisica e che non è stato pensato. Che cosa non è stato pensato e che, invece, sarebbe stato opportuno pensare? Il problema del linguaggio, ovviamente.

4 aprile 2018

Prima di proseguire con la lettura, volevo accennarvi a un’idea, a cui stavo pensando in questi giorni. Stavo riflettendo intorno alla metafisica, e stavo leggendo un seminario di Sini sulla metafisica del 1996. Lui affronta la questione della metafisica tenendo presente cose che a noi interessano e, quindi, può essere interessante. Questo testo consiste in una riflessione intorno alla metafisica, e l’idea mi è venuta dalla formuletta di Peirce, *a è b*, che, abbiamo già detto, è il funzionamento stesso del linguaggio, della metafisica. Da lì ho pensato a questo, e cioè che la metafisica di per sé non è nient’altro che la descrizione del funzionamento del linguaggio. E così, i problemi della metafisica, cioè i problemi della fondazione, sono i problemi stessi del linguaggio, l’impossibilità di trovare un fondamento. Questo comporta una cosa di cui parliamo già da tempo, questo accostamento l’abbiamo infatti già fatto molte volte, però non è mai stato problematizzato, come direbbe Heidegger, a sufficienza. Possiamo leggere a questo punto un testo come *I concetti fondamentali della metafisica*, di Heidegger, come un testo che parla di linguaggio, di linguistica. Anziché leggere i testi di linguistica, di semiotica, leggiamo un testo di metafisica, e questo ci racconta come funziona esattamente il linguaggio. Ho pensato a questo, anziché andarci a rileggere la *Metafisica* di Aristotele, perché qui Heidegger affronta la questione della metafisica, certamente citando Aristotele, è ovvio, ma cogliendo con l’acume, con l’apertura che è tipica del suo modo di pensare, questioni fondamentali per intendere come esattamente la metafisica sia sempre stata la descrizione del modo in cui il linguaggio funziona, che Peirce compendiava nella formuletta *a è b*, cioè sapere che cos’è qualche cosa. Questo sarebbe il compito della metafisica, cioè lo studio dell’ente in quanto ente. Ente in quanto participio presente del verbo essere, che in italiano sarebbe più propriamente “essente”, mentre “ente” sarebbe il participio presente del verbo latino “esse”. Questo potrebbe aprire a un modo differente di approcciare tutte le questioni che ci stanno interrogando da qualche tempo. Non più la metafisica come il modo tradizionale che cerca il fondamento, di stabilire principi, ecc., cose inevitabili peraltro, ma come la struttura stessa del linguaggio, né più né meno. La metafisica, come sapete, è antica, è stata formalizzata da Aristotele, certo, ma esisteva già da prima con Platone. Il termine metafisica è nato quando hanno organizzato i testi di Aristotele, questi testi venivano dopo quelli della Fisica e allora μετά τα φυσικά, non pare comunque neanche sicuro questo, si suppone, si pensa. A questo punto, dicevo, la metafisica assume un rilievo differente per tutto ciò che stiamo facendo, perché potrebbe dirci qualche cosa in più in effetti del modo in cui funziona il linguaggio. Non che ci aggiunga cose che propriamente ancora non sappiamo ma ci offre l’occasione per uno sguardo diverso nei confronti della struttura del linguaggio. Forse può precisare delle cose, il che può sempre tornare utile, e, di conseguenza, mostrarci in modo più dettagliato, insieme con il funzionamento del linguaggio ovviamente, il funzionamento della volontà di potenza. Questo è il motivo per cui avevo in animo di affrontare questo testo, cioè mettere a tema e problematizzare la questione metafisica come questione del linguaggio: linguaggio = metafisica. Il linguaggio, nel suo procedere, non può né deve esimersi dal stabilire che cos’è una certa cosa, come stanno le cose, lo si fa ininterrottamente mentre si parla. L’uso del verbo essere, in una proposizione, allude a questo. “Simona è rossa”: è un’affermazione banale ma in realtà molto complessa, indica il funzionamento del pensiero, è un’affermazione metafisica, perché io devo presupporre che ci sia un qualche cosa e che questo qualche cosa sia Simona, che ci sia una copula che mette insieme Simona con il rosso, ecc., devo presupporre metafisicamente una serie di cose. Ora, il linguaggio non può funzionare se non così, e già Heidegger lo diceva, provate a togliere il verbo essere, cosa fate? Niente. È come se la metafisica ci offrisse uno sguardo completo non su una dottrina filosofica, cosa che non ci importa, ci importa, invece, della descrizione che sta facendo di sé. Il funzionamento della metafisica è il funzionamento del linguaggio, tutto qui. Così come non posso, parlando, affermare continuamente cose che presuppongo. Il linguaggio comune è la metafisica e non può non esserlo, è questo il punto. È necessariamente metafisico, cioè deve presupporre continuamente cose. Peirce parlava della “verità pubblica”, così come Heidegger parlava della chiacchiera: noi nasciamo nella chiacchiera, cioè nasciamo nella metafisica, vale a dire, in affermazioni che non hanno alcun fondamento ma che vorrebbero essere fondate. che cercano il fondamento per potersi affermare con validità.

*Intervento: Il rivenire all’Esserci di Heidegger sarebbe allora l’accorgersi di questo, dal quale poi non c’è uscita.*

Sì, e questo sarebbe l’altro aspetto fondamentale, per cui non c’è uscita. Non c’è nessuna possibilità di uscire dalla metafisica, è possibile invece accorgersi di ciò che sta accadendo, e cioè che io parlando non faccio altro che continuare a presupporre cose di cui, di fatto, non so niente. Certo, posso di sapere, posso dire la chiacchiera, ma non posso dire che cos’è una certa cosa. Ecco, il problema della metafisica, che non può dire che cos’è realmente qualche cosa, che si scontra con il problema del linguaggio, non è altro che il problema stesso del linguaggio, come se un qualche cosa squarciasse la metafisica, che è la stessa cosa che squarcia il linguaggio, cioè, la necessità che per dire una cosa ne devo dire un’altra e, pertanto, non potrò mai dire che cos’è, perché per dire questo devo dire altre parole, altre cose. Il problema del linguaggio è il problema della metafisica, è esattamente lo stesso: la necessità di determinare qualche cosa, cioè di trovare un principio primo, come voleva Aristotele, e al tempo stesso trovarsi di fronte all’impossibilità di fare questo perché, stabilendo il principio primo, io faccio altre cose, mi sposto su altre cose, passo da un segno a un altro segno, e giungere a considerare, insieme a Peirce, che qualunque cosa è un segno. Se però è un segno allora vuol dire che è un rinvio, che è quella che è perché è un rinvio. Ecco il problema del linguaggio: ciascuna cosa è quella che è perché è un rinvio, ciascuna cosa è quella che è perché non è quella che è. Ecco perché a questo punto interessa la metafisica e riuscire con voi a intendere bene questa questione che ritengo importante. Come dicevo prima, può aprire un nuovo sguardo su tutta la questione e renderla più semplice. Questa era l’idea che mi è venuta alla mente l’altro giorno pensando alla formuletta a è b. Bene, proseguiamo allora lettura. La parte dedicata a Nietzsche è interessante, parla, sì, del linguaggio ma, soprattutto, riguarda la volontà di potenza. A pag. 142. È una citazione di Nietzsche. *Perché in generale conoscere? Ognuno ce lo chiederà. E noi, messi in tal modo alle strette, noi che già ci siamo rivolti ceto volte questa domanda, non abbiamo trovato né troviamo alcuna risposta migliore…* E prosegue Sini: *È a questo punto che la volontà di verità viene essa stessa travolta dall’onda di un grande e paralizzante sospetto. Che cosa vuole veramente la volontà di verità?* Come dire: perché si cerca la verità? Che ce ne facciamo della verità? Niente, risponderebbe Nietzsche. Di nuovo Nietzsche *Io non credo che un “istinto di conoscenza” sia il padre della filosofia...* Ricordate Aristotele, nella prima pagina del primo libro della Metafisica, dice che gli umani sono naturalmente portati al conoscere, alla conoscenza, c’è questa voglia di sapere. Aristotele usa la parola *thauma (θαῦμα),* poi Severino dirà altre cose, ma comunemente si suppone che questo sia stato l’assunto fondamentale di tutta la metafisica di Aristotele: la volontà di sapere. Invece, Nietzsche dice che *Io non credo che un “istinto di conoscenza” sia il padre della filosofia, ma che piuttosto un altro istinto, in questo caso come in altri casi, si sia servito della conoscenza (e della errata conoscenza) soltanto a guisa di uno strumento (af. 6)* Dice Sini *Tutta la “volontà di sapere” della storia della filosofia e della scienza è germogliata “sul fondamento di una volontà moto più possente, la volontà cioè di non sapere, d’incertezza, di non verità” (af. 24) Poiché ha compreso questa esigenza, il nuovo filosofo deve guardarsi dal “martirio”, deve guardarsi…* di nuovo Nietzsche. …*dal soffrire “per amore della verità” (…) Il martirio del filosofo, il suo “olocausto per la verità”, porta alla luce quel che di demagogico e d’istrionesco si annida in lui; e posto che sino a oggi lo si sia riguardato soltanto con una curiosità artistica, può essere certo comprensibile, in rapporto a molti filosofi, il pericoloso desiderio di vederli una buona volta anche nella loro degenerazione (degenerati nella forma del “martire”, dell’urlatore da ribalta e da tribuna). Soltanto che, avendo un tal desiderio, si deve essere chiari su quel che ci sarà da vedere: - null’altro che una rappresentazione satiresca, una farsa da fine-spettacolo, la perpetua dimostrazione che la lunga vera tragedia è finita: ammesso che ogni filosofia, nel suo nascere, sia stata una lunga tragedia (af. 25). La fine della tragedia del conoscere, dunque, Io stesso ho imparato da un pezzo a pensarla diversamente sugli inganni creati o subiti, a valutarli diversamente, e tengo pronte almeno un paio di botte nelle costole, per il cieco furore con cui i filosofi ricalcitrano al fatto di venir ingannati. Perché no? Che la verità abbia maggior valore dell’apparenza, non è nulla più che un pregiudizio morale; è perfino l’ammissione peggio dimostrata che ci sia al mondo. Si voglia dunque confessare a se stessi quanto segue: che non ci sarebbe assolutamente vita, se non sulla base di valutazioni e di illusioni prospettiche; e se si volesse con il virtuoso entusiasmo e la balordaggine di alcuni filosofi togliere completamente di mezzo il “mondo apparente”, ebbene, posto che voi possiate far questo, - anche della vostra “verità”, almeno in questo caso, non resterebbe più nulla! Sì, che cosa ci costringe soprattutto ad ammettere che esiste una sostanziale antitesi di “vero” e “falso”? Non basta forse riconoscere diversi gradi di illusorietà?... (af. 34)* Poco più avanti, è Sini che parla. *Sicché ne consegue che l’esaltazione della conoscenza “per amore della conoscenza” è solo “l’ultimo tranello che ci tende la morale”, nella sua decadente negazione della vita. … La volontà di verità ha due facce: per un aspetto essa, in quanto “crudeltà” contro se stessi e contro le innumerevoli maschere della vita, non è altro che un ulteriore aspetto del grande inganno metafisico e morale, nato con Platone, potenziatosi nel cristianesimo e poi culminato della décadence e nel nichilismo contemporanei.* Sappiamo perché, per Nietzsche è nato con Platone. Platone diceva che le cose vere sono quelle che stanno nell’iperuranio, sono le idee; ciò che vediamo qui sono cose illusorie, false. Dobbiamo sempre tenere in conto che queste cose le diceva Platone, che le cose vere non stanno qui nel mondo, stanno nel mondo delle idee. Da qui l’idea che l’arte fosse doppiamente falsa perché, non soltanto fala risetto a ciò che rappresenta, ma questa stessa cosa che rappresenta è falsa rispetto all’idea, quindi, doppiamente falsa. Platone non aveva una grande considerazione dell’arte. *Ma per un altro aspetto, in quanto la volontà di verità mette capo a un sapere che riposa di fatto sul non sapere, sul non voler sapere, essa è una creazione di nuove maschere e cioè di nuovi “valori”.* Nietzsche qui, attraverso le parole di Sini, ci sta ponendo una questione interessante: la volontà di sapere per Nietzsche non c’è, mentre c’è una volontà di non sapere. Che cosa gli umani non vogliono assolutamente sapere? La risposta è semplice e ci rimanda a ciò che dicevamo prima rispetto ai problemi della metafisica, ai problemi del linguaggio. Ciò che gli umani non vogliono sapere è che tutto ciò che danno per sicuro, per certo, per acquisito, appoggia su niente, appoggia sulla chiacchiera, sulla verità pubblica, appoggia sulla volontà di potenza. Non c’è altro sotto, è questo che lui intendeva dire dicendo che non c’è la verità dietro l’apparenza, dietro ciò che appare, ciò che appare è ciò con cui abbiamo a che fare. Qui potremmo fare anche un richiamo a Heidegger: ciò che appare, la semplice presenza. Cosa c’è dietro la semplice presenza? Per Nietzsche niente, per Heidegger è l’essere, ma l’essere è niente, è nulla. Lo abbiamo visto varie volte, l’essere, ciò che costituisce l’essenza dell’ente, che dà all’ente la sua enticità, che lo fa essere quello che è, quando vado a cercarlo mi trovo di fronte a che cosa? Un non ente, cioè, letteralmente, niente. L’ente non è l’essere, sta qui la differenza ontologica. In effetti, non ha torto Nietzsche dicendo che gli umani non cercano la verità. Potremmo dirlo con le parole di Heidegger: non cercano l’autentico ma cercano la chiacchiera, cercano il si dice, il si pensa. Nessuno ha voglia di confrontarsi con la responsabilità che comporta l’accogliere il fatto che ciascuna cosa che io affermo affonda le sue radici sulla chiacchiera, sulla verità pubblica, su quella cosa che Husserl chiamava *Lebenswelt*, il mondo della vita, le cose che ciascuno ha acquisito senza sapere né come né perché, e che ha fatto proprie. Sono quelle cose che gli consentono di muoversi nel mondo, di interpretare il mondo, cioè, di dare un senso al mondo. A pag. 145. *La domanda se sia necessaria la verità, non soltanto deve avere avuto già in precedenza risposta affermativa, ma deve averla avuta in grado tale da mettere quivi in evidenza il principio, la fede, la convinzione che “niente è più necessario della verità e che in rapporto a essa tutto il resto ha soltanto un valore di secondo piano”. Questa incondizionata volontà di verità, che cos’è dunque? È la volontà di non lasciarsi ingannare? È la volontà di non ingannare? Potrebbe, infatti, la volontà di verità essere interpretata in quest’ultimo modo: supposto che, sotto la generalizzazione “io non voglio ingannare”, si ricomprende anche il caso singolo “io non voglio ingannare me”. Ma perché no ingannare? Ma perché non lasciarsi ingannare? (…) Che sapete voi a priori sul carattere dell’esistenza per poter decidere se il vantaggio più grande sta dalla parte dell’assoluta diffidenza o dell’assoluta fiducia? (…) “io non voglio ingannare neppure me stesso”: e con ciò siamo sul terreno della morale. Ci si rivolga, infatti, soltanto questa domanda di fondo: “Perché non vuoi ingannare?”. Specialmente quando dovrebbe esservi l’apparenza - e c’è questa apparenza! – che la vita fosse contesta di apparenza, voglio dire d’errore, d’inganno, di ipocrisia, d’accecamento, di autoaccecamento, e quando d’altro canto, effettivamente, la forma grande della vita si è sempre mostrata dalla parte dei più spregiudicati polutropoi (*πολύτροποι, *coloro che hanno molte idee, che hanno un ingegno multiforme).* Volontà di verità come volontà di morte, dice qui. Perché? Ciascuno, potremmo dire, potrebbe approcciare la questione, ma seguiamo le parole di Sini. A pag. 146. *Volontà di verità sarebbe dunque un’occulta volontà di morte. Soltanto questo e nient’altro? Sì, altro ancora. Nietzsche, e lo abbiamo visto, oscilla insoddisfatto fra numerose e ambigue possibilità. Qual è l’origine del nostro concetto di conoscenza? Si chiede ancora. Non è il desiderio di ridurre l’ignoto al noto, ciò che è inquietante, inusitato, problematico a ciò che è abituale e familiare la causa profonda del nostro bisogno di conoscere?* È questa la causa profonda dell’inusitato? Freud userebbe una parola per descrivere questo: *Unheimlich*, lo straniante, letteralmente. *Ma che senso può avere questo istinto se “l’errore è il presupposto del conoscere”?* L’errore è il presupposto del conoscere, la nostra conoscenza, come dicevo prima, affonda le radici nell’“errore”, tra virgolette perché a questo punto non è neanche più errore, è semplicemente infondatezza, impossibilità di determinazione. È il problema della metafisica: come stabilire il principio primo? In base a che cosa? come posso fermare qualche cosa se per fermarlo devo fare un’altra cosa? Ecco l’errore, il presupposto del conoscere, tutta la conoscenza, la più sofisticata, anche quella apparentemente più precisa, come la conoscenza della fisica, della matematica, affondano comunque le loro radici nella chiacchiera, in qualche cosa che non è possibile in nessun modo né provare né garantire, anche perché qualunque prova sarà sempre costruita a partire da queste cose, dalla chiacchiera, da ciò che ciascuno ha appreso, fin dai primi balbettii, e di cui non conosce nulla perché sono cose che non hanno nessun fondamento né potrebbero averlo. Qui c’è una frase che è rimasta celebre, l’aforisma 374. Dice Nietzsche *No, proprio i fatti non ci sono, bensì solo interpretazioni.* *Noi non possiamo constatare nessun fatto “in sé”; è forse un’assurdità volere qualcosa del genere.* *“Tutto è soggettivo”, dite voi; ma già questa è un’interpretazione, il “soggetto” non è niente di dato, è solo qualcosa di aggiunto con l’immaginazione, qualcosa di appiccicato dopo. – È necessario infine mettere ancora l’interprete dietro l’interpretazione? Già questo è invenzione, ipotesi. In quanto la parola “conoscenza” abbia senso, il mondo è conoscibile; ma esso è interpretabile in modi diversi, non ha dietro di sé un senso, ma innumerevoli sensi. “Prospettivismo”.* Si chiede Nietzsche se *È necessario infine mettere ancora l’interprete dietro l’interpretazione?* Per esempio, per Peirce no. Infatti, per Peirce l’interprete non è qualcuno che fa questa cosa che chiamiamo interpretare. L’interprete è quell’altro segno cui questo segno rinvia.

*Intervento: Interprete o interpretante, in questo caso?*

Interprete. L’interpretante è il segno, che Peirce scompone in tre parti, sarebbe il simbolo. Quindi, non è qualcuno ma è un altro segno, un rinvio: è questo che interpreta. Quindi, alla domanda che fa Nietzsche *È necessario infine mettere ancora l’interprete dietro l’interpretazione?* la risposta è no, non c’è bisogno di nessuno, i segni vengono interpretati da altri segni, continuamente, senza bisogno di qualcuno che lo faccia. Dice Sini *La volontà di verità ha così messo capo alla sua ultima “verità”: che ogni verità, si potrebbe dire, è una prospettiva, un’interpretazione, un segno; in ultima analisi, una maschera. La filosofia (e anche l’arte, la religione, ecc.) è il linguaggio di questa necessaria menzogna; anzi, l’uomo stesso è questo linguaggio. “…Non si scrivono forse libri al preciso scopo di nascondere quel che si custodisce dentro di sé? ”..* Dunque, dice Nietzsche, il linguaggio come una necessaria menzogna. Sì, dalla sua posizione, certo. Il linguaggio che cosa copre? Copre se stesso, copre la sua impossibilità di dire la verità, se ci atteniamo a quello che sta dicendo, di poter stabilire un principio primo. È questo che copre, lo copre con una maschera. Ora, il coprire con una maschera questo impossibile, questo squarcio che apre qualunque parola, è esattamente ciò che fa la metafisica, ciò che fa il linguaggio. Il linguaggio fa continuamente questo, è come se fosse alla continua rincorsa di ciò che gli sfugge, ha la necessità di validare le proprie affermazioni, di renderle vere, di farle credere. Tutte queste operazioni, direbbe Nietzsche, mascherano una impossibilità che è data dallo squarciarsi della parola e della impossibilità della parola di potere dire la cosa, di potere dire se stessa senza dire altre parole. Una parola è sempre fatta di altre parole, sennò non esisterebbe, una qualunque parola è quella che è, la riconosciamo come parola perché è connessa con infinite altre parole, sennò sarebbe un suono senza senso. A pag. 149 la famosa Sentenza 146 di Nietzsche. *Chi lotta con i mostri deve guardarsi di non diventare, così facendo, un mostro. E se tu scruterai a lungo in un abisso, anche l’abisso scruterà dentro di te.* A parte l’efficacia retorica e la suggestività delle parole di Nietzsche, che sono sempre molto potenti, sta però dicendo una cosa straordinaria, perché questo abisso che squarcia la parola, di cui poi la parola è in un certo senso fatta… A questo in parte ci arriverà Derrida, parlando della *différence*, cioè di questa differenza, di questo niente che, però, fa esistere la parola. Questo abisso, dicevo, fa esistere la parola perché se la parola non è se stessa allora è altre parole, ma è questa la condizione del linguaggio, il linguaggio è questo. Occorre, allora, scrutare questo abisso che è nella parola e lasciare che questo abisso scruti dentro di noi, e cioè che questa impossibilità della parola possiamo accoglierla e praticare continuamente, tenendone conto in ciascun atto, in ciascun momento. Nietzsche dice *Qui c’è una barriera: il nostro stesso pensare implica quella fede (con la sua distinzione di sostanza e accidente, fare e autore, ecc.); farla cadere significa non potere più pensare.* C’è una barriera invalicabile. Qual è la barriera che non posso valicare? Che per dire una cosa devo dirne un’altra, questa è la barriera che non posso valicare in nessun modo, ma se io faccio cadere questa barriera io non parlo più, si ferma tutto, non posso più dire *a è b*. La barriera starebbe nel fatto che per dire *a* devo necessariamente dire *b*, perché non posso solo dire *a*, di per sé non significa niente. Anche nel caso della tautologia, dicendo che *a è a*, comunque c’è uno spostamento. Questa barriera è il funzionamento stesso del linguaggio, è il rinvio di una cosa a un’altra, far cadere questa barriera comporta il far cadere il linguaggio, il linguaggio non c’è più. A pag. 150 c’è una citazione di Nietzsche che è importante più che altro per intendere la sua figura *…io ho un compito, che non mi permette di pensare molto a me (un compito, un destino o come lo si voglia chiamare). Questo compito mi ha reso malato, esso mi restituirà anche la salute.* Il compito era quello di giungere a quella cosa che nella sua elaborazione era l’apice del suo pensiero, cioè la dottrina dell’eterno ritorno. Ora, è vero che l’ha reso malato, aveva avuto nella sua vita dei problemi fisici, così come anche Heidegger, prima della svolta, quando si confrontò con Nietzsche per la prima volta in modo serio, ebbe una profonda crisi depressiva, ma, dice Nietzsche, questo mi restituirà la salute, perché a questo punto potrò guardare dentro l’abisso. È non guardare dentro l’abisso che mi rende malato, in tanti sensi: malato perché magari pieno di acciacchi e di nevrosi, malato anche perché non riesco a pensare autenticamente, mentre guardare dentro l’abisso sarebbe pensare autenticamente, per usare le parole di Heidegger. A pag. 152. *Quale certezza? Quale verità? Fu il pensiero di un mondo che “racchiude in sé interpretazioni infinite”, fu questo pensiero impossibile la verità non più tollerabile che Nietzsche aveva alla fine scoperto sterrando le radici della volontà di verità e del linguaggio?* Era questa, dunque. Cioè, lui la dice così, interpretazioni infinite, ma possiamo tranquillamente chiamarla “semiosi infinita”, e cioè la constatazione che ciascun segno è un segno per un altro segno, inesorabilmente, sennò non è un segno. Nietzsche aveva scoperto che non poteva più riconoscere la verità, la verità del linguaggio metafisico. Ma c’è un linguaggio non metafisico, cioè, indipendente dalla grammatica? Lui pone la questione della metafisicità del linguaggio in quanto riferita a principi della grammatica inamovibili, ecc. La questione che ponevo io va oltre, però… *Fu il pensiero della “barriera”, del “non poter più pensare”? O fu il pensiero dell’“eterno ritorno”, come pure si potrebbe arguire da vari accenni? Ma dell’eterno ritorno di che? Del gioco dionisiaco del linguaggio, dei segni, delle interpretazioni?* È questo che ritorna continuamente, il fatto che ciascuna cosa è un segno, e il segno ritorna continuamente, incessantemente, cioè, non me ne posso liberare. A pag. 159. *La genealogia della storia universale chiede: in base a quali principi l’interpretazione ha avuto inizio e svolgimento? Dappertutto, in tutte le possibili maniere d’essere dell’uomo, questo si presenta ora come il problema capitale. Bisogna cogliere, per così dire, l’ermeneutica in azione, bisogna snidare i principi in base ai quali la vita si autointerpreta, bisogna comporre l’inventario di tutte le maschere e smascherarle appunto nella loro natura d’esser maschera, nel loro modo di mascherare. Che cosa nasconde ogni maschera? In che modo una maschera diventa un “valore”? che cosa c’è dietro ogni valore? Che cosa si rivela e insieme si nasconde alle radici dell’arte, della religione, della scienza?* La risposta che possiamo dare, semplicissima, è: la volontà di potenza. Ecco che cosa c’è dietro a tutto questo: la volontà di potenza, che altro non è che la metafisica, che altro non è che il funzionamento del linguaggio. A pag. 160. *In conclusione, “l’uomo morale non è più vicino al mondo intelligibile dell’uomo fisico; perché il mondo intelligibile non esiste”.* Non c’è questo mondo intelligibile, un qualche cosa da conoscere. Lui ha messo in discussione la conoscenza, non soltanto rispetto al motivo che spinge al conoscere, che non è volontà di verità, a meno che non si riconduca la volontà di verità là da dove arriva, cioè alla volontà di potenza, ma anche la volontà di conoscere è una volontà che porta… dove? Porta all’abisso, perché porta alla consapevolezza, se ci si lascia guardare dall’abisso, porta all’inesorabile, all’inevitabile, considerazione che l’abisso è ciò di cui la parola è fatta, cioè di questo rinvio. L’abisso non è altro che il rinvio. Quindi, non c’è altra scelta, è questo che Nietzsche dice nel suo poema più celebre *Così parlò Zarathustra*, l’ultra-uomo. L’ultra-uomo, è questo che abbiamo descritto, è quello che non ha paura di guardare nell’abisso e che si lascia guardare dall’abisso. Zarathustra non è altro che il tramite fra il nano, che sarebbe l’uomo comune, l’uomo della chiacchiera, della verità pubblica, che non sa niente, che non capisce niente… Dice le stesse cose, afferma Nietzsche, dice le stesse cose che dico io ma senza capire, senza sapere niente, non è che parli un’altra lingua. Anche l’ultra-uomo non è che dica chissà quali cose, dice le stesse cose, ma ha guardato dentro l’abisso, è questa la differenza. Per dirla come abbiamo detto in varie occasioni, non può più non tenere conto che il linguaggio è metafisica.

11 aprile 2018

Vi racconterò grosso modo quello che ho intenzione di dire sabato alla conferenza. È una conferenza sulla crisi ma io non parlerò né della crisi di coppia né di crisi esistenziali. Parlerò della crisi del pensiero, ponendo la nozione di crisi non tanto come veniva probabilmente praticata tremila anni fa in Grecia ma così come viene comunemente praticata oggi, cioè come una situazione di cui si perde il controllo e che si vuole fortemente recuperare. Il momento di crisi è quello in cui si perde il controllo, il superamento della crisi sarebbe il recupero del controllo sulla situazione. Per dire della crisi del pensiero mi avvarrò di due personaggi: Freud e Nietzsche. Nella cosiddetta scuola del sospetto generalmente se ne considerano tre: Freud, Nietzsche e Marx. Però, Marx, che ha posto l’attenzione sull’economia, sul capitale, non fa buon gioco, quindi, non ne parlo e mi atterrò a Nietzsche e a Freud. Non parlerò neanche della crisi dei fondamenti, che ha riguardato la logica e la matematica e che, certo, ha riguardato indirettamente il pensiero, però, non in modo così specifico come, invece, hanno fatto Freud e Nietzsche. Partirò da quei rovesciamenti che hanno messo in atto, sia Nietzsche sia Freud. Riguardo a Nietzsche è celebre la sua posizione, il rovesciamento del castello: lo rovescio e vi mostro che cosa c’è sotto. Nietzsche diceva: badate bene che tutta la ricerca degli umani, che da sempre vogliono sapere della verità, del bene, del bello, del giusto, ecc., tutto questo nasconde soltanto un’incessante, continua e spietata ricerca del potere. Questo ha fondamentalmente detto Nietzsche. Questo è stato il primo rovesciamento. Freud ha fatto qualcosa di molto simile quando dice: badate che tutto il buonismo, la ricerca della bontà, del volersi bene, della generosità, della carità, ecc., tutte queste cose in realtà mostrano ben altro, se si guarda più a fondo. Per Freud, tutte queste belle cose di cui gli umani si imbellettano, mostrano le pulsioni, gli istinti più ancestrali, e cioè riguardano l’opportunismo, il tornaconto personale, e spesso anche la violenza. Questo come primo passo per mostrare che c’è qualche cos’altro a fianco di ciò che si dice, ma l’aspetto più importante verterà sulla nozione di fantasia. Tanto in Nietzsche quanto in Freud questi discorsi vertono su delle fantasie: io ho un’idea del bene, e cioè che devo volere bene al prossimo, ma in realtà lo faccio per un’altra idea, quella di un mio tornaconto. In Nietzsche l’idea di trovare la verità per la verità, dicevamo la volta scorsa, non esiste, agli umani della verità non può importare di meno, a meno che non ne abbiamo un tornaconto. Occorre porre la questione della fantasia in modo appropriato: la fantasia non è niente altro che un racconto, una storia, una narrazione che ha la funzione di orientarmi nel mondo, è per questo che costruisco una fantasia, cioè un mio modo di vedere le cose. Un modo di orientarmi nel mondo, quindi, un modo per avere il controllo di ciò che mi circonda. Parlo di mondo ma in realtà, se dovessimo dirla tutta, questo mondo è fatto di tutti quei discorsi che mi circondano, nei quali sono immerso, incessantemente. Questo passo che farò verso la fantasia, passo fondamentale, ci mostra che le fantasie, tanto per Freud quanto per Nietzsche, sono ciò di cui gli umani vivono. Per Freud le fantasie erano prevalentemente fantasie sessuali, erotiche, fantasie inconsce per lo più, ma sono quelle che pilotano il fare di ciascuno. Per Nietzsche era la volontà di potenza, anche questa è una fantasia, è l’idea di potere controllare tutto. Fantasia è una parola antica, viene dal greco *phainestai*, che allude a ciò che si mostra, a ciò che appare, però, è importante tenere conto che ciò che appare non appare mai da solo. Se apparisse da solo, paradossalmente non apparirebbe niente. Perché qualche cosa appaia occorre che appaia in una fantasia. Ma ci sarebbe anche Peirce da tirare in ballo: sarebbe come un segno che arriva da solo, che viene dal nulla e, come Peirce ha mostrato abbastanza chiaramente, un segno non può che procedere da un altro segno, il quale procederà da un altro segno, perché se questo segno viene da nulla non significa niente, non ha nessun riferimento. Come dire che una fantasia, qualunque essa sia, è sempre, comunque e necessariamente, immersa in altre fantasie, cioè, ha come suo fondamento altre fantasie, le quali altre fantasie hanno come fondamento altre fantasie. Per Nietzsche queste fantasie sono rappresentazioni e occorre fare attenzione perché queste fantasie la dicono lunga circa il loro funzionamento: il rappresentato di queste rappresentazioni è a sua volta un’altra rappresentazione; Nietzsche percorre una via che è parallela rispetto a quella di Peirce: questa altra rappresentazione avrà come rappresentato un’altra rappresentazione. Nietzsche lo dice molto bene: non ci sono fatti, ci sono solo interpretazioni. Avendo a che fare solo con le fantasie, è chiaro che per gli umani si è sempre imposta la necessità di dare un fondamento alle fantasie. Operazione ardua. Che cosa c’è a fondamento, per Nietzsche, di queste fantasie? Miti antichi, metafore sbiadite, per usare le sue parole. Per Freud ci sono altre fantasie, ci sono rappresentazioni, ci sono altri discorsi che si sono costruiti magari nell’infanzia. Per Peirce, ciascuna di queste rappresentazioni, di questi segni, ha a fondamento un altro segno, che ha a fondamento un altro segno, e così via. A questo punto il passo che farò è mostrare che il fondamento di queste fantasie, ciò di cui e per cui gli umani vivono, non è la ragione, la *ratio*, ma la retorica, e cioè un dire il cui unico obiettivo è il verosimile, la persuasione, il far credere qualche cosa. Ma c’è di più, perché non è solo questo. certo, questo allude alla volontà di potenza ma in ciò che dice Nietzsche c’è di più. Lui parla di metafore sbiadite. Ora, la metafora è una trasposizione, una traslazione, un andare da una parte a un’altra, cosa che Freud aveva peraltro notato in un modo abbastanza preciso, pur non sapendo assolutamente nulla né di Peirce né di semiotica, quando diceva che ciò che voglio dire non è ciò che dico. Stava alludendo a una distanza che il segno inaugura: il segno inaugura una distanza, la distanza fra *a* e *b*, fra ciò che voglio dire e ciò che dico, la distanza della metafora, fra la rappresentazione e il suo rappresentato. Volevo dire tutte queste cose per arrivare a una questione che mi interessa di più, e cioè che ciascuna parola, quindi, ciascun racconto, ciascuna narrazione, ciascuna fantasia, comporta una specie di squarcio, di apertura, che non è colmabile in nessun modo, esattamente così come non è colmabile la distanza tra un segno e un altro, tra un segno e il suo rinvio. Questa distanza non è colmabile perché è proprio questa distanza che fa del segno un segno, questo spostarsi da una cosa a un’altra. Se non ci fosse questa distanza, questo spostarsi da una cosa a un’altra, da un segno a un altro, non ci sarebbe segno, non ci sarebbe parola, non ci sarebbe nessuna possibilità per il linguaggio di esistere. Quindi, avvertire nella parola questo squarcio, nell’impossibilità di colmare questo iato, questa faglia, ha ovviamente degli effetti, delle implicazioni. Da sempre gli umani tentano di dare una validità, una verità, una correttezza, a queste fantasie, cioè ai loro discorsi, alle loro narrazioni, a quelle cose che servono loro per orientarsi nel mondo, quindi, per controllarlo. Il fornire validità a queste cose diventa arduo dal momento in cui tutte queste cose sono fondate sulla retorica, su quella cosa che Heidegger chiamava la chiacchiera, il si dice, il si pensa, il si crede, ecc. Per Nietzsche sono appunto i miti antichi, metafore antiche; per Peirce è l’abito, l’abito di pensiero, la verità pubblica; per Husserl la *Lebenswelt*, il mondo della vita, cioè tutte quelle cose, quelle le informazioni, quelle assunzioni, chiamiamole di base, che sono quelle che sono necessarie per potersi muovere, per potere fare o pensare qualunque cosa; sono quegli “strumenti” indispensabili per potere fare tutto ciò che gli umani fanno. Quindi, la cosiddetta crisi del pensiero non è qualche cosa che accade o che è accaduta a un certo punto, è accaduto che qualcuno si sia accorto di una cosa del genere, ma la crisi del pensiero è strutturale al modo in cui la parola, il linguaggio, si strutturano, procedono. Questa crisi è determinata esattamente, come diceva Peirce, dalla distanza che il segno instaura e inaugura, una distanza fra ciò che voglio dire e ciò che dico, come diceva Freud. La crisi è parte strutturale del linguaggio ed è ciò che consente di costruire qualunque cosa. Qualunque teoria, qualunque pensiero, dal più banale al più complesso, affonda le sue radici in cose assolutamente banali, ridicole; sono tutte quelle cose che appunto Husserl ascriveva alla *Lebenswelt*, tutti quegli abiti di pensiero, quei modi pensare che ciascuno acquisisce nella sua vita e con i quali pensa necessariamente, perché non può uscire, può accorgersene ma non può utilizzare altre cose perché sono quelli gli strumenti dispone, non ne ha altri. Abiti di pensiero che inducono la persona a pensare in un modo anziché in un altro, a costruire una teoria in un modo anziché in un altro. Ciascuna teoria è costruita su fantasie, cioè su questi modi di orientarsi nel mondo. Ci sono ovviamente delle persone che immaginano che non tutto sia una fantasia ma che ci sia qualche cosa che è reale e che, quindi, non riguardi le fantasie, vale a dire, un qualche cosa che non rientra in una fantasia ma è quello che è. Però, qui sorge un problema, e cioè che un qualche cosa è quello che è, e quindi è fuori da una fantasia, comporta una difficoltà, vale a dire, che se questa cosa non rientrasse in una fantasia, non partecipasse di un racconto, di una narrazione, che danno a questa cosa la sua esistenza, allora questa cosa dovrebbe trarre la sua esistenza unicamente da sé, per una sorta di emanazione. Peirce stesso si fa questa obiezione. Però, anche ammettendo che questa cosa sia quella che è per virtù propria e si conosca soltanto così, per emanazione, occorrerebbe rendere conto di questa emanazione: come posso cogliere questa emanazione se non attraverso una struttura, appunto un linguaggio, se non inserendola in una narrazione, in una storia, in un racconto? Rimarrebbe assolutamente non riconoscibile, perché se conosco qualcosa allora lo conosco attraverso segni, non posso conoscere qualche cosa se non attraverso segni, attraverso rinvii, attraverso la formuletta *a è b.* Tutto questo ci porta all’ultimo passaggio, e cioè fare operare tutte queste affermazioni, che vado facendo, all’intero del discorso, della narrazione, che ho utilizzato per esporle, vale a dire, inserire tutte le conclusioni di un discorso e farle funzionare all’interno del discorso stesso. Come dire che tutto ciò che si racconta per definire, per spiegare, per raccontare qualunque cosa, è a sua volta un racconto, una narrazione. Tutta la teoria psicoanalitica è una narrazione, un racconto che affonda le sue radici su fantasie, sulla *Lebenswelt*, su abiti di pensiero, su modi di pensare, su cose alle quali, Freud in quel caso, era abituato a pensare. Questo è il fondamento della psicoanalisi, visto che stiamo parlando di psicoanalisi, non solo ma di qualunque altra cosa. Potremmo dire la stessa cosa rispetto a Heidegger, rispetto a Nietzsche. Anche la volontà di potenza è una fantasia, cioè non è la determinazione dello stato di cose ma è il prodotto di una fantasia, in quel caso di Nietzsche. La questione è che, ponendo la cosa in questi termini, è molto peggiore di quanto si potesse immaginare, perché a questo punto non c’è più nulla che non sia il prodotto di fantasie, cioè di racconti. Il fatto è che questi racconti, queste fantasie, vengono tratti da altri racconti, da altre fantasie, e così via all’infinito, senza nessuna possibilità di appoggiare il piede senza che, come diceva Nietzsche, il piede affondi non appena si appoggi. Per porre l’ultima questione, che è l’aspetto pragmatico, visto che considero la psicoanalisi una pragmatica, che cosa accade propriamente? Accogliendo nel proprio discorso tutte queste cose e facendole funzionare, facendole operare nel proprio discorso, accade qualcosa di sorprendente, e cioè l’impossibilità di credere vera una qualunque cosa, crederla vera, badate bene, al di fuori del gioco, della fantasia all’interno della quale è quella che è, perché a questo punto c’è la piena consapevolezza che ciascuna cosa è quella che è in quanto inserita in quella fantasia; inserita in un’altra fantasia, in un’altra narrazione, in un altro gioco, è un’altra cosa. Quindi, a questo punto so e non posso non sapere che ciò che credo lo credo perché inserito in un abito, in un abito di pensiero, in una verità pubblica, nella chiacchiera, e cioè in tutte quelle cose che hanno determinato nel corso degli anni il modo in cui penso. Non solo, ci sono altre cose che concorrono: per esempio, il fatto che io parli in italiano. Non ho deciso io di parlare l’italiano, così come non ho deciso io che l’italiano sia in una certa maniera, non ho deciso nulla, l’ho ereditato, ho ereditato un modo di pensare, una lingua e, insieme con la lingua, infinite altre cose che determinano, costruiscono le mie fantasie, in ogni istante. A proposito della pragmatica, se non ho più la possibilità di credere vera alcuna cosa, non potendo non sapere che questo crederla vera è soltanto possibile all’interno di una narrazione particolare, è ovvio che quella cosa che Freud chiamava nevrosi non può più sussistere; non soltanto, non può più sussistere la possibilità di costruire una nevrosi, perché non c’è più la possibilità che io creda che una qualunque cosa esista fuori dalle mie fantasie, cioè fuori dal mio racconto, dalla mia narrazione. Posso farlo, certo, e in effetti ciò che Freud chiamava nevrotico fa esattamente questo: crede fortemente e fermamente che certe cose non siano costruzioni della sua narrazione, del suo racconto, ma siano fuori di lui e che siano quelle che sono per virtù propria. Quindi, il compiere tutte queste operazioni ha questo effetto, l’impossibilità radicale di costruire quella cosa che Freud chiamava nevrosi. La nevrosi non è altro che il credere fortemente che qualche cosa esista fuori dal racconto di cui sono fatto, esista fuori da tutte quelle fantasie che io sono, che esista di per sé e che, come tale, incomba su di me. Se elimino tutto questo, nulla più incombe su di me.

*Intervento: …*

Toglie la possibilità di praticare la volontà di potenza senza sapere ciò che si sta facendo. In effetti, è il motivo per cui ciò che vado dicendo non è ascoltato da nessuno a parte voi. Togliere la volontà di potenza è impensabile, è inimmaginabile, e in effetti non si può togliere. L’unica cosa che è possibile fare, attraverso questo percorso che ho appena tratteggiato, è il sapere che cosa faccio e non potere più non saperlo. Certo in molti casi una persona sa che ciò che sta facendo lo fa per avere potere. Quando tu ti vesti tutta per benino per andare a un incontro con un ragazzo, sai bene che lo fai per fargli piacere, per conquistarlo, per irretirlo, a seconda delle tue intenzioni. In questo caso sei perfettamente consapevole ma ci sono infiniti altri casi in cui la persona non è consapevole, non lo è affatto, e cioè subisce la volontà di potenza immaginando che sia la cosa più ovvia, più normale di questo mondo e che non si possa fare altrimenti. Per esempio, quando subisci un torto, quando devi far valere la tua ragione, quando immagini di doverti imporre su qualcuno, in tutti questi casi metti in atto la volontà di potenza ma senza accorgertene. Pensi di mettere in atto un tuo diritto, una necessità, un qualcosa che non puoi non fare, mentre è soltanto una fantasia di potere. Ma la parte che più mi interessa è proprio l’aspetto pragmatico, cioè il fatto che praticando queste cose non è più possibile non sapere che cosa si fa continuamente mentre si parla, mentre si pensa, mentre si agisce. Non c’è possibilità di togliere la volontà di potenza, non c’è modo, sarebbe come togliere il linguaggio, il linguaggio è la volontà di potenza, per cui se si parla c’è volontà di potenza. La differenza che ponevo è tra il saperlo oppure no, tra il praticare queste cose, che impongono di sapere, di non potere non sapere ciò che si sta facendo, e invece l’esserne travolti, subire tutto. Non c’è uscita dalla volontà di potenza, in nessun modo, cioè, non c’è uscita dal linguaggio. La fantasia di potenza non può togliersi.

Le fantasie sono quelle cose con cui si vive. Si pensa che una certa cosa, un certo pensiero, descriva una certa situazione e se la descrive correttamente si può controllarla. A nessuno viene in mente che questo pensiero sia soltanto un’altra fantasia e che, quindi, non controlla proprio niente. Ma non controlla niente non perché è incapace, ma perché non c’è niente da controllare.

18 aprile 2018

Volevo accennarvi, prima di iniziare la lettura de *I concetti fondamentali della metafisica* di Heidegger, a un progetto teorico che ho in mente e che, fra le altre cose, giustifica la lettura di questo testo. A partire dalle cose che dicevamo mercoledì scorso, l’idea è che la metafisica, lo vedremo poi in Heidegger, costituisca, come dice lui, non soltanto la filosofia in quanto tale ma il pensiero in generale. Si pensa metafisicamente e le parole che si dicono in qualunque situazione sono parole della metafisica. Heidegger si accorge di questo ma riguardo alla filosofia, dice che la filosofia, per dire le cose, è rimasta attaccata alle parole di Platone e di Aristotele e queste parole di Platone e di Aristotele sono le parole della metafisica: la parola fondamentale è l’essere. Ecco che allora Heidegger incomincia a scrivere l’essere barrato, o Sein con la y (Seyn), con vari trucchetti che lasciano il tempo che trovano, e lui se ne accorge. Il problema è che non abbiamo altre parole, però si può pensare la cosa più in grande, cioè incominciare a riflettere se ciascuna parola che usiamo è necessariamente una parola metafisica. Cosa vuol dire che è una parola metafisica? Vuol dire che è una parola che si pone come se avesse da qualche parte un principio primo che la sorregge e che, quindi, la facesse essere quella che è. Detto questo, consideriamo il modo in cui si pensa. Ogni pensiero è strutturato come un racconto, come una narrazione, e chi si è occupato di questo e ci ha detto come funziona un racconto, come si costruisce, qual è la sua struttura, è stato Greimas. Nella *Semantica strutturale* diceva cose molto simili a quanto stiamo dicendo: il nucleo semico, cioè la parola da sola, non esiste se non ci sono semi contestuali, se di fatto non è inserita in un racconto. Dunque, questo racconto che andamento ha? Greimas ce lo dice con un esempio che abbiamo fatto qui mille volte: il principe che deve salvare la principessa, chiusa in un castello, ma per farlo deve ammazzare il drago, con buona pace degli animalisti. Quindi, la struttura è questa: devo ottenere una certa cosa ma per ottenerla devo superare o eliminare un ostacolo. L’idea, che mi è venuta in questi giorni, è che qualunque pensiero è fatto così, strutturato a questa maniera, cioè deve raggiungere un qualche cosa ma per farlo c’è un ostacolo da superare. Non può raggiungere la cosa immediatamente, cioè, senza una mediazione; in questo caso il drago funge da elemento di relazione tra il principe e la principessa. Tutto questo ci porta, a questo punto, a fare una sorta di accostamento tra il racconto, di cui parla Greimas, per cui devo andare da lì a là ma c’è un elemento in mezzo che me lo impedisce, e la formula, di cui parla Peirce, *a è b*. Anche in questo caso, che indicavo come la struttura del linguaggio, cioè per dire una cosa devo dirne un’altra, per dire che cos’è la *a* devo dire *b*. Ogni volta che penso qualcosa, che costruisco un qualche cosa, ho un progetto, un obiettivo, ma per raggiungere questa cosa devo superare un ostacolo. Qual è l’ostacolo, fondamentalmente? È che per dire che cos’è una cosa ne devo dire un’altra. Questo è l’ostacolo, ostacolo che non è sormontabile, non posso toglierlo, perché questo elemento che mi consente di dire che cos’è una certa cosa, cioè quest’altro elemento che mi consente di dire che cos’è il primo, se per assurdo lo potessi togliere allora non saprei più che cos’è la *a*, perché non ci sarebbe più la *b*, c’è soltanto la *a*, e allora come faccio a sapere che cos’è una *a* se un qualche cosa non mi significa un qualche cosa? Se tolgo la *b* non c’è più neanche la *a*, è questa la questione principale. Quindi, l’ostacolo è necessario, lo chiamo ostacolo non in senso negativo ma potete pensarlo come quella distanza che il segno inaugura, la distanza tra qualche cosa e ciò che questo qualche cosa significa. È esattamente la questione del segno in Peirce: il segno è segno per un atro segno, non è segno per se stesso, è segno per un altro segno, il quale è segno per un altro segno, e così via. Ogni cosa che si pensa ha questa struttura, cioè è costruita come quel modello di racconto di cui parla Greimas: voglio ottenere una certa cosa ma per ottenerla c’è una difficoltà da superare. Anche in ambito teorico, per esempio, voglio articolare ed elaborare una certa questione ma per farlo c’è una serie di problemi, contraddizioni, cose che non sono chiare e che devono essere precisate, ecc. In questo caso l’ostacolo sono tutte queste cose ma non sono nulla di negativo, anzi, delle volte può accadere che siano proprio questi ostacoli, questi altri pensieri che si frappongono tra me e la meta, l’obiettivo che voglio raggiungere, che si rivelano essere addirittura più importanti della meta che mi ero prefissata. Parlare di ostacolo non ha nulla di negativo, è semplicemente quella distanza inaugurata dal segno. Quindi, la metafisica ci dice che questo modello, di cui parla Greimas, il principe, la principessa e il drago, è un modello metafisico, cioè per raggiungere un significato, la principessa in questo caso, devo superare un ostacolo che, nel caso teorico della metafisica, significa superare un problema e il problema è dare un fondamento. Se l’ente non ha un fondamento si toglie all’ente la sua enticità e, pertanto, questo ente non è più niente. Si vede ancor più in de Saussure: il significante senza significato non significa niente, non è più un significante, è nulla. E, viceversa, un significato senza significante che lo dice è un significato che non dice niente. La metafisica si è incentrata proprio su questo aspetto, sull’aspetto del fondamento, ma questo fondamento, che la metafisica cerca, non è niente altro che il significato di una certa cosa. Se io trovo il fondamento di qualche cosa allora so che questo qualche cosa, avendo un fondamento, ha un significato certo, sicuro. Ricordate quando facevamo tempo fa questo accostamento, che tra l’altro fa anche Sini, tra l’essere e l’ente e il significato e il significante. L’essere, ciò che dà all’ente la sua enticità, il suo significato, e la metafisica è ciò che si occupa esattamente di questo, come se la metafisica si occupasse non di significati ma del significato, cioè, se è possibile dare un fondamento al significato.

*Intervento: Un significato al significato…*

Sì, anche se questo mette in moto un rinvio infinito e non se ne viene più fuori. Però, dare un fondamento al significato qui è come dire avere un qualche cosa, direbbe Nietzsche, su cui appoggiare il piede per fare il passo successivo. Sappiamo, però, che come appoggia il piede va giù tutto. Ecco perché ci interessa la metafisica a questo punto, perché questa struttura del racconto, che è poi la struttura stessa del segno, la struttura stessa della parola, è una struttura metafisica, cioè dice “questo è quest’altro”. Questa è la struttura della metafisica per il significato della *a* è *b*, quindi, il fondamento della *a* è *b*: se io tolgo la *b*, infatti, non solo tolgo un elemento ma tolgo tutto, cioè la *a* non è più niente perché è come se fosse un segno che non ha nessun rinvio, ma a questo punto non è più un segno. Questo lo abbiamo visto bene in Peirce, come quando parlava dell’idea, della fantasia del primo segno da cui parte tutto: non può esistere il primo segno, perché se questo segno non procede da un altro segno non significa niente. Ecco, questo è un po’ anche il percorso che ho in animo di fare e che ci porterà probabilmente, dopo questo testo, ad approcciare un altro testo dove Greimas pone delle questioni intorno alle passioni, la *Semiotica delle passioni*. Le passioni sono quelle che Heidegger chiamava *Stimmung*, cioè la tonalità affettiva, sarebbe l’emozione, quella emozione che modifica tutto il percorso, anzi, il più delle volte ne decide le sorti. Poi, queste passioni non sono altro che un altro racconto, un’altra storia, un’altra narrazione. Ma la questione metafisica, più propriamente, è la questione che verte intorno alla possibilità per un significante di significare qualcosa e per un ente di essere qualcosa. Il che, per quanto ci riguarda, è fondamentale la *a* della formula di Peirce, è una *a* proprio perché c’è la *b*, cioè perché c’è la *b* che dice che cosa è la *a*: infatti, *a* è *b*, non è un’altra cosa, è *b*. Quindi, come dicevo, ci interessa perché la metafisica si occupa esattamente di questo, di intendere qual è il possibile fondamento di qualche cosa, di come si reperisce un fondamento, che è essenziale perché, nonostante tutte le difficoltà che ci sono e che sono rilevate di stabilire un qualsiasi fondamento. Sono poi i motivi per cui la metafisica è stata abbandonata, perché non è possibile dare un fondamento, in quanto a questo fondamento sarebbe richiesto di autofondarsi, ma come si autofonda se non si appoggia da qualche altra parte? Quindi, assistiamo a un rinvio infinito. Questa obiezione, che viene fatta alla metafisica, tuttavia non toglie il fatto che per affermare qualche cosa io devo fare come se questa cosa avesse un fondamento, come se fosse quella che è, ma è proprio la metafisica che si incaricherebbe di poter stabilire che quella cosa è quella che è. La metafisica non lo può fare, nel senso che non può stabilire con certezza una certa cosa, però, in tutte queste operazioni mette in mostra la necessità continua e costante del fondamento; come dire: il fondamento non c’è ma è come se ci dovesse essere. Sini dice *La negazione della metafisica si determina così, in funzione di un limite che implica il suo altro, cioè la metafisica stessa, per definirsi. Questa implicazione non concerne solo i contenuti espressi, per esempio la verità è una, cui si oppone la verità è molte, ma anche le forme di espressione…* Come dice lui giustamente, il problema metafisico non è concluso proprio perché si scontra con la necessità del fondamento: non può esserci ma è necessario che ci sia. È una questione che abbiamo già visto in varie circostanze: un qualche cosa che non è possibile determinare, stabilire con certezza ma, al tempo stesso, non possiamo negarne la necessità. Così come, per esempio, il fatto che io non possa dire la dire la *a* senza dire un’altra cosa è il fondamento della conoscenza. È perché la *a* non può essere la *a* senza una *b* che c’è conoscenza, è per via del fatto che c’è questa distanza instaurata dal segno che può avviarsi la conoscenza. Se la *a* fosse, per assurdo, immediatamente conoscibile, al di là di tutte le obiezioni che possono farsi, non ci sarebbe possibilità di conoscenza, perché la conoscenza è proprio questo: dire che cosa è la *a* e la *a* è una *b*. La conoscenza è dire che cosa una certa cosa è, ma è anche dire che qualcosa è qualcosa. Senza questa distanza, senza questo rinvio, cioè, senza questa semiosi infinita, non ci sarebbe neanche conoscenza, perché non potrei conoscere niente. Quindi, questo ostacolo, di cui parlavo prima, è anche la condizione stessa della conoscenza, perché è ciò che mi consente di arrivare da *a* a *b*. Non soltanto impedisce la conoscenza diretta, che è impossibile, ma stabilisce la possibilità stessa della conoscenza, e cioè questo ostacolo è questa distanza, che è il fondamento della conoscenza. Intendere quali sono i concetti fondamentai della metafisica, cioè su che cosa si basa la metafisica, che cosa ci dice realmente la metafisica, è come dire che cosa fa sì che ciascuna volta un qualche cosa ci permette di parlare. Ci permette di parlare l’idea che ci sia un fondamento, ma questa idea che ci sia un fondamento viene dal funzionamento stesso del linguaggio, non è un’idea che viene così, viene dal fatto che per dire qualche cosa devo dirne un’altra, che è esattamente il funzionamento del linguaggio. Ma se per dire una cosa devo dirne un’altra, che cosa mi garantisce che questa cosa dica esattamente che cos’è la prima? Ecco il problema del fondamento, e allora la *b* deve a sua volta essere fondata, e così via. Però, l’idea del fondamento è ciò stesso, come dicevo, che mi consente di parlare, cioè, mi consente di pensare che ciò che sto dicendo significhi qualcosa, perché se non ci fosse questo fondamento non significherebbe niente perché non ci sarebbe significato, la *a* non avrebbe una *b* che dice che cos’è la *a*, e così vi di seguito. Bene, questo è il progetto di lavoro che ho in animo di fare insieme a voi. Siamo a pag. 10 de *I concetti fondamentali di Heidegger*. Intanto, lui ha posto una questione, e cioè che la metafisica non è altro che la filosofia, e viceversa. La filosofia si occupa dell’uomo, si occupa, quindi, dell’unico ente in grado di porsi questa domanda, cosa che avevamo già visto in *Essere e tempo*. Nelle prime pagine lui distingue la metafisica da altre dottrine che si interrogano, perché la metafisica non si interroga su una questione specifica, su un ente particolare, ma la metafisica è una riflessione sull’ente in quanto ente, non su questa cosa, su questo ente in quanto penna, ma sull’ente in quanto ente. Distingue, quindi, la metafisica da qualunque altra forma di ricerca. Prende le distanze tanto dalla scienza quanto dalla filosofia come visione del mondo, la sua filosofia non è né una cosa né l’altra ma è un pensare i fondamenti, cosa che né la scienza né la visione del mondo fanno. *La filosofia: una discussione, un dialogo, ultimi dell’uomo, che lo attraversano afferrandolo totalmente e costantemente. Ma che cos’è l’uomo se nel fondo della sua essenza, filosofia…* cioè, l’uomo nella sua essenza è filosofia, quindi, parlare di metafisica è parlare dell’uomo. *Che cos’è questo filosofare? Cosa siamo noi in tutto questo? Dove vogliamo andare? Siamo forse un giorno casualmente incappati nell’universo?* E qui cita un frammento di Novalis. *Novalis afferma in un frammento “La filosofia è propriamente nostalgia, un impulso a essere a casa propria ovunque”. Una definizione singolare, naturalmente romantica, nostalgia: esiste ancora oggi qualcosa del genere.* Nostalgia, in greco, viene da *nostos*, distanza, e da *algia*, dolore, letteralmente il dolore per la separazione, per la distanza, per l’abbandono. *Dunque, questa non è forse divenuta una parola incomprensibile persino nella vita quotidiana? L’odierno uomo di città, la scimmia della civiltà, non ha forse eliminato da lungo tempo la nostalgia? E la nostalgia, addirittura come definizione della filosofia. Ma ciò che ancora più conta, a quale genere di testimone ricorriamo parlando della filosofia? Novalis: in fondo soltanto un poeta e non certo un filosofo scientifico. Non dice forse Aristotele nella sua Metafisica “i poeti dicono molte bugie”.* Nel paragrafo successivo dice *Sostiamo un attimo e domandiamoci: cosa vuol dire l’affermazione che la filosofia è nostalgia? È lo stesso Novalis a chiarirlo: un impulso a essere ovunque a casa propria.* A noi verrebbe subito da pensare a essere a proprio agio ovunque, sentirsi come a casa propria sarebbe come dire che non c’è più il timore di nulla. Potremmo anche dire che chi si trova ovunque a casa propria è quello che Nietzsche chiama l’ultrauomo, che non ha più bisogno di pensare come il nano alle incombenze, alle piccole e sciocche cose del mondo, perché si è reso conto della più importante di tutte le cose, e cioè dell’eterno ritorno di ogni cosa, del fatto cioè che ciascuno è fatto di tutto ciò che lo ha condotto a essere in questo momento e che è sempre presente. Dunque, *a che cosa si rivolge il desiderio proprio di questa inclinazione? A essere ovunque a casa propria, cosa significa? Non semplicemente qui o là, neppure in qualunque luogo o in tutti insieme, l’uno dopo l’altro, bensì essere a casa propria ovunque significa essere sempre e nello stesso tempo nella totalità.* È quello che diceva Nietzsche rispetto all’eterno ritorno, essere nella totalità di tutti gli eventi che mi sono occorsi, che mi sono accaduti, sono tutti qui, presenti in questo momento mentre parlo. *Noi chiamiamo questo nella totalità e nella sua interezza il mondo…* Cioè, io sono fatto del mondo che mi circonda, io sono questo mondo. *Siamo e nella misura in cui siamo sempre in attesa di qualcosa…* Sappiamo anche di che cosa, propriamente: del segno successivo; ciascun segno è sempre un segno per un altro segno. È questa l’attesa in cui ci troviamo sempre, costantemente. *Veniamo sempre chiamati in causa da qualcosa come la totalità, questo nella “totalità del mondo”.* È il mondo che ci chiama in causa continuamente, ci chiede cose, ci costringe a fare cose, a muoverci di qua e di là. Tutto questo mondo non è qualcosa che è fuori, è ciò che io sono costantemente. *Allora ci chiediamo: cosa è ciò, il mondo?* Cos’è il mondo? *Nella nostra nostalgia siamo spinti là, verso l’essere nella sua totalità. Il nostro essere è questo essere sospinti.* L’Esserci. *In qualche modo ci siamo già da sempre mossi verso questa totalità, o meglio, siamo in cammino verso di essa.* Siamo sempre in cammino verso il mondo, che si modifica costantemente e io, essendo mondo, di conseguenza. *Ma siamo mossi anche in senso opposto, trascinati indietro da qualcosa o immobili in una sorta di gravità, che tende a distoglierci.* La chiacchiera, per intenderci. *Siamo in cammino verso questo essere “nella totalità”.* Per Heidegger, come sappiamo, l’Esserci è sempre un essere progettato nel mondo. Questo progetto riguarda il mondo di cui l’Esserci è fatto e di cui l’Esserci partecipa. È importante tenere sempre chiaro questo, cioè che per Heidegger l’Esserci non è qualcosa che sta da una parte e il mondo dall’altra. L’Esserci non è altro che l’essere progettato del mondo, continuamente. *Noi stessi siamo questo essere in cammino, questo passaggio, questo né l’una né l’altra cosa. Cos’è questo oscillare qua e là tra il né, non l’una cosa e neppure l’altra? Questo sì e no e questo sì? Cos’è questa inquietudine del non? La chiamiamo la finitezza. Ci chiediamo: cosa è ciò, la finitezza? La finitezza non è una proprietà che semplicemente ci attribuiamo, bensì il modo fondamentale del nostro essere. Se vogliamo divenire ciò che siamo non possiamo abbandonare questa finitezza o illuderci nei suoi confronti, dobbiamo invece custodirla.* La finitezza ha a che fare, come abbiamo visto, sia con la morte, come quella possibilità che è la più propria di ciascuno, ma anche con la morte che si incontra ciascuna volta che l’Esserci riviene a se stesso e trova nulla, perché si è già spostato. *Questa salvaguardia è il processo più profondo del nostro essere finiti, cioè la nostra più profonda finitizzazione. Finitezza è solamente nella vera finitizzazione. In essa si compie, in ultima analisi, un isolamento dell’uomo nel suo esserci. Isolamento: questo non significa che l’uomo si irrigidisca sul suo misero e piccolo Io, che si pavoneggi con questa o l’altra cosa che considera il mondo. Questo isolamento è piuttosto quel divenir-soli nel quale soltanto ogni uomo giunge nella vicinanza dell’essenziale di ogni cosa, cioè in prossimità del mondo. Cos’è questa solitudine, nella quale l’uomo sarà sempre solo un singolo? Cosa è ciò, l’isolamento?* Tenete conto che il sottotitolo di questo libro porta, appunto, *Mondo, finitezza, solitudine*. Questi sarebbero per Heidegger i tre concetti fondamentali della metafisica. La solitudine, dunque. Quando l’Esserci riviene a se stesso e trova nulla, lì è in assoluta solitudine, non c’è più niente che possa spalleggiarlo, dargli un supporto, perché ogni fondamento è finito, non c’è più nulla, questo è l’isolamento. *Cosa sono tutte queste cose insieme, mondo, finitezza, isolamento? Cosa ci accade? Cos’è l’uomo se nel fondo del suo essere gli accadono tali cose? Tutto ciò che conosciamo dell’uomo, l’animale, il pagliaccio civilizzato, il custode della cultura, persino la personalità, tutto ciò è soltanto l’ombra di alcunché di totalmente altro rispetto a ciò che chiamiamo l’Esserci. Filosofia, metafisica, è una nostalgia, un impulso a essere a casa propria ovunque, non desiderio cieco e senza direzione bensì un desiderio che si desta in noi di fronte a tali questioni e alla loro unità, come le abbiamo appena poste: cos’è il mondo, finitezza e isolamento?* Questo sarebbe il modo di porsi di fronte a queste domande, che per Heidegger sono appunto i concetti fondamentali della metafisica, da cui la metafisica ha preso l’avvio, quelle domande a cui l’uomo autentico, direbbe Heidegger, deve rispondere. Il mondo, io sono fatto di mondo e, essendo fatto di mondo, mi ritrovo a dover confrontarmi con tutto ciò che il mondo è, ma, tra le tante che il mondo è e può essere, ce n’è una che può essere assolutamente, cioè la mia morte. Questo mi porta a un confronto con questa finitezza che è sì la morte in quanto biologica ma anche morte nel senso di reperire la totale assenza di fondamento da parte dell’Esserci ciascuna volta che riviene a se stesso. E questo porta a un isolamento, cioè al rendersi conto di non avere più a questo punto, una volta che l’Esserci è autentico, nulla a cui appoggiarsi, perché non è più nella chiacchiera. È la chiacchiera cui ci si appoggia costantemente, quella chiacchiera peraltro in cui ciascuno nasce e in cui ciascuno vive continuamente. La chiacchiera non è niente altro che quella serie infinita di informazioni, di bagagli, ecc., che consentono di muovere i primi passi verso una qualunque riflessione più articolata, più elaborata, più complessa. Diceva Heidegger, citando Husserl, che lo scienziato nel suo laboratorio deve muoversi sapendo già certe cose, che quella cosa è ciò che è, che quell’altra è spostata di su o di giù, deve sapere muoversi in un certo modo, tutte queste cose le sa già. Ma se non sapesse nulla di tutto ciò non potrebbe neppure immaginare di pensare le cose che penserà da scienziato. Ognuna di queste questioni, che sono fondamentali, dice Heidegger che coinvolge il tutto, cioè, il mondo. *Non è sufficiente che noi conosciamo tali questioni, decisivo è se noi effettivamente le poniamo, se abbiamo la forza di portarle innanzi attraverso la nostra intera esistenza.* Che sarebbe il vivere autentico. *Non è sufficiente che noi ci dedichiamo a tali questioni solo in modo impreciso e incerto, ma questo desiderio di trovarsi a casa ovunque è di per sé al tempo stesso la ricerca delle strade che aprono la via maestra alla risoluzione di tali problemi. Per far ciò il martellare proprio del concetto di quei concetti che possono aprire un varco.* Martellare sui concetti: continuare a pensarli, anziché fare come si fa generalmente, una cosa l’ho pensata, l’ho risolta, adesso non ci penso più. È così che funziona. Oppure, l’altro ha detto come stanno le cose, per cui le cose stanno così e non ci penso più, non le penso più, cancello il pensiero. Ciò che ci sta dicendo Heidegger è invece di martellare il concetto, cioè continuare a pensare. *Si tratta di un afferrare concettuale i concetti di un tipo peculiare e originario. I concetti metafisici resteranno in eterno inaccessibili alla sottigliezza di ingegno in sé indifferente e non vincolante delle scienze.* Le scienze non si pongono neanche la questione, non si pongono la questione di concetti, si pongono una questione di calcolo e basta. Può essere numerico o proposizionale, ma è sempre calcolo. *I concetti metafisici non sono qualcosa che possiamo imparare, perché un docente o qualcuno che si faccia chiamare filosofo possa pretendere che gli vengano ripetuti e applicati.* Cioè, non è qualcosa che si possa imparare, è qualcosa che si deve pensare. Soltanto lungo questo pensiero è possibile trovare un qualche cosa che ci consenta, come direbbe lui, un varco verso… verso la metafisica, cioè verso la filosofia, verso il pensiero, in definitiva, verso la vita. *Ma innanzitutto non saremmo in grado di cogliere questi concetti nel loro rigore concettuale se non fossimo già anticipatamente afferrati da ciò che hanno il compito di cogliere concettualmente.* Questione che ha a che fare con la pre-comprensione di cui parla Heidegger, cioè non saremmo in grado di cogliere questi concetti in nessun modo se non esistesse un linguaggio che ci mette nelle condizioni di poterli afferrare. *Questo venir afferrati il fondarlo e il destarlo è la fatica fondamentale del filosofare. Ma ogni venir afferrato proviene da uno stato d’animo e permane nello stesso.* Questo è importante: ogni venir afferrato da un concetto proviene da uno stato d’animo, che è una bella affermazione. E se noi, anziché parlare di stato d’animo, che può fuorviare un po’, parlassimo semplicemente di fantasie? Sarebbe molto più semplice. Ogni venir afferrato di qualche cosa, ogni cosa che capisco, che comprendo, che concepisco, tutto questo procede da uno stato d’animo, procede da una fantasia, procede cioè da un altro racconto. Il cogliere questi concetti, l’afferrarli, è un altro racconto, è un altro raccontare cose. *Nella misura in cui il cogliere concettuale e il filosofare non sono un’occupazione qualunque accanto ad altre, bensì accadono nel fondo dell’esserci umano, gli stati d’animo dai quali hanno origine il venire afferrati e la concettualità della filosofia sono sempre necessariamente stati d’animo fondamentali dell’Esserci tali che pervadono costantemente e in modo essenziale l’uomo, senza che tuttavia egli li debba sempre riconoscere come tali.* Qui lui si rivolge a quello stato d’animo che aveva posto come stato d’animo particolare, l’angoscia. Non è l’angoscia di cui parla la psicologia ma un’angoscia che possiamo porre in termini positivi, cioè il trovarsi di fronte all’annullarsi del nulla. Ne parlava anche nel suo scritto, nella famosa prolusione *Che cos’è metafisica?*, dove c’è questo nulla che insiste, nulla che Carnap diceva, per fare il verso a Heidegger, nulla che nulleggia, il nulla che si impone continuamente nelle cose. È questo nulla che persiste, che non può togliersi, che comporta la *Stimmung*, che è l’angoscia. Questa angoscia, questo nulla che non può togliersi, se voi ricordate bene, non è nient’altro che quella che Derrida chiamava la *différance,* scritta con la a anziché con la e*, différence.* Questo cambiamento di lettera Derrida lo usa per lo stesso motivo per cui Heidegger usa un’altra lettera in *Sein*, e cioè *Seyn*, e cioè, devo sì dire questa cosa ma non ci sono le parole per dirla; di fatto, non potrei neanche dire l’essere e legittimamente non posso dirlo. È il problema che ha incontrato alla fine di *Sein und Zeit*: per dire l’essere devo dire qualche cosa ma se dico qualche cosa dico l’ente e non l’essere; è per questo motivo che non posso dirlo, ma non posso non dirlo. Da qui l’angoscia, questo iato, questa apertura. Derrida utilizza questa sua nozione di *différance* per indicare qualche cosa che è muto, che non parla all’interno della parola. Per Derrida erano gli spazi vuoti tra le parole, che di per sé non dicono niente ma sono la condizione per potere dire le cose; se non ci fossero questi spazi, dice lui, non si potrebbe parlare. Questo spazio tra il significante e il significato non è colmabile da nulla, è un qualche cosa che non dice niente. Questa barra, quella di de Saussure, è una barra non dice niente, non significa niente, non vuole dire niente e non ha niente da dire, ma se non ci fosse non si potrebbe dire nulla. Parlavamo dell’angoscia rispetto a questa distanza, è la stessa cosa di cui Peirce parlava quando diceva della distanza del segno: fra un segno e un altro segno c’è una distanza, è colmabile? Come? Con che cosa? Questa distanza tra un segno e un altro segno è quella cosa che non dice nulla, non vuole dire niente, ma è quella che mi consente la conoscenza. È quella cosa che Peirce indicava come la *è*, come copula, che mette in relazione una cosa con un’altra, per cui questa distanza non è che viene tolta, però questa distanza si mostra per quello che è, cioè come un orizzonte che si apre, che si spalanca. L’orizzonte è la stessa nozione che poi usa anche Heidegger, l’orizzonte entro il quale l’essere appare. A pag. 13. *L’afferrare concettuale filosofico ha il suo fondamento in un venir-afferrati…* ci mette un trattino perché Heidegger vuole che in questo modo il concetto sia inteso come un tutt’uno, come qualcosa che funziona come una totalità. *…e questo a sua volta in uno stato d’animo fondamentale. Novalis non intende forse qualcosa del genere quando definisce la filosofia una nostalgia?* Un afferrare concettuale che ha il suo fondamento nel venire afferrati, cioè che si afferra nel momento in cui si viene afferrati. E qui ci sta praticamente tutta la filosofia di Heidegger: io percepisco il mondo nel momento in cui il mondo mi afferra, nel momento in cui mi accorgo di essere questo mondo. Non ci sono soggetto e oggetto ma, per continuare a usare questi termini metafisici, nel momento in cui il soggetto si rapporta all’oggetto il soggetto diventa oggetto e l’oggetto diventa soggetto, cioè, il soggetto afferrante viene afferrato dall’oggetto. È questo ciò che sta dicendo qui: questo afferrare è al tempo stesso un venire afferrati. Pensate alla formuletta *a è b*: la *a* afferra la *b* ma, nel momento in cui afferra la *b*, viene afferrata dalla *b*, che dà un significato alla *a* e la fa esistere come *a*.

2 maggio 2018

La questione della metafisica, come vi accennavo, potrebbe costituire un punto di svolta per tutto il nostro lavoro, qualcosa che approccia la questione centrale di tutto il pensiero occidentale, quindi, ormai, planetario. Si tratta di risolvere linguisticamente il problema fondamentale della metafisica, non solo i concetti fondamentali della metafisica che per Heidegger sono questi tre, ma il problema fondamentale della metafisica, quello di Parmenide, cioè il trovare una soluzione al problema dell’uno e dei molti. Uno e molti, singolare e plurale: com’è possibile che una cosa sia uno e al tempo stesso sia molti? Questo è stato da sempre il problema fondamentale della metafisica, che cerca l’uno, cioè l’unità dei molti, però, di fatto, questi molti se li ritrova e allora deve trovare una soluzione. Ci hanno provato in tanti, ovviamente, senza però tenere conto di un fatto importantissimo, e cioè che, sì, l’uno, la singolarità, quando qualcosa appare, appare come una unità, ma il problema non è che questa unità sia fatta di molti oppure no, perché comunque, quando appare, appare come un uno, ma il fatto che per sapere che cos’è questo uno occorrono i molti, cioè, molte parole. È questo il problema che è sfuggito in buona parte alla filosofia; solo oggi qualcuno comincia a pensare che forse la questione va posta in questi termini, cioè che per affermare l’uno devo affermare i molti. Questo significa che c’è dell’uno, c’è un’unità nel senso di ciò che appare, che appare così come appare, quindi, come un’unità, qualunque cosa sia, ma per dire questa unità, per articolarla, per sapere che cos’è, devo avvalermi di molti altri concetti, di molte altre parole. Quindi, l’uno e i molti sono due facce della stessa cosa. Linguisticamente, pensiamo a de Saussure, il significante è quello che è, l’aspetto sensibile del segno o la qualità per Peirce, però, questa qualità non è nulla se non c’è, per de Saussure il significato e per Peirce il simbolo, cioè quel qualche cosa che rende il significante tale. Come dicevo, questo è sempre stato il problema fondamentale della metafisica e, quindi, come direbbe Heidegger, della filosofia *tout court*, cioè del pensiero: come posso far coincidere l’uno con i molti? Una qualunque cosa appare come un’unità m questa unità è fatta di tante cose. Sì, è possibile, ma non è tanto questo il punto, quanto il fatto che comunque non ho nessun accesso a questo elemento, a questa unità, se non attraverso molte altre cose. Anche Peirce, a modo suo, aveva colto la cosa: se non ci fosse qualcosa che appare non ci sarebbe nemmeno tutto ciò che questa cosa che appare significa, ma se non ci fosse questa cosa che significa non ci sarebbe nemmeno quella che appare, perché non apparirebbe niente, non significherebbe niente. Questo per dirvi che l’approccio alla metafisica costituirà quasi sicuramente un punto di svolta rispetto al pensiero stesso, a come è fatto il pensiero, perché è fatto in quella maniera, e, di conseguenza, com’è fatto il linguaggio. Questo problema della metafisica, quello dell’uno e dei molti, ha condotto alla necessità di fissare in qualche modo questa unità, di dare un significato a questa unità. Platone la risolve a modo suo, cioè le cose che ci sono, sono quelle che sono in virtù di qualche cos’altro. Questo è sempre stato il pensiero filosofico, cioè l’immanenza richiede in qualche modo sempre una trascendenza. Poi, Aristotele lo risolve con tutte le sue categorie ma anche queste tengono conto del fatto che l’essere è conoscibile attraverso tante cose. L’essere, che si pone come uno, in realtà è fatto di tante cose. Questo solo per dire quanto mi appare importante la questione della metafisica, come ciò su cui veramente si gioca la partita di tutto il pensiero occidentale. E questo l’hanno capito tutti, almeno i pensatori, che era lì che si giocava tutto. Infatti, tutta l’opera di Heidegger non è che un tentativo colossale di uscire dalla metafisica, cioè di uscire dalla necessità di stabilire dei concetti una volta per tutte, senza riuscirci poi alla fine, lui stesso se ne accorge anche se non lo dice in modo così esplicito, però, è come se dicesse che non c’è uscita dalla metafisica, è impossibile uscirne fuori. Adesso sappiamo in buona parte perché: perché è la struttura stessa del linguaggio, per cui per uscire dalla metafisica devo uscire dal linguaggio. Heidegger parla dei tre concetti che, secondo lui, sono i concetti metafisici per eccellenza, e cioè i concetti di mondo, finitezza e solitudine. Concetti metafisici, cioè concetti imprescindibili, concetti che necessariamente ci sono, e sono quello che sono. Il mondo, ciò entro cui ciascuno esiste e per cui esiste. La finitezza che, dice Heidegger, non è una proprietà che semplicemente ci attribuiamo, bensì il modo fondamentale del nostro essere, in questo senso è un concetto metafisico. Per Heidegger la finitezza è il fatto che ciascuno è preso nel suo progetto e in questo progetto si rivolge a un qualche cosa e, pertanto, è finito, perché si rivolge a quella cosa e non a tutto quanto. Cosa comporta la finitezza? Comporta la solitudine dell’Esserci, in quanto si trova preso nel suo progetto, che è suo, non è di altri. A pag. 13. *Innanzi tutto, non saremo in grado di cogliere questi concetti e il loro rigore concettuale se non fossimo già anticipatamente afferrati da ciò che hanno il compito di cogliere concettualmente. Questo venir afferrati, il destarlo, il fondarlo, è la fatica fondamentale del filosofare. Il venir-afferrati…* Questo è un concetto importante in Heidegger, riguarda il progetto, l’esser gettati, si viene afferrati da ciò di cui ci si prende cura. Si viene afferrati, è questo anche il senso del circolo ermeneutico: io voglio modificare questa cosa ma, nel momento stesso in cui me ne prendo cura, questa stessa cosa diventa un qualcosa di cui io sono fatto e, quindi, modifica me che modifico quella cosa. *Ogni venir-afferrato proviene da uno stato d’animo e permane nello stesso.* Qui incomincia a parlare dello stato d’animo (*Stimmung*), poi dirà quale stato d’animo. *Nella misura in cui il cogliere concettuale e il filosofare non sono un’occupazione qualunque accanto ad altre, bensì accadono nel fondo dell’esserci umano, gli stati d’animo dai quali hanno origine il venir-afferrati e la concettualità della filosofia sono sempre e necessariamente stati d’animo fondamentali dell’Esserci, tale che pervadono costantemente e in modo essenziale l’uomo, senza che tuttavia egli li debba necessariamente riconoscere come tali. La filosofia accade sempre in uno stato d’animo fondamentale.* Anche questo è importante, lo stato d’animo. Che cosa ci dice? Che non c’è una conoscenza pura, non c’è una conoscenza diretta dell’oggetto, ma questa conoscenza, sia quello che sia, è sempre presa in uno stato d’animo, per cui non è già più pura ma è in un certo senso “viziata” dal mio stato d’animo. Si potrebbe dire in modo molto rozzo che vedo le cose a seconda del mio umore. *L’afferrare concettuale filosofico ha il suo fondamento in un venir-afferrati e questo, a sua volta, in uno stato d’animo fondamentale*. Questo, quindi, è il modo di pensare del filosofare. Per Heidegger filosofare e pensare sono la stessa cosa. Questo afferrare concettuale, cioè l’intendere le cose, ha a che fare sia con il venir afferrati da ciò stesso che sto intendendo, da ciò stesso di cui mi sto prendendo cura, e dallo stato d’animo con cui lo sto facendo. D’altra parte, lo dirà più avanti, non mi prenderei cura di qualche cosa se non ci fosse uno stato d’animo che mi muove a farlo. *Questo detto di Novalis, pronunciato da un poeta, non sarebbe per nulla fallace se fossimo capaci di trarne fuori l’essenziale. D’altro canto, ciò che abbiamo così ottenuto non è una definizione della metafisica, bensì qualcosa d’altro.* Quindi, la metafisica non è semplicemente il trovarsi a casa propria, ovunque. *Abbiamo visto come i nostri tentativi iniziali di caratterizzare la metafisica siano stati sempre respinti e riportati indietro dalle vie traverse che percorrevamo e perciò costretti a cogliere la metafisica a partire da se stessa. A questo punto si è sottratta a noi, ma verso dove ci ha condotti? La metafisica si è ritratta e si ritrae nell’oscurità dell’essenza umana. La nostra domanda “cos’è la metafisica” si è mutata nella domanda “che cos’è l’uomo?”.* E, cioè, che cos’è quella cosa, quell’ente, che si chiede “che cos’è la metafisica?” Questo è il senso generale di tutto il pensiero di Heidegger. Lui critica l’esistenzialismo, a lui non ha mai interessato l’uomo in quanto tale ma l’uomo in quanto ente che pensa, in quanto ente che si pone, per esempio, la questione metafisica. Dice *Abbiamo approcciato la metafisica ma ogni volta siamo stati ricacciati indietro da qualche cosa…* e cioè dal fatto di considerarla sempre come una cosa al pari di altre. Per lui, invece, non è così, la metafisica è il fondamento del pensare stesso. A pag. 14. Paragrafo terzo, che si chiama *Pensare metafisico come pensare concettualmente totalizzante che si muove verso la totalità e afferra l’esistenza penetrandola.* La metafisica, quindi, come un pensare totalizzante, vuole il tutto, l’uno come il tutto. *Queste considerazioni, questi tentativi, che abbiamo soltanto sommariamente intrapreso, in effetti manifestano qualcosa di essenziale: che non possiamo assolutamente sottrarci alla necessità di cogliere in modo immediato e diretto la filosofia e la metafisica. E proprio qui sta la difficoltà, cioè rimane effettivamente presso ciò su cui ci stiamo interrogando senza trovare rifugio in qualche via traversa.* A questo punto, dice, dobbiamo pensare alla metafisica senza pensarla una cosa fra le altre ma come qualcosa che riguarda il pensare stesso. *Questo restare presso la cosa…* Questo per Heidegger è importante. La metafisica fa questo: volendo concettualizzare, totalizzare, resta presso la cosa, non va per vie traverse ma vuole la cosa, il suo significato ultimo. Dunque, dice, *Questo restare presso la cosa è la difficoltà maggiore soprattutto perché la filosofia, non appena ci apprestiamo a esaminarla seriamente, si sottrae a noi in un’oscurità che le è peculiare là dove è autentica: fare umano nel fondo dell’essenza dell’esserci umano.* Questo fare dell’uomo al fondo della propria essenza è ciò che lui intende come metafisica. La metafisica *si sottrae a noi in un’oscurità che le è peculiare.* Certo che si sottrae, ciascuna volta che io voglio stabilire qualche cosa, che voglio dire che cos’è qualche cosa, la totalità, questo uno mi si frantuma in miliardi di altri concetti, di altre parole, e quindi che cosa sia quella certa cosa rimane oscuro, non sapremo mai che cos’è la cosa stessa. *Siamo dunque risaliti in modo immediato e apparentemente arbitrario a un detto di Novalis, secondo il quale la filosofia è una nostalgia, un impulso a essere ovunque a casa propria. Abbiamo tentato di interpretare questo detto, abbiamo tentato di trarvi fuori qualcosa. Da ciò è risultato che questo desiderio di essere a casa ovunque, cioè di esistere nella totalità dell’ente…* Perché se uno è a casa esiste in questa totalità dell’ente. …*non è altro che un peculiare interrogare intorno a ciò che significa questo “nella totalità”, che noi chiamiamo mondo.* Per la filosofia il mondo non è altro che la totalità degli enti. *Ciò che accade in questo interrogare e cercare in questo qui o là è la finitezza dell’uomo.* Finitezza che, dicevo, riguarda sicuramente la morte ma riguarda anche e soprattutto la considerazione che ciascuno nel proprio progetto è solo in questo proprio progetto, e questo proprio progetto è finito perché è un progetto, è uno e non la totalità dei progetti. *Quello che si compie in questo processo di finitizzazione è l’estrema forma di autoisolamento in cui ognuno sta per sé come un singolo dinanzi al tutto.* Io ho un progetto ma questo progetto non è la totalità, non è totalizzante. Io ho di fronte la totalità ma sono io con il mio progetto, da solo. *Da quanto detto risulta che questo interrogare, che coglie e afferra concettualmente, è fondato in ultima analisi proprio in un venir-afferrati…* Questo è un concetto da tenere sempre presente, cioè l’afferrare concettualmente è sempre un venir afferrati da ciò che io voglio cogliere (circolo ermeneutico). …*che ci deve determinare e in base al quale possiamo afferrare concettualmente e siamo in grado di cogliere ciò che poniamo in questione. Ogni venir-afferrati ha le sue radici in uno stato d’animo. In definitiva, ciò che Novalis chiama nostalgia è lo stato d’animo fondamentale del filosofare.* Questo afferrare, che è sempre un venir afferrati, è sempre all’interno di una tonalità affettiva, di uno stato d’animo, di un umore, di una fantasia, direbbe Freud. *Se ritorniamo al punto di partenza della nostra considerazione preliminare e ci chiediamo nuovamente che cosa significa il titolo “Concetti fondamentali della metafisica” non lo intenderemo più semplicemente in analogia a “principi fondamentali della zoologia” o “lineamenti fondamentali della linguistica”. La metafisica non è un settore del sapere all’interno del quale esaminiamo un ambito definito di oggetti con l‘ausilio di una tecnica di pensiero. Rinunceremo, quindi, ad inquadrare la metafisica come una disciplina scientifica tra le altre. Per il momento dobbiamo lasciare aperta la questione di che cosa sia in generale la metafisica, crediamo solo che la metafisica sia un accadere fondamentale nell’esserci umano.* Lui precisa: non è un accadere dell’esserci umano ma “nell’ esserci umano”, come dire che, per quanto riguarda la metafisica, ne va dell’umano stesso, dell’Esserci. *Le sue nozioni fondamentali sono concetti ma questi, come si dice in logica, sono rappresentazioni propositive, nelle quali rappresentiamo qualcosa di universale o qualcosa nella sua generalità.* È per questo che ogni concetto è metafisico, perché ogni concetto ha questa, diciamo, velleità universalizzante, altrimenti non è un concetto. Un concetto è quello che è perché rappresenta tutte le possibilità inerenti a quella data situazione. *Qualcosa riguardo all’universale che molte cose hanno in comune fra loro.* Un concetto raggruppa tutte le cose che sono comuni a una certa cosa e le costituisce in un’unità. Per esempio, il concetto di bene raggruppa in sé tutte le proprietà che si attribuiscono propriamente al bene, le metto tutte assieme e, una volta messe tutte assieme, ho il concetto di bene; finché non faccio questa operazione non ho nessun concetto di bene. *Grazie alla rappresentazione di questo universale…* Che sarebbe: ciascun concetto è un universale. …*siamo in grado di definire le singole cose che ci sono preliminarmente date, di definire, per esempio, questa cosa come cattedra e quell’altra come casa…* Perché ho universalizzato in un concetto delle proprietà particolari. *Il concetto viene così inteso come atto del rappresentare che definisce. È tuttavia evidente che i concetti fondamentali della metafisica e, in generale, i concetti della filosofia, non potranno mai essere qualcosa di simile se ci ricordiamo che essi stessi si ancorano in un venir-afferrati, all’interno del quale noi non rappresentiamo ciò che afferriamo concettualmente ma ci muoviamo invece in un comportamento totalmente diverso e, in senso originario, fondamentalmente differente da ogni metodo scientifico. Metafisica è un interrogare nel quale ci interroghiamo penetrando nella totalità dell’ente e ci interroghiamo in modo tale che noi stessi, gli interroganti, siamo inclusi nella domanda, veniamo, cioè, posti in questione.* La metafisica è questo interrogare che vuole andare dentro la cosa, sapere che cos’è, per farne un universale, ma in questo entrare nella cosa io stesso sono interrogato, messo in questione. Ricordate quell’aforisma di Nietzsche: se guardate a lungo dentro l’abisso anche l’abisso guarderà dentro di voi. È esattamente quello che sta dicendo Heidegger. *In conformità a ciò, i concetti fondamentali non sono degli universali né formule valide per le caratteristiche universali di un dominio di oggetti, bensì sono concetti di un tipo peculiare. Essi afferrano sempre concettualmente in sé la totalità, sono totalità concettuali. Ma sono totalità concettuali anche in secondo senso, connesso al primo quanto altrettanto essenziale: sempre con-afferrano concettualmente in sé l’uomo che afferra concettualmente il suo esserci. Non a posteriori bensì in modo tale che essi non siano quello senza questo, e viceversa. Non esiste nessun concetto del tutto senza la totalità concettuale dell’esistenza stessa di colui che filosofa. Pensare metafisico è pensare concettualmente e totalizzante nel duplice senso, di muoversi verso il tutto e di afferrare l’esistenza penetrando in essa.* Afferrando l’esistenza, cioè, la propria esistenza. Quando Heidegger parla di esistenza parla sempre dell’uomo, l’uomo è l’unico ente che esiste. Ecco, questa è intanto la prima precisazione di Heidegger rispetto alla metafisica, il modo in cui lui pensa la metafisica. Se leggete la metafisica di Platone o di Aristotele, o di Suarez, non la vedono così, ovviamente. Come sappiamo, qualunque cosa può essere in qualunque modo, con il modo con cui ci approcciamo alla cosa, determinato dalla nostra tonalità emotiva, dall’obiettivo che abbiamo e dalla nostra storicità. Dunque, questa per Heidegger è la metafisica: un entrare nella cosa, ovviamente per sapere che cos’è per poterla totalizzare concettualmente, ma, entrando dentro questa cosa, questa cosa mi afferra, mi prende, mette in questione me stesso con il mio interrogare. Prendiamo l’esempio di prima, del concettualizzare totalizzante della metafisica, che vuole sapere esattamente che cos’è una certa cosa, quindi, ridurre una molteplicità all’uno. Ora, facendo questa operazione, dice Heidegger, questa prima operazione va bene, cioè il cercare la totalità, ma nel cercare questa totalità io sono messo in causa, sono messo in gioco. Ma sono messo in gioco da che cosa? Dal fatto che in questo totalizzare, in questa riduzione a unità della cosa, io sono necessariamente costretto a frammentarla, sono necessariamente messo in gioco da questo mio voler totalizzare qualcosa dal fatto che, nel fare questo, io mi trovo sempre spostato. A pag. 18. Siamo al Capitolo Secondo dal titolo *L’ambiguità nell’essenza della filosofia (metafisica)*. Filosofia e metafisica sono per lui la stessa cosa e, siccome la filosofia è il pensare autentico, allora potremmo dire che la metafisica è a questo punto il pensare autentico. *Se la filosofia è qualcosa di completamente diverso da una scienza e le rimane tuttavia l’apparenza esteriore della scienza, allora in un certo qual modo si nasconde, non viene alla luce in un modo diretto. Più ancora, si presenta come qualcosa che non è né un suo capriccio né un difetto, bensì che fa parte dell’essenza positiva della metafisica. Che cosa? L’ambiguità. Le nostre osservazioni preliminari sulla filosofia potranno dirsi concluse solamente quando avremo preso brevemente in considerazione l’ambiguità, che caratterizza in senso positivo l’essenza della metafisica e della filosofia. Questa ambiguità del filosofare è da una parte la scienza, cioè il volere porsi come scienza, e dall’altra parte il volere porsi come visione del mondo.* Questa è l’ambiguità del filosofare per Heidegger. Infatti, a pag. 19, dice *Questa duplice apparenza illusoria di scienza e visione del mondo procura alla filosofia uno stato costante di insicurezza. Da un lato, sembra che per essa non vi possano essere mai nozioni scientifiche e esperienza sufficienti e, tuttavia, questo mai abbastanza di nozioni scientifiche al momento decisivo è comunque sempre troppo.* Un altro modo per dire che la filosofia non ha niente a che fare con la scienza, cioè, il pensiero non ha niente a che fare la scienza; la scienza è un modo di applicare il pensiero a qualche aggeggio particolare, ma non ha a che fare con il pensiero autentico, nell’accezione heideggeriana del termine. *Dal momento che per lo più si conosce la filosofia soltanto sotto questo suo ambiguo volto, come scienza e come proclamazione di una visione del mondo, si cerca di imitare questo doppio aspetto per renderle giustizia. Ciò produce quelle figure ibride che, senza midollo né ossa né sangue, vivacchiano in una sorta di esistenza letteraria.* Qui se la prende con la filosofia in generale. Lungo questa direzione si trova a dire *Teniamo soltanto discorsi alle masse oppure, a un esame più attento, attuiamo nel loro confronti un’opera di persuasione, che si basa su di un’autorità che non abbiamo affatto, che però per varie ragioni si diffonde sotto forme diverse, anche se non lo vogliamo. Su che cosa si fonda questa autorità grazie alla quale compiamo implicitamente quest’opera di persuasione?* Qui si riferisce ai professori di filosofia. *Non dal fatto di avere ricevuto l’incarico da un potere più alto e neppure dal fatto di essere più saggi e più intelligenti di altri, bensì unicamente dal fatto di non venire compresi.* È questo che crea quell’aura di mistero e di fascinazione. *Questa dubbia autorità opera a nostro favore soltanto finché non veniamo compresi. Se, invece, veniamo compresi allora appare chiaro se filosofiamo oppure no.* È come essere smascherati. *Se non filosofiamo questa autorità crolla da sé, ma se filosofiamo non è mai esistita.* Non è mai esistita perché se un filosofo pensa in modo autentico di questa autorità (autorità come volontà di potenza) non sa cosa farsene. Il pensiero autentico non gioca sulla volontà di potenza, sa che c’è ma, sapendolo, non ne è travolto. Dice *Se non filosofiamo questa autorità crolla da sé, allora soltanto diviene evidente che il filosofare in senso radicale è proprio di ogni uomo e solo certi uomini possono o devono avere il destino particolare di essere per gli altri l’occasione che li desta alla filosofia.* Questo è il suo modo di pensare la filosofia. Qui siamo ancora agli inizi, sta dicendo il suo modo di vedere la filosofia e, quindi, la metafisica e, di conseguenza, il pensiero stesso, i modi in cui approccia la questione. Ancora non siamo addentro la questione. A pag 22, § 6, *La verità della filosofia e la sua ambiguità*. *Nel corso delle osservazioni preliminari finora compiute abbiamo raggiunto in via provvisoria la caratterizzazione della metafisica come pensare concettualmente totalizzante, un interrogare che in ogni sua domanda, e non soltanto nei risultati, si interroga a proposito della totalità. Ogni questione rivolta alla totalità con-afferra concettualmente in sé l’interrogante, lo pone in questione a partire dalla totalità. Abbiamo cercato di caratterizzare la totalità a partire da un aspetto apparentemente psicologico, cioè a partire da quanto abbiamo chiamato l’ambiguità del filosofare.* Si filosofa, come fa la scienza, per avere certezze assolute oppure per proclamare la propria visione del mondo. Questi sono i due modi, secondo Heidegger, con cui si fa filosofia. *Fino ad ora abbiamo osservato questa ambiguità della filosofia seguendo due direzioni: in primo luogo l’ambiguità del filosofare in generale, e in secondo luogo l’ambiguità del nostro filosofare qui e ora. L’ambiguità della filosofia in generale consiste nel fatto che si presenta come scienza e come visione del mondo, e non è né l’una né l’altra. Questa ambiguità ci porta ad essere incerti se la filosofia sia una scienza e visione del mondo o meno. Ma questa ambiguità generale si accentua proprio quando si osa presentare qualcosa come filosofia in modo esplicito: così l’apparenza illusoria non viene eliminata, bensì accentuata. È un’apparenza illusoria in duplice senso, che colpisce voi, gli ascoltatori, e me; un’apparenza illusoria che, per ragioni sulle quali torneremo in seguito, non può affatto venir eliminata. Per il docente questa apparenza illusoria è ancora più ostinata e pericolosa, perché a suo favore parla sempre una certa autorità non voluta, la quale viene esercitata in un’opera di persuasione particolare e difficilmente percepibile, un’opera di persuasione che solo di rado si mostra nella sua evidente pericolosità. Ma quest’opera di persuasione, insita in ogni esposizione filosofica, non scomparirebbe neppure, se si avanzasse la richiesta che tutto debba essere ricondotto unicamente ad argomenti dimostrativi, e che tutte le conclusioni possano essere tratte solo nell’ambito di quanto è stato dimostrato. Il presupposto che questa ambiguità possa fondamentalmente venire eliminata limitandosi a ciò che è dimostrabile, risale a un altro presupposto, che giace più in profondità: che cioè anche in filosofia il dimostrabile sia l’essenziale.* È una critica alla scienza e alla dimostrabilità: qualcosa è vero se è dimostrabile, è il verificazionismo, sul quale si è appoggiato per millenni la scienza. Ci richiama immediatamente alle parole di Wittgenstein, che si è posta la domanda: quando abbiamo fatto tutta la nostra bella dimostrazione, di fatto, che cosa abbiamo dimostrato? Niente, ci siamo soltanto attenuti a delle regole prestabilite da noi. Questo è l’errore gravissimo, secondo Heidegger: pensare che in filosofia il dimostrabile sia l’essenziale. Wittgenstein si chiedeva: chi dimostrerà la dimostrazione? *Ma questo forse è un errore; forse è dimostrabile soltanto ciò che è essenzialmente senza importanza, e tutto ciò che ha bisogno di venir dimostrato, non ha forse in sé rilevanza alcuna.* Qui è fine: ciò che viene dimostrato, in realtà, sono cose di nessun interesse. Viene dimostrato il teorema di incompletezza, cosa cambia? Sì, si può pensare, si può riflettere, però, di fatto, non è qualcosa che mette radicalmente, più profondamente, in discussione l’Esserci. Poi, continua a dire che la filosofia è qualcosa che riguarda tutti e non qualcuno in particolare. Riguarda tutti nella misura in cui ciascuno può trovarsi nell’autenticità, perché solo a questa condizione può pensare, sennò rimane nella chiacchiera, pensa a niente e bell’è fatto. A pag. 26. *Dunque la possibilità che la filosofia, un giorno, riesca a raggiungere il suo presunto obiettivo di divenire scienza assoluta, non deve venire lasciata aperta, perché questa possibilità non è affatto una possibilità della filosofia.* Come dire che queste stupidaggini non dobbiamo abbandonarle, dobbiamo prenderle sul serio, per potere affermare che non è così, che l’obiettivo della filosofia non è quello di diventare una scienza. *Il motivo per cui rifiutiamo a priori e fondamentalmente questa connessione tra conoscenza matematica e conoscenza filosofica è il seguente: la conoscenza matematica, sebbene racchiuda oggettivamente un vasto patrimonio di conoscenze, è, quanto al contenuto, la più vuota che si possa immaginare, e, come tale, la meno vincolante per l’uomo.* La più vuota perché formalizza, si occupa di simboli, non di concetti, non giunge a un concetto totalizzante, semplicemente calcola. Questo fa la scienza: calcola. Non può fare nient’altro che questo. *Per questo ci troviamo di fronte al fatto straordinario che matematici dell’età di diciassette anni possano compiere grandi scoperte.* Come accade oggi, i ragazzini sono degli hackers straordinari, perché non c’è bisogno di pensare niente ma soltanto di applicare degli algoritmi, dei moduli di pensiero che, di fatto, non hanno dietro nessun concetto, non ne hanno bisogno. È come far funzionare un cellulare, non c’è bisogno di chissà quali grandi pensieri, bisogna solo imparare le procedure e applicarle. Heidegger dice che queste procedure sono vuote, non contengono nulla, non c’è un pensiero che sostenga queste cose. È per questo che i ragazzini sono più bravi a fare gli hackers di persone che magari hanno fatto un percorso lunghissimo di pensiero e non si sono soffermate su queste cose che per loro sono di poco conto. Infatti, dice *Le conoscenze matematiche non devono necessariamente essere sorrette dalla sostanza più profonda dell’uomo. Per la filosofia una cosa del genere è completamente impossibile. Questa conoscenza matematica, la più vuota e allo stesso tempo la meno vincolante per la sostanza dell’uomo, non può dunque divenire il metro di paragone per la conoscenza più completa e vincolante che si possa immaginare, quella filosofica. Questa è la vera ragione, per il momento appena accennata, per cui la conoscenza matematica non può venir proposta quale ideale della conoscenza filosofica.* Qui è molto chiaro: la conoscenza matematica è una conoscenza vuota, non riguarda in nessun modo il pensiero, non lo mette in questione, non c’è niente da pensare. Per il ragazzino che viola il computer della Nasa non c’è niente da pensare, c’è da applicare degli algoritmi, con abilità ovviamente, ma non c’è niente da pensare. A pag 27, § β) *La vuotezza e il carattere non-vincolante del principio di contraddizione formale. Il radicamento della verità della filosofia nel destino dell’esserci*. In questo titoletto c’è già una quantità enorme di cose. *La vuotezza e il carattere non-vincolante del principio di contraddizione formale*, cioè la verità non procede dal principio di non contraddizione ma dice si radica nel destino dell’esserci. Il destino dell’esserci è l’essere progettato, lì c’è la verità, la verità come l’apparire di qualcosa nel progetto. È questa la verità per Heidegger e che, quindi, non ha più nulla a che fare con la verità che procede dal principio di non contraddizione, anche se qui ci sarebbe da discutere. …*non siamo allora minacciati da un’altra obiezione, ben più acuta, che rende vane tutte le discussioni precedenti? Non può chiunque venirci incontro e dire: un momento, voi continuate ad affermare in tono deciso che la filosofia non è una scienza, che non è una conoscenza assolutamente certa; ma proprio questo, che essa non è una conoscenza assolutamente certa, deve tuttavia essere assolutamente certo…* È la famosa obiezione fatta agli scettici: non c’è la verità assoluta ma questa affermazione sembra esserlo. Ora, qual è la risposta di Heidegger a questo problema? Dice che in realtà questa obiezione non ha alcun interesse, cioè che *affermare che non c’è alcuna certezza assoluta con la pretesa che ciò sia assolutamente certo, è il modo di procedere più subdolo che si possa immaginare, il quale però ha anche vita breve*. *Come potrebbe infatti resistere all’obiezione appena avanzata? Dal momento che l’argomento che viene ora contrapposto, non ha avuto origine oggi, ma riappare continuamente, dobbiamo tenerlo ben presente e comprenderlo nella sua evidenza formale. Non è un argomento convincente? L’argomento dice: affermare con assoluta certezza che non esiste alcuna certezza assoluta, è assurdo e in sé contraddittorio. Infatti in questo modo viene ad esserci almeno la certezza che non c’è alcuna certezza. Ma ciò significa che una certezza c’è. Davvero, questo argomento è tanto convincente quanto è logoro, ed è logoro come anche da sempre privo di effetto. Il fatto poi che questo argomento sia in apparenza incrollabile e non abbia, nonostante ciò, alcun rilievo, è casuale. Comunque non vogliamo appellarci ulteriormente alla sua inefficacia nel corso della storia passata, quanto proporre una duplice riflessione. Primo: proprio perché viene addotto sempre con tanta facilità, questo argomento non ha essenzialmente nulla da dire. È totalmente vuoto e non-vincolante. È un argomento che, quanto al contenuto, non si riferisce affatto alla filosofia, bensì a un’argomentazione formale che costringe chiunque parli ad autocontrollarsi.* Qui, però, Heidegger non si accorge che va a toccare una questione di una complessità enorme. Certo, questa obiezione degli scettici dice che non c’è verità assoluta ma questa affermazione è una verità assoluta, è un’affermazione formale, cioè si appunta alla forma di ciò che viene espresso, non al contenuto; il contenuto, direbbe Heidegger, rimane intatto, ma è la forma. Il problema è che qualunque argomentazione è fatta così, e cioè è un’argomentazione che si appunta alla forma. Anche se volesse appigliarsi al contenuto, anche questo contenuto ha comunque un’espressione, direbbe Hjelmslev, e quindi ha di nuovo un’altra forma. Da lì non si esce. Dicendo questo è come se Heidegger volesse obiettare che questo tipo di obiezione si appunta solo alla forma ma non coglie l’essenza, non coglie il contenuto, questo contenuto non può porsi, perché dovremmo sapere che cosa esattamente è, e questo non lo possiamo sapere. Non lo possiamo sapere per via del fatto che se dobbiamo sapere che cosa veramente è questo devo dire altre cose che questa cosa non è, quindi, per dire che cos’è devo dire cosa non è. Questa è una grossa questione, che qui Heidegger non affronta ovviamente, qui dice semplicemente che questa obiezione è vuota perché si limita alla forma e non alla questione che è in gioco, ma la questione che è in gioco è lei stessa una forma, a meno che non vogliamo immaginare che invece sia la sostanza della cosa, sia il contenuto, ma questo contenuto ha una forma perché ha un’espressione, deve essere detta.

9 maggio 2018

Proseguiamo in questa parte in cui Heidegger sta inquadrando la questione della metafisica, un po’ storica, un po’ no. Infatti, più avanti farà un riferimento alla metafisica in Aristotele, in Tommaso e in Suarez. A noi interessa molto che cosa intenda Heidegger con metafisica, per il programma che intendiamo svolgere e che ci porterà a riflettere sulla metafisica come il funzionamento del linguaggio stesso. Non avrà più alcun senso parlare di uscita dalla metafisica, la metafisica non è altro che il linguaggio nel suo dirsi. Ogni volta che si afferma un concetto lo si afferma in modo universale, un concetto raggruppa universalmente tutte le cose che sono comuni ai singoli enti, ciò che è comune viene raggruppato in un concetto che riguarda tutti gli enti di quella specie. In questo modo si pone un universale e, ponendo un universale, fa una cosa importante, e cioè che tutte queste cose hanno sempre una certa proprietà e, quindi, a questo punto, sarebbe possibile sapere che cosa queste cose sono, che è esattamente ciò che fa la metafisica: dire che cosa sono le cose. La metafisica si occupa dell’ente, come dicevamo, non in quanto ente particolare ma dell’ente in quanto ente, che cos’è un ente e che cosa dà all’ente la sua enticità. Tradizionalmente, ciò che dà all’ente la sua enticità è l’essere. Ma qui siamo ancora alla considerazione della filosofia come metafisica e dice a pag. 29 *La filosofia è il contrario di ogni sorta di conforto e di ogni consolazione. È il vortice nel quale l’uomo viene risucchiato, al fine di comprendere concettualmente l’esserci senza cadere in fantasticherie.* Questa è la figura che utilizza: un *vortice nel quale l’uomo viene risucchiato*. Quindi, non è, e qui ribadisce un concetto che abbiamo incontrato nelle pagine precedenti, non è un attivarsi intorno a una certa cosa particolare oppure un’altra, come fa la fisica, la biologia, ecc., non ha a che fare con queste cose, non è una di queste cose. La filosofia, il pensare, con filosofia Heidegger intende il pensare, è qualcosa che letteralmente risucchia. Infatti, diceva: qualcosa che mentre si afferra concettualmente se ne è afferrati. *Proprio perché la verità, che è propria di un tale afferrare concettuale, è qualcosa di ultimo e di estremo, ha come costante e pericolosa compagna la suprema incertezza. Tra coloro che ricercano la conoscenza, nessuno si trova in ogni istante tanto vicino all’errore come colui che filosofa. … Non conosciamo ancora questo elementare esser pronti per la pericolosità della filosofia. Poiché non ci è noto, e tanto meno presente, non è mai oggetto di dialogo tra coloro che si occupano di filosofia, ma che non filosofano se non raramente, oppure mai.* Sarebbero coloro che non vengono trascinati nel vortice del pensiero, cioè che non pensano fino in fondo. *Fino a quando mancherà questo elementare esser-pronti per l’intima pericolosità della filosofia, non avrà mai luogo una vera discussione filosofica, per quanti articoli vengano sguinzagliati l’uno contro l’altro nei periodici e nelle riviste. Ognuno di loro vuole dimostrare all’altro qualche verità, e, nel far ciò, dimentica l’unico vero compito, il più difficile, che è quello di sospingere il proprio esserci e quello degli altri nell’orizzonte di una fruttuosa problematicità.* Questo per dire che l’unica cosa che conta per l’esserci, cioè per l’uomo che è gettatezza, non è altro che il pensare, il problematizzare, il pensare quelle stesse cose che appaiono come le più ovvie, le più scontate, le più banali, cioè, quelle a cui non si pensa più. Molti dei termini che Heidegger ha ripreso erano termini a cui non ci si pensava più. Lo stesso essere: nessuno se ne occupava più prima di lui, se non in modo molto marginale, come una questione che o era già stata acquisita oppure di scarso interesse, scarso interesse a fronte delle scienze esatte, la fisica, la matematica, ecc., che dell’essere non se ne occupano minimamente. Siamo a pag. 30, § γ) *L’ambiguità dell’atteggiamento critico in Cartesio e nella filosofia moderna*. A proposito di scienza dice *Non è un caso che con il venire alla luce, in Cartesio, dell’intendimento robusto ed esplicito di elevare la filosofia al rango di scienza assoluta, si sviluppi anche una peculiare ambiguità della filosofia. Cartesio ebbe fondamentalmente l’intuizione di fare della filosofia una conoscenza assoluta.* Non a caso è stato Cartesio che ha avviato il discorso scientifico così come lo concepiamo oggi. *E proprio in lui possiamo osservare un fatto singolare. Il filosofare inizia con il dubbio, e sembra che tutto venga posto in questione.* Se uno dubita sembra che ogni cosa, essendo dubitabile, venga messa in questione, in gioco ma, dice Heidegger, *è solo un’apparenza. L’esistenza, l’io (l’ego) non viene affatto posto in questione.* L’io dell’io penso, il cogito ergo sum, questo io che cogita non viene messo in questione, viene posto come ipostasi, come già dato, come acquisito, non viene pensato tutto questo in Cartesio. *Questa apparenza illusoria e questa ambiguità dell’atteggiamento critico si trascinano attraverso tutta la filosofia moderna, fino ai giorni nostri. Al massimo è un atteggiamento critico-scientifico, ma non è critico in senso filosofico.* Critico in senso filosofico è da intendere come qualcosa che viene pensato ancora; ciò che sembra dato, conosciuto, già noto, viene pensato ancora, come dire che lascia ancora da pensare. *È sempre e soltanto il sapere, l’esser-coscienti delle cose, degli oggetti o magari anche dei soggetti a venir posto in questione (se non addirittura lasciato semplicemente in sospeso e neppure preso in considerazione), e questo unicamente per rendere più rigorosa e convincente quell’esigenza di sicurezza presupposta fin da principio. Ma l’esserci stesso non viene mai posto in questione.* Il parlante, l’uomo, non è un qualche cosa di fisso, che è quello che è, ma è storicizzato, cioè, è il prodotto di tutto ciò che si porta appresso da quando ha iniziato a parlare, ma anche quando ha iniziato a parlare si porta appresso tutto ciò che la sua lingua, la lingua che usa, a sua volta si porta appresso: parliamo l’italiano ma non è che l’italiano sia nato l’altro giorno, viene da altre lingue, dal latino, e questo da altre, dall’osco, lingue che non si conoscono più. C’è stato, quindi, un percorso, un cammino; l’uomo si trova a un certo punto situato lungo questo cammino, ma lui è tutto questo cammino, non può esimersi dal prendere in considerazione che lui è tutto questo cammino e che il suo destino è quello di trovarsi incessantemente preso in questo cammino. Dice che *l’esserci stesso non viene mai posto in questione*. Questo io, che Cartesio presuppone, non è pensato come un qualche cosa che ha una sua storia, che viene da una sua storia, e che considerarlo così, come appare adesso, è una sciocchezza, perché mi appare in un certo modo, non soltanto perché io sono storico, nel senso di storicizzato, ma anche lui stesso viene da una storia. *Un atteggiamento fondamentale di tipo cartesiano in filosofia non potrà mai porre in questione l’esistenza dell’uomo, perché, così facendo, distruggerebbe in partenza le sue intenzioni più proprie.* Fondare, dunque, la scienza sull’io, sul soggetto conoscente che conosce l’oggetto. Questo io non è quella cosa fissata, che io pre-suppongo che sia, ma è un’altra cosa, quella cosa che è sempre *in fieri*, sempre preso in una continua modificazione, alterazione, sul quale, quindi, non posso fondare nulla. Potremmo fare qui un richiamo alla questione semiotica: nel momento in cui dico “io” intendo un qualche cosa che non è io. Qui si tratterebbe di fare un richiamo all’idealismo, magari leggeremo Gentile, che può essere interessante. Quindi, dicendo io si suppone di dire qualcosa che è quello che è, ma sappiamo, già con Peirce ma anche lo stesso Heidegger, che dicendo io mi trovo proiettato su un’altra cosa, su un’altra cosa che è, secondo l’idealismo, non-io, un’altra cosa rispetto all’io. Come dire che ho bisogno di un qualche cosa, che non è l’io, per dire che cos’è l’io. Ecco perché Heidegger dice che se Cartesio avesse posto l’io come l’esserci non avrebbe mai potuto fondare la scienza, perché a questo punto non ci sarebbe stato quel soggetto, ben separato dall’oggetto, e quindi non ci sarebbe stata la possibilità dell’osservazione, della manipolazione e della elaborazione dell’ente. *Tale atteggiamento, come ogni filosofia dell’erra moderna a partire da Cartesio, non mette in gioco proprio nulla.* L’io di Cartesio non viene mai messo in gioco. *Al contrario, l’atteggiamento fondamentale di Cartesio sa, o crede di sapere a priori, che tutto può venir dimostrato o fondato in modo assolutamente rigoroso e puro. Per dimostrarlo adotta il metodo critico in una maniera non vincolante e tantomeno rischiosa; così critico da presumere di avere a priori la certezza che non gli accadrà nulla. Comprenderemo in seguito perché le cose stanno così. Fintantoché ci atteggiamo in questo modo verso noi stessi e verso le cose, ci collochiamo al di fuori della filosofia.* Cioè, non pensiamo. Perché dice che in questo modo non può accadergli niente, non rischia nulla? Perché non pensa, non rischia di mettere in gioco, per esempio, l’io in quanto esserci, perché scombinerebbe tutti i suoi piani di una fondazione della filosofia come scienza esatta. Era questa l’idea di Cartesio; ricordate, lui diceva “dubito di tutto ma non posso dubitare del fatto che sto dubitando”. Heidegger, tra le righe, è come se gli chiedesse: perché no? Perché non dubitiamo anche dell’io? Perché lo presupponiamo per sostenere tutto? Chi ci ha detto che questo io è proprio quello che noi pensiamo che sia? Perché è così che funziona: l’io di Cartesio non è niente altro che ciò che lui, Cartesio, pensava che fosse. A pag. 31 § 7. *Lo sguardo gettato sulla molteplice ambiguità del filosofare è scoraggiante…* L’ambiguità del filosofare per Heidegger è costituita da questi due aspetti: il primo è il voler fare della filosofia una scienza; il secondo, il porsi della filosofia come una visione del mondo. *Sarebbe uno sbaglio coler attenuare anche solo parzialmente questa impressione che il filosofare si trovi in uno stato di assoluta disperazione, o magari voler accomodare le cose in un secondo tempo, affermando che in fondo la situazione non è poi così grave e che nella storia dell’umanità la filosofia ha compiuto molte e altre cose. Questo è soltanto chiacchiera che col suo discorrere distoglie dalla filosofia. Questo sgomento va piuttosto, al contrario, mantenuto e sopportato.* Qui allude a ciò di cui parlerà, e cioè alla tonalità emotiva, che occorre avviare perché sia possibile pensare. Occorre una tonalità emotiva, non c’è pensiero senza una tonalità emotiva, quando penso sono sempre in uno stato emotivo, posso essere contento, triste, arrabbiato, ecc. Ciascuno di questi stati d’animo non è indifferente rispetto a ciò che penso e al modo in cui penso le cose. *Proprio in esso* (lo sgomento) *si manifesta infatti un carattere essenziale di ogni afferrare concettuale proprio della filosofia, cioè il fatto che ogni concetto filosofico è un attacco rivolto in direzione dell’uomo ed esattamente dell’uomo nella sua totalità, che viene espulso dalla quotidianità e ricacciato nel fondamento delle cose.* È come dire che ciò che occorre fare, pensando, è il trovarsi cacciati dalla quotidianità, dalla chiacchiera, dalla deiezione, ed essere invece trascinati nel vortice del pensare, un vortice dal quale è impossibile sottrarsi se si esce dalla chiacchiera. *Ma chi compie questo attacco non è l’uomo, l’equivoco soggetto della quotidianità e della beatitudine del sapere, bensì è l’esser-ci nell’uomo che, nel filosofare, indirizza il suo attacco verso l’uomo. Nel fondo della sua essenza l’uomo è dunque un essere attaccato e afferrato; attaccato dal “fatto che è ciò che è”, è concettualmente co-incluso in ogni interrogare concettualmente afferrante. Ma questo esser-incluso in ogni interrogare concettuale non è una sorta di timore beato, bensì la lotta contro l’ambiguità insuperabile di ogni interrogare e di ogni essere.* Ci sta dicendo che non si tratta qui di immaginare l’uomo come l’io che esamina l’oggetto, dal quale è distaccato e separato, ma l’esser-ci non è mai disgiunto da ciò che afferra concettualmente, e infatti dice che co-afferrato dalla cosa che afferra concettualmente. Pertanto, questo esser-ci è certamente il progetto gettato ma può essere un progetto intorno a molte cose e una di queste è l’uomo. E, infatti, dice a pag. 33, *il filosofare stesso è piuttosto un modo d’essere fondamentale dell’esser-ci.* Se c’è esser-ci, in modo autentico direbbe lui, non può non esserci pensiero, non può non esserci quello che in Essere e tempo chiamava il rivenire dell’Esserci su se stesso, l’Esserci che pensa se stesso. Quindi, il pensare, il problematizzare le cose, è qualcosa che fa parte integrante dell’esserci, della sua storicità, compresa la metafisica, naturalmente. E aggiunge *È la filosofia che, per lo più occultamente, fa sì che l’esser-ci divenga per la prima volta ciò che può essere. Ma l’esser-ci in questione non sa ciò che l’esser-ci dell’uomo può essere nelle singole epoche; le sue possibilità si formano proprio soltanto e unicamente nell’esser-ci.* Ribadisce il qui e adesso dell’esserci; l’esserci è qui e ora. Non so quale sarà il mio progetto tra un po’ di anni o quale sia stato in tempi addietro; perché l’esserci è sempre un qualche cosa che è qui e adesso ed è con questo che debbo fare i conti. Infatti, dice *Ma queste possibilità sono quelle dell’esser-ci effettivo, cioè del confronto che deve compiere con l’ente nella sua totalità.* Cioè, con il mondo, con il mondo di cui io sono fatto, con questo io ho a che fare continuamente ma sempre qui e adesso. Passiamo al Capitolo Terzo, a pag. 36. Titolo: *Giustificazione del carattere totalizzante dell’interrogare concettuale intorno a mondo, finitezza, isolamento come metafisica. Origine e storia della parola “metafisica”.* E dice *I concetti filosofici, concetti fondamentali della metafisica, si sono rivelati come totalità concettuali…* La totalità concettuale è un universale. Dicevo prima del concetto, che raggruppa in sé la totalità di tutte le proprietà di vari elementi particolari; tutti questi elementi particolari hanno in comune una certa cosa, l’essere un qualche cosa. Per esempio, l’essere di questo posacenere è qualcosa che non riguarda solo questo posacenere ma qualunque posacenere pensabile; tutti questi posacenere sono riuniti in un concetto, che è quello di posacenere. Almeno platonicamente funziona così. Quindi, un concetto è sempre totalizzante, necessariamente, deve essere un tutto, deve raggruppare tutte le possibilità dei posaceneri immaginabili. *Definiamo perciò l’interrogare metafisico come interrogare concettualmente totalizzante.* La metafisica cerca concetti, cerca la totalità, il tutto. *Può aver colpito il fatto che abbiamo continuato a equiparare filosofia e metafisica, pensiero filosofico e pensiero metafisico. Nella filosofia, accanto alla metafisica, vi sono infatti anche la “logica”, l’“etica”, l’“estetica” e la “filosofia della natura” e “della storia”. Con quale diritto concepiamo il filosofare per antonomasia come pensare metafisico? Perché diamo alla disciplina della metafisica una tale priorità su tutte le altre?* Si chiede poi perché la chiamiamo metafisica, ci sarà pur un motivo per cui questo pensare concettuale totalizzante lo chiamiamo metafisica. E, allora, ecco, al § 8. *La parola “metafisica”. Il significato di ϕυ*σ*ικά*. Dice intanto che la parola metafisica non è una parola originaria ma che è una parola che è intervenuta tardi rispetto al pensiero filosofico. Dice, infatti, *L’espressione “metafisica” non è tuttavia una parola originaria, sebbene noi vogliamo indicare con essa qualcosa di preciso. Risale al costrutto greco che, scomposto, suona così: μετά τά ϕυ*σ*ικά, oppure, nella sua espressione completa: τά μετά τά ϕυ*σ*ικά. Per il momento non tradurremo tale costrutto, che si è in seguito contratto nell’espressione “metafisica”. Ricordiamoci unicamente che serve a definire la filosofia.* Adesso chiarisce la parola greca *ϕυ*σ*ικά. Iniziamo il chiarimento di questa connessione terminologica con l’ultima parola: ϕυ*σ*ικά. In essa è presente il termine ϕυ*σ*ις, che abitualmente traduciamo con natura. Questa parola, a sua volta, viene dal latino natura – nasci: nascere, sorgere, svilupparsi. Questo è anche il significato fondamentale del greco ϕυ*σ*ις, ϕυειν, significa ciò che cresce, la crescita, ciò che è cresciuto nella crescita.* Quindi, comporta il divenire, la *ϕυ*σ*ις* è il divenire. *Intendiamo qui per crescita il crescere nel suo significato più ampio ed elementare che viene alla luce nell’esperienza originaria dell’uomo; non solo la crescita delle piante e degli animali, il loro nascere e perire come mero processo isolato, bensì la crescita come accadere del mutare delle stagioni, compenetrato e dominato da esso, dell’alternarsi di giorno e notte, del corso delle costellazioni, di uragani e tempeste e dell’infuriare degli elementi. Tutto questo insieme è il crescere.* In una parola è il divenire, ciò che diviene, ciò che si trasforma. *Con più chiarezza e avvicinandoci al senso inteso in origine, traduciamo ora ϕυ*σ*ις, non più come crescita, quanto piuttosto con il “prevalere dell’ente nella sua totalità che dà forma a se stesso”.* Questa è la traduzione di *ϕυ*σ*ις* che propone Heidegger, non più come natura, crescita, divenire, ecc., ma il *prevalere dell’ente nella sua totalità che dà forma a se stesso*. C’è, quindi, un prevalere dell’ente; in effetti, quando l’ente appare questo apparire possiamo dire che prevale, per esempio prevale rispetto a ciò che resta in ombra, è un prevalere, viene alla luce. Viene alla luce nella sua totalità, cioè, ciò che mi compare è compiuto in sé, e questa totalità è ciò che dà forma all’ente stesso, informa l’ente, gli dà forma, in quanto l’ente appare con una forma. Si è mai visto qualcosa che appaia senza forma? No. In Aristotele una delle quattro cause era la causa formale: la forma è necessaria perché se la materia non avesse forma non sarebbe niente, non si vedrebbe, e non si coglierebbe nulla. *Natura non solo non viene intesa nel senso odierno di oggetto delle scienze naturali, ma neppure in senso esteso, prescientifico, e neppure in senso goethiano; questa ϕυ*σ*ις, questo prevalere dell’ente nella sua totalità viene invece sperimentato dall’uomo, in modo altrettanto immediato e connesso con le cose, su se stesso e i suoi simili, coloro che sono con lui. Gli accadimenti che l’uomo esperisce su di sé, procreazione, crescita, infanzia, maturità, invecchiamento, morte, non sono accadimenti nel senso odierno, ristretto, di processi naturali, specificamente biologici, bensì fanno parte del prevalere universale dell’ente, che con-afferra concettualmente in sé il destino dell’uomo e la sua storia.* Tutto ciò che accade potremmo dire che è un prevalere dell’ente: è l’ente che in quel momento prevale, cioè, appare, appare su tutto. Ma questo apparire dell’ente non è un qualche cosa che ha a che fare con la fisica o con altre discipline; ma l’ente può apparire perché l’esserci è storico, perché c’è una pre-comprensione, perché, in altri termini ancora, qualche cosa mi appare a condizione, direbbe Heidegger, dell’essere che apre un orizzonte, ma questo essere che apre un orizzonte non è altro che il significato, è anche il linguaggio. Quando parliamo di linguaggio, a proposito di Heidegger, parliamo anche di storicità, il linguaggio è anche storicità, non nasce dal nulla ma da tutta una serie di cose che si porta appresso. Quindi, potremmo dire che questi accadimenti possono accadere perché l’uomo è già da sempre nel linguaggio. È per questo che io posso vedere, sentire le cose, perché sono già nel linguaggio, da sempre, non c’è un momento in cui non lo sono. Poi, parla del *λόγος come il trarre fuori dalla velatezza il prevalere dell’ente nella sua totalità. Nella misura in cui esiste come uomo, l’uomo si è già da sempre espresso nella ϕυ*σ*ις, sulla totalità che predomina, alla quale egli stesso appartiene; e ciò non soltanto e in primo luogo perché discorre sulle cose, bensì perché lo stesso esistere come uomo significa: manifestare ed esprimere ciò che prevale.* Cioè, esistere come uomo significa parlare, quindi, esprimere ciò che prevale. Il λόγος, in effetti, è ciò che porta in luce, mette in luce le cose, le fa apparire, perché se non c’è la parola le cose non appaiono, non c’è niente se non c’è la parola, è la parola che dà la luce alle cose e che, quindi, consente alle cose di apparire. Infatti, dice *Alla ϕυ*σ*ις, al prevalere dell’ente nella sua totalità, appartiene questo λόγος.* Non può non appartenere, perché ciò che prevale, ciò che appare non potrebbe apparire senza il λόγος; è il λόγος che, illuminando, mette insieme queste cose e le fa vedere. *Dobbiamo porci la domanda: cosa compie questo λέγειν, questo esprimere? Cosa accade nel λόγος? Si tratta solo del fatto che viene espresso in una parola, viene formulato ciò che l’ente è nella sua totalità? Venire alla parola: cosa significa? Ciò che i Greci inizialmente, e non solo a partire dalla filosofia più tarda, ma dacché hanno filosofato, e cioè sulla base della loro comprensione dell’esserci, attribuirono al λέγειν, al portare alla parola e questa sua funzione fondamentale la desumiamo con chiarezza inconfutabile a partire dal concetto opposto, che già i filosofi più antichi contrapponevano a λέγειν. Qual è il contrario di λέγειν, il “non far venire alla parola”? come lo comprendono i Greci, per l’appunto coloro che adoperano la parola ϕυ*σ*ις, che abbiamo poc’anzi chiarito? Otteniamo su ciò un chiarimento da un detto del già citato Eraclito: “Il signore del quale è l‘oracolo di Delfi, non esprime, né vela, bensì dà un segno”. È dunque chiaro: il concetto opposto a quello di λέγειν, di “portare alla parola”, è κρύπτειν, il mantenere velato nella velatezza. Da ciò consegue necessariamente che la funzione fondamentale di λέγειν è quella di trarre fuori dalla velatezza ciò che prevale.* Il λόγος tira fuori ciò che prevale, ciò che mi appare necessariamente, lo tira fuori dalla velatezza; se non ci fosse il λόγος questa cosa non apparirebbe mai. Per un animale non appare il sole tutte le mattine, non appare la pioggia, no può apparire; gli animali sono tutte queste cose, questo è il loro ambiente, sono tutte queste cose insieme; cosa manca? Manca quella cosa che la metafisica ha incominciato, fin da subito, probabilmente con l’inizio del linguaggio, a porre, e cioè una distanza, la distanza tra la *a* e la *b*. Questa distanza è quella consente di chiedersi che cosa è *a* e di rispondersi che è *b*. È solo quando c’è questa distanza, quando c’è la metafisica, c’è poco da fare, che è possibile la conoscenza, che è possibile il pensiero, che è possibile tutto, per cui a quel punto è possibile anche la possibilità, cosa che altrimenti non c’è. A pag. 41, § c) *λόγος come il dire ciò che è non-velato (αλήϑεια). Αλήϑεια (verità) come preda che deve venir strappata alla velatezza*. Sono tutte figure che Heidegger usa, anche interessanti. Strappare alla velatezza: è il linguaggio che strappa le cose alla velatezza, perché senza linguaggio questa velatezza, *κρύπτειν*, la rende inaccessibile; non solo la rende inaccessibile ma senza linguaggio non ci sarebbero mai state. Quindi, potremmo dire, forse in modo più preciso: torniamo alla nostra formuletta, quella di Peirce, e che ci è stata utile in varie occasioni, *a è b*, questo è quest’altro. Ora, la *b* è ciò che strappa la *a* alla velatezza, ma di quale velatezza si parla? Se non ci fosse la *b* a dire che cos’è la *a*, questa *a* rimarrebbe velata, cioè, non sarebbe niente, non significherebbe nulla. Quindi, la *b* toglie la *a* dalla velatezza, la fa esistere in quanto *a*, nella forma del *λόγος. Cosa significhi propriamente che il λόγος sia disvelante lo desumiamo da un altro detto di Eraclito: “La cosa più alta di cui l’uomo è capace è il meditare (sulla totalità), e la saggezza consiste nel dire e fare ciò che è non-velato in quanto non-velato, in conformità al prevalere delle cose, prestando loro ascolto.”* Dice *in conformità al prevalere delle cose*, cioè in conformità a ciò che appare. In effetti, l’*αλήϑεια* non è niente altro che l’apparire si ciò che appare nel modo in cui appare, perché non può apparire in un altro modo se non in quello che appare, qualunque esso sia, se appare, appare in quel modo. *La cosa più alta di cui l’uomo è capace è dire ciò che è non-velato e insieme agire κατά ϕυ*σ*ις, cioè l’inserirsi nel e il conformarsi all’interno del prevalere e al destino del mondo in generale.* Ciò che prevale appare in un destino, cioè, questo apparire è già destinato dalla sua storicità, e il suo destino non è niente altro che il proseguire in questa storicità. È l’essere storico, è l’essere fatto di tutto ciò che lo “ha preceduto”, preceduto non soltanto in senso cronologico ma anche nel senso che è stata la condizione perché potesse essere così come mi appare in questo momento. *Soltanto ora abbiamo raggiunto la connessione intrinseca nella quale la parola originaria* ϕυσις *si trova nella filosofia antica:* ϕυσις*, il prevalere di ciò che prevale; λόγος, la parola che trae fuori dalla velatezza questo prevalere.* È chiaro che queste due cose vanno insieme, perché se non ci fosse il λόγος a tirare fuori questo elemento che prevale non saprei niente neanche della ϕυσις, non saprei niente di niente, più propriamente. *Tutto ciò che accade in questa parola è oggetto della σοϕία, cioè dei filosofi.* La σοϕία è il sapere. *In altre parole, la filosofia è la meditazione sul prevalere dell’ente, sulla* ϕυσις*, per esprimere questa nel* λόγος. Si nota una prossimità al discorso che faceva Peirce, che dice delle cose che vanno nella stessa direzione. Quando dice che *la filosofia è la meditazione sul prevalere dell’ente, sulla* ϕυσις*, per esprimere questa nel* λόγος, noi vediamo nuovamente la formuletta *a è b*, dove la *a* sarebbe ciò che appare, il prevalere della *a*, ma questo prevalere della *a*, della ϕυσις, può essere tale solo se compare una *b*, che dice cosa è la *a*. È come dire che è soltanto nel λόγος, cioè solo per via del fatto che posso dire che *a è b*, che posso vedere la *a*. Tutto ciò ci dice come il vedere le cose avviene nel linguaggio, nella parola, non vedo le cose senza la parola. Chiaramente, questo vedere le cose è per Heidegger sempre all’interno del proprio progetto e, quindi, io le vedo relativamente a ciò che io sono diventato. *I Greci comprendono la verità come una preda che deve venir strappata alla velatezza, in un confronto nel quale proprio la* ϕυσις *tende a velarsi. La verità è il più profondo confronto dell’essere umano con la totalità dell’ente.* La verità per i Greci è una preda che deve venir strappata alla velatezza. E chi opera, chi consente questo strappo? È il λόγος, la parola; è solo la parola che fa venire in luce le cose. Se le cose non vengono portate alla luce dalla parola, rimangono in ombra per sempre, e cioè non ci sono mai; quindi, è soltanto con il λόγος che qualcosa viene strappato alla velatezza. Potremmo dire, anche se dovremmo essere più cauti, che viene strappato al non-essere. Ma atteniamoci alla velatezza: è velato, quindi, è nascosto. Lo diceva anche Eraclito: φύσις κρύπτεσθαι φίλει, la natura ama nascondersi. Cosa vuol dire? Vuol dire che se non c’è il λόγος la natura, cioè il prevalere dell’ente, non c’è, non prevale, non prevale nulla senza la parola. È soltanto la parola che illumina, la *Lichtung*. La *Lichtung* è la parola, è lei che illumina e, illuminando, ci fa vedere e, quindi, conoscere. Poi, considera due significati della parola ϕυσις: ϕυσις come ciò che prevale nel suo prevalere; potremmo anche dire: ciò che appare nel suo apparire. Come dicevo prima, ciascuna cosa appare in un modo e non in un altro: questo aggeggio mi appare così come mi appare. Ma mi appare così non di per sé, mi appare così sempre nel progetto: quando un attimo fa ho preso in mano questo orologio, ecco, in quel momento è entrato a far parte di un progetto, per esempio quello di fare un esempio; quindi, mi appare come un utilizzabile all’interno di un progetto. È sempre da tenere sempre in chiaro, per quanto riguarda Heidegger. A pag. 44. *Il primo significato di ϕυσις: i ϕύσει ṏντα, gli enti di natura (in contrapposizione ai τέχνῃ ṏντα) come concetto regionale*. I τέχνῃ ṏντα sono il prodotto della τέχνῃ, che traduciamo con “tecnica” ma che propriamente non è ciò che oggi intendiamo con tecnica; in greco antico, τέχνῃ indicava ciò che è prodotto dall’uomo. La ϕυσις, invece, è ciò che si produce da sé. Prendete il famoso esempio dell’albero: l’albero nasce da solo, non ha bisogno dell’uomo; il tavolo, invece, non nasce da solo, è un falegname che lo costruisce, e questa è la τέχνῃ. *Φυσις, ciò che prevale, non significa soltanto ciò che prevale, bensì ciò che prevale nel suo prevalere o il prevalere di ciò che prevale.* Quindi, l’apparire di ciò che appare, non solo ciò che appare ma l’apparire di ciò che appare. *Propriamente per ciò che concerne l’esperienza immediata, ciò che prevale in modo ultrapotente, assume il nome di* ϕυσις. Ma questo è la volta del cielo, sono le costellazioni, è il mare, la terra, ciò che minaccia costantemente l’uomo e che tuttavia contemporaneamente lo protegge, lo incoraggia, lo sostiene e lo nutre, ciò che così, minacciandolo e così sorreggendolo prevale da sé senza l’intervento dell’uomo. *Φυσις, la natura, viene ora compresa già in un senso più ristretto, che tuttavia è pur sempre più ampio e più originario rispetto al caratteristico concetto di natura della scienza naturale moderna.* Questo, dunque, è il primo significato di ϕυσις. A pag. 45. Il secondo significato di ϕυσις, dice, è *il prevalere in quanto tale come essenza e legge interna della cosa.* Quindi, qualcosa che prevale, l’apparire di qualche cosa coì come appare, *come essenza e legge interna della cosa*. Adesso vediamo in che senso dice questo. *Nell’espressione* ϕυσις *viene cooriginariamente e altrettanto essenzialmente compreso anche il prevalere in quanto tale, che fa sì che ogni ente che prevale, sia ciò che è. Ora* ϕυσις *non significa più un ambito tra gli altri, e in generale non significa più alcun ambito dell’ente, bensì la natura dell’ente. Natura ha ora il significato di essenza più profonda, come quando diciamo “la natura delle cose”, e non intendiamo con ciò soltanto la natura delle cose naturali, bensì la natura di tutti gli enti e di ogni ente. Parliamo della natura dello spirito, dell’anima, della natura dell’opera d’arte, della natura della cosa. Qui* ϕυσις *non significa ciò che prevale, bensì il suo prevalere in quanto tale, l’essenza, la legge interna di una cosa.* Legge interna di una cosa è un modo che potrebbe essere travisato pensando che un ente abbia una *causa sui*, un qualcosa in sé che lo fa essere quello che è. Non è così in Heidegger, qui pone l’accento sul fatto del prevalere, cioè dell’apparire, di ciò che mi appare nel modo in cui mi appare, non tanto perché c’è una legge che dice questo… Diciamola così: qualcosa appare così come mi appare indipendentemente dalla mia volontà. Ora, il fatto che sia indipendente dalla mia volontà non significa che io non c’entri, perché mi appare nel modo in cui mi appare per via di quella che lui chiama “legge interna” ma che potremmo meglio intendere come l’esserci: appare nel modo in cui appare perché l’esserci che io sono è fatto in un certo modo, procede da certe cose, ha fatto certe esperienze, ha letto certe cose, ha pensato certe cose, ne ha fatte altre, ecc. Tutte queste cose costituiscono in un certo senso quella che lui chiama “legge interna”, che non è una legge insita nelle cose che non si sa da dove arrivi. Dunque, dice che questi due concetti di ϕυσις, il primo come il prevalere di ciò che prevale, e il secondo significato come il prevalere, certo, ma come qualcosa che si impone in questo prevalere, perché appare nel modo in cui appare per via del fatto che appare come utilizzabile. Tutto questo per avvicinarci sempre di più alla questione della metafisica, a ciò che a noi interessa propriamente, e cioè intendere come la questione della metafisica, al punto in cui siamo in questo percorso, di questo progetto, sta giocando un suo ruolo. Stiamo facendo un gioco, un gioco in cui cerchiamo di intendere, sempre di più e sempre meglio, come ciò che è stato inteso come metafisica, come trascendenza, come la totalità, come l’universale, ecc., abbia improntato tutto il pensiero in assoluto e lo continui a improntare perché il pensiero, e quindi il linguaggio, di per sé funziona così. È il linguaggio che deve totalizzare, deve universalizzare, per stabilire un qualunque concetto che, come dicevo all’inizio, è un universale. Ponendolo come un universale già sto facendo tradizionalmente della metafisica.

16 maggio 2018

Heidegger parlerà ancora per un po’ del termine metafisica. Avremmo anche potuto saltare questa parte ma può essere interessante anche un riferimento storico, nel modo in cui lo elabora lui, anche se non è direttamente legato al progetto che abbiamo innanzi. Di questo ne parlerà più avanti e da lì trarremo delle indicazioni per affrontare in modo più efficace la questione della metafisica che più ci penso e più mi pare notevole. Ogni volta che si afferma un concetto si afferma un universale, si afferma metafisicamente qualcosa. Come sappiamo, parlando, pensando, non possiamo non esprimere dei concetti, è inevitabile, sennò non si fa niente. La questione si mostra sempre più in modo semplice. Heidegger aveva posta la questione del verbo essere, della copula, come se la questione della metafisica avesse a che fare proprio con questo, cioè con la struttura del linguaggio, che deve dire “è” qualche cosa, come abbiamo visto anche in Peirce: per poter essere utilizzato un elemento, per apparire un elemento, deve essere qualche cosa, e quindi ci vuole la “è”. Ogni volta che si usa la “è”, copula, si sta ponendo una questione che ha a che fare con la metafisica, nel senso che si esprime comunque un concetto, anche nelle formulazioni più banali. Per esempio, il gelato è buono. Cosa c’entra con la metafisica? Apparentemente, niente. Però, comunque, questa “è” è qualche cosa che consente… e questo lo diceva Heidegger: è il buono che fa apparire il gelato, cioè, appare in questo modo, in quanto buono; non appare il gelato in quanto tale ma appare a seguito del fatto del “buono”, che lo fa apparire nel modo in cui appare. Questo “buono” mi fa incontrare il gelato proprio perché è buono. Il gelato in quanto tale, in sé e per sé, non c’è. Il gelato va sempre inserito in una storia, in un racconto. In questa storia è necessario che un elemento trovi negli altri elementi il suo rinvio, il suo significato, letteralmente. Su questo Heidegger ha insistito ininterrottamente: la cosa non c’è se non è nel progetto. In questo senso il gelato è un utilizzabile ma è il “buono”, è ciò che predico del gelato che fa diventare un gelato quel determinato gelato di cui sto parlando; esiste solo quel determinato gelato di cui sto parlando, di per sé non esiste, non c’è platonicamente l’idea del gelato, della gelatitudine. Ecco, potete pensare la metafisica come la copula. Anche negli esempi, come quelli che facevo prima, più stupidi, comunque è sempre questa “è” che consente al primo elemento, al “quale”, alla qualità, diceva Peirce, lo apre verso un qualche cosa, perché da solo non esisterebbe, che procura il significato e, quindi, fa esistere, fa apparire questa cosa per quella che mi appare effettivamente. Il che getta una luce un po’ più chiara sulla questione del funzionamento del linguaggio. Ma andiamo a avanti nella lettura. Siamo a pag. 46, al § 9. I due significati di ϕυσις: un significato è la totalità dell’ente e l’altro l’essenza dell’ente. *Gettiamo un rapido sguardo a quello stadio del filosofare antico in cui quest’ultimo raggiunse il suo culmine, cioè alla situazione del problema in Aristotele. Le trasformazioni e i destini dell’uomo greco rappresentano gli inizi della filosofia fino ad Aristotele. Lasciando tutto questo sullo sfondo, consideriamo il problema nei suoi termini essenziali. Ho in precedenza accennato al fatto che il prevalere di ciò che prevale…* Il prevalere di ciò che prevale non è altro che l’apparire di ciò che mi appare così come mi appare. Ciò che appare prevale, si impone. …*e questo stesso si manifestano, non appena vengano tratti fuori dalla velatezza, come ente. Quest’ultimo si impone nella sua molteplicità e pienezza, e rivendica su di sé la ricerca, la quale viene così ad occuparsi di determinati ambiti e regioni dell’ente.* Per regioni dell’ente intende un ente particolare, il suo aspetto particolare. *Ciò significa che insieme all’interrogare intorno alla* ϕυσις *nella sua totalità, sorgono già determinati indirizzi dell’interrogare stesso; emergono determinate vie del sapere; scaturiscono quelle singole filosofie, che in seguito verranno chiamate scienze.* Questo sempre a partire dal fatto che qualche cosa prevale. Poi, nel suo prevalere, in questa prevalenza, si distaccano varie vie di ricerca, però, occorre che prevalga, cioè, che appaia qualcosa. *Le scienze sono specie e modi del filosofare, e viceversa la filosofia non è affatto una scienza.* Questo lo ribadisce continuamente. *La parola greca con cui si indica la scienza è έπιστήμη. έπιστασϴαι significa venire a capo di una cosa, intendersi di essa. Έπιστήμη significa dunque il rivolgersi ad una cosa, intendersene, dominarla, penetrarne il contenuto essenziale. È soltanto in Aristotele che questa parola acquista il significato decisivo di “scienza” in senso esteso, cioè il significato specifico di ricerca teoretica nelle scienze.* Quindi, l’έπιστήμη è l’apoteosi della volontà di potenza: dominare la cosa con assoluta certezza, volere sapere come stanno esattamente le cose. A pag. 48. *Come stanno ora le cose riguardo al secondo significato di* ϕυσις*, nel senso di essenza?* Che è poi quello che utilizza Heidegger. *Il prevalere di ciò che prevale può venir concepito come ciò che determina questo prevalere come prevalere dell’ente, come ciò che fa sì che l’ente sia tale.* L’essenza dell’ente è ciò che fa dell’ente quello che è, dà all’ente la sua enticità. *In greco ente si dice ŏν, e ciò che fa sì che l’ente sia ente, è l’essenza dell’ente, il suo essere. Questo i Greci lo definiscono ούσία.* Ούσία generalmente è tradotto con sostanza, ma qui Heidegger lo intende lo intende in modo un po’ differente. *Dunque per Aristotele l’ούσία, l’essenza dell’ente, è ancora la* ϕυσις. Heidegger ha fatto derivare l’ente dalla ϕυσις. Lui aveva individuato i due aspetti della ϕυσις, come totalità e come essenza; se è essenza, è essenza dell’ente, ma l’essenza dell’ente Aristotele la chiama *ούσία. Con ciò abbiamo due significati di* ϕυσις*, come l’ente nella sua totalità…* Nella sua totalità significa l’ente in quanto uno, in quanto unitario, in quanto appare così come appare, in quel modo e non in un altro. Questa è la sua totalità. …*e in secondo luogo* ϕυσις, nel senso di *ούσία, di essenza dell’ente in quanto tale. Il fatto decisivo è che queste due direzioni interrogative, racchiuse nel significato unitario di* ϕυσις*, vengono espressamente unite insieme da Aristotele. Non vi sono due discipline differenti: definisce l’interrogare intorno all’ente nella sua totalità e l’interrogare intorno all’essere dell’ente, la sua essenza, la sua natura, come πρὡτη φιλοσοφία, come filosofia prima. Questo filosofare è il filosofare per eccellenza, il filosofare autentico. Filosofare autentico è l’interrogare intorno alla* ϕυσις*, nel duplice significato di interrogare intorno all’ente nella sua totalità e allo stesso tempo intorno all’essere. Così stanno le cose per Aristotele.* Quindi, il filosofare autentico è quello che interroga l’ente nella sua totalità, cioè come ciò che appare, che prevale, ma anche come un interrogare intorno all’essenza dell’ente. Andiamo oltre. Ricordate che Heidegger stava facendo un esame della parola “metafisica”. Fin qui ci siamo occupati del secondo pezzetto della parola “metafisica”, cioè ϕυσις, adesso ci occuperemo del primo, μετά. A pag. 53, § 11. *Il rovesciamento del significato di μετά nella parola “metafisica” da significato tecnico a significato contenutistico*. Il significato tecnico è dopo, *post* in latino, perché i raccoglitori delle opere di Aristotele non sapevano come sistemare questa parte perché non aveva carattere specifico e allora le hanno poste dopo i testi di fisica, quindi, dopo la fisica. Invece, ciò che a noi interessa è il significato contenutistico, per cui μετά significa oltre, *trans* in latino. A pag. 55 il sottoparagrafo b) *Il significato contenutistico di μετά: oltre (trans). Metafisica come definizione e interpretazione contenutistica della πρὡτη φιλοσοφία: scienza del sovrasensibile. Metafisica come disciplina di scuola.* Dice, dunque,μετά *ha però in greco anche un altro significato, che è connesso al primo. Se vado dietro a una cosa e la seguo, nel far questo mi muovo allontanandomi da una cosa e dirigendomi verso un’altra, cioè in certo qual modo mi “in”-verto. Questo significato di μετά nel senso di “via da qualcosa verso qualcos’altro” lo troviamo nella parola greca μεταβολή (rovesciamento). Con la contrazione del titolo greco τά μετά τά* ϕυσικά *nell’espressione latina Metaphysica*, *μετά mutò il suo significato. Il mero significato di luogo lasciò il posto a quello di rovesciamento, di “volgersi via da una cosa in direzione di un’altra”, di “oltrepassare una cosa verso un’altra”.* A questo punto c’è l’idea di andare oltre qualche cosa, dove il qualche cosa è il sensibile, gli enti in quanto sensibili. A pag. 56. *Metafisica diviene il titolo per indicare la conoscenza di ciò che si trova al di là del sensibile, la scienza e la conoscenza del sovrasensibile.* Passiamo al § 12, a pag. 57. *Ci occupiamo ora di un’altra questione, cioè del diritto con il quale manteniamo il titolo “metafisica”, e dunque allo stesso tempo del significato nel quale lo intendiamo, dal momento che rifiutiamo la metafisica come disciplina di scuola.* Questo lo aveva già detto prima, aveva posto la metafisica non come una dottrina, una scienza, una disciplina fra le altre, ma come qualche cosa di fondamentale rispetto al pensare, tant’è che aveva accostato la metafisica alla filosofia *tout court*: metafisica è la filosofia, e viceversa. *Ci ha resi familiari due significati: quello iniziale, tecnico, e quello posteriore, contenutistico. Chiaramente non ci occuperemo più oltre del primo. Quando affermiamo che la filosofia è un interrogare metafisico intendiamo “metafisico” nel secondo significato, quello contenutistico.* Cioè, pensare oltre il sensibile. *Dunque intendiamo metafisica come designazione della πρὡτη φιλοσοφία…* Come ciò che designa la filosofia prima. Per Aristotele la filosofia prima è quella filosofia che si occupa dell’essenza delle cose, del significato ultimo delle cose. …*non semplicemente come mero titolo, bensì in modo tale da esprimere con questa parola il filosofare autentico. … Il significato di metafisica è stato ricavato realmente da una comprensione effettiva della πρὡτη φιλοσοφία e ottenuto come sua interpretazione? Oppure, al contrario, non è stata proprio concepita la πρὡτη φιλοσοφία in conformità a una chiarificazione relativamente casuale della metafisica stessa? In effetti è così.* A pag. 60 parla di un’*assunzione effettuata per dare sistematicità al contenuto della fede cristiana. Questa sistematizzazione non rappresenta un semplice ordinamento esterno, bensì comporta una interpretazione contenutistica.* Adesso ci dirà che buona parte della storia della metafisica è stata letteralmente attraversata dalla teologia cristiana. Il cristianesimo, come sapete, ha fatto man bassa della teoria di Platone e di Aristotele e se ne è appropriata, ovviamente cambiando, modificando il pensiero tanto di Platone quanto di Aristotele a suo uso e consumo. *La teologia e la dogmatica cristiane si impadronirono della filosofia antica e ne mutarono il significato interpretandola in modo ben determinato (cristiano). La filosofia antica fu sospinta dalla dogmatica cristiana all’interno di una concezione ben determinata, la quale si è poi serbata attraverso il Rinascimento l’Umanesimo e l’Idealismo tedesco…* L’idealismo tedesco: Hegel, Kant, Schelling. …*una concezione della quale iniziamo soltanto oggi a cogliere lentamente la non-verità. Il primo a farlo è stato forse Nietzsche. La dogmatica cristiana, in quanto fondazione dei principi di una determinata forma religiosa, deve trattare di Dio e dell’uomo, cosicché entrambi, Dio e l’uomo, divengono gli oggetti primari non solo della fede, bensì anche della sistematica teologica: Dio come il sovrasensibile per antonomasia, e l’uomo non soltanto e unicamente e in maniera preponderante come essere terreno, bensì in riferimento al suo destino eterno, alla sua immortalità.* Questo è l’obiettivo principale della teologia cristiana. Quindi, ha piegato il pensiero platonico e soprattutto quello aristotelico in modo tale da fare apparire che il sovrasensibile è Dio che il destino dell’uomo è di accedere a questo sovrasensibile, attraverso un percorso, che è quello cristiano, che lo condurrà a cogliere finalmente l’essenza delle cose, essenza delle cose in quanto Dio. Questo c’era già in Aristotele ma la nozione di Dio in Aristotele è molto diversa. *Dio e immortalità sono le due denominazioni per indicare l’aldilà, a cui è essenzialmente interessata la fede cristiana. Questo aldilà diviene l’ente autenticamente metafisico, cioè rivendica per sé una determinata filosofia. Ancora all’inizio della filosofia moderna, vediamo come Cartesio, il suo fondatore, nella sua opera fondamentale Meditationes de prima philosophia, meditazioni sulla filosofia autentica, dica esplicitamente che la filosofia prima ha per oggetto la dimostrazione dell’esistenza di Dio e dell’immortalità dell’anima.* Questo per dire che tutto il pensiero metafisico moderno è viziato da questo modo in cui il cristianesimo si è appropriato della metafisica. Questo non soltanto per uno scopo teologico ma, in questa appropriazione, ha snaturato la metafisica di Platone e di Aristotele forgiandola a propria immagine e somiglianza. A pag 61, infatti, dice *la filosofia prima pone la questione intorno all’essenza e alla natura dell’ente. Allo stesso tempo però pone anche la questione dell’ente nella sua totalità, risalendo alla questione di ciò che è supremo e ultimo, che Aristotele definisce anche* θεολογική, *conoscenza teologica: il λόγος che si eleva al* θεός, *e di un dio personale, bensì semplicemente allo* θεἵον. θεἵον in greco è Dio. Ma che cosa Aristotele chiama dio? Ciò che è supremo e ultimo rispetto alla totalità dell’ente; quindi, non c’entra nulla il dio dei cristiani. Lo chiama θεἵον, in greco, è il più alto, l’ultimo. *Troviamo dunque prefigurata in Aristotele questa peculiare connessione tra la prima philosophia e la teologia.* Era già pronta, Aristotele stesso chiamava θεἵον, vuol dire che pensava a dio, anche se non era così. *A causa di questa connessione, mediata da una certa interpretazione della filosofia araba, risultò facilitato, nel Medioevo, quando venne a conoscenza di Aristotele e soprattutto dei suoi scritti metafisici, l’allineamento del contenuto della fede cristiana a quello filosofico degli scritti di Aristotele.* Immagino di vedere gli amanuensi medioevali che trovano… la cosa più alta è θεἵον, è Dio, quindi, ci ha preceduti in qualche modo, già aveva prefigurato tutto quanto. Si sono trovati la pappa bell’e pronta. *Ecco perché il sovrasensibile, l’ente metafisico in senso comune, è al tempo stesso ciò che si ambisce conoscere nella conoscenza teologica, una conoscenza teologica che non è teologia della fede, bensì teologia della ragione, teologia razionale.* E qui arriveremo a Tommaso. *L’essenziale è che ora l’oggetto della filosofia prima (metafisica) è un ente determinato, seppure sovrasensibile. Nella nostra questione intorno al modo medioevale di comprendere la metafisica, non si tratta di sollevare la questione della legittimità di una conoscenza del sovrasensibile, e neppure la questione della possibilità di una conoscenza dell’esistenza di Dio o dell’immortalità dell’anima. Tutte queste sono questioni posteriori. Si tratta piuttosto del fatto fondamentale che il sovrasensibile, l’ente metafisico, è una regione dell’ente tra le altre.* Questa è la questione centrale, perché in Aristotele non è così, non è che la metafisica si occupi di un ente particolare, ma cerca la totalità dell’ente, cerca quell’unità che dovrebbe dare una garanzia al tutto, che tiene insieme il tutto, che ne fa uno. Quindi, questo ente, di cui parla la metafisica aristotelica, non è un ente fra gli altri, non è una regione dell’ente, come invece ha fatto il cristianesimo, che ha fatto di questo ente Dio e lì lo ha determinato, ne ha fatto una specificità dell’ente, cosa che non c’è in Aristotele. *La metafisica viene perciò a porsi sullo stesso piano delle altre conoscenze relativamente all’ente nelle scienze o nelle conoscenze pratico-tecniche, con l’unica differenza che l’ente di cui si tratta è un ente più elevato. … Il μετά non indica più un determinato atteggiamento del pensare e del conoscere, una peculiare inversione rispetto al pensare e all’interrogarsi quotidiano, bensì è solamente il segno del luogo e della disposizione di quell’ente che si trova dopo e sopra gli altri enti.* Qui ci dice come la *μετά* per Aristotele era un pensare al di là del pensare quotidiano, un pensare autentico, che non è la chiacchiera. *Ma la totalità, il sovrasensibile e il sensibile, è, in un certo qual modo, ugualmente sussistente. La conoscenza di entrambi* (la posizione di Aristotele e quella cristiana) *si muove, ferme restando alcune differenze relative, all’interno del medesimo atteggiamento quotidiano della conoscenza e della dimostrazione delle cose. Il fatto stesso della dimostrazione dell’esistenza di Dio documenta, a prescindere dalla sua forza probatoria, l’atteggiamento di questa metafisica. Il fatto che il filosofare sia un atteggiamento fondamentale autonomo scompare qui completamente.* Il filosofare non è più un atteggiamento autonomo perché è vincolato a Dio e, quindi, si perde l’autenticità del pensiero. *La metafisica viene livellata ed esteriorizzata a conoscenza quotidiana, con l’unica differenza che in essa si tratta del sovrasensibile, del quale per di più si ha la prova dalla rivelazione e dalla dottrina della Chiesa.* A questo punto, dice, la metafisica è schiacciata, ha perso il suo mordente, la sua forza, la sua potenza. *Il μετά inteso come indicazione di un luogo del sovrasensibile, non rivela proprio nulla della peculiare inversione che il filosofare in definitiva racchiude in sé.* Questo capovolgimento del modo di pensare, che potremmo heideggerianamente considerare come il muoversi dalla chiacchiera al pensare autentico, tutto questo scompare e diventa una regione dell’ente come le altre, cioè, ha perso la sua forza di pensare, non pensa più. D’altra parte, se c’è Dio, ha già pensato tutto lui. *Con ciò si afferma anche che lo stesso ente metafisico è un ente tra gli altri, che ciò in direzione del quale io compio l’oltrepassamento, abbandonando il piano fisico, non si distingue sostanzialmente da quest’ultimo, tranne che per la differenza che sussiste tra il sensibile e il sovrasensibile. Ma questo è un completo fraintendimento di ciò che, in quanto* θεἵον*, Aristotele aveva almeno lasciato sussistere come problema. Nell’asserzione che l’ente metafisico è un ente sussistente tra gli altri, per quanto più elevato, consiste l’esteriorizzazione e l’esteriorità del concetto di metafisica.* Il cristianesimo ha operato questa esteriorizzazione del concetto di metafisica, cioè ha posto il suo obiettivo all’esterno della metafisica. A pag. 63. *Nella direzione interrogativa intorno all’ὄν ἧ ὄν ci si chiede che cosa sia proprio di ogni ente in quanto tale, cosa sia l’ente e quali, per così dire, risultino le sue proprietà quando lo si osservi in generale: ens communiter consideratum o l’ens in communi. Così l’ente in generale diviene parimenti oggetto della prima philosophia. Viene alla luce il fatto che, se mi interrogo intorno a ciò che è proprio di ogni ente in quanto tale, oltrepasso necessariamente il singolo ente.* Se mi interrogo su questo, in quanto tale, sul che cos’è propriamente, le mie riflessioni vanno al di là. Considerazione: questa operazione, che è l’operazione metafisica, è esattamente l’operazione che è impossibile non fare parlando di una qualunque cosa. Io mi chiedo che cos’è un qualche cosa e sono immediatamente spostato su altre cose che mi dicono altre cose rispetto a questa cosa qui. Questa è la semiotica di Peirce, cioè, un segno rinvia a quell’altro, devo avere quell’altro per sapere di che cosa sto parlando quando parlo del primo, e questa è esattamente l’operazione che fa la metafisica. *Lo oltrepasso in direzione delle determinazioni più universali dell’ente: che ogni ente è qualcosa, un uno e non l’altro, che è differenziato, contrapposto e simili. Tutte queste determinazioni: esser qualcosa, unità, alterità, differenza, contrapposizione, sono tali da trovarsi al di là di ogni singolo ente, ma nel loro trovarsi al di là sono totalmente differenti dal trovarsi al di là proprio di Dio rispetto a qualunque cosa. Questi due modi fondamentalmente diversi dell’essere-al-di-là vengono abbinati in un unico concetto.* Questo nella metafisica cristiana. Entrambi si trovano al di là, cioè, quando io voglio sapere che cos’è una certa cosa mi sposto su un’altra cosa e, quindi, mi trovo al di là. Ma, mentre per Aristotele, e anche per Heidegger ovviamente, questo spostarsi in un al di là comporta soltanto uno spostamento problematico, cioè qualcosa che dà da pensare, per la Chiesa semplicemente è uno spostamento, un andare al di là che porta poi, alla fine, a Dio, ché è lui la causa di tutto, principio e fine di ogni cosa. Nel paragrafo c) parla della *aproblematicità del concetto tradizionale di metafisica.* Il concetto tradizionale di metafisica, che ha trasformato la metafisica a modo suo, ha aproblematizzato, cioè, ha tolto il problema della metafisica. *Dal momento che il concetto tradizionale di metafisica è in tal modo divenuto esteriore e in se stesso confuso, non si può giungere ad una problematizzazione in senso autentico della metafisica in se stessa o del μετά.* Togliendo la problematicità della metafisica ha tolto la possibilità stessa di pensarla in senso autentico, cioè, la metafisica è diventata soltanto la rappresentazione che Dio è al di là delle cose terrene, l’ente supremo. Poi, dice che Kant è stato il primo che ha contribuito alla problematizzazione della metafisica. Però, andiamo a pag. 64, al § 13, dove parla di Tommaso. *Vorrei ancora brevemente documentare ciò che ho esposto in modo così generale, cioè i tre momenti del concetto tradizionale di metafisica: la sua esteriorizzazione, il suo essere confuso e la sua aproblematicità, affinché non si creda che si tratti semplicemente di una concezione della storia della metafisica che prende le mosse da un qualche determinato punto di vista.* A pag. 65. *Egli* (Tommaso) *prende le mosse dal fatto che la conoscenza suprema, che noi d’ora in avanti chiameremo in breve la conoscenza metafisica – la conoscenza suprema nel senso della conoscenza naturale, alla quale l’uomo deve giungere da solo – è la scientia regulatrix, la quale dà la regola a tutte le altre conoscenze. Questa è la ragione per cui in seguito Cartesio, dal momento che si prefiggeva di dare giustificazione alla globalità delle scienze, dovette, assumendo lo stesso atteggiamento, risalire alla scientia regulatrix, alla prima philosophia che dà la regola a tutto.* Andiamo al riassunto che fa a pag. 69*. Prima di proseguire nell’esposizione del tema, riassumo ancora una volta quanto è stato detto. Ho tentato di chiarire perché adoperiamo l’espressione “metafisica” senza poterla tuttavia accettare nel suo significato tradizionale. La ragione di questo fatto sta nelle dannose incongruenze interne racchiuse nel concetto tradizionale di metafisica. Già nel concetto di filosofia prima, elaborato nell’antichità da Platone e da Aristotele, è presente un’ambiguità. Abbiamo visto che Aristotele orienta il filosofare autentico secondo due direzioni: come questione intorno all’essere, intorno al fatto che ogni cosa che è, in quanto è, è qualcosa, che è l’una cosa e non l’altra, e simili. Unità, pluralità, contrapposizione, molteplicità e simili sono determinazioni proprie di ogni ente in quanto tale. L’elaborazione di tali determinazioni è un compito dell’elaborare proprio del filosofare autentico.* L’essere dell’ente garantisce all’ente la sua enticità, questo ente appare come uno, ma se io devo dire che cos’è questo ente mi trovo a dire altre cose, a inserire altri enti, e pertanto è come se questo uno fosse uno grazie al fatto che è molteplice, cioè molti; a loro volta, i molti sono tali perché c’è questo uno da cui partono. Come dire che un significante è tale per via del significato e il significato è tale per via del significante; per dire una cosa devo dire quella cosa e non un’altra, ma questa cosa è quella che è perché è connessa con infinite altre, e se non ci fossero queste altre quella non sarebbe mai esistita. A pag. 70. *Ma a questo punto sorge anche la questione dell’ente autentico, che Aristotele definisce* θεἵον. L’ente autentico, quello al di sopra di tutti gli altri enti. *Caratterizza questo ente in modo ancora più chiaro nel concetto della* έπιστήμη θεολογική. Cioè, della dottrina teologica. *Aristotele non si è reso conto dello squilibrio, cioè della problematicità che è insita in questa duplice direzione del filosofare, o comunque noi non ne siamo a conoscenza. Questo squilibrio consiste nel fatto che la questione intorno a cosa siano uguaglianza, diversità, contrapposizione, di come queste determinazioni si rapportino tra di loro e in che modo facciano parte dell’essenza dell’ente, è qualcosa di totalmente diverso dalla questione che riguarda il fondamento ultimo dell’ente.* Questa è l‘ambiguità fondamentale che, secondo Heidegger, è presente in Aristotele e che non ha mai affrontato e, di conseguenza, mai risolto, ovviamente. Dunque, questo squilibrio che c’è all’interno del concetto di metafisica: che cosa sono queste cose che attribuiamo all’ente, uguaglianza, diversità, contrapposizione, ecc., come si rapportano tra loro? In che modo fanno parte dell’essenza dell’ente? Questo problema è qualcosa che è totalmente diverso dalla questione che riguarda il fondamento ultimo dell’ente. Vale a dire, le prime sono questioni che riguardano le proprietà dell’ente, ma queste proprietà dell’ente non sono il suo fondamento. Come facciamo a dire che sono il suo fondamento? In base a che cosa? Per quale via? *Tale dannosa incongruenza, cioè il problema, è visibile ancor più chiaramente nella teologia medioevale, orientata in direzione della rivelazione cristiana. La questione delle categorie formali…* Sono quelle di cui parlava prima, le categorie formali sono le varie determinazioni. Ricordate che per Aristotele l’essere è determinato dalle sue categorie, cioè tutti i modi in cui è possibile dirlo: la sostanza, la quantità, la qualità, il tempo, lo spazio, ecc.; sono in tutto dieci, sembra che abbia scelto di elencarne dieci perché questo numero gli sembrava più bello. *La questione delle categorie formali è qualcosa di diverso dalla questione di Dio. Si riesce a conferire una certa uniformità e omogeneità a queste due direzioni interrogative, soltanto affermando che si tratta, in entrambi i casi, della conoscenza di ciò che è in qualche modo libero dalla materia, dal sensibile.* A pag. 71. *Sottolineo soltanto le dannose incongruenze e le difficoltà insite nel fatto che Tommaso affermi: questa scienza, che è la scienza suprema e che chiamiamo metafisica equiparando quelle tre espressioni, tratta in primo luogo delle cause ultime, di Dio, che ha creato il mondo e tutto ciò che è, ma allo stesso tempo tratta anche di quelle determinazioni che sono proprie di ogni ente, gli universalia, le categorie astratte, e allo stesso tempo di quell’ente che, per il suo modo d’essere, è l’ente supremo, cioè puro spirito assoluto.* La prossimo volta vedremo Suarez. Francisco Suarez era un gesuita spagnolo, vissuto a cavallo del XVI e del XVII secolo. Tutta la metafisica contemporanea è costruita sulla base della metafisica di Suarez. Leggeremo velocemente questa parte perché la cosa che più ci interessa è quando incomincia a dirci della tonalità affettiva che è necessaria per l’interrogare autentico. Per interrogare autenticamente, la metafisica autentica necessita di un particolare stato d’animo: la noia.

23 maggio 2018

Un’annotazione prima di incominciare. Consideriamo la struttura del linguaggio così come la pone Peirce, come una semiosi infinita, cioè come la parola presa in una deriva. Il problema è che questa deriva infinita potrebbe comportare l’impossibilità di parlare, perché è come se ciascuna parola non fosse mai quella che è e, quindi, non è utilizzabile. Ciò che pone rimedio a questo è la metafisica, che consente l’arresto di questa deriva infinita, consentendo quindi di utilizzare un termine. È per questo che dicevamo che la metafisica è la stessa struttura del linguaggio, è qualcosa che di fatto fa funzionare il linguaggio, perché la semiosi infinita, tecnicamente, è ciò che non lo farebbe funzionare, appunto perché è una deriva senza fine. La metafisica arresta sul concetto e, per arrestare sul concetto, deve universalizzare. A pag. 74. *Suarez spiega l’espressione “metafisica” in un senso che diverge dalla spiegazione di Tommaso, e si avvicina a un altro punto di vista, che nella storia della metafisica ha il suo rilievo: de his rebus, quae scientias seu res naturales consequuntur.* Si occupa, cioè, delle conseguenze di quelle cose che chiamiamo scienze delle cose naturali. È ciò che segue alle cose naturali, quindi, pone la metafisica non più in senso tecnico ma consequenziale. La metafisica è ciò che va oltre le cose della natura. *La metafisica tratta i quanto segue alle cose naturali… … La “metafisica” non riguarda dunque i libri che vengono dopo rispetto a quelli sulla fisica, bensì il venire-dopo è ora inteso in un senso contenutistico: la conoscenza del sovrasensibile è posteriore a quella del sensibile. La conoscenza metafisica è posposta a quella della fisica quanto al succedersi dell’acquisizione e del sorgere della conoscenza del sovrasensibile, e quanto alla sequenza dell’indagine.* C’è prima l’immediata conoscenza, l’elemento sensibile, la percezione; dopo la percezione c’è la riflessione intorno a ciò che viene percepito: cos’è quella cosa che sto guardando? Però, per fare questo ci deve essere quella cosa che sto guardando; sarebbe il “quale” di cui parlava Peirce, la “qualità”: c’è la qualità che poi comporta metafisicamente l’apertura al concetto, concetto che dice che cosa è quella cosa lì. Dico metafisicamente perché sta lì, come dicevamo, tutta la questione della metafisica. Questa “è”, la copula, generalmente non viene considerata propriamente come una questione metafisica, però, è da considerare bene la questione, perché ogni volta che si dice che *a è b* si sta compiendo un’operazione metafisica: si dice che cosa è una certa cosa. Quindi, quella certa cosa la si blocca in una sorta di universale, in un concetto; poi, è il concetto che rende tale il percepito, se non ci fosse questo secondo passaggio nemmeno il primo ci sarebbe, sarebbe niente. Dire che c’è la percezione e poi c’è la riflessione vale fino a un certo punto, perché se non ci fosse la conoscenza anche la percezione, di che cosa sarebbe percezione? Non ci sarebbe neanche percezione, anche perché sapere che percepisco qualche cosa occorre che questa percezione sia già all’interno di una conoscenza. A pag. 75. *Suarez mantiene il* μετά *nel significato di post e intendo questo post nel senso della gerarchia della conoscenza, a partire dal sensibile per arrivare al sovrasensibile. Allo stesso tempo però conferisce a questa interpretazione un significato contenutistico:* μετά, *dopo, ciò-che-sta-dopo, ciò che è superiore al sensibile. … Per evitare malintesi, e allo stesso tempo per preparare ciò che seguirà, espongo brevemente il carattere fondamentale della metafisica moderna. Se tentiamo di caratterizzare la filosofia moderna in modo analogo a quanto abbiamo fatto per l’antichità e per il Medioevo, ci troviamo di fronte al fatto che, se da una parte il concetto di metafisica si è consolidato, viene anche a compiersi, in effetti, qualcosa di nuovo. Se questa novità è tale da far parte della metafisica, e non della cosiddetta teoria della conoscenza, bisogna domandarsi: quale carattere metafisico ha per la metafisica questa novità che ha inizio con la filosofia moderna? Da tale questione potete vedere che noi dovremmo già essere in possesso della problematica della metafisica in modo vivo e vitale, mentre per il momento possiamo dire soltanto, in forma meramente affermativa, che il pensiero metafisico è un interrogare concettualmente totalizzante in duplice senso: perché si interroga intorno all’ente nella sua totalità, e perché in tale ente è sempre concettualmente coinvolto l’interrogante stesso. Il fatto che nell’antichità, così come nella filosofia medievale, ci si interroghi intorno all’ente nella sua totalità, dovrebbe essere divenuto più o meno chiaro. Molto più incerto e quasi inafferrabile è invece il secondo momento, cioè in che modo nella filosofia antica colui che si interroga metafisicamente venga egli stesso posto in questione da questo interrogare. Ma proprio questo momento, nel quale l’interrogare concettualmente totalizzante coinvolge concettualmente in sé l’interrogante, è quanto ci dà la possibilità di comprendere la novità della metafisica moderna nel suo contenuto metafisico. Qual è il tratto fondamentale della metafisica moderna? La metafisica moderna è caratterizzata dal fatto che l’intero complesso della problematica tradizionale viene a trovarsi sotto il punto di vista di una nuova scienza, che è rappresentata dalla scienza matematica della natura.* Questa è stata la novità: la metafisica è diventata paradossalmente la fisica, fisica nell’accezione nostra, non in quella di Aristotele. *Il ragionamento, per lo più non esplicito, è il seguente: se la metafisica si interroga intorno alle cause prime, al senso universalissimo e supremo dell’ente, in breve intorno a quanto è supremo, ultimo e sommo, questa specie di sapere deve essere conforme a ciò intorno a cui si interroga, ma questo significa che essa stessa deve essere assolutamente certa.* La metafisica è diventata la fisica, la matematica, per questa esigenza di assoluta certezza. *Così, seguendo il filo conduttore dell’idea matematica di conoscenza, l’intera problematica della metafisica tradizionale viene a trovarsi di fronte al compito di realizzare ciò in senso rigoroso ed elevare così la metafisica, in senso contenutistico, anche al grado formale di una scienza assoluta.* Questo è stato il progetto, vigente a tutt’oggi. Ovviamente, in questo progetto ciò che viene abbandonato è quell’aspetto che Heidegger sottolineava come importantissimo, e cioè il fatto che in questo conoscere metafisico io stesso sono messo in gioco. Questo nella matematica e nella fisica non c’è: nessun matematico o fisico è messo in gioco in quanto interrogante in ciò che interroga. Se io scrivo 2 x 2 = 4 non sono per niente in gioco. Quindi, l’idea di certezza assoluta, come obiettivo della metafisica, va a scapito del coinvolgimento dell’interrogante in ciò che sta interrogando. *Il problema della certezza assoluta è soprattutto il problema fondamentale della filosofia moderna, non nel senso di una teoria della conoscenza, ma in quanto sostenuto e guidato dalla problematica contenutistica della metafisica stessa. Questo fatto lo vediamo in modo chiarissimo dove ha esplicitamente inizio la filosofia moderna, in Cartesio, ma in modo particolare in Fichte. L’opera fondamentale di Fichte ha per titolo Dottrina della scienza. È la scienza che ha per oggetto la scienza in senso assoluto, e che dà quindi fondazione alla metafisica. Lo sviluppo della metafisica moderna è sostenuto da questo primato del problema della certezza per quanto concerne la conoscenza metafisica. A partire da questo punto si compie la modificazione del complesso dei problemi e delle discipline.* In effetti, se voi leggete i testi contemporanei di metafisica, vi accorgete che sono testi di filosofia analitica, cioè, di filosofia del linguaggio, dove si tenta di stabilire con assoluta certezza, attraverso per esempio il calcolo proposizionale, l’esistenza di una certa cosa. Potremmo dire che, oggi, l’ultimo risvolto della metafisica sta proprio nella filosofia analitica. *Ma se consideriamo le cose in questo modo, non abbiamo ancora la comprensione autentica di ciò che si svolge in questo sforzo di raggiungere la certezza assoluta della metafisica. Ciò che è ultimo, deve anche poter essere conosciuto in senso ultimo. … Si è soliti citare come segno caratteristico il fatto che l’età moderna, a partire da Cartesio, non prende più le mosse dall’esistenza di Dio e dalle dimostrazioni della sua esistenza, bensì dalla coscienza, dall’io. Vediamo come l’io, la coscienza, la ragione, la persona, lo spirito, si trovino effettivamente al centro della problematica.* Ricordate che Cartesio ha messo l’io come garanzia della conoscenza: io posso dubitare di tutto ma non posso dubitare del fatto che sto dubitando. Quindi, questo io viene presupposto, ovviamente. *Se consideriamo tali dati di fatto e ci chiediamo se, in definitiva, in questa collocazione centrale dell’io e dell’autocoscienza si esprima il fatto che nella filosofia moderna l’io interrogante viene posto anch’esso in questione, dobbiamo rispondere: in effetti è così, ma in una maniera peculiare. Infatti l’io, la coscienza, la persona vengono assunti nella metafisica in modo tale che questo io non viene posto affatto in questione.* È questa la differenza tra la metafisica, ormai diventata filosofia analitica, e la metafisica così come Heidegger ce la sta, in qualche modo, aprendo, cioè, l’io, che è alla base di tutto, non viene mai posto in questione. *Ciò non significa che venga semplicemente tralasciata la sua messa in questione, bensì significa che proprio l’io e la coscienza vengono posti alla base di questa metafisica come il fondamento più sicuro, indubitabile, cosicché nella metafisica moderna viene alla luce un ben determinato interrogare concettualmente totalizzante, un coinvolgere concettualmente l’interrogante in senso negativo, in modo tale che l’io stesso diviene il fondamento di ogni ulteriore interrogare.* Viene posto in modo negativo, cioè, è ciò che per esempio la fisica cerca assolutamente di fare. Quando il fisico fa di tutto per evitare di influenzare i suoi esperimenti, cioè, lui, interrogante, deve assolutamente scomparire. *Questa è l’intrinseca connessione che vincola il primato del problema del soggetto e la questione della certezza al problema di contenuto della metafisica tradizionale.* Questo è il problema: nella metafisica moderna, nella fisica, l’interrogante viene cancellato. A pag. 79. *Dobbiamo ammetterlo: pur avendo trattato direttamente della filosofia, o meglio proprio per questo, ce ne siamo allontanati. Ciò è però avvenuto in modo nascosto, ambiguo. È vero che non abbiamo parlato di altro, di scienza, di arte e di religione, bensì della filosofia, ma non abbiamo parlato in modo immediato e concreto a partire da essa, bensì su di essa.* Questa è una finezza interessante. Dice che abbiamo parlato della filosofia come se fosse un qualche cosa che non ci riguarda, un qualche cosa dove l’interrogante non c’è. L’abbiamo presa come un parlare di biologia, di botanica, ecc., cioè, come un qualche cosa rispetto a cui io sono estraneo. *A partire da essa parleremo soltanto se preliminarmente ci muoveremo all’interno di un interrogare metafisico. Ma questo non è avvenuto affatto. Abbiamo soltanto fatto delle affermazioni su questo interrogare, dicendo che è concettualmente totalizzante, cioè un interrogare tale che in ogni questione include concettualmente sempre la totalità dell’ente, e assume nella questione l’interrogante stesso e lo pone in questione. Ma fintantoché non ci faremo realmente porre in questione da un vero interrogare rivolto alla totalità, non avremo compreso che l’interrogare metafisico è un interrogare concettualmente totalizzante.* Sta dicendo che, sì, la metafisica si occupa di concettualizzare l’ente in modo totalizzante, ponendo l’ente come un tutto, questo è vero, ma in questo tutto ci sono anch’io, cosa che invece la metafisica non ha mai considerato. La metafisica pone, sì, l’ente come un tutto, ma in questo tutto ci sono anch’io. Questo tutto sarebbe il mondo, di cui Heidegger parla ovunque. *Abbiamo già fatto cenno alle seguenti questioni: cos’è mondo? Cos’è finitezza? Cos’è isolamento?* Sono i tre concetti fondamentali della metafisica? *Ma tali questioni sono state enunciate in modo quasi casuale; appaiono arbitrarie, e ciò è innegabile.* E qui si pone una serie di domande. *Non si tratta di sviluppare tali questioni da un punto di vista teoretico, e di suscitare uno stato d’animo per esse e accanto ad esse, bensì, al contrario, di far sorgere tali questioni nella loro necessità e possibilità a partire da uno stato d’animo fondamentale, e cercare di custodirle nella loro autonomia e inequivocità. Di conseguenza compiremo autenticamente questo interrogare, se inizieremo a destare uno stato d’animo fondamentale del nostro filosofare. Questo è il primo e autentico compito fondamentale del nostro corso, o l’inizio di un filosofare effettivo e vitale.* Perché dice questo? Nelle righe prima… ma a questo punto le leggiamo adesso. *Ma se pure siamo disposti ad ammettere che tali questioni siano metafisiche, non sono forse vuote e generiche, tanto indeterminate che c lasciano indifferenti, che in sostanza non ci toccano o tanto meno ci afferrano? O forse dobbiamo prima sviluppare tali questioni, perché poi esse ci afferrino, perché poi compaia l’essere-afferrati richiesto? Dobbiamo dunque porre le questioni o procurarci uno stato d’animo adeguato ad esse? Se volessimo procedere in questo modo, ricadremmo allora semplicemente nel contesto che vogliamo e dobbiamo abbandonare.* E, cioè, considerare le cose fuori di me. Invece, bisogna considerarle a partire da uno stato d’animo, secondo lui, necessario perché si destino queste domande, perché sia possibile incominciare a pensare. Ci sta dicendo che per pensare occorre uno stato d’animo; non solo, ma che comunque il pensiero è sempre preso in un particolare stato d’animo. Qualunque cosa accada, qualunque cosa io pensi, dica, ecc., è sempre in uno stato d’animo. Non esiste lo stato d’animo indifferente, è sempre e comunque preso da qualche cosa. Potremmo anche dire che lo stato d’animo è determinato dalla relazione che ho con l’utilizzabile, con ciò che rientra nel mio progetto, e il mio progetto, come sappiamo, è sempre determinato dalla volontà di potenza. Si tratta, quindi, di tenere sempre ben presenti questi aspetti mentre si ragiona con Heidegger. Siamo a pag. 81. Parte prima. *Il destare uno stato d’animo fondamentale del nostro filosofare*. Capitolo primo. *Il compito di destare uno stato d’animo fondamentale e l’indicazione di uno stato d’animo fondamentale nascosto del nostro esserci odierno*. § 16. *Intesa preliminare sul senso del destare uno stato d’animo fondamentale*. Sottoparagrafo a) *Destare: non la constatazione di qualcosa che sussiste, bensì un far svegliare ciò che dorme*. Questa è una cosa importante in Heidegger: destare uno stato d’animo. Ma, dice lui, questo destare è un destare uno stato d’animo particolare, come dire che è qualcosa che c’è ma di cui non siamo consapevoli. Infatti, a un certo punto, fa un parallelo con la psicoanalisi, con l’inconscio, che non è che non c’è, non ne sono consapevole ma c’è. È per questo che dice che si tratta di risvegliare qualcosa che sta dormendo, che bisogna destare; quindi, c’è ma non è consapevole. Questo serve a lui per dire che perché possa accadere questo destarsi dello stato d’animo occorrono certe condizioni; questo risvegliare comporta a sua volta anche qui uno stato d’animo, non si risveglia una cosa così, dal niente, ma occorre che ci sia un qualche cosa che mi muove a fare una certa operazione. *Stati d’animo – non sono esattamente qualcosa che si possa inventare, ma qualcosa che ci viene incontro, che non possiamo imporre, che si sviluppa da sé, che non si può conseguire con la forza e in cui, al contrario, incorriamo?* Non si può imporre, non si può imporre a qualcuno di essere triste, di essere felice, ecc., può suscitare questo stato d’animo ma non può imporlo. *Se lasciamo che tale stato d’animo sia uno stato d’animo, non ci è dunque possibile né lecito conseguirlo con la forza, in modo artificioso e arbitrario. Deve esserci già.* Questo è ciò che dice Heidegger: quando io suscito la rabbia in qualcuno, questa rabbia in qualche modo c’è già, io la suscito ma c’è già, è già presente in lui, non la creo ex nihilo. *Ma come constateremo uno stato d’animo fondamentale del filosofare?* Tutto quello che possiamo fare, rispetto a uno stato d’animo, è constatarlo; constatiamo che è presente, che è in atto. E, quindi, *come constateremo uno stato d’animo fondamentale del filosofare?* Da che cosa? Se uno è arrabbiato lo vedo, se è triste lo vedo, ma uno stato d’animo del filosofare come si manifesta? Dice che però questo constatare è un problema perché c’è una difficoltà di constatare uno stato d’animo e, quindi, abbandona questo termie constatare a favore di un destare uno stato d’animo. Dice, a pag. 83, *Destare è un rendere-sveglio, un far-svegliare ciò che dorme. … “Ciò che dorme” è, in una maniera particolare, assente, eppure c’è. Se destiamo uno stato d’animo fondamentale, vuol dire che c’è già. Ma ciò significa anche che, in un certo senso, non c’è. Singolare: lo stato d’animo è qualcosa che c’è e al tempo stesso non c’è. Se volessimo continuare a filosofare formalmente nel senso consueto, potremmo subito dire: una cosa che al tempo stesso c’è e non c’è, ha un essere tale che si contraddice intimamente. Esser-ci e non esser-ci è infatti una contraddizione pura e semplice. Ma quanto si contraddice non può esistere…* Questo viene da Kant*. …è in se stesso impossibile, così come non può esistere un quadrato rotondo – questo è un principio della metafisica tradizionale. … Una cosa sussiste o non sussiste. Vale anche per l’uomo? Certo: uno c’è oppure non c’è. Nel contempo si rammenterà però che qui la situazione è diversa rispetto a una pietra. Sappiamo infatti, per l’esperienza che facciamo di noi stessi in quanto uomini, che in noi qualcosa può sussistere e tuttavia non sussistere, che vi sono processi che fanno parte di noi e tuttavia non affiorano nella nostra coscienza.* Qui cita lo psichico, la differenza tra conscio e inconscio. A pag. 84. *Si rivela così che con la distinzione tra “inconscio” e “conscio” non risolviamo i nostri problemi. Destare uno stato d’animo non può significare semplicemente renderlo conscio da inconscio che era. Destare uno stato d’animo vuol dire farlo divenir-sveglio e lasciarlo essere come tale. Ma se rendiamo conscio uno stato d’animo, per conoscerlo e farlo divenire propriamente oggetto del sapere, otteniamo il contrario di un destare. In tal modo viene distrutto, o quanto meno non rafforzato, bensì indebolito e alterato.* Heidegger non conosceva ovviamente la psicoanalisi, se non in modo molto sommario, però questo era esattamente ciò che voleva fare Freud, e cioè rilevare un elemento inconscio e farlo sopraggiungere alla coscienza, sapendo bene che, sopraggiungendo alla coscienza, si altera, si indebolisce e, indebolendosi (il sintomo), scompare. Passiamo al punto c) *L’esserci e non-esserci dello stato d’animo sul fondamento dell’essere dell’uomo in quanto esser-ci ed esser-via (essere-assente). Il fatto che, quando parliamo di esser-ci e contestualmente di non-esserci in relazione all’uomo, non prendiamo in considerazione la differenza tra consapevolezza e inconsapevolezza, diviene chiaro in un evento che si verifica in condizione di veglia, dal momento che quest’ultima, in quanto vita cosciente, è posta in antitesi alla vita non cosciente (sonno). Quante volte, durante una conversazione in società, noi “non ci” siamo, quante volte scopriamo che eravamo assenti, senza che tuttavia ci fossimo addormentati.* Capita tante volte. Per esempio, uno va a una conferenza noiosissima e si accorge, dopo un’ora, che la conferenza è finita e lui non c’era, anche se era lì ed era sveglio, però non c’era. Questo è un esempio dell’esser-via. *Questo non-esser-ci, questo esser-via, non ha nulla a che fare con consapevolezza o inconsapevolezza nel significato corrente. Al contrario, questo non-esser-ci può essere assai consapevole.* Riprendendo l’esempio della conferenza, una persona è lì, pensa agli affari suoi, ma se il vicino gli chiede che ore sono immediatamente guarda l’ora e gliela dice; quindi, è perfettamente consapevole di tutto, anche se non era lì, era via. *In tale essere-assenti siamo occupati proprio con noi stessi, se non con altro. Eppure questo non-esser-ci è un esser-via.* Poi, fa l’esempio estremo della follia e dice che nella follia *può regnare la più alta consapevolezza.* È una cosa ancora diversa. Dice, poi, che *…questo poter esser-via appartiene al modo di essere proprio dell’uomo.* Solo l’uomo può esser via, può non esserci. Le sedie, quelle della conferenza famosa, non possono esser via, non possono non esserci. Solo l’uomo può esser via, quindi, per poter esser via deve esserci, come condizione. *Deve venir destato uno stato d’animo. Ma ciò significa: c’è e non c’è.* Se devo destarlo vuol dire che non c’è; ma se posso destarlo è perché c’è, sennò non potrei destare niente. *Se lo stato d’animo è qualcosa che ha il carattere dell’(esser)ci e del non-(esser)ci, allora ha a che fare con l’essenza più profonda dell’essere dell’uomo, con il suo esser-ci. Lo stato d’animo fa parte dell’essere dell’uomo.* Qui ci dice chiaramente che lo stato d’animo non è qualcosa che può esserci o non esserci, cioè, che si appiccica all’uomo; fa parte dell’essere dell’uomo, l’uomo non può essere senza stato d’animo. *Esser-via non significa: non esser affatto, ma è piuttosto una maniera dell’esserci.* Lo dicevamo prima: per esser via occorre esserci, quindi, è un modo dell’esserci. *La pietra, nel suo esser-via, proprio non c’è. L’uomo invece deve esser-ci, per poter esser-via, e soltanto finché c’è, ha la possibilità dell’esser-via.* A pag. 88. *Certo, gli stati d’animo possono venir intesi così: come tonalità, fenomeni che accompagnano i restanti accadimenti psichici. In fondo fino ad ora li si ha sempre intesi in tal modo. Questa caratterizzazione è indiscutibilmente giusta. Ma certamente non si vorrà affermare che questa concezione volgare sia l’unica possibile, o magari quella decisiva per il solo fatto che è la più immediata, e quella che meglio si adatta alla vecchia concezione dell’uomo. Se è vero che appartengono all’essere dell’uomo, gli stati d’animo non sono meri accadimenti psichici o condizioni, così come un metallo è fluido oppure solido. Perciò dobbiamo chiederci: come dobbiamo concepire in senso positivo gli stati d’animo in quanto facenti parte dell’essenza dell’uomo, e come deve essere il nostro atteggiamento nei confronti dell’uomo stesso, se vogliamo destare lo stato d’animo?* Tutto questo discorso è fatto per avvicinarsi sempre di più al modo in cui è possibile, secondo Heidegger, destare lo stato d’animo che serve a filosofare, quello adatto a filosofare. *Prima di attendere a tali questioni, gettiamo uno sguardo retrospettivo su quanto è stato detto finora in relazione al compito del nostro corso. Ci troviamo dinanzi al compito di destare uno stato d’animo fondamentale del nostro filosofare. Gli stati d’animo sono qualcosa che non può venir constatato in una maniera universalmente valida, come un dato di fatto che possiamo mostrare a chiunque. Non solo uno stato d’animo non può venir constatato, ma non deve venir constatato neppure se fosse possibile farlo.* Perché se lo constato, questo stato d’animo cessa, diventa un’altra cosa. Ricordate quello che diceva prima e che abbiamo ripreso anche rispetto a Freud. Per Freud era esattamente il motivo per cui faceva tutte le cose che faceva, e cioè se io rendo consapevole qualcosa che non lo è, allora perde di potenza, forza. *Infatti ogni constatare è un portare-alla-coscienza. Ogni render-cosciente significa, in riferimento allo stato d’animo, distruggerlo, o comunque alterarlo, mentre per noi, nel destare uno stato d’animo, è necessario lasciare che tale stato d’animo sia così come, in quanto tale, dev’essere. Il destare è un lasciar-essere lo stato d’animo, il quale, se per il momento possiamo usare questa immagine rifacendoci all’uso linguistico, evidentemente prima dormiva. In un certo senso lo stato d’animo c’è e non c’è.* Qui pone una questione complessa, proprio rispetto alla psicoanalisi e a Freud. Ciò che ci sta dicendo Heidegger è esattamente il contrario di ciò che ci dice Freud, cioè, quello che voleva fare Heidegger era esattamente il contrario di ciò che voleva fare Freud.

*Intervento: Come se volesse creare un’inquietudine, che è quella che spinge all’interrogazione.*

Esattamente. Anche Verdiglione, in effetti, si è avvicinato alla questione senza tematizzarla, senza problematizzarla e pensarla, come fa Heidegger. Quando Verdiglione diceva che non si trattava di togliere il sintomo, di sbarazzarsi del sintomo, perché il sintomo è la risorsa. L’idea di togliere il sintomo è un’idea medicale, vede il sintomo come malattia da togliere, per rendere tutti un po’ beoti, che stanno lì tranquilli, pacifici e sereni. Ponendo il sintomo come risorsa, invece, è qualche cosa che, potremmo dire, occorre coltivare, occorre lasciar parlare, occorre pensare ancora. Quindi, Heidegger compie un’operazione che a mio parere è interessante perché, capovolgendo l’operazione che voleva fare Freud, trasforma il sintomo, ciò che per Freud era qualcosa da eliminare, in una risorsa da utilizzare per pensare. A pag. 89, § 17. *Caratterizzazione provvisoria del fenomeno dello stato d’animo: stato d’animo come maniera fondamentale dell’esserci, come ciò che dà all’esserci consistenza e possibilità. Destare lo stato d’animo come afferrare l’esser-ci in quanto esser-ci.* Già nel sottotitolo ci dice qual è la questione: *Destare lo stato d’animo come afferrare l’esser-ci in quanto esser-ci.* Lo stato d’animo è ciò che mi consente di afferrare l’esser-ci in quanto esser-ci. *Una persona con la quale stiamo in compagnia viene colta da tristezza. Dipende unicamente dal fatto che questa persona è in una situazione di esperienza vissuta in cui non ci troviamo, e quanto al resto rimane tutto come prima? Oppure cosa accade? La persona divenuta triste si chiude, diviene inaccessibile, pur senza mostrare durezza nei nostri confronti. Soltanto questo: diviene inaccessibile. Eppure stiamo insieme a lei come al solito, magari ancor più di frequente, e siamo nei suoi confronti ancor più gentili; anche lei non cambia nulla nel suo comportamento verso le cose e verso di noi. Tutto è come sempre, eppure diverso, e non soltanto sotto questo o quel punto di vista, bensì, ferma restando l’identità di ciò che facciamo e per cui ci adoperiamo, il come stiamo insieme è diverso. Ma ciò non è un fenomeno provocato dallo stato d’animo della tristezza che è presente in lei, bensì è parte del suo esser-triste.* Questa che si fa è una domanda importante. *Cosa vuol dire che quella persona in tale stato d’animo è inaccessibile? Il modo e la maniera in cui possiamo essere con lei e lei con noi è un altro. La tristezza è ciò che esprime questo “modo” di essere insieme. Quella persona ci introduce nel modo in cui è, senza che noi stessi dobbiamo necessariamente essere tristi. L’essere-assieme, il nostro esser-ci, è un altro, è mutato nel suo esser-disposto.* Sta dicendo che una persona triste non è che ci rende tristi automaticamente, può accadere, ma non necessariamente, però è come se ci inserisse in qualche modo nel suo mondo, nel mondo del suo esser-ci in quel momento. *Osservando più da vicino tale connessione, della quale ora non ci occuperemo più oltre, si rivela che lo stato d’animo non è dentro una qualche anima dell’altro e tantomeno lì accanto alla nostra, tanto che dobbiamo piuttosto dire e diciamo: questo stato d’animo si posa su tutto, non è affatto “dentro” un’interiorità, per apparire soltanto nello sguardo degli occhi, ma proprio per questo è altrettanto poco al di fuori. Dove e com’è allora? Questo stato d’animo, la tristezza, è qualcosa in riferimento al quale possiamo domandarci dov’è e com’è? Lo stato d’animo non è un ente che si presenta nell’anima come esperienza vissuta, bensì è il “modo” del nostro esser-ci-assieme.* Tutto questo solo per dire che la tonalità affettiva dello stato d’animo non è qualcosa che si appiccica alla persona ma è un modo di esser-ci, o più propriamente, un modo dell’esser-ci. A pag. 91. *Viene alla luce il fatto che gli stati d’animo non sono qualcosa di solamente sussistente, bensì un modo e una maniera fondamentale dell’essere, e precisamente dell’esser-ci, e ciò implica immediatamente l’essere-assieme. Sono maniere dell’esser-ci e in quanto tali dell’esser-via.* Esser-via: allontanamento dall’esser-ci, anche se questo allontanamento dall’esser-ci prevede l’esser-ci. *Uno stato d’animo è una maniera, non semplicemente una forma o un modo, ma una maniera nel senso di una melodia, la quale non fluttua al di sopra del presunto sussistere autentico dell’uomo, bensì dà il tono a questo essere, cioè dispone e determina il modo e il “modo” del suo essere.* Una persona, dicevamo, è sempre e comunque presa nelle sue fantasie e non ha modo di uscirne, perché le fantasie sono il modo con cui vede il mondo. Potremmo dire così, con Heidegger: la fantasia è la tonalità emotiva con cui vedo il mondo, ma il mondo di cui sono fatto, non la realtà esterna. La fantasia mostra il mio stato d’animo nel quale io vedo il mondo, mi racconto il mondo. Mi rapporto sempre in qualche modo al mondo, non posso non rapportarmi in qualche modo, e questo lo diceva già in *Essere e tempo*: io sono sempre in un progetto, voglio sempre fare qualcosa, sono sempre in relazione con un utilizzabile, qualunque cosa sia, anche il pensiero è un utilizzabile. Ci sta dicendo che non c’è possibilità di uscire dalle fantasie e che sono le fantasie a determinare questa tonalità emotiva. Heidegger non dice soltanto che è la tonalità che mi fa vedere le cose in un certo modo, cosa che dicono tutti; no, è la tonalità emotiva che mi consente di vedere, cioè io vedo perché c’è una tonalità emotiva, perché c’è una fantasia, se vogliamo dirla tutta, perché sono in un progetto. La tonalità emotiva per Heidegger non determina il modo in cui io vedo le cose ma determina la possibilità di vedere le cose; il mio stato d’animo, il mio umore, è questo che mi fa vedere le cose.

30 maggio 2018

Siamo a pag. 91. *Bisogna vedere e dire ciò che qui accade. Viene alla luce il fatto che gli stati d’animo non sono qualcosa di solamente sussistente, bensì un modo e una maniera fondamentali dell’essere, e precisamente dell’esser-ci, e ciò implica immediatamente l’essere-assieme.* Parla degli stati d’animo. Ricordate che lui pensa che per affrontare la questione metafisica, e cioè la questione della filosofia, per un pensiero autentico occorre uno stato d’animo. *Sono maniere dell’esser-ci e in quanto tali dell’esser-via. Uno stato d’animo è una maniera, non semplicemente una forma o un modo, ma una maniera nel senso di una melodia, la quale non fluttua al di sopra del presunto sussistere autentico dell’uomo, bensì dà il tono a questo essere, cioè dispone e determina il modo e il “modo” del suo essere.* Sta dicendo che questo modo di essere, la *Stimmung*, la tonalità emotiva, è qualcosa che c’è sempre nelle persone, in un modo o nell’altro. Anche quando sembra che non ci sia, comunque c’è. La cosa fondamentale, che già leggevamo la volta scorsa, è che per Heidegger l’essere in uno stato d’animo, cioè essere in un certo modo, è la condizione perché si verifichino certe cose, o meglio, tutto ciò che accade si verifica per via di uno stato d’animo, nel senso che è lo stato d’animo che determina ciò che si incontra, il modo con cui si incontra. *Abbiamo così il dato positivo corrispondente alla prima tesi negativa, secondo la quale lo stato d’animo non è un ente: dal punto di vista positivo è modo fondamentale, la maniera fondamentale di come l’esser-ci è in quanto esser-ci.* Dice, cioè, com’è l’esser-ci in questo momento, come sono io in questo momento: arrabbiato, nervoso, tranquillo, rilassato, felice, triste, ecc. Lo stato d’animo dice come l’esser-ci, cioè io, sono in questo momento. *Ora abbiamo anche la tesi contrapposta alla seconda tesi negativa, secondo la quale lo stato d’animo non è quanto c’è di più inconsistente e fugace, qualcosa di meramente soggettivo: poiché lo stato d’animo è il modo originario nel quale ogni esser-ci è come è, esso non è ciò che c’è di più inconsistente, bensì ciò che dà all’esser-ci, in senso fondamentale, consistenza e possibilità.* Ricordate l’assoluta possibilità. È lo stato d’animo che muove tutto, è lo stato d’animo che fa dell’esser-ci ciò che è in quel momento, così com’è. *Da tutto ciò dobbiamo comprendere che cosa significhi intendere in modo corretto i cosiddetti “stati d’animo”. Non si tratta, contrapponendosi alla psicologia, di delimitare meglio una specie particolare di esperienze psichiche vissute e migliorare così la psicologia stessa, bensì di rivolgere da principio lo sguardo sull’esser-ci dell’uomo. Gli stati d’animo sono le maniere fondamentali nelle quali noi ci troviamo-situati in un lodo oppure nell’altro.* È per questo che diceva che lo stato d’animo è ciò che fa dell’esser-ci quello che è. *Gli stati d’animo sono il “modo” secondo il quale uno sta così o così. Certo, per ragioni che non possiamo ora esporre, prendiamo spesso questo “stare così o così” come qualcosa di indifferente nei confronti di ciò che abbiamo in mente, di ciò di cui ci stiamo occupando, di ciò che ci accade.* Sottintende che non è affatto così. *Eppure questo “stare così o così” non è mai soltanto la conseguenza e il fenomeno concomitante del nostro pensare, fare e lasciar fare, bensì – in termini sommari – ne è il presupposto, il “medio” nel quale soltanto quelli accadono.* Qui dice una cosa molto forte: il mio pensare accade soltanto in relazione a uno stato d’animo. *E proprio quegli stati d’animo che ci dispongono in modo tale per cui ci sembra che non ci sia stato d’animo alcuno, e che noi non siamo da essi determinati, proprio questi sono i più potenti. Innanzitutto e per lo più ci colpiscono solamente stati d’animo particolari, che oscillano tra “estremi”: gioia, tristezza. Già meno percettibili sono un’ansietà lieve o uno stato di soddisfazione che ci scivola accanto. Ma quel non-essere-in-uno-stato-d’animo nel quale non siamo né maldisposti né “ben” disposti apparentemente non c’è, e tuttavia c’è.* Come dicevo prima, non c’è un momento in cui non ci sia uno stato d’animo. *Ma, in questo né-né, non siamo tuttavia mai non-determinati da uno stato d’animo. Il fatto però che riteniamo questo non-essere-in-uno-stato-d’animo un non-essere-affatto-determinati da uno di loro, ha ragioni di carattere essenziale. Quando diciamo che una persona di buon umore porta allegria in una compagnia, significa soltanto che viene prodotto uno stato d’animo brioso o rilassato, non significa che prima non vi fosse alcun stato d’animo. C’era un non-essere-in-uno-stato-d’animo apparentemente difficile da cogliere e che sembra essere qualcosa di indifferente, mentre in realtà no lo è affatto. Lo vediamo ancora una volta: gli stati d’animo non affiorano nello spazio vuoto dell’anima per poi scomparire nuovamente; l’esser-ci in quanto esser-ci è già da sempre radicalmente determinato. Ciò che avviene, è sempre e soltanto un mutamento degli stati d’animo. In modo provvisorio e sommario abbiamo affermato che gli stati d’animo sono il “presupposto” e il “medio” del pensare e dell’agire.* Qui pone la cosa in modo ancora più forte: lo stato d’animo è il presupposto del pensiero, come dire che il pensiero non c’è senza lo stato d’animo; è lo stato d’animo che indirizza il mio pensiero, che muove il mio pensiero. Ovviamente, potremmo qui fare una considerazione, perché a questo punto non possiamo non pensare che lo stato d’animo abbia a che fare con la volontà di potenza. Quando dice che è lo stato d’animo a muovere il pensiero, in effetti sta dicendo qualcosa di molto prossimo a ciò che dicevamo tempo fa, e cioè che è la volontà di potenza a muovere il pensiero. Potremmo quasi dire che lo stato d’animo e la volontà di potenza sono due aspetti della stessa cosa. *Ciò vuol dire che risalgono in modo più originario alla nostra essenza: in essi soltanto incontriamo noi stessi in quanto esser-ci.* Soltanto negli stati d’animo incontriamo noi stessi. Questo se ci accorgiamo dello stato d’animo. Poi, vedremo in che modo. *L’essenza dello stato d’animo ci rimane nascosta o ci appare falsata proprio perché non consiste nell’essere un fenomeno concomitante, ma che ci riporta nel fondo dell’esser-ci.* Come dire che per intendere più autenticamente la questione dell’esserci, occorre che riusciamo a capire qualcosa di più dello stato d’animo. *Per questo cogliamo l’essenza dello stato d’animo innanzitutto a partire da quanto, venendoci incontro, ci colpisce, cioè a partire dalle oscillazioni estreme dello stato d’animo, da ciò che sorge e scompare. Poiché consideriamo gli stati d’animo a partire dalle loro oscillazioni, sembrano accadimenti tra gli altri, e noi non vediamo quel peculiare esser-disposti, l’originario venir-pervaso-da-uno-stato-d’animo da parte di tutto l’esser-ci in quanto tale.* Non ci accorgiamo, se non in questi esempi macroscopici, dello stato d’animo. *Da ciò risulta evidente che destare gli stati d’animo è un modo e una maniera di afferrare l’esser-ci rispetto alle “maniere” in cui di volta in volta l’esser-ci è, in quanto esser-ci, o meglio, di lasciar essere l’esser-ci così com’è, o può essere, in quanto esser-ci.* Per Heidegger, quindi, ne va di qualcosa di importante, ne va della comprensione dell’esser-ci. *Questo destare può forse essere un modo di agire singolare, difficile e poco chiaro. Se abbiamo compreso il nostro compito, dobbiamo fare attenzione proprio a non ricominciare improvvisamente a trattare dello stato d’animo o magari del destarlo, ma dobbiamo agire nel modo del destare inteso come azione.* A pag. 93, § 18. *L’accertarsi della nostra condizione odierna e dello stato d’animo fondamentale che la domina e la pervade come presupposto per il destare tale stato d’animo fondamentale.* Qui fa una breve trattazione dello stato d’animo di un’epoca, dello stato d’animo nella condizione odierna. Cita alcuni personaggi: Oswald Spengler, Ludwig Klages, Max Scheler, Leopold Ziegler. Non ci occuperemo di loro ma soltanto dell’aspetto più interessante per noi, e cioè della questione così come la pone Nietzsche. A pag. 97, il punto b) *Il contrasto fondamentale nietzscheano tra il dionisiaco e l’apollineo come fonte delle quattro interpretazioni della nostra condizione odierna*. Considera la contrapposizione in Nietzsche tra Dioniso e Apollo, in definitiva, due figure di stati d’animo. *Questa contrapposizione Dioniso-Apollo sorregge e guida fin dall’inizio il filosofare di Nietzsche. Egli stesso lo sapeva. Tale contrapposizione, desunta dall’antichità, doveva schiudersi al giovane filologo che voleva rompere con la sua scienza. Ma egli sapeva anche che tale contrasto, quanto si manteneva nel suo filosofare, altrettanto mutava per lui con il suo filosofare. Egli stesso sapeva: “Solo chi si trasforma, mi è affine”. Intenzionalmente, vorrei rifarmi all’ultima interpretazione da lui fornita nella sua opera maggiore e decisiva, in quell’opera che non poté portare a termine come l’aveva progettata: La volontà di potenza. Il secondo capitolo del IV libro ha per titolo: “Dioniso”. In esso si trovano aforismi di tipo singolare, come in generale l’intera opera è più che altro un accostamento di pensieri essenziali, rivendicazioni e valutazioni. Vi do innanzitutto un esempio di come in questo periodo, poco prima del crollo, Nietzsche avesse chiara coscienza che tale contrasto era per lui determinante fin dall’inizio.* Adesso cita Nietzsche. *“Verso il 1876 ebbe paura di veder compromesso tutto quello che era stato fino allora il mio volere, quando compresi dove si andasse ormai a finire con Wagner: e io ero legato a lui saldissimamente da tutti i vincoli di una profonda unità di bisogni, dalla gratitudine, dall’insostituibilità della persona e dall’assoluta angustia che vedevo davanti a me. Intorno allo stesso tempo mi parve di essere inestricabilmente incarcerato nella mia filologia e nella mia attività di insegnante – in qualcosa di casuale, in un espediente pratico della mia vita -; non sapevo più come uscirne, ed ero stanco, logoro, stremato.* Qui Heidegger sta parlando dello stato d’animo in cui si trovava Nietzsche, soprattutto, quindi, dello stato d’animo, che è stato determinante per Nietzsche per fare quello che ha fatto. Più avanti dice *“L’illusione di Apollo: l’eternità della bella forma; la legislazione aristocratica così «dovrà sempre essere»”.* Questo è Apollo. Poi, “*Dioniso: sensualità e crudeltà. Si potrebbe interpretare la caducità come godimento della forza che genera e distrugge, come creazione costante”.* Questo è Dioniso. Apollo è la staticità, la bellezza, l’armonia, la bella forma, mentre Dioniso è il contrario, è la caducità come godimento, la distruzione, la crudeltà, la sensualità, tutte passioni forti, mentre in Apollo sono passioni tranquille. Apollo sarebbe la ragione che tutto sistema, che tutto ordina; di contro, Dioniso è l’irruzione dei sentimenti, della sensualità più violenta, fino alla crudeltà. *Segue un capoverso in cui Nietzsche interpreta questo contrasto nella forma più bella e decisiva, e lo mette in connessione con l’origine: “Con il termine «dionisiaco» si esprime: un impulso verso l’unità, un dilagare al di fuori della persona, della vita quotidiana, della realtà, come abisso dell’oblio, come traboccamento appassionato-doloroso in stati d’animo più oscuri, più pieni, più fluttuanti; un’estatica accettazione del carattere totale della vita…* Infatti, Nietzsche contrapponeva il pensiero e la vita: il pensiero è la razionalità, la vita invece è l’irruzione delle passioni. …*come l’uguale di ogni mutamento, l’ugualmente potente, l’ugualmente beato; la grande e panteistica partecipazione alla gioia e al dolore, che approva e santifica anche le qualità più terribili e problematiche della vita; l’eterna volontà di generazione, di fecondazione, di ritorno; il sentimento unitario della necessità di creare e di distruggere.* Questo è il dionisiaco. *Col termine «apollineo» si esprime: l’impulso verso il perfetto essere per sé, verso l’«individuo» tipico, verso tutto ciò che semplifica, pone in rilievo, rende forte, chiaro, inequivocabile, tipico; la libertà sotto la legge.* Questo è l’apollineo, l’ordinato, mentre il dionisiaco è il disordine più assoluto, il caos. Poco più avantidice *Segue ora la sua caratterizzazione dell’origine di questa interpretazione, e la più profonda interpretazione della Grecità che ci ha fornito: “Questo antagonismo tra dionisiaco e apollineo nell’anima greca è uno dei grandi enigmi da cui mi sentii attratto considerando la natura greca. In fondo non mi preoccupai se non di indovinare perché proprio l’apollinismo greco dovesse svilupparsi da un sottosuolo dionisiaco; perché il greco dionisiaco avesse bisogno di diventare apollineo, ossia di spezzare la sua volontà tesa verso l’immane, il molteplice, l’incerto, l’orribile mediante una volontà di misura, di semplicità, di ordine sotto la norma e il concetto.* Il dionisiaco è il caos assoluto, l’impossibilità di fermare qualcosa, è la parola in quanto ingestibile, in quanto rinviante sempre ad altro; l’apollineo è la metafisica, il concetto che ferma e fissa. *Nel fondo del greco è la mancanza di misura, la caoticità, l’elemento asiatico; la prodezza del greco consiste nella lotta con il suo asiatismo; la bellezza non gli è donata, non più della logica, della naturalezza dei costumi – è conquistata, voluta, strappata –è la sua vittoria”.* La metafisica è la vittoria dell’apollineo sul dionisiaco, è la vittoria del concetto sulla deriva infinita. A pag. 100, sottoparagrafo c) *La noia profonda come lo stato d’animo fondamentale nascosto delle interpretazioni cultural-filosofiche della nostra situazione*. *Tutte queste questioni sono per noi secondarie. Non ci chiediamo neppure se tutte queste interpretazioni della nostra situazione siano giuste oppure no.* Queste interpretazioni sono quelle interpretazioni del nostro modo di sentire odierno, contemporaneo. *In tali casi la maggioranza ha sempre ragione. E tuttavia il richiamo a esse è essenziale. Cosa avviene infatti in tali interpretazioni? Diciamo: una diagnosi della cultura, nella quale, sulla scorta delle suddette categorie vita-spirito* (dionisiaco-apollineo)*, si passa tutto d’un fiato attraverso la storia universale e al di sopra di essa.* Facciamo un piccolo salto, a pag. 101. *Tale filosofia della cultura non ci coglie nella nostra situazione odierna; nel migliore dei casi vede soltanto l’oggi, ma senza di noi, quell’oggi che non è altro che l’eterno-ieri.* Qui si riferisce agli autori citati prima, i quali hanno fatto appunto una filosofia della cultura, hanno dato un’interpretazione della cultura contemporanea. Dice *senza di noi*, come dire che questi tizi hanno fatto una sorta di fotografia, in cui però io non ci sono, sono fuori, mentre sappiamo bene che per Heidegger la cosa essenziale è che il mondo è fatto anche di me, non ci sono io e dall’altra parte il mondo. *Ma se, nella sua interpretazione della nostra condizione odierna, la filosofia della cultura non ci prende, né ci afferra, allora sbagliavamo, quando, nel corso delle precedenti considerazioni, affermavamo che per cogliere il nostro stato d’animo fondamentale – fosse necessario accertarsi preliminarmente della nostra situazione. … E la cultura è per l’appunto l’espressione della nostra anima -: del resto, è un’opinione al giorno d’oggi assai diffusa, che, proprio seguendo il filo conduttore dell’idea di espressione e di simbolo, sia la cultura che l’uomo possano venir colti filosoficamente in modo autentico ed esclusivo. Oggi abbiamo una filosofia dell’espressione, del simbolo, delle forme simboliche. L’uomo come anima e spirito si esprime e si riflette in figure che hanno in sé un significato, e che sulla base di tale significato danno un senso all’esistenza che vi si esprime. Questo è, per sommi capi, il modello dell’odierna filosofia della cultura. … Eppure resta la questione se tale raffigurazione dell’uomo coglie e afferra il suo esser-ci, se lo porta a essere, o se invece tale raffigurazione-positiva orientata all’espressione, non soltanto non coglie di fatto l’essenza dell’uomo, ma deve necessariamente mancarla, a prescindere dall’estetica.* Deve mancarla per forza perché, se io voglio fare una filosofia della cultura, devo pormi come colui che osserva la cultura; non come colui che osservando la cultura, parafrasando un po’ Nietzsche, ne è osservato. Ricordate Nietzsche: ricorda che guardando nell’abisso, l’abisso guarderà dentro di te. *Non solo non vi giunge di fatto, ma non può giungervi necessariamente, perché si sbarra da sé la strada verso l‘esser-ci.* Lo esclude a priori, quindi l’esser-ci non c’è più. Quindi, continua a porsi la questione di dove trovare uno stato d‘animo fondamentale, che tenga conto dell’esser-ci. A pag. 103. *Ora ci chiediamo nuovamente: per quali ragioni quelle diagnosi culturali trovano udienza presso di noi, anche se in maniera differente? Perché questo giornalismo d’alto livello riempie o addirittura delimita il nostro spazio “spirituale”? È solo una moda? Si risolve qualcosa, se si cerca di definirlo “filosofia alla moda” e di ridurne così la portata? Noi non possiamo né vogliamo ricorrere a mezzi così a buon mercato. Abbiamo affermato: questa filosofia della cultura raffigura tutt’al più la nostra situazione, ma non ci afferra. Più ancora: non solo non riesce a coglierci, ma ci svincola da noi stessi, assegnandoci un ruolo nella storia universale.* Come se fossimo degli oggetti metafisici, ci svincola da noi stessi. Questo sta a indicare in qualche modo che se svincolo il pensiero filosofico dall’esser-ci, allora trasformo l’uomo in ente, trasformo l’uomo in un oggetto metafisico: se tolgo l’esser-ci l’uomo diventa un oggetto metafisico. *Ci svincola da noi stessi, eppure al tempo stesso è antropologia. La fuga, il capovolgimento, l’apparenza illusoria e l’inutilità ci rendono ancora più sensibili e acuti. Ora, la questione decisiva è la seguente: cosa vuol dire il fatto che ci diamo e addirittura dobbiamo darci questo ruolo?* Ruolo di enti all’interno della filosofia della cultura. *Siamo diventati tanto insignificanti a noi stessi da aver bisogno di un ruolo?* Perché questa filosofia della cultura assegna all’uomo un ruolo, una sua funzione all’interno della cultura. Siamo diventati così insignificanti da aver bisogno che qualcuno ci dia un ruolo? È chiaro che se togliamo l’esser-ci per l’appunto l’uomo diventa un ente manipolabile come qualunque cacciavite. *Perché non troviamo più alcun significato per noi, alcuna possibilità essenziale dell’essere? Forse perché da tutte le cose che ci viene incontro una sorta di indifferenza di cui non conosciamo la ragione? Ma come si può parlare così, quando il traffico mondiale, la tecnica, l’economia, stringono a sé l’uomo e lo mantengono in movimento?* Tutti agitatissimi, dice, sempre pieni di cose da fare. *… L’uomo stesso sarebbe divenuto noioso a se stesso?* Qui comincia a parlare della noia. *Perché ciò? Ciò accade forse perché una noia profonda si trascina qua e la negli abissi dell’esser-ci come una nebbia silenziosa?* Cominciate a intravedere, dalle sue parole, tutta la questione della noia come un qualche cosa che è sempre lì, dice, come una nebbia che avvolge un po’ tutto. *In fondo, per assicuraci delle nostre condizioni, non abbiamo bisogno di diagnosi e prognosi culturali, perché queste, invece di aiutarci nel voler trovare noi stessi, ci assegnano solamente un ruolo e ci svincolano da noi stessi. Ma come troveremo noi stessi…* Quando dice “trovare noi stessi” intende come giungere a una interrogazione autentica, a una posizione autentica dell’esser-ci. …*in un vuoto auto-rispecchiamento, in quel ripugnante ficcare il naso nelle cose della psiche che al giorno d’oggi ha superato ogni limite?* Qui ce l’ha con la psicoanalisi, ovviamente. *Oppure ci troveremo in modo tale da doverci restituire a noi stessi, cosicché, una volta restituiti a noi stessi, ci riconsegniamo a noi, e in modo tale da essere riconsegnati a ciò che siamo?* Qui, in questa apparentemente superficiale critica alla psicoanalisi, dice una cosa molto interessante. La psicoanalisi, di fatto, pone l’uomo come un ente metafisico, come un qualche cosa che ha delle prerogative, che va analizzato… Per dirla con Heidegger, la psicoanalisi assegna all’uomo un ruolo, immaginando tutte le cose che immagina: il complesso edipico, la rimozione, l’inconscio, ecc. Tutte queste cose che dovrebbero descrivere l’uomo, ma in tutte queste cose, ci sta dicendo Heidegger, l’uomo, cioè l’esser-ci, dov’è? È come se Freud non fosse preso lui stesso in queste cose ma stesse, per l’appunto, descrivendo oggetti metafisici, una realtà metafisica, non è, come direbbe Heidegger, con-afferrato dalle cose che sta facendo. Questo non significa che non abbia compiuto una sorta di autoanalisi, ma questo è un altro discorso. È sempre, positivisticamente, lui come soggetto che indaga un oggetto, che è lì per essere indagato; ma in questa operazione di indagare l’indagatore non viene indagato dal suo stesso indagare, non problematizza il suo stesso indagare: in che modo io sono coinvolto in quello che sto facendo, cioè, per dirla in modo più semplice, le cose che sto facendo sono frutto della mia fantasia o sono la realtà delle cose. È questa la domanda: sono una mia costruzione, che mi va bene per una serie di miei pensieri, o sto descrivendo la realtà dei fatti? La domanda va posta in questi termini. *Non possiamo dunque fuggir via da noi stessi in una chiacchiera culturale prolissa e diffusa, ma non possiamo neppur correrci dietro in una curiosa psicologia, bensì dobbiamo trovarci in modo tale da vincolarci al nostro esser-ci e che questo, l’esser-ci, divenga per noi l’unica cosa vincolante.* Tenete conto che per Heidegger l’esser-ci è sempre un essere gettati in un progetto, qui e adesso. *Ma ci troveremo così ricondotti a quella noia profonda che forse per il momento nessuno conosce? Questa problematica noia profonda sarebbe forse quello stato d’animo fondamentale di cui siamo alla ricerca e che dobbiamo destare?* Questa domanda ci conduce dritti al Capitolo Secondo: *La prima forma di noia: e il venir annoiati da qualcosa*. Lui si dilunga in modo estenuante su alcune cose ma vi riassumerò brevemente un esempio che lui fa. Un tizio si trova in una stazione ad aspettare un treno, solo che la stazione si trova in un paesello sperduto dove non c’è nulla e lui arriva quattro ore prima dell’arrivo del treno. Che fare? Quindi incomincia a contare gli alberi lungo il viale, a guardare cosa fa quell’altro, poi guarda l’orologio, ecc. È annoiato da qualcosa, come dice Heidegger, annoiato dal fatto che il treno non arriva, arriverà, certo, al suo orario ma ci sono quattro ore da passare. Questa noia è fatta in modo tale da lasciarlo in sospeso in attesa dell’evento, l’arrivo del treno, e questo essere in sospeso è propriamente la noia, cioè, questo ente, il treno, che arrivando dovrebbe concludere, non arriva e mi lascia in sospeso, in attesa. Andiamo a pag. 107, al § 20. *Lo stato d’animo fondamentale della noia, il suo rapporto con il tempo e le tre questioni metafisiche intorno a mondo, finitezza, isolamento*. *Questa noia profonda è lo stato d’animo fondamentale. Per riuscire a dominarla, scacciamo il tempo, che nella noia si prolunga. Dovrebbe forse esser breve? Non desideriamo forse, ognuno di noi, un tempo veramente lungo? E se ci diviene lungo, scacciamo lui e questo divenire-lungo. Noia, tempo lungo – non è un caso che, specialmente nell’uso linguistico alemanno, “aver un tempo lungo” significhi “aver nostalgia”.* Ritorna la questione della nostalgia di cui parlava Novalis. *Qualcuno ha lungo-tempo di = ha nostalgia di. O siamo noi che facciamo fatica a cogliere la sapienza racchiusa nel linguaggio e ad attingerla? Noia profonda – una nostalgia. Nostalgia, una nostalgia è il filosofare, lo abbiamo già sentito da qualche parte. Noia – uno stato d’animo fondamentale del filosofare. Noia – che cos’è? La noia – qualunque sia mai la sua essenza ultima – rivela in modo quasi tangibile, in particolare nella nostra lingua tedesca, un rapporto col tempo, un modo del nostro essere nei confronti del tempo, un modo di sentire il tempo.* Infatti, quando uno aspetta il treno il tempo sembra non passare mai. *Noi non poniamo però il problema del tempo, la questione di che cosa sia il tempo, bensì tre questioni completamente diverse: che cosa siano mondo, finitezza, isolamento. Il nostro filosofare deve muoversi e mantenersi nella direzione e nell’orizzonte di queste tre questioni. E ancora, queste tre questioni devono scaturire per noi da uno stato d’animo fondamentale.* A questo punto sta dicendo il perché di questa infinita discussione: perché questi tre elementi, che ha posto anche nel sottotitolo, per essere approcciati hanno bisogno di un particolare stato d’animo. Questo particolare stato d’animo sembra, almeno così ci indirizza, essere la noia profonda. Evidentemente, questa noia profonda non è così come la si intende nel luogo comune, quella è la noia superficiale, la noia di chi aspetta il treno e non arriva. *Questo, la noia profonda: se solo sapessimo che cos’è, o ne fossimo pervasi! Ma anche ammettendo di essere pervasi da tale stato d’animo fondamentale, che cosa ha mai a che fare la noia con le questioni del mondo, della finitezza, dell’isolamento? Che lo stato d’animo fondamentale della noia sia connesso con il tempo e con il problema del tempo è facilmente intuibile. O in definitiva tali questioni sono connesse col problema del tempo? Non c’è forse la convinzione antichissima che il mondo abbia avuto un’origine, e insieme ad esso il tempo, che mondo e tempo siano ugualmente antichi, cooriginari e antichi? … Il tempo da parte sua si trova rispetto a noi in un determinato rapporto con la noia. Perciò quest’ultima è lo stato d’animo fondamentale del nostro filosofare al cui interno sviluppiamo le tre questioni intorno a mondo, finitezza e isolamento.* A pag. 109. *Questa noia superficiale* (la noia del treno nell’esempio di prima) *ci deve condurre alla noia profonda, cioè in termini più appropriati, la noia superficiale si deve rivelare come noia profonda, deve pervaderci nel fondo dell’esser-ci. Questa noia fugace, occasionale, inessenziale, deve diventare essenziale. Come possiamo fare ciò? Dobbiamo produrre in noi la noia esplicitamente e intenzionalmente? Per niente. Non dobbiamo intraprendere qualcosa in questo senso. Al contrario, intraprendiamo sempre troppo. Questa noia diverrà da sé essenziale, lo diverrà, se non le siamo contro, se non reagiamo sempre e immediatamente per metterci in salvo, e le diamo invece spazio.* Quando uno si annoia fa di tutto perché questa noia scompaia. C’è un’industria immensa, quella del divertimento, per impedire che le persone si annoino. Quello che ci sta dicendo Heidegger è di coltivare questa noia, portarla alle estreme conseguenze, senza cercare immediatamente, come lo chiama lui, uno scaccia-tempo. *Questo è quanto dovremmo imparare, questo non-opporre-subito-resistenza ma lasciar-risuonare-fino-in-fondo. Ma come possiamo aprire uno spazio a tale noia, che per il momento è inessenziale e inafferrabile? Semplicemente non essendole contro, avvicinandosi ad essa, e lasciandole dire che cosa mai voglia, e cosa mai le accada. Ma anche per far questo, è necessario che traiamo una volta per tutte fuori dall’indeterminatezza ciò che noi chiamiamo e conosciamo solo in apparenza come noia. Ma tutto ciò non nel senso di un analizzare e scomporre un’esperienza psichica vissuta, bensì in modo tale che ci avviciniamo. A chi? A noi stessi – a noi stessi in quanto un esser-ci.* Secondo Heidegger, giungere a quella noia profonda, essenziale, è il modo per avvicinarsi all’esser-ci, cioè a qualcosa di essenziale, di radicale. Lo vedremo più avanti ma questa noia essenziale cos’altro potrebbe essere se non il fatto che ciascuna cosa che affrontiamo è quella che è perché presa in un progetto. Quindi, non è quella che è per virtù propria, e pertanto non mi costringe a fare nulla, ma qualunque cosa io faccia lo faccio per un mio progetto. Questa è la questione sempre centrale in Heidegger: accorgersi di essere un progetto e di essere storicamente determinato. Se voglio fare una certa cosa, se ho questo progetto, questo viene da niente, viene dalla mia storia, viene da ciò che sono, da ciò che fui, da ciò che immagino di dover essere.

6 giugno 2018

Siamo a pag. 110, § 21. *Interpretazione della noia a partire da ciò che è noioso. Ciò che è noioso come ciò che-tiene-in-sospeso e che-lascia-vuoti. Problematicità dei tre schemi interpretativi consueti: il rapporto di causa-effetto, l’intrapsichico, la trasmissione.* Vi ricordate che il suo obiettivo era quello di intendere meglio come funziona la noia, perché secondo lui a partire dalla noia, da questo stato d’animo, è possibile affrontare la questione della metafisica in termini radicali e autentici. Secondo lui la noia non è qualcosa da togliere ma da perseguire. *Noia: - se mettiamo insieme quanto è stato svolto finora, risulta che abbiamo già detto svariate cose su di essa, eppure ne siamo certi: non l’abbiamo ancora compresa in quanto stato d’animo. Sappiamo già, e non vogliamo dimenticarlo ora, che non si tratta soltanto di interpretare questo o quello stato d’animo, bensì che, in definitiva, la comprensione dello stato d’animo richiede da noi un mutamento della concezione fondamentale dell’uomo.* Questo è interessante, perché sta dicendo che se noi riusciamo a intendere l’essenza dello stato d’animo, allora noi comprendiamo l’uomo perché l’uomo è fatto di uno stato d’animo. Questa è una cosa relativamente nuova in Heidegger: tenere conto che l’uomo, l’esser-ci, non è disgiungibile dallo stato d’animo in cui si trova in quel momento; l’esser-ci e lo stato d’animo sono un po’ la stessa cosa. *Proprio lo stato d’animo, compreso in modo corretto, è quanto ci dà la possibilità di cogliere l’esser-ci dell’uomo in quanto tale.* Più chiaro di così. Soltanto se riusciamo bene a intendere che cos’è lo stato d’animo riusciamo a capire che cos’è l’esser-ci. *Gli stati d’animo non sono una classe di esperienze vissute tali da lasciare immutato l’ambito stesso delle loro esperienze vissute e del loro ordinamento.* Non sono qualcosa che si appiccica di volta in volta lasciando stare il resto. No, ogni volta che interviene uno stato d’animo cambia tutto. *Così, all’inizio, non prendiamo, intenzionalmente, le mosse dalla noia, già per il solo fatto che ciò assomiglierebbe troppo a un voler sottoporre ad analisi un’esperienza vissuta presente nella nostra coscienza.* Sta dicendo: non facciamo della noia un oggetto metafisico, un oggetto da osservare. *Non prendiamo le mosse propriamente dalla noia, bensì dalla noiosità. In senso formale la noiosità è ciò che rende qualcosa noioso, annoiante. Qualcosa di noioso – una cosa, un libro, uno spettacolo, una cerimonia, ma anche una persona, una compagnia, ma altresì un ambiente o una regione – queste cose noiose non sono la noia stessa. O forse persino la noia può essere noiosa? Lasciamo aperte tali questioni… Ciò che è noioso, lo riconosciamo perché, nella sua noiosità e grazie ad essa, causa in noi la noia. … Risultai quindi già molteplici aspetti: 1. ciò che è noioso nella sua noiosità; 2. Il venir annoiati da tale cosa noiosa e l’annoiarsi di una tale cosa; 3. La noia stessa. Sono tre momenti che con-appartengono? Oppure soltanto il primo e il secondo? Oppure si tratta di un solo aspetto visto da punti di vista diversi?* A pag. 113. *Tutte le proprietà di tal genere: noioso, allegro, triste (evento), divertente (gioco) – queste proprietà legate agli stati d’animo sono riferite al soggetto in un senso particolare; non solo hanno origine direttamente dal soggetto e dalle sue condizioni. Noi trasmettiamo poi alle cose stesse gli stati d’animo che le cose causano in noi. Per questo fatto esiste fin dalla Poetica di Aristotele l’espressione “metafora” (μεταφορά). Già Aristotele, nell’opera citata, ha visto che nel linguaggio e nella raffigurazione poetica vi sono affermazioni e formulazioni determinate nelle quali trasmettiamo (μεταφέρειν) da noi stessi alle cose questi stati d’animo che a loro volta le cose causano in noi: tristezza, allegria, noiosità. Che il linguaggio dei poeti e i modi di dire quotidiani siano permeati da tali metafore, lo abbiamo imparato a scuola. Parliamo di un “prato ridente”, e non intendiamo dire che il prato stesso rida, di una “stanza allegra”, di un “paesaggio melanconico”. Non è però il paesaggio stesso a essere malinconico, ma semplicemente ci dispone in tal modo, causa in noi questo stato d’animo.* A pag. 166. *Eppure definiamo quel libro noioso, e ciò senza dire qualcosa di falso o magari mentire. Lo definiamo senz’altro in tal modo perché non lo intendiamo “noioso” come sinonimo di qualcosa che produce noia. Prendiamo senz’altro “noioso” nel senso di pesante, squallido, il che non vuol dire indifferente. Infatti, se una cosa è pesante o squallida vuol dire che non ci ha lasciati del tutto indifferenti, anzi, al contrario: nella lettura siamo ben presenti, introdotti ma non coinvolti. Pesante significa: non avvincente; vi siamo immessi ma non coinvolti, bensì come sospesi. Squallido significa: non ci colma, siamo lasciati-vuoti.* È ovvio che qui Heidegger definisce questi termini come meglio gli conviene; non è che lo squallore sia necessariamente quello, ma a lui serve dire che è quello. Questo è da tenere sempre presente. *Se vediamo questi momenti nella loro unità, abbiamo forse ottenuto un primo risultato, o comunque – in termini più prudenti – ci muoviamo nelle vicinanze di una interpretazione autentica: ciò che annoia, che è noioso, è ciò che tiene-in-sospeso e tuttavia lascia-vuoti.* Il fatto è che per potere affermare questo ha dovuto fornire a quei termini – pesante e squallido – una definizione che è quella che lui ha voluto. Siamo a pag. 118, § 22. *Volevamo trattare della noiosità di ciò che è noioso, e non esplicitamente della noia: eppur adesso vi siamo stati condotti.* Ricordate ciò che diceva prima: non prendiamo la noia come un oggetto osservabile ma aggiriamola partendo dalla sensazione di noiosità. *Vediamo certo, che ciò che è noioso, è connesso con il venir-annoiati e con l’annoiarsi. Ma vediamo altrettanto chiaramente che, se ora trattiamo del venir-annoiati e dell’annoiarsi, non possiamo più trattarne come di una condizione soggettiva che si presenta in un soggetto, e dobbiamo invece, fin dall’inizio e in linea di principio, prender in considerazione proprio ciò che è noioso – la cosa di volta in volta così determinata. Cosa ci dice tutto ciò? Non possiamo affatto caratterizzare ciò che è noioso in quanto tale fino a che non avremo visto chiaramente che cosa esso sia, cioè qualcosa che ci dispone in un modo oppure nell’altro. Ciò vuol dire che ci troviamo di fronte a una questione essenziale: cosa significa disporre?* Qualcosa ci dispone alla noia, ma che cosa vuol dire che ci dispone? *Abbiamo dunque trovato tale questione – un problema possibile e ineludibile, assai più essenziale di qualunque spiegazione, in apparenza chiara ed evidente, del problematico carattere “noioso”.* A pag. 119. *Se analizziamo ora il venir-annoiati e l’annoiarsi, serve a poco dire: annoiarsi è annoiarsi in… e di… Soprattutto, se procediamo così, non serve comprendere ciò che annoia come un oggetto al quale ci riferiamo, seppur naturalmente in modo diverso rispetto al conoscere e al volere.* Non ci serve comprendere ciò che ci annoia come se fosse un oggetto al quale ci riferiamo; lui vuole intendere il problema nella sua totalità. *Il problema consiste infatti in questo esser-riferito, in questo suo carattere fondamentale. In termini generali: questo determinare disponendo va concepito come un disporci in un modo o oppure nell’altro, e tale esser-disposti come il modo fondamentale del nostro esser-ci.* Qui aggiunge una cosa all’esser-ci. L’esser-ci come l’esser disposti in un certo modo. Che è poi la stessa cosa che parlare di stato d’animo, solo che fa un passo indietro e vuole capire bene che cosa significa esser disposti. Però, sottolinea ancora che l’esser-ci è queste cose qui, non c’è un esser-ci che non sia in qualche modo disposto verso qualche cosa, per esempio verso un utilizzabile: c’è una disposizione comunque verso un utilizzabile, cioè uno stato d’animo. *E per porre ancora una questione concreta: quando amiamo qualcosa, una cosa o magari una persona, l’essere da noi amato è solo la causa che compare da qualche parte di una condizione che in realtà si manifesta in noi, e che noi trasmettiamo all’essere che diciamo di amare? Naturalmente no, si dirà: l’essere da noi amato è l’oggetto del nostro amore. Ma cosa significa qui “oggetto”? qualcosa in cui il nostro amore si imbatte e al quale rimane attaccato? Oppure tutto ciò non solo è espresso in termini esteriori, ma anche completamente insensato? Non è forse vero che nel sentimento d’amore non ci imbattiamo affatto in un oggetto e tuttavia amiamo qualcosa? Questo vuole essere solamente un richiamo al fatto che tralasciando il rapporto causa-effetto, dal punto di vista positivo, non abbiamo fatto un solo passo in avanti, e che anzi il problema si è reso più acuto.* Tutto questo per dire che siamo ancora lontani dall’affrontare il problema ma che, anzi, ci si è complicato tra le mani. *Ma stiamo ben attenti. Non soltanto a non trascurare, nel far ciò, la cosa stessa che è noiosa e che annoia, bensì anche al fatto che questo venir-annoiati e annoiarsi non è una mera condizione che sopraggiunge e che, in qualche modo, sottoponiamo all’analisi come un preparato chimico.* È un po’ quello che diceva prima: questa cosa che ci accade, la noia, non possiamo considerarla come un oggetto metafisico. *Ma in quale altro modo allora? Dobbiamo pur metterci in rapporto con tale condizione, se vogliamo fare delle affermazioni su di essa. Qual è quello adeguato? Certo, vale la regola generale di porre un oggetto sotto le migliori condizioni di osservabilità. Tale regola vale nelle scienze. Dunque anche in filosofia. No, viceversa: tale regola non vale per noi, perché vale nelle scienze, ma vale nelle scienze perché si fonda su una connessione essenziale, originaria. Secondo quest’ultima il contenuto essenziale e il modo di essere di un ente prescrivono la manifestatività possibile che gli è relativa (verità).* Secondo la scienza il contenuto essenziale e il modo di essere di un ente ne definiscono la sua verità. Per esempio, io voglio analizzare quell’aggeggio, quali sono le sue proprietà, il peso, ecc., e a questo punto so qual è il modo di essere di questo ente e conosco la verità di quell’ente. *Le diverse regioni dell’ente e le singole cose sono assegnate, a seconda del loro contenuto essenziale e del loro modo di essere, a un determinato modo di verità, di non-velatezza. Questa apertura, che è propria di ogni ente in conformità al suo contenuto essenziale e alla sua maniera di essere, indica a sua volta le maniere di accesso adeguate, di volta in volta determinate e possibili, all’ente stesso che deve venir colto.* Tutto questo per dire che ciò che fa la filosofia, la metafisica, non è ciò che fa la scienza, ma tuttavia ciò che fa la scienza ha come condizione la metafisica, la filosofia. *Noi però non vogliamo osservare la noia.* Così come osserviamo un procedimento chimico. *Forse ciò è del tutto impossibile. Tuttavia vogliamo apprendere qualcosa sulla noia, sulla sua essenza, sul modo in cui dispiega la sua essenza. È possibile farlo in altro modo, se non ponendoci nello stato d’animo della noia, per poi osservarla, oppure immaginando una noia, e chiedendoci poi che cosa le sia proprio?* Dice che per intendere qualcosa di più della noia occorre che ci troviamo in questa condizione. Che è un po’ il concetto fondamentale della fenomenologia: partire dal fenomeno, dalla cosa stessa. Partire dalla noia non vuole dire prendere il concetto astratto di noia ma provare la noia, cioè, trovarsi nella noia, per poi incominciare a pensare a ciò che sta succedendo. A pag. 121. Heidegger dice che quando proviamo la noia facciamo di tutto per scacciarla e, quindi, scacciandola non la proviamo più. Invece, per provarla occorre sospendere questo scaccia-noia. *Ciò accade là dove ci procuriamo contro la noia un passatempo, dove con tale intenzione, di volta in volta in un modo oppure in un altro, scacciamo il tempo. Proprio là dove noi ci opponiamo alla noia, proprio là essa deve volersi affermare, ed è proprio là dove si manifesta innanzi a noi, che ci sospinge verso la sua essenza. Così proprio nello scacciatempo raggiungiamo il giusto atteggiamento nel quale la noia ci viene incontro priva di travestimenti. Non possiamo dunque rendere la noia oggetto dell’osservazione come una condizione che si presenta per sé, bensì dobbiamo prenderla come noi ci imbattiamo in essa, cioè, quando cerchiamo di scacciarla.* Ecco, questo, secondo Heidegger, è il momento preciso in cui occorre trovarsi per intendere qualche cosa della noia: quando la vogliamo scacciare. Si tratta di incominciare a pensare a che cosa succede in quel momento. A pag. 122. *Ora soltanto vediamo il punto decisivo di tutte le nostre riflessioni metodiche. Non dobbiamo fare di una regione di esperienze vissute un minestrone per immetterci in un plesso di connessioni coscienziali.* Cioè, mettere la noia al pari di qualunque altra cosa. *Quello che dobbiamo evitare, è proprio di perderci in una sfera particolare, messa insieme artificiosamente o imposta da direzioni visive tradizionali stabilmente consolidate…* Per esempio, tutto lo psicologismo che è diventato luogo comune. Quindi, senza sapere, pensiamo a tutte queste cose in modo psicologistico, come se fossero un fenomeno della coscienza, come se fosse, come diceva lui prima, un qualcosa che ci casca addosso, cogliendo la noia come un oggetto metafisico, un qualcosa che deve essere osservato. *…invece di mantenere e tenere come punto fermo l’immediatezza dell’esser-ci quotidiano.* Ciò che dobbiamo mantenere fermo è ciò che siamo in questo momento e il perché lo siamo; in definitiva, l’esser-ci, la storicità, cioè, il fatto di trovarmi preso in un progetto determinato da una *Stimmung*, un particolare stato d’animo. *Ma poiché siamo compenetrati da tali teorie, spesso persino nel modo di intendere più elementare e nella spiegazione del significato dei vocaboli, far crescere in noi questa libertà è certamente molto più difficile che dare fondamento in noi a diverse teorie e imprimercele nella mente.* Siamo talmente presi da queste teorie che ormai fanno parte del pensare comune - la naturalità delle cose - che perdiamo di vista quello che siamo in questo momento, quello che stiamo facendo, quello che sentiamo. *È a partire da qui che dobbiamo comprendere l’apparente prolissità con la quale tentiamo di avvicinarci a un fenomeno così banale come quello della noia. Questo avvicinarsi ha il significato dello scostarsi da tutti i modi di vedere che si presentano innanzi a noi.* Tutti quei modi di vedere che ci fanno pensare alla noia come a un qualche cosa, come a un oggetto che deve essere considerato, elaborato, manipolato, ecc. A pag. 123. *Nel venire annoiati da qualcosa siamo inchiodati a ciò che è noioso, non lo lasciamo andare o vi siamo per qualche motivo costretti, vincolati, anche se in precedenza ci siamo spontaneamente affidati ad esso. Invece nell’annoiarsi di… si è già compiuto un certo distacco dalla cosa noiosa. Ciò che è noioso sussiste, certo, ma noi siamo annoiati senza che esso ci annoi in modo particolare ed esplicito; siamo annoiati – quasi che la noia provenisse da noi, e continuasse a tessere le sue trame senza bisogno di venir causata da ciò che è noioso, e di essere vincolata ad esso. Nel venir-annoiati da questo libro siamo ancora concentrati sulla cosa in questione e proprio su di essa. Nell’annoiarsi di… la noia non è più inchiodata a…, inizia già ad espandersi.* Sta descrivendo cosa avviene quando uno si annoia. *Non proviene più da questa determinata cosa noiosa, bensì si irradia diffondendosi sopra le altre cose. Essa, la noia stessa, dà ora al nostro esser-ci un orizzonte singolare al di là della cosa noiosa specifica. Non è in relazione unicamente con la cosa determinata che annoia, bensì si posa su più cose, su cose diverse: tutto diventa noioso.* Quando uno si annoia di qualche cosa, questa noia, talvolta, tende ad espandersi, non è più la cosa che annoia ma tutto diventa noioso. Siamo a pag. 123, § 23, dove fa un esempio di scacciatempo. *Ci troviamo, per esempio, in una insulsa stazione di una sperduta ferrovia secondaria. Il primo treno arriverà tra quattro ore. La zona è priva di attrattive. È vero, abbiamo un libro nello zaino – dunque leggere? No. Oppure riflettere su una questione, su un problema? Non va. Leggiamo gli orari oppure studiamo l’elenco delle varie distanze di questa stazione da altri luoghi che non ci sono noti altrimenti. Guardiamo l’orologio – è appena passato un quarto d’ora. Andiamo fuori, sulla strada maestra. Camminiamo su e giù, tanto per fare qualcosa. Ma non serve a niente. Contiamo gli alberi lungo la strada maestra, guardiamo nuovamente l’orologio: appena cinque minuti da quando l’abbiamo consultato. Stufi di andare su e giù, ci sediamo su una pietra, tracciamo ogni sorta di figure sulla sabbia, e ci sorprendiamo nuovamente a guardare l’orologio; è passata una mezz’ora; e così di seguito. Una situazione quotidiana, con le ben note, banali ma del tutto spontanee, forme di scacciatempo.* In questo caso, dice *Lo scacciatempo un cacciar via la noia spronando il tempo.* Metter fretta al tempo perché passi più rapidamente. *Cosa cerchiamo di mettere in fuga, volendo far scorrere il tempo – cioè: che cos’è il tempo? Nello scacciatempo non mettiamo in fuga il tempo. Non soltanto per il fatto che ciò è in fondo del tutto impossibile, bensì perché, anche se guardiamo continuamente l’ora, l’intero atteggiamento dello scacciare il tempo non è – come vedremo – diretto propriamente verso il tempo.* Dopo tutta una serie di cose infinite che dice, giunge a considerare che ciò che vogliamo fare in quel momento lo facciamo perché… C’è una stazione, che significato ha quella stazione per noi? La stazione ha un significato per noi, non per quello che è, ma il suo utilizzo è che il treno arrivi. È l’arrivo del treno che rende la stazione ciò che noi vogliamo che sia, mentre questo ritardo ci lascia in sospeso e non ci permette di cogliere l’ente, il treno, come utilizzabile. Quindi, è come se l’ente si sottraesse. Siamo a pag. 128, sottoparagrafo b) *Lo scacciatempo e il guardare l’ora. Il venir-annoiati come paralizzante esser-colpiti dal corso esitante del tempo*. Dice che in questo aspettare è come se il tempo esitasse. *Singolare: apprendiamo tante cose e proprio lei, la noia stessa, non riusciamo a coglierla: quasi continuassimo a cercare qualcosa che non esiste affatto. La noia non è nulla di ciò che si suppone.* È sempre qualcosa che ci sfugge di mano. *Svanisce e si disperde. Eppure questa attesa impaziente, il camminare su e giù, il contare gli alberi e tutte quelle atre strane occupazioni testimoniano proprio che c’è. Confermiamo e rafforziamo questa affermazione dicendo che quasi moriamo di noia. Forse, contro le nostre intenzioni e la nostra volontà, con tali parole riveliamo un segreto: che, in definitiva, la noia tocca le radici dell’esser-ci, cioè dispiega la sua essenza nel suo fondamento più proprio. Oppure parlare di una noia mortale è soltanto un modo di dire esagerato ed enfatico? … Ad ogni modo tali espressioni non sono casuali. La noia c’è, è qualcosa di specifico, e tuttavia è sempre circondata da quelle fortificazioni esterne nelle quali, nelle nostre ininterrotte considerazioni, continuiamo a restare impigliati.* Heidegger vuole cogliere l’essenza della noia. A pag. 129. … *resta però da considerare che tale guardare-l’ora non è lo scacciatempo. Non si trova sullo stesso piano del contare gli alberi o del camminare su e giù. Non è un mezzo e la via dello scacciatempo, bensì solamente il segnale del fatto che vogliamo scacciare il tempo, o, più precisamente, del fatto che tale scacciatempo non può avere l’esito che ci si aspetta, che la noia ci tormenta ancora e sempre di più.* Per quanto guardi l’orologio il treno non arriva. *Il guardare-l’ora è l’impacciata manifestazione del fallimento dello scacciatempo e dunque del crescente venir-annoiati. Per questo continuiamo a guardare l’ora – cosa che tuttavia non è un puro movimento meccanico. Per constatare che cosa? soltanto che ora è in generale? No, in sé ciò non ci interessa affatto; quello che vogliamo constatare è quanto sia ancora lungo il tempo fino al momento della partenza del treno, se il tempo fino all’arrivo del treno trascorrerà rapidamente, cioè se dobbiamo ancora e sempre continuare a lottare contro la noia che emerge servendoci di questo far trascorrere il tempo singolarmente privo di scopo e senza esito.* A pag. 131. *Per il nostro problema preminente, che cosa sia propriamente il venir-annoiati, risulta allora quanto segue: il venir-annoiati è un peculiare paralizzante esser-colpiti dal corso esitante del tempo e dal tempo in generale, un esser colpiti che a suo modo ci opprime. … È però evidente che questo esser-colpiti-dal-tempo è una pressione particolare che la potenza del tempo esercita su di noi e a cui siamo legati. Ciò significa: il tempo può opprimerci a volte in un modo e a volte in un altro, oppure lasciarci in pace. In fondo ciò è connesso alla capacità di trasformazione che gli è propria. È allora evidente che il venir-annoiati e la noia in generale sono totalmente radicati in questa misteriosa essenza del tempo. Più ancora: se la noia è uno stato d’animo, il tempo e il modo in cui essa è i quanto tempo, vale a dire il modo in cui si temporalizza, svolgono un ruolo peculiare dell’essere-in-uno-stato-d’animo dell’esser-ci in generale.* Quindi, la noia è uno stato d’animo e il tempo il modo in cui essa è. Vediamo di metterla in termini più semplici. Heidegger dice: se la noia è uno stato d’animo, il tempo è il modo in cui essa è in quanto tempo, vale a dire il modo in cui si temporalizza. Ora, la noia ha a che fare con il tempo, noia intesa anche come la intenderà dopo, come qualcosa che appartiene radicalmente all’esser-ci, come lo stato d’animo che occorre avere per approcciare correttamente la questione metafisica, e per approcciare correttamente la questione metafisica occorre il tempo. La noia è come se ponesse l’accento sul tempo, ma un tempo che temporalizza, cioè che può farmi accorgere di ciò che sta accadendo a me in questo momento. È questo che Heidegger vuole intendere: che cosa mi accade in questo momento, in cui sono annoiato, cosa mi sta succedendo. Questa è la temporalizzazione del tempo che la noia sottolinea; è un modo con cui la noia sottolinea la presenza del tempo. A pag. 134. *Quanto poco vorremo contestare che questo essere-tenuti-in-sospeso faccia parte del venir annoiati…*  È evidente, dice, che questo venir annoiati è un essere tenuti in sospeso da parte dell’ente, che non si manifesta nel modo in cui io voglio che si manifesti. Non ancora, così come dicevamo prima rispetto alla stazione, non mi si manifesta così come voglio che sia, cioè, non come stazione con il treno in arrivo ma come stazione senza treno, cosa di cui non so cosa farmene. …*altrettanto poco insisteremo sul fatto che l’essere-tenuti-in-sospeso costituisca da solo la noia.* Questa è già una prima forma di noia che Heidegger individua: l’essere tenuti in sospeso da parte dell’ente, ente che o non si manifesta o che si manifesta non nel modo in cui voglio che si manifesti. E qual è il modo in cui voglio che si manifesti? Il modo dell’utilizzabile. Badate bene, la stazione senza il treno non è l’utilizzabile, non è l’utilizzabile che io voglio utilizzare, quindi, il mio progetto rimane in sospeso. *Nello scacciatempo, infatti, cerchiamo nel contempo di trovarci un’occupazione.* Cioè, trovare altri utilizzabili, ma nel caso che fa lui della stazione non c’è nessun altro utilizzabile così importante quanto l’arrivo del treno; però, cerco degli utilizzabili, contare gli alberi della strada, leggere gli orari dei treni, ecc. *Ma come? Per esempio quando, nonostante sia caduta una bella neve farinosa sul Feldberg, continuiamo a lavorare? No, nello scacciatempo cerchiamo un’occupazione; ma, certamente, non come quando, in un rifugio alpino, uno spacca la legna, l’altro va a prendere il latte e noi, per dare una mano in qualche modo, andiamo a prendere dell’acqua. Nell’occupazione che cerchiamo con lo scacciatempo non ci interessa tanto la cosa di cui ci occupiamo, e neppure il fatto che ne venga fuori qualcosa, e che in tal modo siamo d’aiuto agli altri. Non ci interessa né l’oggetto né il risultato dell’occupazione, bensì l’essere occupati in quanto tale e soltanto questo.* Heidegger sta dicendo qualcosa di più importante di quanto lui stesso immagini, perché sfiora talvolta la questione della volontà di potenza mai affrontandola in modo deciso. Di fatto, perché io cerco un’occupazione? Lui ha inteso, sì, perché l’ente, di cui mi stavo occupando prima, mi lascia in sospeso; quindi, voglio fare qualche cosa ma cerco di sostituire l’utilizzabile con altri utilizzabili, che però non interessano, non li voglio, ma non posso non cercare altri utilizzabili, cioè, non posso non fare qualcosa. Quante volte avrete sentito cose simili: “non posso stare qui con le mani in mano”, ecc. Non posso non trovare un’occupazione, ed è la volontà di potenza che fa intendere anche il perché gli umani hanno sempre bisogno di fare qualcosa, di trovarsi sempre un’occupazione, comunque, quando non ne hanno una a portata di mano. Lui si chiede perché cerchiamo di essere occupati, e cosa si risponde? *Unicamente per non cadere nell’essere-lasciati-vuoti che emerge con la noia.* Ma essere lasciati vuoti significa essere lasciati vuoti dall’ente utilizzabile. Non c’è un ente utilizzabile ed è per questo che devo cercarne altri, uno qualunque.

*Intervento: Si sente depotenziato…*

Esattamente. *Dunque è a questo che vogliamo sfuggire, e non all’essere-tenuti-in-sospeso? Dunque è l’essere-lasciati-vuoti l’elemento essenziale della noia? È ancora qualcos’altro dall’essere-tenuti-in-sospeso, e tuttavia fa parte come questo del venir-annoiati. Ma cos’è questo esser-lasciati-vuoti? Che cosa è lasciato vuoto? In quale senso? Cerchiamo di eliminare l’essere–lasciati-vuoti per mezzo di un essere-occupati.* Questo è quello che facciamo. *Tale essere-occupati con qualcosa è un modo e una maniera determinata di come noi, per esempio, abbiamo commercio con le cose. Qui sono possibili atteggiamenti diversi: le lasciamo stare oppure le modifichiamo, le mettiamo in ordine o le annotiamo come sono. L’essere-occupati porta nel nostro commercio con le cose una certa molteplicità, direzione, pienezza. Ma non soltanto: siamo presi dalle cose, se non addirittura perduti in esse, spesso persino storditi da esse. Il nostro fare e lasciar fare è assorbito da qualcosa.* Ho bisogno di avere un utilizzabile da utilizzare, qualunque esso sia; questa è la volontà di potenza. *Se ci procuriamo qualcosa che ci occupa, difficilmente abbiamo tempo per altro. Siamo completamente presso tale cosa, e lo siamo a tal punto che proprio il tempo che impieghiamo e che consumiamo per essa non esiste più…* Quando uno fa una cosa che gli piace tantissimo, il tempo non esiste. *Essere-lasciati-vuoti oppure essere-colmati si riferiscono al commercio con le cose. L’essere-lasciati-vuoti viene eliminato se delle cose sono a disposizione e sussistono.* Il treno dell’esempio non sussiste e non è a disposizione, è un ente che non è a disposizione e non sussiste, che dovrebbe essere lì perché la stazione diventi un utilizzabile, ma finché non arriva il treno la stazione non è un utilizzabile; per questo mi lascia vuoto e in sospeso. A pag. 137. *Le cose ci lasciano in pace, non ci disturbano. Ma neppure ci aiutano, non traggono a sé il nostro comportamento. Ci abbandonano a noi stessi. Ci lasciano vuoti perché non hanno niente da offrire. Lasciar-vuoti significa: non offrire nulla in quanto sussistenti. Essere-lasciati-vuoti vuol dire non ricevere nulla in offerta da ciò che sussiste.* Perché ciò che sussiste non mi dice niente: la stazione sussiste ma non è l’utilizzabile che io voglio utilizzare, che il mio progetto vuole utilizzare. Quel particolare ente, quel particolare utilizzabile, non sussiste, non c’è e mi lascia vuoto. E, infatti, sono in attesa estenuante. *Ma cosa dovrebbe offrirci quella misera e sperduta stazione, cosa dovrebbe offrirci di più di ciò che deve fare in quanto edificio pubblico: mettere a disposizione i biglietti e concedere riparo e possibilità di sosta? Ma proprio questo è ciò che offre. Proprio questo le chiediamo, quando stiamo facendo un’escursione o un viaggio. È l’unico uso legittimo che possiamo farne - è ciò che ci richiede. Come possiamo dire che non offre nulla?* Anche la stazione è un ente che offre delle cose; eppure, dice, la stazione ci annoia. *Come può lasciarci vuoti, cioè annoiarci? Oppure la stazione ci annoia perché ci offre proprio ciò che da essa ci attendiamo, e al tempo stesso non lo offre, cosicché fuggiamo via, sulla strada? Cosa ci attendiamo dalla stazione? Che sia una stazione e basta? No, bensì di poterla usare come stazione…* Anche la stazione è storica, non esiste di per sé. Ci sono infinite stazioni, perché ci sono infiniti stati d’animo in cui io mi approccio alla stazione. Dice, che cosa chiediamo? *Che sia una stazione e basta? No, bensì di poterla usare come stazione, cioè di poter, in tale stazione, salire immediatamente su un treno e andar via il più presto possibile. È una buona stazione proprio se non ci costringe a sostarvi. La stazione si nega a noi in quanto stazione e ci lascia vuoti perché in essa il treno non arriva ancora, cosicché il tempo fino ad allora si rivela lungo ed esitante. Dunque non offre ancora ciò che propriamente dovrebbe. Ma, per fare ciò, deve appunto essere una stazione, e sussistere come tale per poterci far aspettare. A quale scopo, infatti, ha una sala d’attesa.* La questione è questa: questo ente, questo utilizzabile, per poterlo utilizzare deve rispondere a certi requisiti, che sono quelli stabiliti dal mio progetto*;* se non risponde a questi requisiti non è utilizzabile, e io sono lasciato in sospeso, in attesa, sono lasciato vuoto. Questa è una delle condizioni della noia.

13 giugno 2018

Stiamo avvicinando un momento importante dove sono in gioco cose notevolissime rispetto al nostro progetto. Heidegger dice che la noia è un lasciare vuoti e un lasciare in sospeso. Ora, se ci pensate bene, vi rendete conto che l’essere lasciati vuoti e l’essere lasciati in sospeso non è altro che il funzionamento del linguaggio, né più né meno. Già la semiotica ce lo diceva: l’essere lasciati vuoti, cioè, la totalità non è raggiungibile, il tutto non è raggiungibile, perché ciascuna volta mi occupo soltanto di qualcosa di particolare, di un ente; il lasciare in sospeso: la ricerca del tutto mi lascia in sospeso ed è gettata in avanti rispetto al passo successivo. Quindi, riprendendo una cosa già detta, la metafisica come il concetto universale totalizzante: il concetto è quella cosa che dovrebbe puntare al tutto, ma il tutto non ce l’ho, ho qualcosa che allude al tutto. Quando concettualizzo qualche cosa, trasformo degli elementi in un concetto, fatto appunto di tanti elementi che cerco di cogliere come un tutto, ma il cogliere un concetto mi porta a un’astrazione, mi porta a un’universalizzazione, questo universale non è propriamente un qualche cosa, non lo posso maneggiare, manipolare, ecc., è un qualche cosa che costruisco e, costruendolo come tale, non ne ho il controllo totale, perché, per esempio, posso sempre concettualizzare in un altro modo, cioè, non ho mai il tutto, non abbraccio mai il tutto. Questo è il concetto, cioè il qualche cosa che parlando viene fissato per potere procedere, per potere essere un utilizzabile, anche se questo utilizzabile è limitato perché vorrebbe essere un tutto che non è mai un tutto. Da qui uno dei tre concetti, il mondo, cioè la totalità degli enti; la finitezza, perché incontro il mondo in modo finito, il mio colpo d’occhio non coglie tutto, la totalità degli enti, presenti, passati e futuri; da qui la solitudine. Ecco quindi i tre concetti metafisici fondamentali di Heidegger: mondo, finitezza e solitudine. Mondo: la totalità degli enti; finitezza: questa totalità non riesco mai a coglierla, non riesco mai ad appropriarmene. Voglio appropriarmene perché sono animato dalla volontà di potenza, perché altrimenti non me ne importerebbe nulla. La volontà di potenza è il motore; voglio appropriarmi del tutto: e perché dovrei? La domanda è legittima ma voglio farlo perché sono animato dalla volontà di potenza, cioè, dalla necessità che ha il linguaggio di fermare un qualche cosa per potere andare avanti; lo coglie, certo, ma non in quanto tale, lo coglie come costruzione che gli serve per proseguire. Da qui la finitezza, perché io posso utilizzare soltanto un utilizzabile, non tutti gli utilizzabili, presenti, passati e futuri. Infine, la solitudine: mi trovo a essere solo, come dice Heidegger, abbandonato dagli enti, cioè, gli enti non sono a mia disposizione. Da qui la solitudine. Tutto questo porta a una considerazione, e cioè che la metafisica a questo punto non è nient’altro che la necessità di concettualizzare, di ridurre a unità una serie di particolari per poterli maneggiare. Se mi rivolgo a un ente, a un utilizzabile qualunque, per poterlo utilizzare devo sapere che cos’è, non tanto per chissà quale curiosità ma semplicemente per sapere come utilizzarlo - questo posacenere non lo uso per andare da qui a Venezia, lo uso per un altro scopo – devo sapere, quindi, che cos’è, devo concettualizzare questo aggeggio per poterlo utilizzare. Quindi, per potere utilizzare un elemento, soprattutto un elemento linguistico, deve essere concettualizzato, deve essere universalizzato, dev’essere, quindi, metafisico, totalizzante. Se volete una definizione: la metafisica è la concettualizzazione totalizzante. Ma questa concettualizzazione totalizzante, la metafisica, ha un uso: utilizzando degli utilizzabili posso fare un passo ulteriore, posso proseguire nel progetto, mettere in atto un progetto, qualunque esso sia. Quindi, la questione essenziale intorno alla metafisica – badate bene, che le cose che sto dicendo le sto dicendo io, non le dice Heidegger – è qualcosa di fondamentale, che riguarda il funzionamento stesso del linguaggio. Quando lui parla di mondo, finitezza, solitudine, sta dicendo che cosa accade quando parlo. Accade che il mondo, la totalità degli enti, degli utilizzabili, di tutti questi ne posso utilizzare solo qualcuno; da qui la finitezza con cui ho a che fare; e da qui la solitudine, perché dagli enti che non posso utilizzare sono abbandonato. È, quindi, un altro modo per pensare la questione della metafisica come questione del linguaggio, anche muovendo dai termini che utilizza Heidegger, mondo, finitezza e solitudine. Siamo a pag. 139. *In qualche modo il tempo esitante le nega la possibilità di offrirci qualcosa.* Si riferisce alla stazione. *La stazione si nega perché il tempo nega ad essa qualcosa. Esso la esclude, ma tuttavia non la può eliminare, cosicché ora proprio in questo non-offrire-ancora-nulla, in questo negarsi, nel farci aspettare, essa diviene, proprio a causa di ciò più invadente, più noiosa. Di quali cose è mai capace il tempo! Esercita il suo potere sulle stazioni e fa sì che queste annoino. D’altra parte viene in luce come il tempo per sé, il mero scorrere, non sia noioso; il venir-annoiati è piuttosto questo essenziale essere-tenuti-in-sospeso nel venir-lasciati-vuoti, è dunque il fatto che determinate cose possono essere di vota in volta codeterminate da un tempo determinato, per ciò che esse ci offrono o meno e nel modo in cui ce lo offrono, che possono avere di volta in volta il loro tempo determinato. Le cose possono lasciare-vuoti soltanto unitamente al tenere-in-sospeso, che proviene dal tempo.* Per qualche verso, tutto questo si lega a ciò che dicevo prima. Dice *Le cose possono lasciare-vuoti soltanto unitamente al tenere-in-sospeso*, cioè, il mondo, la totalità, lascia vuoti perché ci si rende conto della finitezza, ma questa finitezza, questo essere lasciati vuoti, procede perché si è lasciati in sospeso in attesa che qualcosa colmi, che arrivi finalmente il significato ultimo delle cose. Non è il tempo in quanto tale che ci lascia in sospeso… lo diceva bene da qualche parte Heidegger: il tempo è sempre tempo per…, anche il tempo è un utilizzabile, il tempo è sempre per qualche cosa, per fare qualche cosa, per concludere, per giungere alla conclusione dove finalmente ho il possesso, il controllo della cosa. A pag. 141, Capitolo Terzo, *La seconda forma di noia: l’annoiarsi di qualcosa e lo scacciatempo ad essa relativo*. § 24. *L’annoiarsi di qualcosa e il tipo di scacciatempo ad esso correlato*. Sottoparagrafo *a) L’esigenza di cogliere la noia in modo più originario per comprendere il rapporto di reciproca connessione tra l’essere-tenuti-in-sospeso e l’essere-lasciati-vuoti.* Cogliere, quindi, qualcosa di essenziale nella noia. Perché ad Heidegger interessa così tanto la noia? Perché la noia coglie questo vuoto, questo essere tenuti in sospeso in attesa di qualche cosa, la condizione principale per intendere in modo più appropriato la questione della metafisica. Non ha torto, in effetti: la noia intesa in senso strutturale, e cioè come l’impossibilità di trovarsi nel pieno e di non essere in sospeso; essere nel pieno, cioè nella totalità del mondo, sottomano, controllata, e quindi non essere più in sospeso perché ormai ho raggiunto quello che volevo, raggiunto qualcosa che è immobile, eterno. Qui ci sarebbe da aprire una parentesi intorno a Severino ma la faremo in un altro momento. *Stiamo considerando la noia, e precisamente quella determinata forma di noia che definiamo terminologicamente come venir-annoiati da qualcosa.* Questo qualcosa è indeterminato, non c’è nulla di particolare, di determinato, che sta annoiando. *Abbiamo tentato di porre in evidenza in essa due momenti strutturali, e di interpretarli più da vicino; in primo luogo l’essere-tenuti-in-sospeso dal corso esitante del tempo, e poi, unitamente, il venir-lasciati-vuoti dalle cose e dai singoli enti che ci circondano nella situazione noiosa più sopra considerata.* Venir-lasciati-vuoti dalle cose e dai singoli enti, che abbandonano. *Ci siamo domandati in che cosa consista questo lasciar-vuoti, e abbiamo visto che, perché l’ente ci possa lasciar vuoti in questo modo caratteristico, nel senso dell’annoiarci, deve sussistere. Lasciar-vuoti non significa essere assente di qualcosa, bensì è un modo determinato del sussistere conformemente al quale le cose ci negano qualcosa, non in senso generale, universale e indeterminato, bensì qualcosa che noi spontaneamente ci attendiamo in tali circostanze all’interno di una situazione determinata.* Questi enti ci abbandonano intanto perché ci sono e poi ci abbandonano perché non si mostrano a nostra disposizione. Cosa ci fa immediatamente pensare questa cosa? Che non sono sotto il nostro controllo. Qualunque ente che non sia sotto il mio controllo mi abbandona, perché non è mio, non lo posseggo. *Da ciò prende le mosse la caratterizzazione di ciò-che-lascia-vuoti, caratterizzazione secondo la quale quest’ultimo si trova in una qualche connessione con il primo momento, con ciò-che-tiene-in-sospeso. Infatti questa stazione noiosa, nei cui dintorni ci annoiamo aspettando il treno, non ci annoia in quanto stazione, sic et simpliciter, bensì in quanto si trova in circostanze determinate dal fatto che il momento dell’arrivo del treno non si è ancora verificato.* Questo ente, cioè, non mi si offre nel modo in cui io voglio che si offra. E perché voglio che si offra in un certo modo? Perché devo prendere il treno? Sì, anche, ma se non si offre nel modo in cui voglio che si offra, io non lo controllo. Andiamo a pag. 145. Fa l’esempio di un secondo tipo di noia e descrive una situazione. *Siamo invitati da qualche parte per la sera. Non siamo obbligati ad andarvi. Ma siamo stati tesi e impegnati tutto il giorno, e per la serata abbiamo del tempo libero. Così ci andiamo. C’è la solita cena con la solita conversazione a tavola, tutto è non soltanto molto buono, ma anche di buon gusto. Poi, come si dice, si sta insieme in allegria, si ascolta magari della musica, si chiacchiera, l’atmosfera è vivace e divertente. È già ora di andare via. Le signore, non solo al momento dei saluti, ma anche a piano terra e per strada, quando ci si ritrova per proprio conto, assicurano che tutto è stato veramente molto piacevole, oppure che è stato terribilmente incantevole. In effetti è così. In questa serata non si trova proprio nulla che possa essere stato noioso, né la conversazione né la gente né i locali. Si ritorna dunque a casa pienamente soddisfatti. Si dà ancora una rapida occhiata al proprio lavoro, interrotto la sera, si fa un calcolo approssimativo e una rapida previsione per il giorno successivo, - ed ecco qui: questa sera mi sono proprio annoiato di questo invito. Ma come? Con tutta la buona volontà non riusciamo a trovare nulla che ci abbia annoiato. Eppure mi sono annoiato. Ma di che cosa? Io mi sono annoiato; per caso, in qualche modo, ho annoiato me stesso? Sono stato io la causa della mia noia? Ci ricordiamo però in modo inequivocabile che non solo non c’era nulla di noioso, ma che io non mi sono neppure per un attimo occupato di me stesso, in una qualche estemporanea riflessione fra me e me, di cui ci sia stato un presupposto. Al contrario ero completamente presente nella conversazione e in tutto il resto. Ma non diciamo neanche: mi sono annoiato di me, bensì della serata a cui sono stato invitato.* Vedete, qui c’è già una traccia per dirci qual è la questione. Heidegger dice che è stato preso dagli enti e che non c’è mai stato un momento in cui sia stato preso da se stesso, preso dai suoi pensieri, dalle sue questioni. Diciamola così, tirandola un po’: non c’è mai stato un momento in cui l‘esserci sia rivenuto a se stesso, ma è sempre stato preso da questi altri enti che lo circondano. E qui, in questa annotazione, c’è già tutta la questione: la noia interviene là dove io sono preso dagli enti, dalla chiacchiera, e non mi rivolgo all’esserci, al progetto in modo autentico. *O forse tutto questo dire a posteriori che mi sono veramente annoiato, è soltanto un inganno, che deriva da una tardiva irritazione dovuta al fatto che ho sacrificato e perduto questa serata? No, è chiarissimo: ci siamo annoiati, anche se tutto è stato così piacevole. O forse è proprio di questa piacevolezza della serata che ci siamo annoiati?* Detto questo, facciamo un piccolo salto e andiamo a pag. 151. Sottoparagrafo a) del § 25. *Delineazione generale delle due forme di noia nelle loro differenze reciproche dal punto di vista di ciò che è noioso: il noioso determinato e quello indeterminato.* Il primo caso è quello del treno; il secondo è indeterminato perché non c’è un motivo preciso. *L’apparente mancanza dell’essere-tenuti-in-sospeso e dell’essere-lasciati-vuoti nella seconda forma di noia.* Notate che dice *apparente mancanza*. Dunque, leggiamo. *Nel primo caso di noia ciò che è noioso è chiaramente questo e quello, questa stazione, la strada, la regione. Non si può mettere in dubbio che in quella forma di noia ciò che è noioso sia questo, anche se continuiamo a non capire bene come ciò sia possibile. Annoiati da…: dimenticati e tenuti in sospeso da… Nel secondo caso non troviamo nulla di noioso: Cosa significa ciò? Non diciamo di venir annoiati da questo o da quello; al contrario, troviamo addirittura che intorno a noi non c’è proprio nulla di noioso. Più precisamente, non siamo in grado di dire che cosa ci annoi. Dunque, non è che nel secondo caso non ci sia affatto nulla che ci annoia; ciò che annoia ha piuttosto questo carattere del “non so cosa”. in questa forma di noia lo abbiamo dinanzi a noi in modo inequivocabile, senza bisogno di riflettere e cercare esplicitamente: ciò che ci annoia è questo “non so cosa”. poiché di ciò siamo sicuri, con la medesima sicurezza possiamo rispondere ad una eventuale domanda su che cosa ci annoi: non questa stanza, non queste persone, non tutto questo. Ma in quella situazione non ci viene posta tale domanda, né da altri né da noi stessi, bensì nella situazione suddetta ci annoiamo. Ci lasciamo trascinare in questa singolare indolenza nei confronti di questo “non so cosa”.* Andiamo a pag. 155. *Ciò che annoia non è né questo né quello, bensì un “non so cosa”. Ma potrebbe essere questo indeterminato qualcosa di sconosciuto ciò che dovrebbe lasciarci vuoti. Così, proprio in riferimento ad esso, avremmo un essere-lasciati-vuoti in questa forma di noia. Riflettiamo: siamo forse abbandonati dall’ente in questa situazione? Propriamente no. Perché ciò si verificasse e fosse possibile, noi dovremmo darci da fare e cercare di venire colmati dalle cose nel senso che abbiamo indicato. Ma qui manca per l’appunto quella inquietudine del cercare-con-lo-sguardo… Non cerchiamo, al contrario siamo presenti presso tutto ciò che si svolge, e ne partecipiamo al fluire. Questo è un comportamento peculiare e forse caratteristico dell’intera situazione questo esser presenti che partecipa al fluire, un lasciarsi catturare da ciò che sta succedendo. Come stanno le cose rispetto a questa indolenza?* In questo lasciarsi andare alla chiacchiera, agli enti? *In che rapporto sta con l’essere-lasciati-vuoti nel primo caso? Possiamo dire che, nei confronti dell’esser-lasciati-vuoti, l’indolenza del prender-parte è un esser-colmati, perché consiste in un lasciarsi catturare?* Si chiede: perché questa indolenza consiste nel lasciarsi catturare dalle cose? Dopo tutto, se sono catturato dalle cose, non dovrei annoiarmi. Tutta l’industria che esiste perché le persone non si annoino ha proprio questa funzione: catturare le persone per non farle annoiare, per focalizzare la loro attenzione su una qualunque cosa. *Oppure dobbiamo dire che questa indolenza è un essere-lasciati-vuoti che diviene più profondo? In che senso? Nel senso che, come già la denominazione dovrebbe indicare, in questa indolenza ci abbandoniamo all’esser-presenti nella serata.* Indolenza significa letteralmente non dolore, cosa che qui non c’entra nulla. Indolenza qui è l’abbandono, il non avere voglia di fare cose e il farsi prendere dalla chiacchiera, il farsi travolgere dalle cose che circondano. *L’essere-lasciati-vuoti non si ha ora solamente nella mancanza di pienezza e a causa di essa…* Vedete che anche qui l’essere lasciati vuoti lo mette in connessione con la mancanza di pienezza, del mondo, della totalità delle cose. …*nel negarsi di questo o di quell’ente, bensì sorge dal profondo, perché il suo proprio presupposto, la ricerca di un esser-colmati dall’ente, viene prioritariamente impedita da tale indolenza. Non può neppure iniziare. Anche in questo caso ciò che annoia ha il carattere del lasciare-vuoti, ma tale da sferrare il suo attacco più in profondità: è un impedire quella ricerca, è l’estendersi della indolenza. Di conseguenza, anche se in modo vago e indeterminato, l’esser-colmati nell’esser-presenti si manifesta come illusione (una particolare insoddisfazione!) – come uno scacciatempo che, più che scacciare la noia, la testimonia e la fa esser-ci.* Ci sta dicendo che in questo esser lasciati vuoti dagli enti… Esser lasciati vuoti, perché? Perché questi enti non hanno una loro utilità nel progetto, è un lasciarsi andare agli enti così come ci si lascia andare alla chiacchiera. È in questo senso che l’ente mi lascia vuoto: perché non ha un suo utilizzo nel mio progetto. Andiamo a pag. 158. Qui si riferisce all’esempio della serata. *Qui invece siamo presi non da questo o da quello, ma da tutto, e dunque siamo colmati.* Siamo presi, si chiacchiera, si beve, ecc. *Lo siamo davvero? Cosa significa ciò? Significa che il nostro intero fare e lasciar-fare sarebbe colmato da questa serata. Ma è evidente che le cose non stanno in questo modo. Ragionevolmente non si può pretendere neppure dalla più brillante delle manifestazioni, di essere in grado di colmare la decisione dell’intero nostro esser-ci in modo tale da poter regolare la nostra esistenza sulla base di una simile occasione.* Cioè, non c’è un evento tale da essere fondamentale per la nostra esistenza. *Non è neppure pensabile che cose del genere ci colmino e ci determinino al punto che il nostro essere o non essere dipenda da esse. La serata non corrisponde a quanto noi, pur senza saperlo chiaramente, cerchiamo autenticamente per il nostro proprio sé. Più precisamente in una serata non cerchiamo proprio niente.* È questo il punto, in questa frase: *non cerchiamo proprio niente;* cioè, non siamo in causa, non siamo chiamati nel progetto, non c’è nulla che ci prenda profondamente, che ci coinvolga autenticamente. Non cerchiamo niente, ed è proprio qui il problema: ci siamo andati appunto per passare la serata. La serata stessa qui funziona da scacciatempo, un po’ come il contare gli alberi alla stazione; funziona da scacciatempo ma non lo scaccia per niente, anzi, alla fine annoia a morte. *Non possiamo, né vogliamo propriamente esser colmati, ma neppure essere lasciati vuoti.* In questa serata non si sa cosa si vuole. *Così prendiamo parte, partecipiamo al fluire, magari sotto forma di un riposante rilassamento. Ma l’elemento decisivo nel nostro comportamento è proprio questo non-cercare-nient’altro nella serata.* Come diceva prima, non cerchiamo niente, siamo lì. *Con questo non-cercare-nient’altro, è impedito qualcosa.* Ecco, qui arriva alla questione. *In questo con-fluire con ciò che sta succedendo, abbiamo legittimamente, non ingiustamente o a nostro danno, lasciato in un certo senso alle spalle il nostro sé autentico. In questo non cercare altro, che per noi è ovvio, noi stessi in un certo senso ci scivoliamo via.* Ci dimentichiamo di noi; Heidegger direbbe che ci dimentichiamo dell’esser-ci, così come accade quando si è presi nella chiacchiera. *In ciò è insita una peculiare indolenza, in un duplice senso: in primo luogo nel senso dell’abbandonarsi a quanto sta succedendo; in secondo luogo nel senso del lasciarsi alle spalle, vale a dire, lasciare alle spalle il proprio sé autentico.* Il proprio sé autentico non è altro che l’esser-ci che riviene a se stesso, cioè che incontra se stesso in quanto progetto e, in quanto progetto, sempre spostato – per questo diceva in *Essere e tempo* che incontra il nulla, il fondamento dell’esser-ci è il nulla. … *Anche qui, in questa forma di noia, troviamo dunque un esser-lasciati-vuoti, una forma dello stesso essenzialmente più profonda rispetto alla forma precedente.* Quella della stazione*. Là l’esser-lasciati-vuoti consisteva semplicemente nel non verificarsi della pienezza.* La pienezza in questo caso è l’arrivo del treno. *Consisteva nel fatto che determinate cose, nelle quali cercavamo un passatempo e una occupazione, si negavano. Qui invece non rimane semplicemente non-colmato un vuoto, bensì un vuoto si forma per la prima volta. Questo vuoto è l’essere-lasciato–alle-spalle del nostro sé autentico. Questo vuoto che si forma è questo “non so cosa” – ciò che, in misura maggiore oppure minore, ci tormenta.* Qui incomincia a prendere forma tutta la questione di cui parla Heidegger e che lo interessa particolarmente, e cioè che cosa accade nella noia, in questo essere lasciati vuoti: ci si dimentica di ciò che autenticamente siamo ciò che autenticamente ci interessa, in altre parole, si abbandona il progetto, quel progetto che fa dell’esser-ci quello che è. Andiamo a pag. 162. Parla del tempo. *Non si mostra come tempo che scorre o che preme, eppure si mostra: in che modo dunque? In un modo tale che sembra non esserci. Si mostra e non scorre: sta fermo.* Quando uno è preso da queste cose, serata, sigaro, brandy, ecc., il tempo sta fermo; in questa indolenza, in questo fluire, il tempo è come se si fermasse. *Ma ciò non significa proprio per niente che sia scomparso: anzi, questo star-fermo del tempo è il tenere-in-sospeso più originario, e cioè l’opprimere.* Questo tempo che sembra non scorrere, stare fermo, ci opprime. Perché? Lui non lo dice propriamente, ma opprime perché non viene utilizzato, cioè non è un utilizzabile – anche in questo caso il tempo è un ente – non è un ente che mi si offra in quanto utilizzabile e, quindi, mi abbandona, mi lascia vuoto. A pag. 165. Riprende il secondo esempio. *Ma cosa significa che in questa situazione siamo interamente presenti? Ciò vuol dire: non ci rivolgiamo a ciò che, a come e a dove siamo stati, l’abbiamo dimenticato. Interamente-presenti, non abbiamo tempo neppure per quello che magari ci siamo prefissi per il giorno dopo o per un altro momento, per ciò a cui siamo decisi o indecisi, per ciò per cui ci adoperiamo, per ciò che ci aspetta, per ciò dinanzi a cui scantoniamo. Interamente-presenti per quello che accade, siamo recisi dal nostro esser-stati e dal nostro avvenire.* È come se fossimo in una bolla senza tempo, in cui tutto è in sospeso, il nostro progetto, la nostra vita; tutto sospeso in una bolla dove non succede nulla se non cose che ci prendono ma neanche poi tanto. *Questo essere-amputati del proprio esser-stati e del proprio avvenire non significa una effettiva rimozione ed espulsione dei medesimi, bensì un peculiare dissolvimento dell’avvenire e dell’esser-stati nel mero presente, una modificazione di esser-stato e avvenire.* È come se in questa bolla evaporassero. *Esser-stati e avvenire non vanno perduti, non è che non ci siano affatto, ma si modificano nella maniera particolare del concatenarsi nel mero presente, cioè nel mero prender-arte presentificante. Proprio per questo il tempo durante il quale siamo in tal modo “presenti” giunge a fermarsi – non un tempo qualsiasi, bensì il tempo che-dura durante il presente della serata. Il durare dell’“ora” è adesso sbarrato contro il passato.* Perché in questa bolla non c’è né passato né futuro, c’è soltanto un presente che fluisce ma quasi immobile, pur fluendo è fermo. *L’“ora” non si può più mostrare come il “prima”; con l’esser-stati che è stato dimenticato, è chiuso il possibile orizzonte per ogni “prima”. L’“ora” può rimanere soltanto “ora”.* Come se fosse un’“ora”, un “adesso” astorico, dove io non ci sono più, perché io sono storico. Se io tolgo la storicità a questo “ora” anch’io scompaio. Da qui il problema della noia. *Ma l’“ora” non può neppure mostrarsi come il “poi”, come ciò che deve ancora venire. Non può venire nulla, perché l’orizzonte dell’avvenire è dissolto. Sbarramento del passato ed esser-vincolato dell’avvenire non eliminano l’“ora”, ma gli tolgono la possibilità di passare dal non-ancora al non-più, lo scorrere. Sbarrato e slegato da entrambi i lati, esso si blocca nel suo star-fermo che permane e, nel suo bloccarsi, si dilata. Senza la possibilità del passaggio gli rimane soltanto il mantenersi – esso deve restare fermo.* Non c’è più storia, non c’è più progetto, non c’è più niente. In questa bolla in cui ci si trova, dove non c’è né passato né futuro, c’è sempre un presente ma che è dilatato, è come un “ora” che è diventato tutta la serata. Andiamo a pag. 168. *Ma con questo abbiamo espresso la comprensione decisiva, che fino a ora abbiamo cercato: la comprensione dell’unità dei due momenti strutturali dell’essere-lasciati-vuoti e dell’essere-tenuti-in-sospeso.* Che sono le due facce della stessa cosa. Quell’accenno che ho fatto all’inizio mostra, di fatto, che sono la stessa cosa, come il significante e il significato, il concetto e ciò che il concetto rappresenta, il segno e ciò di cui il segno è segno, cioè un altro segno: sono un’unità, non esistono separatamente, non c’è un segno che sia separato dagli altri segni, non sarebbe un segno. *Queste non sono due cose giustapposte casualmente l’una all’altra, bensì l’esser-lasciati-andare in questo peculiare confluire è un presentificare quanto vi accade. Interamente-presenti, noi facciamo fermare il tempo. Il tempo che si è venuto a fermare, forma un vuoto che si apre proprio sullo sfondo di tutto ciò che accade.* È come un vuoto che pervade tutto, è un vuoto perché non siamo più interessati agi enti, noi ci lasciamo prendere da questo fluire delle cose ma non c’è nessun utilizzabile, non c’è nessun progetto. Ecco perché gli enti ci hanno abbandonato e ci hanno lasciato il vuoto. *Ma questo vuoto che si forma, è al tempo stesso, ciò che ci deferisce…* Qui usa il termine deferire proprio in senso giuridico, cioè l’esserne chiamati in causa, risponderne, essere citati, devi rispondere di ciò che fai o hai fatto. …*che ci vincola a sé, che ci tiene in sospeso in questo modo, come il nostro proprio sé dimenticato da noi stessi, dal quale scivoliamo via.* È come se questo vuoto ci accusasse, come se dicesse: guarda che stai perdendo tempo, non stai facendo niente, tutto ciò che t’interessa, tutto ciò che sei, è sospeso e, quindi, in questo momento sei niente. *L’unità strutturale dei due momenti si fonda nel presentificante far-fermare il tempo che ci siamo presi. L’essenza unitaria della noia nel senso della struttura unitaria dei due momenti dobbiamo dunque cercarla nel tempo. Solo, non nel tempo in senso generale e universale, come lo conosciamo, bensì nel modo e nella maniera in cui noi ci rapportiamo al tempo conosciuto, in cui esso sta nel nostro esser-ci, in cui questo stesso esser-ci è temporale.* Il tempo di cui noi siamo fatti, il nostro passato e il nostro futuro, cioè, il progetto che propriamente siamo. È questo il tempo che viene sospeso; quindi, viene sospeso l’esser-ci e, di conseguenza, io. *La noia scaturisce dalla temporalità dell’esser-ci.* Questa noia scaturisce dal fatto che l’esser-ci è tempo. Ma qui sta parlando della noia strutturale. È in questa noia che è possibile accorgersi, diciamola così, della struttura del linguaggio. È la noia, cioè questo essere lasciati vuoti e questo essere lasciati in sospeso. Essere lasciati vuoti, cioè, la totalità non la colgo se non nel particolare; l’essere lasciati in sospeso, perché progetto che io ho costruito è tale in vista di un’altra cosa, in relazione con un’altra cosa, rinvia a un’altra cosa. *Anticipando, possiamo dunque dire che la noia sorge da un modo e da una maniera ben determinati di come la nostra propria temporalità si temporalizza. Questo coincide con la tesi che abbiamo espresso in precedenza, cioè che la noia è possibile unicamente perché ogni cosa, e in modo più sostanziale ogni esser-ci in quanto tale ha il suo tempo.*

20 giugno 2018

Heidegger individua questi tre concetti: mondo, finitezza, solitudine. Il mondo per Heidegger è importante perché dal mondo procedono anche tutti gli altri. Wittgenstein diceva che il mondo è tutto ciò che accade, la totalità non degli enti ma degli eventi. Il mondo, questa totalità, è ciò in cui ciascuno è immerso. Naturalmente, quando si parla di totalità degli enti o degli eventi, si parla anche della totalità degli enti o degli eventi che sono stati, anche perché in questo momento io sono il prodotto di tutto ciò che ho fatto, pensato, non pensato, in questi lunghissimi anni in cui ho vissuto. Il mondo è tutte queste cose di cui io sono fatto. Su questo Heidegger ha insistito molto: il mondo non è qualcosa che è fuori di me. Questa è una fantasia di Cartesio, pensare che il mondo sia una cosa che sta là e io sto qua, per cui lo guardo, lo osservo. Per Heidegger è completamente diverso, lui ha spostato totalmente la questione: l’essere non è più qualcosa che sta lì fermo a garantire che le cose stiano a loro volta lì, ferme, ma è il mio progetto, progetto che è sempre in atto, sempre in *fieri*, cioè si sta facendo continuamente. Quindi, il mondo per Heidegger è diverso dal mondo di cui si parla generalmente in ambito filosofico, appunto come la totalità degli enti che stanno lì. Per Heidegger questa totalità degli enti sono io, sono tutte quelle cose che fanno di me quello che sono. Per esempio, se Sandro non fosse posto lì alla mia sinistra, io non sarei quello che sono in questo momento. Tutto ciò che mi accade, e in questo senso si può parlare di eventi, costituisce il mio mondo. Heidegger diceva qui una cosa importante, e cioè che c’è una relazione con tutti questi enti di cui sono fatto in cui compartecipo ininterrottamente, c’è uno “scambio ininterrotto”, diceva: sono con-afferrato da queste cose, che mi prendono. Però, perché io sia preso da queste cose occorre la *Stimmung*, cioè la tonalità affettiva, l’umore. Perché dice questo? Anche perché uno potrebbe stare in relazione con gli enti stando fuori da ogni sensazione, emozione, tonalità affettiva. Per Heidegger no, c’è sempre una tonalità affettiva, perché ogni cosa, ogni ente, ogni evento che accade mi cambia, mi muta. Se adesso Sandro si alzasse e facesse delle cose, questo in qualche modo mi cambierebbe, se non altro perché lo inviterei a tornare dov’era. Quindi, ogni cosa che accade, ogni evento, mi cambia, mi modifica, è in questo senso sono con-afferrato dalle cose. Freud l’avrebbe detta diversamente: c’è una tonalità affettiva perché sono preso dalle mie fantasie. Ma anche Freud non è giunto a fare il passo successivo: ogni fantasia che interviene mi cambia, mi modifica. Questo è stato il colpo di genio, e non solo questo, di Heidegger: accorgersi che ogni cosa che accade, ogni evento, mi cambia, cambia il modo in cui io sono, il modo in cui mi rapporto alle cose. Per pensare questo ovviamente ha dovuto spazzare via tutto il cartesianesimo, il soggetto qui e l’oggetto là per conto suo. No, il fatto che sia lì comporta già che io ci abbia a che fare, comporta che mi modifichi.

*Intervento: Il linguaggio… Parlando mi modifico continuamente.*

Esatto. Heidegger non ha approfondito più di tanto la questione del linguaggio, è sempre lì come se dovesse parlarne, però, non esplicita in modo diretto la questione. Ecco, quindi, i concetti fondamentali. Sono quei concetti con cui ciascuno inesorabilmente si confronta, che lo voglia o no, che lo sappia o no. Il mondo è questa cosa di cui io sono fatto, cioè, tutte le cose con cui ho a che fare e che continuamente, avvenendo, mi modificano, mi cambiano. Il mondo è ciò di cui ciascuno è fatto. Fatta questa premessa, vediamo di andare avanti. Siamo a pag. 175, Capitolo Quarto, dove considera la terza forma di noia. La prima era il treno, la seconda la serata, la terza è la noia strutturale, la noia profonda. Il titolo è: *La terza forma di noia: la noia profonda come l’uno si annoia*. In tedesco c’è l’*Es* impersonale, che io forse avrei tradotto con “Ci si annoia”, anche perché in italiano rende meglio di “Uno si annoia”. *Vogliamo introdurci in un filosofare determinato, che si muova nell’orizzonte di questioni essenziali, vale a dire oggi per noi necessarie. Abbiamo definito il filosofare come interrogare che afferra concettualmente a partire da un essenziale essere-afferrato dell’esser-ci.* È essenziale che io sia afferrato da questa cosa per poterla pensare. Sta dicendo, in altri termini, piegandolo un po’, che per potere pensare qualche cosa io devo essere afferrato da questa cosa, cioè, devo accorgermi che questa cosa stessa in un certo senso mi sta interrogando, mi sta mettendo in questione. *Ma tale essere-afferrato è possibile soltanto a partire da e in uno stato d’animo fondamentale dell’esser-ci.* Sappiamo che lo stato d’animo fondamentale è la noia, ma perché dice che è necessario partire da uno stato d’animo? Perché devo accorgermi che qualcosa mi modifica, quindi, è cambiato il mio stato d’animo, in qualche modo. *Questo stato d’animo stesso non può essere uno qualsiasi, bensì deve pervadere il nostro esser-ci nel fondo della sua essenza.* Ecco perché la noia è qualcosa che va nel profondo, cioè, ci mette davanti… per esempio, lui ci parlava dell’essere abbandonati, dell’essere vuoti, ci mette di fronte a ciò che accade di fatto parlando; è di questo che si tratta. *Un tale stato d’animo fondamentale non può essere constatabile come qualcosa cui ci richiamiamo in quanto sussistente e sul quale ci poniamo come su qualcosa di fisso, bensì deve venir destato, destato nel senso di lasciato-esser-sveglio.* È ciò su cui insisteva nelle pagine precedenti: non dobbiamo cacciare la noia, dobbiamo accoglierla come stato d’animo fondamentale, perché soltanto a questa condizione possiamo vedere il problema, problema qui non in senso negativo ma come ciò che è da pensare. Un po’ come se dicessi che soltanto se c’è questa noia siamo in grado di pensare, perché siamo disposti ad accogliere il fatto che ci sia qualche cosa che dà da pensare. *Questo stato d’animo emerge solamente se non gli siamo contrari, ma gli diamo spazio e libertà. Gli diamo libertà, se lo accogliamo in modo giusto, lasciando per così dire che sorga e si avvicini a noi, così come ogni attesa autentica (per esempio come il rapporto umano tra due persone) non è un’attesa che si mantiene nella lontananza, bensì una possibilità nella quale l’uno può essere verso l’altro che l’attende, più vicino di quanto non sia qualora si trovi nelle sue immediate vicinanze. È nel senso di questa attesa che uno stato d’animo fondamentale del nostro esser-ci deve avvicinarsi.* Non è l’attesa che accada chissà che cosa ma mettersi a disposizione di una possibilità. *Per questo abbiamo domandato se per caso l’uomo oggi sia diventato noioso a se stesso, e se una profonda noia sia uno stato d’animo fondamentale dell’esser-ci odierno.* La profondità della noia a cui fa riferimento è la profondità stessa dell’essenza della questione, che però, dice, non abbiamo ancora colta. Andiamo a pag. 181 al sottoparagrafo a) *L’essere-lasciati-vuoti come esser-consegnato dell’esser-ci all’ente che si nega nella sua totalità*. Questo capitoletto è importante perché ci dice che cosa lui intende esattamente con essere lasciati vuoti. C’è un essere consegnato all’ente, da parte dell’esser-ci, ma questo ente si nega nella sua totalità; ecco perché lascia vuoti. È chiaro che l’ente si nega nella sua totalità, non posso cogliere tutti gli enti o l’ente in toto. Certo, il concetto tenta di farlo, il concetto universalizza l’ente e, quindi, lo fa diventare un tutto; però, sappiamo che questa operazione lascia in sospeso tutto ciò che non ho di fronte in questo momento. È una questione che riprendeva Severino: io ho sempre di fronte il particolare, non ho mai di fronte il tutto; il tutto è un’astrazione, non lo vedo mai, non posso possederlo, posso vedere e possedere solo una parte particolare del tutto, solo quella. Per esempio, se io guardo un quadro fisso un punto, poi un altro e dopo ancora un altro, ma la totalità non la posso vedere, non posso coglierla; quindi, qualche cosa si nega e questo, dice Heidegger, mi lascia vuoto. *In questo “uno si annoia”, non cerchiamo il venir-colmato di un vuoto determinato, fatto sorgere e reso sussistente da una situazione determinata per mezzo di un ente determinato accessibile in una situazione a sua volta determinata.* Quando uno si annoia non è che cerca qualche cosa di specifico, vuole qualcosa ma in genere non sa che cosa vuole. Capita spessissimo, magari uno chiede “cosa vuoi fare?” e l’altro risponde “non lo so!”, cioè, qualunque cosa voglia fare non è mai quella giusta. *Non abbiamo fretta di colmare un vuoto determinato che ci deriva da circostanze determinate, come per esempio dall’essere arrivati troppo presto alla stazione. Qui il vuoto non è un restare assente di tale riempimento determinato.* Non è che manca qualcosa propriamente. *Ma neppure è un formarsi di quel vuoto nel senso del dimenticare il proprio sé autentico, quel lasciarsi-alle-spalle che si accompagna al lasciarsi andare ed è in se stesso un lasciarsi andare a quanto si offre nel momento.* Adesso parlerà della terza forma di noia. *In questo “uno si annoia” non si trova un tale lasciarsi andare all’te determinato di una situazione a sua volta determinata, eppure in questo “uno si annoia” proprio il vuoto e l’esser-lasciati-vuoti sono chiarissimi e inequivocabili. Ma quale vuoto, dato che qui non cerchiamo di proposito alcun riempimento determinato, dato che in questo esser-lasciati-vuoti non lasciamo neppure alle spalle il nostro proprio sé?* La persona è assolutamente presente, chiacchiera, conversa, beve, fuma, ecc. *Quale vuoto visto, che non veniamo annoiati da enti determinati, né ci annoiamo in quanto persone determinate? Un vuoto, proprio qui dove non vogliamo nulla di un ente determinato da una situazione casuale. Ma il fatto che proprio qui non vogliamo nulla, dipende dalla noia. Infatti con questo “uno si annoia” non siamo semplicemente dispensati dalla personalità quotidiana, in qualche modo lontani ed estranei ad essa, bensì allo stesso tempo siamo anche sollevati al di sopra della situazione di volta in volta determinata e al di sopra del relativo ente che in essa ci circonda.* Sempre in riferimento al secondo caso, quello della cena, sono presente ma è come se fossi sollevato dal mio progetto. È questo che poi alla fine diventa insopportabile. *L’intera situazione e noi stessi in quanto questo soggetto individuale sono indifferenti; questa noia impedisce persino che tali cose abbiano per noi valore come qualcosa di particolare e anzi fa sì che tutto valga indifferentemente molto o poco. Che cosa è questo tutto e in che senso è indifferente? Questa noia ci porta indietro proprio al fatto che noi non cerchiamo in primo luogo questo o quell’altro ente, e per noi, in questa situazione determinata; ci porta indietro al punto in tutte le cose ci appaiono fra loro egualmente indifferenti.* Come dire che non c’è nessun progetto, perché è il progetto che fa di qualche cosa un qualche cosa che mi interessa. A pag. 186. *L’ente nella sua totalità ci è diventato indifferente. Ma non solo: insieme a ciò si mostra anche qualcos’altro, accade l’emergere delle possibilità, che l’esser-ci potrebbe avere ma che proprio in questo annoiarsi giacciono inutilizzate, e in quanto inutilizzate ci piantano in asso.* Ecco, qui riassume tutta la questione: *accade l’emergere delle possibilità* che non cogliamo. Ovviamente, le possibilità sono legate al progetto, ma qui è come se ci avessero abbandonati e, quindi, non abbiamo più nessuna direzione, non sappiamo cosa fare o dove andare. Questo, secondo Heidegger, è il punto centrale della noia. *In ogni caso vediamo che nel diniego è insito un rimando a qualcosa d’altro. Questo rimando è l’annuncio delle possibilità che giacciono inutilizzate. Se il vuoto di questa terza forma di noia consiste in questo negarsi dell’ente nella sua totalità, e di conseguenza l’esser-lasciati-vuoti nell’esser-consegnati ad esso, allora, sulla base del rimando che è insito nel diniego, l’esser-lasciati-vuoti ha nondimeno un riferimento strutturato a qualcosa d’altro. Dopo tutte le analisi precedenti possiamo supporre che forse questo dire che è insito nel negare stesso…* È l’ente che si nega e si nega perché io non colgo le possibilità. *…questo indicare le possibilità che giacciono inutilizzate, è l‘essere–tenuti-in-sospeso che appartiene a questo essere-lasciati-vuoti.* Queste possibilità vengono lasciate lì, in sospeso. È in questo senso che vengo tenuto in sospeso: questa possibilità, questo rinvio - una possibilità è un rinvio - è in sospeso, non accade. A pag. 188. *Abbiamo definito l’esser-lasciati-vuoti in questa terza forma di noia come esser-consegnati all’ente che si nega nella sua totalità. Questo diniego è n sé – non casualmente, bensì in conformità alla sua essenza di diniego – un annunciare le possibilità dell’esser-ci che giacciono inutilizzate, il quale esser-ci in un tale esser-consegnato si sente situato al centro dell’ente.* Quindi, è un annunciare le possibilità dell’essere che giacciono inutilizzate. Questa è la noia: queste possibilità sono lasciate lì. Per esempio, sono a quella cena famosa; una possibilità è quella di proseguire un certo lavoro che stavo facendo, una certa idea che mi era venuta e che volevo proseguire, ma non lo posso fare. Questa possibilità rimane sospesa, come dicevo la volta scorsa, in questa sorta di bolla dove tutto si è fermato, per cui quando arrivo a casa penso che è stata una noia infinita. *In tale annunciare le possibilità è insito il richiamo a qualcosa d’altro, alle possibilità in quanto tali, alle possibilità che giacciono inutilizzate in quanto possibilità dell’esserci. Al diniego dunque è associato questo annunciante richiamare a…* Diniego: sono gli enti che si negano, perché non li colgo. Eppure, in questo diniego è sottolineato un richiamare a…, un richiamare a qualcosa che io ho tenuto in sospeso. *Dobbiamo ora caratterizzare ciò in modo più preciso. Solo così, infatti, porteremo in luce l’esser-tenuti-in-sospeso specifico della terza forma, e precisamente nel suo rapporto con l’esser-lasciati-vuoti. Ora, se questo annunciante richiamare le possibilità dell’esser-ci si accompagna al diniego, il carattere specifico dell’annunciare, e dunque dell’esser-tenuti-in-sospeso che cerchiamo, sarà con-determinato dal carattere specifico del negarsi dell’ente nella sua totalità.* È un trovarsi continuamente presi in questo essere richiamati dalle possibilità, che noi per qualche motivo in quel momento non vogliamo cogliere e, quindi, restano lì e ci tengono in sospeso. *Non è da questo o da quell’altro ente che veniamo annoiati. Non siamo noi che, di volta in volta, in occasione di questa situazione determinata, ci annoiamo, bensì c’è uno che si annoia. Non ci si nega questo o quell’ente nelle immediate vicinanze di questa situazione determinata, bensì ogni ente che in quella situazione ci circonda, si ritira nell’indifferenza; ma non soltanto ogni ente della situazione in questione in cui casualmente ci troviamo, nella quale uno si annoia, bensì questo annoiarsi spezza la situazione e ci immette pienamente nell’ampio spazio di ciò che di volta in volta è manifesto, lo è stato e potrebbe essere tale nella sua totalità per l’esser-ci in questione nella sua totalità. Questo ente nella sua totalità si nega, e ciò a sua volta non soltanto in un aspetto determinato, a proposito di qualcosa di determinato che noi magari avevamo intenzione di intraprendere con l’ente, ma ciò che si nega è questo ente nella sua totalità nell’ampiezza suddetta, sotto ogni aspetto e a ogni proposito e a ogni riguardo. In tal modo diviene nella sua totalità indifferente.* È l’ente nella sua totalità che si nega, non è questa cosa o quell’altra, ma l’ente in quanto problema, in quanto nella sua totalità, che io vado cercando, non lo troverò mai, perché ho sempre a che fare con enti particolari. A quali condizioni, invece, potrei accorgermi di queste possibilità che rimangono in sospeso? Potrei accorgermene nel momento in cui accolgo le possibilità che mi si offrono. Possibilità di che cosa? Non di prendere il bicchiere di brandy, questo posso farlo benissimo, ma di pensare ciò che è da pensare effettivamente per me, cioè qualcosa che riguarda il mio progetto. Dice: *In tal modo diviene nella sua totalità indifferente. Ma a chi lo diviene? Non a me in quanto me, non a me con questi determinati propositi, ecc. Dunque all’io privo di nome e di determinazioni? No, ma la sé, il cui nome, la condizione eccetera sono divenuti privi di importanza, sono stati anch’essi inclusi nell’indifferenza.* Sta dicendo che è il mio mondo, il mio pensiero, che divengono indifferenti, e che tengo in sospeso in questa totale indifferenza. Se io sospendo questo, cioè metto me nella totale indifferenza, allora tutto diventa indifferente. *Eppure il sé, che diviene privo di importanza rispetto a tutto ciò, non perde per questo la sua determinatezza, ma al contrario, questo peculiare impoverimento, che ha inizio con questo “annoiarsi” in riferimento alla nostra persona, porta per la prima volta il sé in tutta la sua nudità di fronte a se stesso come quel sé che ci è, e che ha assunto il proprio esser-ci. A quale scopo? Per esserlo. Non a me in quanto me, bensì all’esser-ci che è in me, si nega l’ente nella sua totalità, quando so di annoiarmi.* Questo è importante. Questo sé non è altro che la consapevolezza del proprio progetto. Dice che questo annoiarsi mi porta ad accorgermi, in tutta la sua nudità, di questo me stesso, che è l’esser-ci, cioè, l’esser-ci è posto di fronte a se stesso. Ecco perché per lui la terza forma di noia è quella più importante, perché è quella che mette l’esser-ci di fronte a se stesso, vale a dire, costringe l’esser-ci a pensare se stesso. Come? Accogliendo le possibilità, accogliendo tutte quelle cose che mi questionano, che mi danno da pensare, che mi fanno esistere in quanto progetto. *È l’esser-ci in quanto tale che viene colpito dall’ente che si nega nella sua totalità, cioè ciò che fa parte del suo poter-essere in quanto tale, ciò che riguarda la possibilità dell’esser-ci in quanto tale. Ma ciò che riguarda una possibilità in quanto tale, è ciò che la rende possibile, ciò che conferisce ad essa in quanto possibile la possibilità.* Qui è un po’ come se riassumesse tutto ciò che stava dicendo. Dice *È l’esser-ci in quanto tale che viene colpito dall’ente che si nega nella sua totalità*, l’ente si nega nella sua totalità quando non colgo la possibilità, anche perché nella sua totalità non lo posso cogliere. Ma, dice, questo viene a colpire l’esser-ci, non è una considerazione estemporanea, ma colpisce l’esser-ci, la possibilità dell’esser-ci in quanto tale. L’esser-ci è possibilità; in *Essere e tempo* diceva che è possibilità pura, non è possibilità di questo o di quello, ma è pura possibilità. Ora, se questa possibilità viene da me sospesa, allora sospendo l’esser-ci, ovviamente. *Ma ciò non significa che l’ente che si nega nella sua totalità, non annuncia una qualsivoglia possibilità di e stesso…* Non dice che non posso fare questa o quest’altra cosa*. …non racconta qualcosa su di esse, bensì questo annuncio nel diniego è una chiamata, è quanto autenticamente rende possibile l’esser-ci in me.* Questo diniego, questo negarsi dell’ente, dice, è una chiamata. L’ente si nega ma, negandosi, mi chiama. A che cosa? Dice a *quanto autenticamente rende possibile l’esser-ci in me,* cioè mi chiama a essere presente a me, ai miei pensieri, a essere presente al mio progetto. L’ente, negandosi, mi richiama a questo, dice: “Bada, questo è il tuo progetto, questa è la tua direzione!”. *Questa chiamata delle possibilità in quanto tali, che si accompagna al negarsi, non è un indeterminato richiamare a possibilità qualsivoglia e mutevoli dell’esser-ci, bensì è un puro e semplice, inequivocabile richiamare ciò che rende-possibile…* Richiamare la possibilità stessa, non questa o quella possibilità, ma la possibilità stessa, cioè, il progetto. …*il quale sorregge e guida tutte le possibilità essenziali dell’esser-ci e per il quale tuttavia non abbiamo apparentemente alcun contenuto, cosicché non possiamo dire che cosa esso sia nello stesso modo in cui indichiamo cose sussistenti e le definiamo come questo o quello.* Perché è possibilità pura, non è possibilità di fare una certa cosa, è la pura possibilità, e ci sta dicendo che è questa di cui dobbiamo farci carico: accorgerci che siamo pura possibilità. È questo l’esser-ci, è questo che siamo noi: pura possibilità. Vi rendete conto che definire qui l’esser-ci, cioè l’uomo, come pura possibilità, è qualcosa di molto differente dal modo in cui è sempre stato posto dalla metafisica e dalla filosofia in generale, e cioè come qualcosa che è e basta. No, è solo pura e semplice possibilità. *Questa singolare mancanza di contenuto…* Essendo pura possibilità manca di contenuto, non è possibilità di… …*di ciò che rende autenticamente possibile l’esser-ci non ci deve disturbare;…* Cosa che invece succede sempre, disturba tantissimo, ciascuno vuole avere a disposizione cosa da maneggiare, da manipolare, da fare ininterrottamente. *…il quale fa parte di questo “annoiarsi”, se in generale siamo in grado di lasciar risonare fino in fondo questo stato d’animo “dell’annoiarsi” in tutta la sua ampiezza di oscillazione.* Noi dobbiamo accogliere questo stato d’animo dell’annoiarsi in tutta la sua ampiezza, in tutte le sue possibilità, devo accoglierlo come possibilità pura. L’annoiarsi qui sembra approssimarsi al concetto stesso di esser-ci, cioè come possibilità pura. *Uno si annoia. Alla piena ampiezza dell’ente che si nega nella sua totalità, ente nel mezzo del quale noi ci troviamo situati, corrisponde l’unico acuirsi dell’essere-tenuti-in-sospeso in direzione di ciò che rende originariamente possibile l’esser-ci nel mezzo dell’ente in tal modo manifesto nella sua totalità. A questo venir-piantati in asso dall’ente che si nega nella sua totalità appartiene al contempo il venir-costretti in questo culmine estremo della possibilizzazione autentica dell’esser-ci in quanto tale.* Vale a dire, soltanto quando l’ente si nega nella sua totalità, cioè non possiamo afferrarlo come un tutto, soltanto a questa condizione ci troviamo nella possibilità autentica, perché, torno a dirlo, non è la possibilità di questo o di quello, ma è pura possibilità. *Con ciò abbiamo determinato l’essere-tenuti-in-sospeso specifico della terza forma: esser-costretti nella possibilizzazione originaria dell’esser-ci in quanto tale.* È ciò che abbiamo appena detto: il mantenersi all’interno di questa possibilizzazione, di questa pura possibilità*. Entrambi i momenti, questa completa ampiezza dell’ente che si nega nella sua totalità…* L’ente si nega nella sua totalità, quindi, ciò che ho di fronte è soltanto pura possibilità. …*e l’unico culmine di ciò che rende possibile l’esser-ci in quanto tale, entrambi insieme, in una loro propria unità, si rivelano come ciò che è in movimento nell’esser-ci quando deve dire che si annoia.* Quando l’esser-ci dice che si annoia si trova di fronte a queste cose. *Dilatandosi fino ai confini che circondano l’ente nella sua totalità nel modo d’essere dell’acuirsi dell’esser-ci in direzione dell’unicum originario da cui scaturisce il rendere possibile se stesso – questa è la noia, la noia che intendiamo quando uno dice che si annoia.* Questo è il terzo tipo di noia, quella con cui è necessario, secondo Heidegger, confrontarsi. Se non ci si confronta con questa noia, non si prende atto di essere pura possibilità. Quindi, trovarsi di fronte a questo vuoto assoluto, se non si fa questo non si è in grado di pensare, cioè, non si è nella disposizione d’animo per pensare. *Questo lasciar-vuoti che trascina nell’ampiezza, in uno con l’acuente tenere-in-sospeso, è la modalità originaria del disporre dello stato d’animo che chiamiamo noia.* Questo stato d’animo è quello necessario per pensare, cioè, farsi carico di questo vuoto, di questo nulla, come lo ha chiamato in *Essere e tempo*, che è il rivenire dell’esserci a se stesso. L’esserci, rivenendo a se stesso, che cosa trova? Il nulla, diceva lui, perché non trova altro che una pura possibilità, un vuoto di possibilità, un vuoto perché è pura e semplice possibilità. Siamo a pag. 194. *Uno si annoia. Ciò implica l’esser-lasciati-vuoti ed esser consegnati all’ente che si nega nella sua totalità.* Negandosi nella sua totalità si mostra come pura e semplice possibilità. Ma l’ente non c’è, si è negato, quindi, possibilità di che? Possibilità pura. *Secondo tale disposizione, l’esser-ci non è in grado di strappare in alcun modo qualcosa all’ente nella sua totalità.* Vuole strapparlo. Vedete che c’è già la volontà di potenza, l’impeto di afferrare, di cogliere, di manipolare, di possedere. *L’ente nella sua totalità si sottrae, ma non come se l’esser-ci fosse lasciato solo. L’ente nella sua totalità si sottrae, ciò vuol dire: l’esser-ci esiste nel mezzo dell’ente nella sua totalità, lo ha intorno, sopra e dentro di sé, ma non si può piegare a questo sottrarsi.* È completamente circondato dagli enti; tuttavia, l’ente nella sua totalità non c’è, si nega, e si nega perché mi trovo di fronte alla pura possibilità. Negandosi, cosa mi resta? La pura possibilità, l’ente diventa pura possibilità. *Non può: lo stato d’animo dispone in modo tale che l’esser-ci in tal modo disposto non se la sente più di aspettarsi una qualunque cosa, sotto un qualunque aspetto, dall’ente nella sua totalità, perché nell’ente non c’è più nulla che attiri a sé.* In questo stato d’animo, la noia profonda, non c’è più nulla dell’ente che interessi. … *Dunque ciò che mantiene manifesto l’ente nella sua totalità e lo rende in generale accessibile in quanto, l’orizzonte temporale, proprio questo, deve al tempo stesso vincolare a sé l’esser-ci, incantarlo-e-incatenarlo.* Ci sta dicendo che ciò che mantiene manifesto l’ente nella sua totalità, che lo mostra anche se non possiamo afferrarlo – un concetto universale, ad esempio, non possiamo afferrarlo ma possiamo dirlo, utilizzarlo – è l’orizzonte temporale, vale a dire, la situazione in cui questo accade. Ciò che rende manifesto l’ente nella sua totalità, vale a dire, ciò che cerchiamo, l’ente che vogliamo avere, ce lo rende disponibile la temporalità, cioè la situazione in quanto avviene, il mondo in cui questo accade. La temporalità: questa cosa accade qui, in questo momento; tutto ciò che accade in questo momento contribuisce a fare emergere, apparire, manifestare l’ente nella sua totalità. *Il tempo incanta-e-incatena l’esser-ci, ma non come tempo che si è fermato nel suo differire dallo scorrere, bensì il tempo al di là di tale scorrere e del suo fermarsi, il tempo che è sempre l’esser-ci stesso ella sua totalità.* Che il tempo fosse l’essere questo l’aveva già detto in Essere e tempo. Si trova di fronte non al tempo che si è fermato, che scorre, ecc., ma al tempo come ciò che è la totalità del mondo in cui io mi trovo. Quando parlo di totalità dell’ente posso anche parlare del mondo che i circonda, anche se è la totalità degli enti che non posso cogliere, ma in quel momento il mondo è la totalità, incanta e incatena l’esser-ci. Lo incanta in quanto il tempo è l’unica con cui l’esser-ci ha a che fare, cioè il momento in cui si manifesta, in cui accade; allo stesso temo, lo incatena, cioè lo vincola questo momento, cioè, non possiamo prendere questa cosa e metterla in un altro momento, avviene in quel momento, è tutto in quel momento. *Incantato-e-incatenato dal tempo, l’esser-ci non può trovare le vie verso l’ente, il quale proprio in questo orizzonte del tempo che incanta-e-incatena, si mostra nella sua totalità come l’ente che si nega.* In questo momento - temporalizziamo la cosa - come mi si mostra l’ente nella sua totalità? Come l’ente che si nega. Questo lo aveva colto bene Severino: la totalità è un’astrazione, io ho soltanto un ente immanente, qui davanti. Quindi, l’ente nella sua totalità mi si mostra come l’ente che si nega, si mostra negandosi. A pag. 191. *Uno si annoia. Incantato-e-incatenato, eppure abituato a conoscere e a prendersi cura appunto di enti, e cioè sempre di questo e di quello, laddove l’ente si nega nella sua totalità, l’esser-ci non trova nulla che gli possa “spiegare” questo incanto-e-incatenamento. Da ciò ha origine l’enigmaticità e l’ascosità del potere che ci avvolge in questo “annoiarsi”. Infatti in questo stato d’animo non siamo soliti filosofare sulla noia, bensì – ci annoiamo. Noi lasciamo piuttosto a questo incanto-e-incatenamento il suo potere.* Dice che l’esser-ci, incantato e incatenato da questo esser-ci temporalizzato, cioè dal momento, dal tempo, non si rende conto di quello che sta succedendo e, quindi, attribuisce questo al mistero, all’enigma, ecc. *Viene dunque alla luce che l’esser-lasciati-vuoti è possibile solamente come incantati-e-incatenati dall’orizzonte temporale in quanto tale, e che in ciò l’ente proprio in virtù dell’essere incantati-e-incatenati può rifiutarsi e negarsi.* Tutte cose che accadono per il semplice fatto che l’essere è tempo, che l’esser-ci è la temporalità in cui viviamo in questo momento. È questo che ci mostra l’ente nella sua totalità ma, nel momento in cui ce lo mostra, ce lo nega, perché è limitato nel tempo, è in questo momento e non per sempre. *Ciò che in questo stato d’animo incanta-e-incatena non è il punto temporale determinato in cui sorge la noia in questione: questo determinato “ora” infatti scompare d’un colpo e il segno di ciò è che noi non ci preoccupiamo affatto dell’orologio e simili.* Quando siamo annoiati in questa noia profonda, del tempo cronologico, quello dell’orologio, non ci curiamo minimamente, siamo presi da tutt’altro, siamo presi dal fatto che l’ente ci si manifesta in quanto negato. *Ma ciò che incanta-e-incatena non è neppure un “ora” dilatato, come per esempio lo spazio di tempo durante il quale questa noia perdura. Essa non ha affatto bisogno di un tale spazio di tempo, può coglierci fulminea come un istante, eppure proprio in questo istante c’è l’intera ampiezza dell’intero tempo dell’esser-ci…* Quindi, non è per nulla articolata e delimitata in direzione del passato o del futuro. C’è una bella questione che poi affronterà più avanti, nel momento in cui affronterà la questione del mondo. Ne prende in considerazione tre aspetti da cui vuole partire. Considera, sì, il mondo, però, nel mondo ci sono cose per cui non c’è il mondo, e allora fa l’esempio della pietra, dell’animale e dell’uomo: la pietra è ciò che è senza mondo; l’animale, secondo Heidegger, sarebbe povero di mondo; l’uomo, come colui che è costruttore del mondo. Qui c’è una questione interessante intorno all’animale. L’animale, secondo Heidegger e non solo, è colui che non ha linguaggio, cioè non può mettere una distanza fra sé e la cosa, non c’è soggetto e oggetto. Qui ci sarebbero da aggiungere altre cose, perché soggetto e oggetto appaiono necessari al funzionamento del linguaggio. Ma questo è un altro discorso ancora. Dunque, l’animale non può porre questa distanza, non può cogliere la cosa come altro da sé, perché non c’è linguaggio e, quindi, non c’è l’oggetto. È il linguaggio che inaugura la distanza, distanza fra un segno e un altro segno, tra ciò che dico e ciò che voglio dire, tra ciò che sono e ciò che non sono. Quindi, l’animale è tutt’uno con la cosa. Infatti, Heidegger dice che l’animale non ha mondo, ha un ambiente. Non c’è un mondo da cui è preso, ha un ambiente, ma lui è questo ambiente. Lo diceva anche Sini parlando del leone: il leone non è nella savana, lui “è” la savana, lui è tutte queste cose, perché non ha la possibilità di accorgersi di questa distanza: gli umani, in generale, si comportano come gli animali? Vale a dire, non tengono conto di questa distanza, che è quella che consentirebbe di incominciare a pensare alle cose, ma sono immersi nelle cose, proprio come l’animale che vive nel suo ambiente, che è quell’ambiente, ed è quell’ambiente perché non può accorgersi di quella distanza che c’è fra lui e le cose. Distanza che solo il linguaggio può instaurare. Perché ci sia effettivamente questa distanza, occorre rendersene conto, sennò è come se si fosse quello stesso ambiente, senza accorgersi di nulla. Solo il linguaggio può produrre questa distanza, però se non lo so, se non ho la possibilità di pensarlo, vivo come se questa distanza non ci fosse, vivo nell’ambiente, sono questo ambiente. Per il momento è solo un abbozzo, è da pensare ancora, però, è una questione interessante e da proseguire.

27 giugno 2018

Siamo a pag. 196. *Il tempo è ciò che in questa noia colpisce l’esser-ci, gettandolo nel suo incatenamento.* Che cos’è che incatena l’esser-ci? È il tempo che lo incatena a quello che è, perché la temporalità dell’esser-ci è in quanto quello che è in questo momento, non è così per sempre né è sempre stato così, è così in questo momento. *Con questo incantare-e-incatenare il tempo dà all’ente nella sua totalità la possibilità di negarsi all’esser-ci che si trova così incantato-e-incatenato, cioè, per così dire, gli offre la possibilità di rinfacciargli le possibilità del suo fare e lasciar fare nel mezzo dell’ente e, in riferimento ad esso come possibilità che giacciono inutilizzate.* Sta dicendo che questo incantare e incatenare, questo modo di essere presi dell’esser-ci da parte del tempo, dà all’ente *la possibilità di negarsi all’esser-ci*. Cosa vuol dire? Dare all’ente la possibilità di negarsi all’esser-ci è come dire che consente questo negarsi dell’ente e, quindi, il trovarsi abbandonati dall’ente, vale a dire, il trovarsi di fronte a qualche cosa che non è tutto. Voglio afferrare l’ente ma questo afferrare risulta sempre mancato, perché, certo, io posso cogliere l’ente nella sua particolarità ma non nella sua totalità. Quindi, Heidegger dice che la questione è che tutto ciò che manca, in questo ente nella sua totalità, sono tutte possibilità non utilizzate. Tutte queste possibilità non utilizzate costituiscono quello che, per esempio, poco prima chiamava essere abbandonati. *Questo potere incantatore e incatenante del tempo è dunque quanto autenticamente nega, vale a dire quanto al tempo stesso, secondo quanto abbiamo detto in precedenza, con-dice e chiama ciò che è autenticamente negato, cioè ciò che è inaccessibile, se l’esser-ci, secondo le sue possibilità, deve essere ciò che può essere e come lo può essere.* L’esser-ci deve essere secondo le sue possibilità, ma volendo essere secondo le sue possibilità si trova di fronte sempre a una possibilità, quella che mette in atto, quella del suo progetto, le altre le deve scartare. In questo senso l’ente si nega, si sottrae, in quanto possibilità. *Ciò che incanta-e-incatena e nega dev’essere al tempo stesso quanto, annunciando, affranca e in definitiva rende possibili le possibilità dell’esser-ci.* Io sono storicizzato, vivo in questo tempo, in questo attimo, però, dicendo questo dico anche che il tempo mi limita, ma al tempo stesso è ciò che mi dà la possibilità di avere una possibilità, perché la mia temporalità è quella cosa che mi consente di essere quello che sono. *Ciò che incanta-e-incatena dispone al tempo stesso ciò che autenticamente rende-possibile, anzi, questo tempo che incanta-e-incatena è esso stesso il culmine che rende essenzialmente possibile l’esser-ci.* Questo tempo che incanta e incatena, che “seduce” l’esser-ci… certo, lo incatena alla condizione in cui è, perché io sono qui in questo momento, non posso essere qui come vent’anni fa, sono qui come sono adesso; in questo senso mi incatena al presente, all’attimo, direbbe Heidegger. Ma, al tempo stesso, incatenandomi a questo momento, mi rende possibile fare qualcosa, proprio perché sono qui, in questo momento, con tutta la storicità che mi riguarda: posso occuparmi di qualcosa, di un mio progetto. Se dovessimo togliere il tempo, come storicità, per assurdo, è come se dovessi nascere in questo istante, si nascerebbe in ogni istante, perché non c’è nulla. Ciò che sta dicendo intorno al tempo, che incanta e incatena ma che rende possibile il progetto, è interessante perché ci porta a una considerazione che riguarda il linguaggio, il quale mostra qualche cosa, descrivendolo, affermandolo, ma, nel momento stesso in cui lo afferma, lo nega. C’è una prossimità molto stretta con ciò che dice Heidegger, pur non parlando lui del linguaggio, però avverte un funzionamento: c’è qualcosa che si mostra ma che, nel momento in cui si mostra, si sottrae, si nega. Io affermo qualche cosa e nel momento in cui lo affermo lo faccio, per così dire, esistere, solo che questa cosa, che io ho fatto esistere, che il linguaggio ha fatto esistere, al tempo stesso è come se ne impedisse l’accesso. Questa è una prerogativa del linguaggio, questa distanza che il linguaggio pone fra il dire e ciò che dice. Dicendo qualche cosa io, certo, affermo, stabilisco, immobilizza, determino, ma in questo stesso immobilizzare e determinare già mi sono negato ciò che voglio determinare, perché per dire che cos’è qualche cosa devo dire un’altra cosa; quindi, per determinare quella certa cosa, per poterlo fare, sono costretto a negarmela, perché io determinerò che cosa? Un’altra cosa, dirò altre cose, sarò sempre preso in altre catene. Possiamo riprendere l’esempio fatto altre volte: uno dice una cosa e quell’altro, di rimando, gli chiede “ma cosa volevi dire esattamente?”; e allora gli dice che cosa voleva dire, ma a questo punto l’altro gli chiede un’altra volta “ma con quest’altra cosa, cosa volevi dire?”; e allora dice altre cose, e così via all’infinito. Questa possibilità stessa, questa temporalità, che potremmo intenderla come il linguaggio, a un tempo mi consente di determinare qualcosa, ma, consentendomi questo, nello stesso momento mi impedisce di determinarlo.

*Intervento: Come l’alètheia…*

Sì, in un certo senso. Qualcosa esce dal nascondimento e si mostra, ma nel momento in cui si mostra già si nasconde. L’essere, nel momento in cui appare, appare sotto forma di qualcosa, di un ente, e, quindi, quando qualcosa appare apparendo cancella l’essere, non c’è più l’essere ma c’è l’ente. *Il tempo che in tal modo incanta-e-incatena l’esser-ci, tempo che si rende manifesto nella noia come ciò che incanta-e-incatena, si annuncia al tempo stesso come ciò che autenticamente rende-possibile.* Il tempo è ciò che incanta e incatena ma è anche ciò che rende possibile qualcosa. Sono incatenato perché sono qui in questo istante, non posso essere altrove, ma al tempo stesso l’essere qui in questo istante è la condizione perché ci sia una possibilità. *Ma ciò che il tempo annuncia quando incanta-e-incatena, lo annuncia nel rifiuto e nella negazione di sé, e al tempo stesso tuttavia lo trattiene come se si fosse dileguato, cioè come possibile e solo come ciò che si manifesta come affrancabile e che rende autenticamente possibile quanto vi è di libero; tutto ciò non è niente di meno che la libertà dell’esser-ci in quanto tale.* È esattamente quello che dicevo prima. Il tempo annuncia ciò che incatena ma o annuncia, dice lui, *nel rifiuto e nella negazione di sé*, cioè, nel momento in cui questo tempo, ciò che io sono in questo momento, si pone in atto, già è un’altra cosa. dice, infatti, *al tempo stesso tuttavia lo trattiene come se si fosse dileguato*, cioè come possibile, *e solo come ciò che si manifesta come affrancabile,* cioè, il manifestarsi della temporalità, il fatto che io sono quello che sono qui in questo momento, è al tempo stesso la possibilità di fare qualcosa ma anche l’impossibilità di fermare questa cosa, di renderla cioè non più possibile ma attuata. Finché l’esser-ci è possibilità pura allora è “consapevole” di sé; nel momento in cui l’esser-ci non coglie di essere una possibilità pura allora si muta in chiacchiera, si muta in qualcosa che non è più pura possibilità ma qualcosa in atto, anche se questo è inevitabile. *Infatti la libertà dell’esser-ci consiste solo nel liberarsi da parte dell’esser-ci. Ma il liberarsi da parte dell’esser-ci accade sempre e soltanto quando l’esser-ci si decide nei confronti di se stesso, cioè si apre per sé in quanto esser-ci.* Questa libertà dell’esser-ci, di cui parla Heidegger, in che cosa consiste? Questa libertà dell’esser-ci si manifesta nell’attimo della decisione. In questo attimo l’esser-ci, dice, manifesta, tutta la sua libertà, perché fa quello che deve fare, cioè, l’esser-ci si decide per un progetto; se l’esser-ci è un progetto, un progetto sarà pur progetto di qualcosa. Dice *l’esser-ci si decide nei confronti di se stesso,* cioè, prende se stesso come progetto e allora, dice, *si apre per se in quanto esser-ci*. È il momento dell’autenticità dell’esser-ci, quindi, non più della chiacchiera, volta alle cose che stanno intorno, ma all’esser-ci, cioè, farsi carico, per così dire, di ciò che è da pensare, ciò che è da pensare rispetto al progetto. Detta così sembra astrusa, però, provo a farvi un esempio. Il progetto di leggere ciò che stiamo leggendo: l’autenticità di cui parla Heidegger, indica che non posso sottrarmi all’intendere, all’interrogare, al farmi carico del problema che questo decidere comporta; problema non nel senso di impiccio, di impedimento, ma di ciò che è da pensare. Ciò che ho deciso non va da sé, fa parte di un percorso in questo caso, fa parte del progetto; in questo modo, facendomi carico di ciò che è da pensare mi faccio carico di ciò che mi ha condotto a prendere questa decisione e di ciò che rappresenta all’interno di un progetto. *Ma questo decidersi dell’esser-ci verso se stesso, cioè di essere nel mezzo dell’ente, quell’ente determinato che è destinato a essere, questo decidersi è l’attimo.* Lui lo chiama attimo, altri lo potrebbero chiamare, più o meno, la simultaneità. Questo attimo in cui qualcosa si decide, questo attimo che per Heidegger è vuoto, è quella cosa che è pura possibilità; ancora non è stato deciso nulla ma sono aperte tutte le possibilità e, quindi, è aperto al decidersi verso qualcosa, perché se non ci fosse questo attimo vuoto, se non fosse pura possibilità, se non ci fosse la possibilità, come potrebbe decidersi? *L’esser-ci non è un ente sussistente accanto ad altre cose, bensì è posto nel mezzo dell’ente dalla manifestatività dell’intero orizzonte temporale. In quanto esser-ci si mantiene già da sempre in questa triplice visuale. In quanto riposa-nel-tempo, è ciò che può essere, soltanto se ci è, cioè si apre nella sua manifestatività, si decide di vota in volta per il suo tempo, cioè di volta in volta qui ed ora, in riferimento a questo ente manifesto in questo modo particolare. Solo nel decidersi verso se stesso nell’attimo, l’esser-ci fa uso di quanto autenticamente lo rende possibile, cioè del tempo in quanto attimo.* Se avete presente l’esempio che facevo prima, cioè del leggere queste cose, allora, dice, *è posto nel mezzo dell’ente dalla manifestatività dell’intero orizzonte temporale*. Dunque, l’esser-ci non è qualcosa che sta lì da qualche parte, a fianco, ma si pone nel mezzo di ciò che si manifesta nell’intero orizzonte temporale. Diciamo che l’esserci si pone nel mezzo – mezzo è un termine figurato – del linguaggio, cioè, di questo orizzonte infinito di possibilità. È di questo ciò di cui deve farsi carico, perché il fatto di decidere una qualunque cosa, a questo punto, sarà sempre una responsabilità dell’esser-ci, della persona, non potrà scaricare la responsabilità su altro, come avviene nella chiacchiera, ma è lui che è nel mezzo di questa manifestatività dell’ente, di tutte le possibilità che li vengono offerte. *Solo nel decidersi verso se stesso nell’attimo, l’esser-ci fa uso di quanto autenticamente lo rende possibile, cioè del tempo in quanto attimo.* La cosa che a noi interessa è il decidersi per l’esser-ci, cosa vuol dire questo? Decidere che io sono quello che sono in questo momento, faccio le cose che faccio perché sono qui, in questo momento. Solo in questa occasione, dice, *l’esser-ci fa uso di quanto autenticamente lo rende possibile,* cioè l’esser-ci fa uso del tempo in quanto attimo, attimo in quanto possibilità pura. L’esser-ci è lì, io tengo conto di essere pura possibilità. A questo punto, chiaramente, ogni decisione che posso prendere è una decisione che muove dal fatto di essere resa possibile dal tempo, ma come lo rende possibile? Mi rende possibile questa cosa solo se io mi rendo conto di essere nel tempo, cioè, di essere temporalità, di essere quindi prodotto di tutto ciò che mi ha condotto qui, in questo momento. Quello che ci sta dicendo Heidegger è che l’autenticità, di cui lui parla, non è niente altro che l’essere “presenti” in questo momento in ciò che sto facendo, tenendo conto che ciò che sto facendo è il prodotto di tutto ciò che sono stato e di ciò che immagino che sarò, perché anche questo interviene. *L’attimo non è altro che lo sguardo della decisione, nella quale l’intera situazione di un agire si apre e si mantiene aperta.* Usa questa metafora *lo sguardo della decisione* in cui qualunque cosa si mantiene aperta, è, come dicevo prima, pura possibilità. *Dunque ciò che il tempo che incanta-e-incatena tiene con sé, e contemporaneamente nel tenere-con-sé annuncia come affrancabile e dà a conoscere come possibile, è qualcosa che fa parte del tempo, e ciò-che-rende-possibile, che a sua volta può essere tempo ed esso soltanto, è l’attimo. L’essere-costretto dell’esser-ci nel culmine di ciò che rende autenticamente possibile è l’essere-costretto dal tempo che incanta-e-incatena in questo stesso tempo nella sua essenza autentica, cioè nell’attimo come possibilità fondamentale dell’esistenza autentica dell’esserci.* Qui è molto condensato, però, sta ridicendo tutto ciò che ha detto in pochissime parole: essere costretto dal tempo, perché non posso non essere qui, in questo momento. Questo è importante perché, generalmente, si tende a considerarsi come qualcosa di eterno: io sono sempre lo stesso e, quindi, essendo sempre lo stesso, il tempo è come fuori di me; anche se ne vedo gli effetti, ecc., è però un qualcosa che non mi riguarda direttamente. Ciò che dice Heidegger è esattamente il contrario, cioè io sono qui, in questo momento, temporalmente, è il tempo che mi fa essere esattamente quello che sono in questo momento, momento che è diverso da dieci minuti fa e diverso da ciò che sarò tra dieci minuti. È per questo che il tempo incatena, mi blocca in questo istante, ma proprio bloccandomi in questo istante mi mostra di fatto a possibilità pura che io sono. Andiamo a pag. 199. *Da ciò è risultato che l’essere-lasciati-vuoti è riferito all’ente che si nega nella sua totalità. L’ente può negarsi nella sua totalità, soltanto se in qualche modo si rende manifesto in quanto tale, cioè nella sua totalità.* Come faccio a negare qualcosa se prima non lo ho affermato quanto meno come possibilità? *La possibilità della manifestatività dell’ente nella sua totalità è insita nel fatto che l’orizzonte temporale stesso si apre in tutte le sue dimensioni.* È quello che diceva prima, cioè, possibilità pura, e questo è ciò che rende possibile questo orizzonte temporale. È vero che sono qui, incatenato a questo istante, però, l’essere incatenato a questo istante, l’essere possibilità pura, mi apre questo orizzonte infinito. Quindi, sono incatenato ma, al tempo stesso, ho infinite possibilità. *L’orizzonte temporale incanta-e-incatena l’esserci, in modo che questo non può più inseguire l’ente in mezzo al quale in ogni momento si trova situato, né vede, né cerca più alcuna possibilità di riflettere concretamente su se stesso all’interno di questo ente nel cui mezzo è posto. Ciò che autenticamente si nega non è l’ente, ma il tempo che rende possibile la manifestatività dell’ente nella sua totalità.* Questo orizzonte temporale, che incatena ma al tempo stesso è la condizione della libertà, incatena ma non può più inseguire l‘ente in mezzo al quale si trova; in altri termini, non può più inseguire la chiacchiera. *Né cerca più alcuna possibilità di riflettere concretamente su se stesso all’interno di questo ente nel cui mezzo è posto,* cioè non cerca più se stesso attraverso un’altra cosa, non lo può più fare, perché io sono sempre esattamente ciò che penso, ciò che dico, ciò che mi trovo a essere in questo istante. Dunque, diceva, *Ciò che autenticamente si nega non è l’ente, ma il tempo che rende possibile la manifestatività dell’ente nella sua totalità.* Ciò che si nega è autenticamente il tempo, che rende possibile la manifestatività dell’ente. Questo è importante perché è il tempo che rende possibile la manifestatività dell’ente, cioè, sono in quanto temporalizzato che rendo possibile l’ente, sono io, qui e in questo momento, con tutte le cose che pensato, letto, immaginato, desiderato, ecc., sono io, questo esser-ci che, dice, è ciò che si nega; ciò che si nega sono io in quanto esser-ci. Ma perché si nega? Non è l’ente in quanto tale, dice, ma è il tempo, che rende possibile la manifestatività, che si nega e si nega perché questo tempo, che io sono in questo istante, certo, mi incatena, mi blocca a questo istante, ma, al tempo stesso mi offre un’infinita possibilità. Il fatto di trovarmi in questo istante preciso è la condizione perché io mi trovi ad avere delle possibilità di fronte a me. In questo senso, il tempo si nega all’esser-ci. Qui già ci sarebbe da riflettere perché dice che ciò che si nega è il tempo, però, se il tempo è essere qui sorge qualche problema.

*Intervento: C’entra per caso il fatto di non poter controllare il tempo?*

Indirettamente, sì. Certo, nell’attimo in cui decido mi trovo in un vuoto, in una possibilità assoluta che non è riempita ancora da niente. Il tempo, cioè l’essere qui, in questo istante, a decidere qualche cosa, mi mette nella condizione di non potere controllare il tempo, ma in che modo non lo controllo? Perché io sono questo tempo, questa temporalità, sono tutto ciò che sono sempre stato e che immagino che sarò, io sono tutte queste cose. In questo senso, non c’è sicuramente la possibilità di avere un controllo sul tempo. *Solamente se l’incantare-e-l’incatenare del tempo viene spezzato, l’ente nella sua totalità non si nega più, cioè presenta le sue proprie possibilità, si rende afferrabile per il rispettivo esser-ci e dà a questo stesso esser-ci la possibilità di esistere nel mezzo dell’ente di volta in volta in un determinato aspetto, in una determinata possibilità.* Perché io possa occuparmi di un ente, come di fatto accade, ciascuno non fa altro che occuparsi necessariamente di enti, non c’è nulla di negativo in tutto ciò, ovviamente, ecco, questo incantare e incatenare del tempo deve venire spezzato. Vale a dire, questo attimo del decidere, questo vuoto, questa pura possibilità, deve dirigersi verso qualche cosa. È da intendersi in questo senso lo spezzare dell’incatenamento del tempo. *L’incantare-e-l’incatenare del tempo può venire spezzato solo dal tempo stesso, da ciò che costituisce l’essenza stessa del tempo, e che rifacendoci a Kierkegaard chiamiamo l’attimo. L’attimo spezza l’incantare-e-l’incatenare, può spezzarlo in quanto è una possibilità caratteristica del tempo stesso. Non è un punto-ora, che magari noi semplicemente constatiamo, bensì è lo sguardo dell’esser-ci nelle tre direzioni della prospettiva che abbiamo già conosciuto, nel presente, nel futuro e nel passato. L’attimo è uno sguardo di natura peculiare, che chiamiamo lo sguardo della decisione di agire nella situazione in cui l’esser-ci si trova di volta in volta situato.* L’attimo può spezzare questo incatenamento; l’attimo è esattamente quella cosa che rende possibile la possibilità. Una volta che ha reso possibile la possibilità, questa si manifesta in qualche cosa. Diceva: è l’essenza stessa del tempo, di essere l’attimo, ma questo attimo è sempre un attimo, potremmo dire così, per qualche cos’altro; non è, come dice Heidegger, il punto-ora ma è sempre una possibilità. Facciamo un salto pag. 202. *Dunque, se riepiloghiamo la globalità delle analisi fino al punto in cui le abbiamo portate, possiamo dire: la noia è l’incantare-e-incatenare dell’orizzonte temporale, un incatenare che fa dileguare l’attimo che appartiene alla temporalità per costringere, in tale far dileguare, l’esser-ci incantato-e-incatenato dentro all’attimo in quanto possibilità autentica della sua esistenza, esistenza unicamente possibile nel mezzo dell’ente nella sua totalità, il quale a sua volta nell’orizzonte dell’incantare-e-incatenare si nega proprio nella sua totalità.* Dopo tutte le cose che ha dette, vuole precisare meglio la questione della noia, questo restare sospesi, restare vuoti. Dunque, *la noia è l’incantare-e-incatenare dell’orizzonte temporale*, è il tempo, come abbiamo visto, che incanta e incatena, *un incatenare che fa dileguare l’attimo che appartiene alla temporalità per costringere, in tale far dileguare, l’esser-ci incantato-e-incatenato dentro all’attimo in quanto possibilità autentica della sua esistenza, esistenza unicamente possibile nel mezzo dell’ente nella sua totalità, il quale a sua volta nell’orizzonte dell’incantare-e-incatenare si nega proprio nella sua totalità.* Diciamola così. La noia è un trovarsi incatenati nel tempo, però, questo essere incatenato nel tempo fa dileguare l’attimo. Lo fa dileguare allo scopo di costringere l’esser-ci dentro all’attimo in quanto possibilità autentica. Fa dileguare l’attimo ma in questo modo costringe l’esser-ci in quanto possibilità autentica della sua esistenza. Se io faccio dileguare l’attimo, a questo punto mi trovo in un progetto possibile, a mettere in atto una possibilità; perché l’attimo è questo vuoto di possibilità, per cui tutto è possibile, ma nel momento in cui costringo a spezzare, a uscire da questo attimo, mi trovo preso in una possibilità. La decisione, fa uscire dall’attimo. Dice che questa è l’esistenza dell’esser-ci, dell’essere progetto; se è progetto deve ovviamente uscire dall’attimo, cioè a un certo punto deve decidere qualche cosa. Questa esistenza, che è l’esistenza dell’esser-ci, è *possibile nel mezzo dell’ente nella sua totalità,* è possibile soltanto se si trova preso, per dirla in termini più appropriati, nel linguaggio, cioè all’interno di una serie infinita di possibilità. … *il quale a sua volta nell’orizzonte dell’incantare-e-incatenare si nega proprio nella sua totalità*: a un certo punto io decido, questo decidere mi fa uscire dall’attimo, cioè dalla possibilità assoluta; facendomi uscire dall’attimo, mi costringe a rivolgermi a qualche cosa, cioè, mi fa trovare nel mezzo dell’ente nella sua totalità, mi fa trovare in mezzo a una serie infinita di possibilità; ma, proprio perché mi trovo nel mezzo dell’ente nella sua totalità, questo ente si nega proprio nella sua totalità, cioè non posso coglierlo tutto, sono sempre costretto a decidermi per una cosa e non per tutte simultaneamente. Andiamo a pag. 208, § 35, il cui titolo è *La temporalità in una modalità determinata della sua temporalizzazione come ciò che autenticamente annoia nella noia*. *Ma ora, nella terza forma di noia, ciò che lascia vuoti nella maniera dell’incantare-e-incatenare è il tempo dell’esser-ci in quanto tale, e ciò che tiene-in-sospeso e che-costringe è questo tempo nella sua possibilità di attimo, la temporalità stessa dell’esser-ci in riferimento a quanto le è essenzialmente proprio, e cioè nel senso del rendere possibile l’esser-ci in generale: orizzonte e attimo.* Sono tutte cose che abbiamo già viste. In questo terzo tipo di noia, che è quella che a lui interessa, ci si trova incatenati nel tempo, ma questo essere incatenati è la condizione per aprirsi a una possibilità. *Ciò che annoia nella noia profonda e dunque – in virtù delle osservazioni precedenti – ciò che annoia unicamente e autenticamente è la temporalità in una modalità determinata della sua temporalizzazione.* Adesso precisa. *Ciò che è noioso non sono né le cose in quanto tali – siano queste prese singolarmente o in connessione tra loro – né le persone come individui di cui possiamo constatare la presenza e che possiamo incontrare, né gli oggetti né i soggetti, bensì la temporalità in quanto tale. Ma questa temporalità non si trova accanto agli “oggetti” e ai soggetti, bensì costituisce il fondamento della possibilità della soggettività dei soggetti, e in modo tale che l’essenza dei soggetti consiste proprio nel fatto di avere l’esser-ci, vale a dire di abbracciare già da sempre e fin da principio l’ente nella sua totalità.* Avere l’esser-ci lo mette in corsivo; in effetti, andrebbe contro tutto ciò che ha detto da sempre: non si ha l’esser-ci, l’esser-ci sono io. La noia, dice, non riguarda questa o quella cosa, un soggetto oppure un altro, *bensì costituisce il fondamento della possibilità della soggettività dei soggetti,* perché l’essenza dei soggetti – soggetti intesi come persone – *consiste proprio nel fatto di avere l’esser-ci, vale a dire di abbracciare già da sempre e fin da principio l’ente nella sua totalità.* Quindi, dicendo che ciò che annoia riguarda la temporalità, ci sta dicendo che questa temporalità non è altro che il fondamento della possibilità della soggettività, cioè che ci siano dei soggetti. Dice *di abbracciare già da sempre e fin da principio l’ente nella sua totalità,* cioè ciascun soggetto abbraccia l’ente nella sua totalità; pur non avendo la possibilità di fermarlo, tuttavia abbraccia l’ente, cioè, si trova in una serie infinita di possibilità. A pag. 210. …*non comprendiamo due cose: 1. che lo stato d’animo in sé manifesta, cioè manifesta l’esser-ci nel modo in cui è, in cui si sente situato presso di sé e presso le cose; 2. che lo stato d’animo può fare ciò solamente se sorge a partire dal fondo dell’essenza dell’esser-ci, che si trova per lo più sottratto alla sua libertà.* Qui sta parlando dell’importanza dell’accogliere la noia, cioè, di non tenerla a freno, perché lo stato d’animo è ciò che manifesta l’esser-ci nel modo in cui è, quindi, la noia manifesta il modo in cui l’esser-ci è: abbandonato e tenuto in sospeso. *lo stato d’animo può fare ciò solamente se sorge a partire dal fondo dell’essenza dell’esser-ci, che si trova per lo più sottratto alla sua libertà*: il fondo dell’essenza dell’esser-ci è sottratto alla sua libertà in quanto è ciascuna volta determinato da una decisione. L’esser-ci è progetto e, in quanto progetto, ha un utilizzabile a cui si rivolge e, quindi, questa libertà, che è dell’attimo, non è più nell’esser-ci. A pag. 214. Sottoparagrafo a). *La noia profonda, il suo essere-lasciati-vuoti, è l’essere-consegnati all’ente che si nega nella sua totalità. Quindi un vuoto nella sua totalità. Ci chiediamo: un tale vuoto nella sua totalità pervade il nostro esser-ci? Vuoto – con tale parola, in virtù di tutte le osservazioni precedenti, intendiamo: non il niente assoluto, bensì il vuoto nel senso del negarsi, del sottrarsi, dunque vuoto come mancanza, privazione, stato di necessità. Veniamo colpiti da uno stato di necessità, ne siamo già colpiti? Più d’uno, risponderemo: ovunque vi sono sconvolgimenti, crisi, catastrofi, stati di necessità: l’odierna miseria sociale, il disordine politico, l’impotenza della scienza, il logoramento dell’arte, la mancanza di fondamento della filosofia, la debolezza della religione.* La questione essenziale si riduce a una cosa molto semplice. Il tempo apre ma allo stesso tempo incatena, ed è esattamente ciò che fa il linguaggio: incatena, nel senso che io sono costretto ad affermare qualcosa, sono quindi incatenato a questa cosa; ma questo essere incatenato, per esempio al concetto, è la condizione per potere proseguire. Quindi, è vero che mi incatena ma mi dà anche la possibilità di essere rilanciato. Il problema è che in questo rilancio si dissolve in concetto, cioè, il concetto perde la sua staticità, la sua immobilità. Per questo dicevo all’inizio che il linguaggio, nell’attimo in cui fa sorgere qualcosa, la nega, cioè rende impossibile l’accesso. Rendendo impossibile l’accesso rende impossibile l’accesso a qualche cosa, ed è in quel momento che fa sorgere il qualche cosa. Il che è esattamente ciò che diceva Peirce rispetto alla sua formula *a è b*: la *a* non c’è senza la *b*, perché la *b* dice che cosa è la *a*, e quindi è soltanto con la *b* che la *a* esiste.

4 luglio 2018.

*Concetti fondamentali della metafisica* è un libro con il quale Heidegger non si prefigge di dire che cos’è la metafisica; questo lo aveva fatto nella celeberrima prolusione del ’29, appunto, *Che cos’è metafisica*. Qui, invece, si tratta di intendere quali sono le condizioni di pensabilità della metafisica, non che cos’è ma come si giunge a penare la metafisica. La questione interessante è che questo discorso, che fa Heidegger, giunge a considerare in parte anche la potenza della metafisica ma, soprattutto, il fatto che la metafisica si impone come il pensare concettualizzante e totalizzante. Ora, lui si propone di porre le condizioni per pensare correttamente la metafisica; pensarla correttamente significa pensare la metafisica come l‘oblio dell’essere. Qui essere è da intendersi nell’accezione in cui ne parla Heidegger, non l’essere platonico ma come l’esser-ci, come l’essere storicamente situato. Se io dimentico questo è chiaro che l’ente mi si presenta astorico, avulso da tutto ciò che riguarda il mio progetto, il mio esser-ci, da tutto ciò che, in definitiva, lo fa esistere nel modo in cui per me esiste in quel momento, e allora sono costretto a pensare l’ente come qualcosa che è quello che è per virtù propria, penso l’ente così com’è, come qualcosa che è lì e, quindi, fuori del linguaggio. Questa, peraltro, è anche la condizione per potere esercitare su quell’ente, su quella cosa, la volontà di potenza. Heidegger seguendo Nietzsche, anche perché è stato Nietzsche a porre la questione in termini precisi, fa risalire l’inizio della metafisica a Platone. Ricordate il famoso detto attribuito a Aristotele, anche se questo non è sicuro: *Plato amicus sed magis amica veritas*, Platone è un amico ma lo è di più la verità, per cui se Platone erra, lo buttiamo via, quello che conta è la verità. Infatti, per Platone è così, con Platone inizia il pensiero metafisico. L’idea di Platone, in effetti poi è Socrate, era quella di raggiungere la conoscenza vera, la verità; è stata la prima manifestazione della volontà di verità, Socrate è stata la prima figura della volontà di verità, cioè, della volontà di potenza, cioè ancora, della metafisica, perché la volontà di potenza può esercitarsi a condizione che l’ente sia conoscibile, quindi, dominabile, manipolabile, ecc. Quindi, ponendo Platone come la prima figura della volontà di potenza, fa risalire tutta la questione della metafisica a Platone e da lì, ovviamente, è partito tutto quanto e da allora non si è più tornati indietro. Questione interessante perché Platone ha fornito un’arma straordinaria, la tecnica, un’arma per dominare l’ente. Una volta che ha posto l’ente come l’oggetto contrapposto a me, e che devo conoscere, da lì è incominciata l’idea del soggetto-oggetto, poi, sì, formalizzata con Cartesio ma già lì si è posta la questione del soggetto e dell’oggetto, oggetto che è lì e quindi conoscibile, dominabile. Nella prolusione famosa del ’29, che Heidegger tenne a Friburgo, la questione viene posta in modo molto preciso rispetto all’oblio dell’essere. Come si può intendere bene la questione dell’oblio dell’essere se non ponendo questo oblio come la cancellazione di me, in quanto esserci, e quindi della mia storicità, di tutto ciò che interviene a fare in modo che questa cosa si manifesti per me nel modo in cui si manifesta. È l’ente che esiste di per sé, che è poi il criterio fondamentale della scienza, anziché l’esser-ci, cioè io in quanto storicamente determinato, situato in una determinata *Stimmung*, stato d’animo. Approcciare “correttamente” la questione della metafisica è tenere conto che la metafisica si fonda sull’oblio dell’essere. Tutto ciò che Heidegger ci ha detto fino a qui è una preparazione a intendere proprio questo, e cioè, come dice lui, bisogna destare questo stato d’animo, la noia profonda, dove c’è l’opportunità di accorgersi dell’inganno della metafisica. La metafisica è ciò che lascia vuoti, nel senso che la metafisica, cercando di conoscere l’ente in quanto tale e, quindi, dimenticando tutto ciò che fa dell’ente quello che è, cioè la mia storicità, illude di potere controllare l’ente. Illude, o meglio, pone le condizioni perché ci sia la volontà di potenza. Di fatto, metafisica e volontà di potenza sono la stessa cosa. Quindi, pensare correttamente la metafisica significa fare in un certo modo un passo indietro rispetto alla chiacchiera e tornare, rivenire all’esser-ci, cioè, a quella cosa che progettandosi è sempre gettata innanzi, è sempre gettata verso un qualche utilizzabile, verso un qualche cosa che deve manipolare. Tornare all’esser-ci comporta, invece, il tornare al fondamento dell’esser-ci, cioè al nulla. Potremmo dire che l’esser-ci è quella cosa che, per esserci, non c’è; per essere quella cosa, cioè progetto, deve essere già altrove; è in questo senso che per esserci non deve esserci. L’importanza di tutto ciò è straordinaria, ne va in tutto questo del pensiero stesso; non soltanto, del futuro dell’umanità, della possibilità stessa di continuare a pensare, perché per pensare è necessario che mi faccia carico di quel problema che il linguaggio è, cioè, il linguaggio si pone come problema, come qualcosa da pensare sempre, continuamente, in quanto è qualcosa che si dà e allo stesso tempo si sottrae. Esattamente come l’essere per Heidegger: nel momento in cui si dà si sottrae, perché si dà sotto forma di ente. L’aspetto pratico di una cosa del genere è abbastanza facilmente coglibile, nel senso che quando ci si trova a pensare a qualunque cosa, a qualunque evento, ci si trova di fronte a una sorta di bivio: o prendere la cosa così come appare, come un qualcosa che è per virtù propria, oppure è da pensare. Questo pensare è qualcosa, lo dice pure Heidegger, di molto faticoso, non viene naturale, è una “forzatura”, però, lui ha aperto questa possibilità, cosa che dovrebbe fare la filosofia da quando esiste: aprire nuove possibilità, nuove vie, nuove possibilità di pensiero: Quindi, l’altra via è quella di trovarsi di fronte a un qualche cosa tenendo conto che questo qualche cosa ci appare così come ci appare per via di come io sono in questo momento, sia per la storicità che mi determina sia per lo stato d’animo con cui affronto quella cosa. Pensare che ciò che ho di fronte è quello che è per virtù propria è, come abbiamo detto, la condizione della metafisica e, quindi, della scienza. La scienza è profondamente metafisica, anzi, è l’apoteosi della metafisica; per questo Heidegger diceva che la scienza non pensa, perché la scienza indaga, indaga l’ente per vedere com’è veramente ma dimenticando l’esser-ci. Quindi, la scienza si trova a considerare l’ente, a indagarlo, presupponendo che l’ente sia quello che è e immaginando che sia esattamente quello che la scienza pensa che sia e non altro. La scienza, cioè, pensa che sia quello e in base a questo costruisce tutte le sue storie. Dunque, pensare, cosa che la scienza non fa, perché pensare significherebbe rimettere in questione quei presupposti che la scienza dà per scontati. Pensare è pensare ciò che è più ovvio, ciò che è più scontato, ciò che non sarebbe più da pensare, mentre è sempre lì ancora da pensare. Questo ciascuno lo può ritrovare nel suo fare, nel suo pensare, nel suo quotidiano, questa possibilità, questa decisione, questo attimo, cioè la possibilità di cogliere l’attimo in cui io decido. Se prendo l’ente come un qualche cosa che sta per conto suo oppure accolgo questa cosa che mi riguarda, nel senso che mi afferra mentre io la considero. Io afferro la cosa ma, come diceva Heidegger, ne sono anche afferrato, cioè, mi modifica: rivolgendomi alla cosa modifico la cosa, la quale cosa modifica me. Questa è una possibilità, che Heidegger ha mostrato, che riguarda la vita quotidiana di ciascuno in ogni momento, ma Heidegger è consapevole che è faticoso.

*Intervento: Trovo che in questi discorsi di Heidegger ci sia molta psicoanalisi.*

In un certo senso, sì. È chiaro che la lettura che stiamo facendo di Heidegger tiene conto di una formazione psicoanalitica e, quindi, del fatto che qualunque cosa ci si trovi di fronte è l’occasione per pensare, ma pensare nel modo in cui lo intende Heidegger, perché tutte le disquisizioni che si sono fatte, e che si fanno ancora, intorno alla questione se la psicoanalisi sia o non sia una scienza sono delle stupidaggini di proporzioni colossali. La psicoanalisi non solo non è una scienza ma non deve essere una scienza, se lo fosse perderebbe di vista il suo compito, che è il pensiero, è una riflessione intorno al pensiero, al perché penso le cose che penso, da dove viene questo pensare, cosa lo supporta; semplicemente si atterrebbe, secondo alcuni, alla logica, cioè a un sistema di calcolo, senza tenere conto minimamente che la logica, i suoi calcoli vari, proposizionali, ecc., non si chiede nulla intorno a sé nel proprio operare, semplicemente opera, calcola. Che qualcosa risulti logicamente vero non garantisce nulla, di fatto, della verità, della correttezza, della validità di una certa affermazione; la logica non può garantire niente, può solo fare un calcolo e se lo esegue correttamente giunge a un teorema. Ecco, questo è un po’ l’approccio di questo libro di Heidegger alla metafisica: non si propone di dire che cos’è la metafisica ma quali sono le condizioni per cui si è giunti a pensare la metafisica e, soprattutto, come pensarla in modo adeguato. Per pensarla in modo adeguato è chiaro che devo interrogare i presupposti che la fanno esistere e che per Heidegger sono fondamentalmente tre: mondo, finitezza e solitudine. Il mondo, certamente, è delle condizioni fondamentali della metafisica, cioè, la totalità degli enti. La metafisica si prefigge di cogliere l’universalità dell’ente, cioè la totalità dell’ente, dimenticando l’essere. Fatta questa brevissima premessa, andiamo avanti. Siamo a pag. 217. *Il più profondo ed essenziale stato di necessità nell’esser-ci non consiste nel fatto che uno stato di necessità reale e determinato ci opprima, bensì nel fatto che un’oppressione essenziale si neghi…* Qui distingue tra due tipi di oppressione: un’oppressione che viene da una contingenza e un’oppressione che invece procede dal verificare in atto l’impossibilità di farsi padroni dell’ente. …*nel fatto che difficilmente percepiamo e possiamo percepire questo negarsi dell’oppressione nella sua totalità. E questo perché ciò che in questo diniego si annuncia, non può venir udito. Poiché non viene udito, possiamo soltanto e anzitutto informarci. Ma così come sull’esser-lasciati-vuoti del nostro esser-ci, dobbiamo altresì informarci sull’essere-tenuti-in-sospeso che gli è unito, per ottenere così l’intero interrogarsi intorno a una noia profonda come stato d’animo fondamentale del nostro esser-ci.* L’oppressione sarebbe una sorta di stato d’animo che segue all’essere tenuti in sospeso e all’essere lasciati vuoti. Questa è l’oppressione, cioè, il non avere via di scampo. Lo leggevamo la volta scorsa quando parlava del tempo come ciò che incanta e incatena: non dà via di scampo, cioè, mi incatena al qui e adesso – è questa la temporalità. Al tempo stesso incanta perché dà questa possibilità infinita di decidere. *Ogni diniego ha la sua forza e incisività unicamente nel fatto che ciò che in esso viene negato in quanto tale, viene anche co-originariamente annunciato con durezza, vale a dire annunciato e preservato nella sua necessità.* Sta dicendo che se nego qualcosa è chiaro che lo sto anche affermando, cioè, nego qualcosa che c’è, non posso negare qualcosa che non c’è. *Ma se noi oggi non comprendiamo questo stato di necessità essenziale del nostro esser-ci, l’assenza di oppressione…* L’assenza di oppressione interviene nel momento in cui avvertendo questo esser lasciato vuoto mi precipito, per usare le sue parole, verso qualche scacciatempo, mi precipito immediatamente a togliere questa oppressione, mi precipito nella chiacchiera, quindi, mi precipito verso l’ente metafisico, mi precipito verso qualche cosa che immagino sia quello che è e che, quindi, non mi chiami in causa. *Chi non pretende nulla da se stesso, non potrà mai sapere nulla di un diniego e di un esser-negato, bensì si culla nel piacere di avere ciò che desidera e di desiderare solamente ciò che può avere. Tuttavia, così come non abbiamo potuto constatare come sussistente il profondo essere-lasciati-vuoti del nostro esser-ci cui abbiamo fatto riferimento e sul quale abbiamo potuto solamente, interrogandoci, richiamare l’attenzione, così anche adesso possiamo solo chiederci: cosa viene con-annunciato in questo restare assente dell’oppressione, in questo negarsi dell’ente nella sua totalità?* Negare l’oppressione è un negare l’ente nella sua totalità, ma l’ente nella sua totalità non è niente altro che il mondo; quindi, nego il mondo, nego a questo aggeggio (il posacenere) di essere nel mondo. Se non è nel mondo allora posso considerarlo, manipolarlo, ecc.; se è nel mondo mi co-appartiene, considerando questo considero anche me, non posso non farlo. È questo che la scienza tiene a distanza. *Quale essere-tenuti-in-sospeso determinato può appartenere a questo determinato esser-lasciati-vuoti. Lo specifico essere-tenuti-in-sospeso della noia profonda l’abbiamo conosciuto come essere-costretti nel culmine di ciò che rende possibile l’esser-ci in quanto tale, nell’attimo.* La specificità dell’essere tenuti in sospeso, in questa noia profonda, è il suo culmine, che è quell’attimo in cui c’è una pura possibilità: io sono tenuto in sospeso perché sono nell’attesa, per così dire, della decisione. Questo attimo è nulla, è vuoto, però, questa vuotezza è la condizione perché ci sia possibilità. *Ci domandiamo dunque: quale attimo può e deve essere co-annunciato come ciò che autenticamente rende-possibile in quel negarsi dell’oppressione? A che cosa deve decidersi l’esser-ci in quanto tale, per spezzare l’incantesimo incatenante di quello stato di necessità – lo stato di necessità del restare assente dell’oppressione nella sua totalità -, cioè per essere finalmente e soltanto allora all’altezza di quel profondo stato di necessità ed essere aperto ad esso, per sperimentarlo davvero opprimente?* Questa oppressione, quella che lui considera come interessante, quindi, un lasciarsi aperti a questa oppressione, a questo essere vuoti, a questo essere in sospeso, e non cercare immediatamente uno scacciatempo. *Che cos’è ciò? Questo: che nell’uomo entra in tensione l’esser-ci in quanto tale, che gli viene assegnato il compito – di esser-ci.* In questa oppressione è come se si mantenesse una sorta di tensione, tensione perché è un essere sospesi, e la sospensione è un essere in tensione verso qualche cosa. È in questa tensione che l’esser-ci trova il suo compito, cioè quello di esser-ci, un essere qui storicamente determinato. *Che l’oppressione nella sua totalità…* Lui distingue tra l’oppressione nella sua totalità, verso cui occorre essere aperti, e l’oppressione determinata da un qualche cosa. *Che l’oppressione nella sua totalità oggi resti assente, si mostra forse nel modo più evidente e marcato nel fatto che oggi presumibilmente più nessuno si fa carico dell’esser-ci, e che riusciamo invece tutt’al più a lamentarci delle miserie della vita. L’uomo deve in primo luogo nuovamente decidersi ad affrontare tale tensione.* Una cosa che altrove ha chiamato “angoscia”, che non va intesa in senso negativo come fa la psicologia ma come una condizione alla quale aprirsi, alla quale incominciare a pensare. *La necessità di questa decisione è il contenuto dell’attimo del nostro esser-ci, che cooriginariamente si nega e si annuncia.* La peculiarità dell’esser-ci è di annunciarsi e di negarsi: si annuncia in quanto si progetta; si nega in quanto progettandosi è già da un’altra parte. È la stessa cosa che accade, dicevamo tempo fa rispetto alla semiotica, al segno: un segno si annuncia ma, nel momento in cui si annuncia, anche si nega, perché per poterlo dire, per poterlo annunciare, devo negarlo. Ricordate la formula *a è b*: per potere dire *a* devo dire un’altra cosa, devo negare la *a*, farla scomparire a vantaggio della *b*, ma soltanto questa *b* consentirà alla *a* di esistere. *A che cosa deve dunque decidersi l’esser-ci? A procurare nuovamente a se stesso il vero sapere su che cosa sia ciò che rende autenticamente possibile questo stesso.* Cioè, che cosa rende possibile questo sapere. Qui è posta chiaramente la questione della metafisica, cosa sia ciò che rende autenticamente possibile questo sapere, cosa rende possibile il sapere della metafisica, quel sapere che originariamente Platone aveva cercato come la cosa più importante, inaugurando tutto il pensiero metafisico e tecnico, come Nietzsche aveva sottolineato. Dunque, che cosa rende possibile questo? *E che cos’è ciò? Il fatto che all’esser-ci in quanto tale debba sempre incombere l’attimo in cui si porta dinanzi a se stesso come a ciò che autenticamente lo vincola.* In queste ultime righe c’è il pensiero di Heidegger. Rileggo il passo. *Il fatto che all’esser-ci in quanto tale debba sempre incombere l’attimo…* L’attimo è questa pura possibilità. …*in cui si porta dinanzi a se stesso come a ciò che autenticamente lo vincola.* L’esser-ci si getta in avanti, è progettato, verso ciò che autenticamente lo vincola e lo vincola in quanto il gettarsi innanzi è ciò che l’esser-ci autenticamente è, è sempre un essere gettato avanti. Quindi, ciò che rende possibile il pensiero, ci sta dicendo Heidegger, non è la metafisica, cioè la conoscenza dell’ente in quanto ente… Ricordate la differenza tra *metafisica generalis* e *metafisica specialis*? La *metafisica generalis* è quella che studia l’ente in quanto ente; la *metafisica specialis* si occupa invece dell’ente in quanto determinato; per esempio, il numero, non si occupa del numero come fa la matematica ma si occupa del numero in quanto numero, vuole sapere che cos’è il numero. La *metafisica generalis*, quella di cui ci occupiamo, vuole invece sapere che cos’è l’ente in quanto ente, cioè, che cosa garantisce all’ente la sua enticità. Quindi, l’esser-ci si porta innanzi a se stesso e in questo modo si trova di fronte a ciò che lo vincola in quanto esser-ci, cioè si trova continuamente a essere progettato. *Dinanzi a se stesso – non come ideale immutabile e immagine archetipa, fissata rigidamente, bensì dinanzi a se stesso come ciò in cui si deve nuovamente e a forza appropriarsi della propria possibilità e, in un tale possibilità, assumere se stesso su di sé.* Questo trovarsi dinanzi a se stesso, che fa parte dell’esser-ci, non è il trovarsi davanti a qualcosa che deve raggiungere come ideale, posto da qualche parte, ma semplicemente deve raggiungerlo per autenticamente essere quell’esser-ci che di fatto è, cioè, una pura possibilità: l’esser-ci è pura possibilità. Quindi, l’esser-ci, gettandosi in avanti, trova se stesso, perché è progetto, quindi, non può essere sempre progettato in avanti. Pertanto, che cosa trova? Trova la cosa, l’aggeggio? No, trova se stesso, in quanto progetto, perché è solo questo. A pag. 221. Parte seconda. *L’effettivo domandare delle questioni metafisiche che devono venir sviluppate a partire dallo stato d’animo fondamentale della noia profonda. La questione è: che cos’è mondo?* Capitolo Primo. *Le questioni metafisiche che devono venir sviluppate a partire dallo stato d’animo fondamentale della noia profonda.* § 39. *Le questioni di mondo, isolamento e finitezza come ciò che lo stato d’animo fondamentale della noia profonda del nostro esser-ci odierno pone come interrogativi. L’essenza del tempo come radice delle tre questioni.* Questo è solo il titolo. *Ciò che ci opprime è l’assenza dell’oppressione nella sua totalità…* Come abbiamo visto, l’oppressione nella sua totalità è quella che procede dall’essere lasciati vuoti e dall’essere tenuti in sospeso. Potremmo porre questa oppressione semioticamente in questo modo, e cioè come quel momento in cui il segno si volge verso il segno successivo, che lo fa essere segno ma che ancora non ha raggiunto e, quindi, è in sospeso. È in sospeso ma sa che lo raggiungerà, perché non può non raggiungerlo, però in quel momento è in sospeso. *Cosa significa questo, “nella sua totalità”? Come può l’esser-ci esser posto in tal modo nell’ente nella sua totalità? Cos’è all’opera, quando questo “nella sua totalità” si stringe intorno a noi? L’ampiezza di questo “nella sua totalità” che si manifesta nella noia profonda, lo chiamiamo mondo. In relazione a ciò, dinanzi cui questo stato d’animo ci pone, dobbiamo domandarci: che cos’è mondo?* Il mondo è la totalità degli enti o, come diceva Wittgenstein, la totalità dei fatti, però, ciò che è in questione qui è il concetto di totalità. *Nel negarsi dell’ente nella sua totalità…* L’ente nella sua totalità si nega, cioè, si nega perché io ho di fronte sempre un ente specifico, un ente particolare, non ho mai di fronte l’ente nella sua totalità. Per usare il famoso esempio di Patone: ho davanti un cavallo, non la cavallinità. In questo senso, l’ente nella sua totalità si nega, il concetto universale si nega perché io ho sempre e soltanto di fronte degli enti particolari, immanenti. *Nel negarsi dell’ente nella sua totalità è con-annunciato ciò che rende autenticamente possibile l’esser-ci, cioè l’attimo. L’attimo è lo sguardo della decisione dell’esser-ci all’esser-ci…* È l’esser-ci che decide di essere quello è, di essere progetto. Ogni volta che io decido qualche cosa, ogni volta che mi trovo di fronte a una possibilità e decido, l’esser-ci, cioè io, decide per l’esser-ci, per essere progetto. *…il quale di volta in volta è, come esistere, nella situazione colta nella sua pienezza, come questo esser-ci di volta in volta irripetibile e unico. In relazione a ciò che questo stato fondamentale ci annuncia come possibilità, ci chiediamo: cos’è l’attimo? Cos’è ciò che accade in esso e con esso? Cos’è l’isolamento dell’esser-ci verso se stesso? Ci interroghiamo su mondo e isolamento non come su due cose qualunque, bensì come su ciò che, proprio nello stato d’animo fondamentale della noia profonda, si manifesta in una unità e struttura originaria, e che, solamente come tale unità, ci può pervadere nel diniego annunziante e nell’annunziare che nega.* Sta riprendendo le cose dette prima, e cioè ci interroghiamo su mondo e isolamento non come enti in quanto tali ma, dice, questa interrogazione particolare ci è consentita da quello stato di noia profonda. È in questa noia profonda che possiamo cogliere tale unità, questa struttura originaria che si pone come unità di mondo e di isolamento. La totalità degli enti non la colgo; da qui l’isolamento, per cui mi sento isolato rispetto al resto degli enti. Io ho di fronte un ente ma non la sua totalità: ho un posacenere non l’ente nella sua totalità, la posacenerità. Non ho tutti gli enti di fronte ma solo enti particolari. A pag. 223. …*la questione del tempo è l’origine di tutte le questioni della metafisica e del loro possibile sviluppo.* È chiaro che se io pongo il tempo come successione di elementi lo pongo come qualcosa di misurabile, calcolabile, che serve propriamente alla tecnica, che mi consente di cogliere l’ente in quanto ente, per conto suo. A pag. 224. *Abbiamo tentato di chiarire uno stato d’animo del nostro esser-ci, una noia profonda del nostro esser-ci, seguendo il filo conduttore e alla luce della relativa chiarezza del fenomeno della noia, e in particolare della noia profonda, che abbiamo illustrato. Questa chiarificazione ha proceduto nella forma dell’interrogare. Nel far ciò abbiamo preso le mosse da uno dei momenti della noia profonda, l’esser-lasciati-vuoti nel senso del negarsi dell’ente nella sua totalità.* L’ente nella sua totalità si nega ed ecco che si è lasciati vuoti, manca la pienezza, quella pienezza che, per esempio, la scienza va cercando, illusoriamente perché ovviamente non la troverà mai, dovrebbe uscire dal linguaggio, ma se esce dal linguaggio non può più fare assolutamente nulla. *A ciò corrisponde nella noia profonda, intorno alla quale ci interroghiamo, l’assenza dell’oppressione, la mancanza di mistero nel nostro esser-ci, che conosce solamente stati di necessità e legittime difese, che si muovono immediatamente nella stessa dimensione dell’esser-ci o forse in una ancora più superficiale.al tratto interno dell’essere-lasciati-vuoti, cioè al restare assente dell’oppressione, corrisponde un particolare essere-tenuti-in-sospeso nel senso dell’attimo che indirettamente viene con-annunciato.* La questione che importa a Heidegger è questo essere lasciati vuoti che corrisponde a quell’attimo: sì, sono lasciato vuoto, dice lui, ma intanto non vado a cercare qualche aggeggio come scacciatempo o scaccia-oppressione. Questo essere lasciato in sospeso lui lo attribuisce a quell’attimo, a quella pura possibilità che dà l’occasione della decisione. *In conformità al restare assente dell’oppressione nella sua totalità è con-annunciata la necessità, relativa a questa situazione, la necessità della estrema imposizione nei confronti dell’uomo, secondo la quale questi deve esplicitamente e propriamente prendersi su di sé il proprio esser-ci, prenderlo sulle spalle.* Vale a dire, deve prendersi carico di questa cosa. l’oppressione è come se fosse un indicatore che dice di che cosa dobbiamo farci carico in quella occasione, farci carico del fatto che l’attimo, che ci consente la decisione, sono io, è la mia storicità: questo attimo viene prodotto dalla mia storicità. Io resto sospeso in questo attimo ma questo attimo è in un certo senso tutto, perché lì si gioca la partita. *A questa imposizione l’uomo deve innanzitutto decidersi nuovamente, ossia imparare a decidersi, non perché ciò viene detto in un qualche corso di lezioni, bensì soltanto nella misura in cui ciò accade a partire da una reale oppressione dell’esser-ci nella sua totalità.* Per Heidegger occorre un’oppressione, questa *Stimmung*, questo stato d’animo in cui ci si sente che le cose sfuggono di mano ma, anziché trovare subito il rimedio, aprirsi a questo sfuggire delle cose. Aprirsi è aprirsi alla decisione, alla decisione di intendere che cosa realmente sta accadendo. Per esempio, potrebbe essere l’occasione per avviare una riflessione intorno al funzionamento del linguaggio. *Per noi può trattarsi soltanto, in questa forma interrogativa, di sviluppare, nelle migliori delle ipotesi, l’esser-pronti per questa oppressione e per l’attimo che a essa con-appartiene; per quell’attimo che l’uomo di oggi fraintende e confonde con la frettolosità del suo reagire e la repentinità dei suoi programmi. In relazione a questa imposizione, non si tratta di questo o di quell’ideale dell’uomo in una qualunque regione del suo possibile agire, bensì della liberazione dell’esser-ci nell’uomo.* Liberare l’esser-ci nell’uomo, che è un altro modo per dire “aprirsi”, aprirsi all’esser-ci in quanto possibilità.

*Intervento: Heidegger parla di liberazione dell’esserci nell’uomo mentre, in genere, si parla di liberazione da qualcosa che opprime. Mi sembra che questo liberarsi dall’oppressione originaria, che costringe l’uomo in qualche modo a confrontarsi con l’esser-ci, faccia in realtà sentire l’uomo oppresso da qualcosa di determinato, insoddisfatto.*

Esatto. L’oppressione totalizzante, come la chiama lui, è la condizione per incominciare a pensare.

*Intervento: Questo sentimento di oppressione interviene proprio là dove si nega il pensiero.*

Sì. Oppressione qui intesa nel senso di oppressione determinata.

11 luglio 2018

Heidegger qui sta parlando degli animali. Non è che ci interessano in modo particolare gli animali, ma Heidegger vuole intendere il mondo come questione metafisica, come una delle principali questioni metafisiche: il mondo, cioè, la realtà. Heidegger parte dalla pietra, che è senza mondo, e qui c’è poco da dire, e in effetti non dice nulla. Invece, l’animale è povero di mondo nel senso che, a differenza degli umani, non è nel mondo, non ha un mondo, ha un ambito, si direbbe un *habitat*; è in mezzo agli enti ma per l’animale l’ente non è in quanto ente. È questo che fa la differenza, perché per l’umano l’ente è in quanto ente, cioè lo riconosce in quanto ente; l’animale, no. A pag. 236. *Metafisica – La conoscenza metafisica è interrogare concettualmente totalizzante, lo è in duplice senso: che 1. in ogni questione metafisica è sempre incluso concettualmente l’ente nella sua totalità…* Un concetto riguarda l’ente nella sua totalità, è un universale. *…e che 2. colui che si interroga metafisicamente è sempre tratto anch’esso dentro alla questione, è anch’esso chiamato in causa dall’interrogare e dall’interrogato stesso.* A pag. 245. *Ogni scienza è storica perché cambia e muta nell’atteggiamento fondamentale nei confronti del suo oggetto, nel modo di concepirlo in generale.* Questo è interessante, perché la scienza immagina che gli oggetti siano sempre uguali, sempre gli stessi, e invece per Heidegger la scienza muta perché, mutando il suo pensiero, il suo mondo, mutano anche i suoi oggetti. A pag. 249. *… ci siamo sottratti all’opinione erronea secondo cui la scienza è una connessione di proposizioni valide, dietro alle quali vi è ancora qualcos’altro di valido.* Questo è quello che pensa la scienza. *Noi concepiamo la scienza piuttosto come una possibilità esistenziale dell’esser-ci umano, non necessaria per l’esser-ci dell’uomo, bensì una libera possibilità dell’esistenza.* La scienza, in Heidegger, non ha nulla di necessario, è soltanto un episodio della storia dell’uomo, della storia dell’esser-ci, che non ha nessuna pretesa di verità, di validità, ecc.; dietro alle proposizioni della scienza non c’è la verità o qualcosa di valido, come la stessa scienza immagina. A pag. 255. *Mondo – lo diciamo provvisoriamente – è l’ente accessibile, è l’ente con cui si ha commercio, ciò che è accessibile, con cui un commercio è possibile, o necessario per il modo d’essere dell’ente. La pietra è priva di mondo. per esempio, la pietra giace sul sentiero. Diciamo: la pietra esercita sul suolo una pressione. Nel farlo “tocca” la terra. Ma ciò che qui chiamiamo “toccare” non è un tastare.* Non è che la pietra tocca la terra, è lì. Il toccare è già un qualche cosa che appartiene al mondo, quindi, agli umani. Propriamente, la pietra non tocca niente. A pag. 263. Qui comincia a parlare degli animali e la domanda che Heidegger si pone è se è possibile trasporsi nell’animale, se vogliamo sapere che tipo di esistenza ha l’animale, in che modo esiste, che poi è la domanda tipica della metafisica. Si pone, allora, la prima questione. *…possiamo trasporci nell’animale?, che cosa per noi è autenticamente problematico? Nient’altro che questo: se riusciamo ad accompagnarci con l’animale nel modo in cui esso ascolta e vede, in cui attacca la sua preda e fugge dai suoi nemici, in cui costruisce il suo nido, ecc.* Questo sarebbe il trasporsi nell’animale, cioè, essere lui. *Problematico non è dunque per noi il fatto che l’ente nel quale vogliamo trasporci, si rapporti ad altro – che abbia accesso e dunque commercio con la preda e il nemico. In tale questione: possiamo trasporci nell’animale?, presupponiamo come non problematico il fatto che, in generale, in riferimento all’animale sia possibile – e non del tutto insensato – un accompagnarsi, un concorrere all’accesso e al commercio dell’animale nel suo mondo. non è affatto problematico che l’animale, in quanto tale, porti in qualche modo con sé una tale sfera di trasponibilità. Problematica è soltanto l’effettiva riuscita del nostro trasporci in una sfera determinata.* Noi lo possiamo tentare, e in genere le persone lo fanno, credono di sapere cosa pensa l’animale, di parlare con lui. *Problematici sono i necessari provvedimenti da prendere per la realizzazione di un tale trasporsi, e i confini fattuali di quest’ultimo.* Cioè, che cosa stiamo dicendo quando diciamo che sappiamo che cosa pensa l’animale. A pag. 300. *Ma l’animale non presenta mai semplicemente un’unica capacità…* È la questione centrale con cui Heidegger intende la questione dell’esistenza negli animali. Dice questo, che è l’essenziale. Parla dell’organismo, che per lui non è quello della biologia. *L’organo non è corredato di capacità, bensì sono le capacità che si creano organi. E ancora: capace di vedere non è la singola capacità in quanto tale, bensì l’organismo.* Non è l’occhio che vede ma è l’organismo, il tutto. *Dunque questo, l’organismo ha delle capacità? Per niente. E in ogni caso non se ora, senza accorgercene, intendiamo di nuovo le capacità come qualità aggiunte e l’organismo come il supporto che sta a loro fondamento. L’organismo non ha capacità, cioè non è organismo e in più fornito di organi…* Qui ci sarebbe da fare un richiamo che va ben oltre la biologia, un richiamo, per esempio, alla medicina. Per la medicina l’organismo è fatto di diversi organi, dove ciascun organo lavora più o meno per conto suo. Heidegger dice che non ci sono questi organi, che non c’è un organismo e poi queste altre capacità, come il cuore, il fegato, i polmoni, ecc. *… “l’animale è organizzato” significa: l’animale è abile. Essere-organizzato significa essere-abile. Ciò vuol dire: il suo essere è potere, cioè poter-articolarsi in capacità, vale a dire nei modi del restare se stesso istintuale e dedito al servizio. … Questo essere-abile che si articola in capacità che creano organi, caratterizza l’organismo in quanto tale.* È un essere abile, un esser capace a delle cose. Per Heidegger la questione essenziale è che l’animale si muove perché ha queste capacità, cioè è in grado di fare delle cose, queste capacità vengono disinibite, si attivano in certe situazioni: se c’è una situazione favorevole, si attiva una certa capacità, capacità che viene dall’istinto. C’è sempre nell’animale un attivarsi di qualche cosa, di cui è abile; questo organismo, l’animale, non è altro che l’essere capace di, cioè, un avere delle capacità. A pag. 305. *Noi definiamo lo specifico essere-presso-di-sé dell’animale, che non ha nulla dell’ipseità dell’uomo che ha una condotta in quanto persona, questo coinvolgimento in sé dell’animale in cui sono possibili tutti e ogni comportamento, col termine stordimento.* Lo stordimento è lo specifico essere presso di sé dell’animale. Essere presso di sé, cioè, lui è tutto il mondo, non ha come gli umani un mondo cui riferirsi, da cogliere e con cui interagire, ma lui è questo mondo, non c’è nessuna distanza. *Soltanto perché l’animale è per sua essenza stordito, può comportarsi.* Questo stordimento, che lui attribuisce all’animale, è il modo con cui l’animale si pone nel mondo, cioè, è un porsi che non ha nulla a che fare con l’esser-ci. Non possiamo parlare di esser-ci rispetto all’animale, l’animale non ha linguaggio, l’animale non esiste, c’è, perché l’esistenza è qualcosa che si attribuisce all’uomo, all’esser-ci; quindi, non avendo esistenza, di fatto non può né vivere né morire. Lo stordimento è questo essere raccolto in sé, essere presso di sé, come se non ci fosse la possibilità di cogliere una distanza e, quindi, di intendere l’ente in quanto ente. Si tratta di verificare se la stessa cosa possa dirsi anche degli umani. A pag. 307. *Ci chiediamo ora: in che senso nel vedere, nell’udire, ecc., si manifesta lo stordimento? Stordimento indica il carattere fondamentale dell’esser-coinvolto in sé dell’animale. Vedere, afferrare, catturare avvengono sempre a partire dalla stimolazione di una capacità a far ciò in modo istintuale e al-servizio. L’esser-capace di…, come esser-capace rispettivamente di questo o quel comportamento, sospinge-attraverso ed è sospinto nel comportamento stesso. Questo significa: il comportamento è in quanto tale un esser-sospinto-verso, il che vuol dire al tempo stesso un esser-sospinto-via. In generale il vedere, udire, afferrare sono in sé un riferito-a… nel senso che l’afferrare non è per sé un movimento, il cui decorso solo in un secondo tempo viene posto in connessione con ciò che viene afferrato, bensì il movimento è in se stesso un movimento verso…, un afferrare verso… Il vedere è vedere quanto viene visto, l’udire è udire quanto viene udito.* Non c’è nessuna distanza, io sono ciò che vedo, ciò che odo. A pag. 308. *Nel fiutare l’animale è riferito un qualcosa che viene fiutato, e lo è nella maniera dell’esser-capace “verso…”.* È capace di trovare i tartufi? Ecco, questa capacità in alcune occasioni si attiva, perché è capace e quindi lo fa, semplicemente. *Questo istintuale “verso…” è, in quanto tale, al tempo stesso al-servizio; il fiutare è per sua natura al servizio di un altro comportamento.* A pag. 317. *Lo stordimento è l’essenza dell’animalità, vuol dire: in quanto tale l’animale non si trova in una manifestatività dell’ente.* Per l’animale l’ente non si manifesta perché non c’è l’ente in quanto tale. *Né il suo cosiddetto ambiente, né esso stesso sono manifesti in quanto enti.* Nulla si manifesta, non appare niente. Siamo a pag. 329. *Con questa caratterizzazione dello stordimento dell’animale siamo così giunti più vicino all’organizzazione interna dell’organismo. Soltanto adesso siamo in grado di delimitare, in conclusione e per quanto è necessario in questa sede, l’esatto concetto di organismo. In negativo dobbiamo affermare: l’organismo non è né un complesso di strumenti, né un fascio di istinti. In positivo possiamo affermare: l’organismo è l’esser-capace di comportamento nell’unità dello stordimento. … L’animale infatti non è un organismo e poi, in quanto organismo, qualche cosa d’altro, che stabilisce un collegamento con il suo ambiente; piuttosto, l’esser-vincolato all’ambiente, al circondarsi aperto alle disinibizioni…* Le disinibizioni sono quei momenti in cui si attivano le capacità, cioè, vengono disinibite. *…appartiene all’essenza intrinseca del comportamento, cioè ciò di cui l’esser-capace è capace. Il circondarsi è l’abilità fondamentale dell’animale, con la quale in qualche modo tutte le altre capacità entrano in relazione e a partire dalla quale si sviluppano. L’organizzazione dell’organismo non consiste nella configurazione, formazione e regolazione morfologiche e fisiologiche di forze, bensì in promo luogo proprio nell’abilità fondamentale del circondarsi, e dunque di un ben determinato esser-aperto per un ambito di possibile disinibizione.* Questo circondarsi non è altro che il trovarsi in un ambito possibile di disinibizione, cioè, di mettere in atto le proprie capacità. *Ma, in base a quanto è stato detto in precedenza sull’esser-capace, questa abilità fondamentale non è un dispositivo nascosto che viene in luce occasionalmente a posteriori, bensì questo esser-capace del cerchio ambientale è il momento fondamentale della realtà dell’animale in ogni momento della durata della sua vita.* L’animale è questo, è la sua capacità. Più avanti, stessa pagina. *1. Lo stordimento è sottrazione essenziale, e non soltanto permanente o temporanea, della possibilità di manifestatività dell’ente. Un animale può soltanto comportarsi, non può apprendere qualcosa in quanto qualcosa, il che non è confutato dal fatto che un animale veda o magari percepisca. Ma in definitiva l’animale non ha percezione.* A pag. 336 fa una critica al darwinismo. *Già da tempo la biologia conosce una disciplina, l’ecologia. La parola “ecologia” viene da οἵκος, casa. Significa studiare dove e come gli animali sono a casa, il loro modo di vita in rapporto all’ambiente. Ma proprio questo è quanto nel darwinismo viene compreso in un senso esteriore e seguendo il filo conduttore del concetto di adattamento. Nel darwinismo questo studio ha per presupposto l’idea, fondamentalmente erronea, che l’animale sia sussistente, e che poi si adatti a un mondo anch’esso sussistente, si comporti in conformità a questo, e che vengano selezionati i migliori. Però non si tratta soltanto di stabilire il contenuto di determinate condizioni di vita, bensì di raggiungere la comprensione della compagine relazionale dell’animale con il suo ambiente.* Dice che per Darwin c’è ancora l’idea di animale in quanto entità sussistente per sé, mentre dall’altra parte c’è l’ambiente, anch’esso sussistente per sé. Per Heidegger questa cosa non c’è, sono entrambi la stessa cosa: tra l’animale e l’ambiente in cui è non c’è alcuna differenza, non c’è modo di distinguere. Più avanti parla dell’uomo, dell’esser-ci. Siamo a pag. 350, Capitolo Sesto. *Esposizione tematica del problema del mondo seguendo la via della discussione della tesi “L’uomo è formatore di mondo”. § 64. Primi caratteri del fenomeno del mondo: manifestatività dell’ente in quanto ente e l’“in quanto”; la relazione con l’ente come lasciar-essere e non-essere (rapporto-a, atteggiamento, ipseità).* Leggiamo. *Se dalla discussione della tesi: l’animale è povero di mondo passiamo alla discussione della tesi “l’uomo è formatore di mondo”, e ci domandiamo che cosa portiamo con noi da quanto è stato svolto in precedenza, per la caratterizzazione dell’essenza del mondo, risulta in una formula quanto segue: del mondo fa parte la manifestatività dell’ente in quanto tale, dell’ente in quanto ente. Ciò implica: al mondo si accompagna questo misterioso “in quanto”, ente in quanto tale, in termini formali: “qualcosa in quanto qualcosa”, ciò che all’animale per natura è precluso.* Qui sta tutta la questione da cui parte la metafisica: l’ente in quanto ente, un qualcosa in quanto qualcosa. È questo “in quanto” che adesso interroga Heidegger: cosa diciamo quando diciamo “in quanto”? *soltanto dove, in generale, l’ente è manifesto in quanto ente, sussiste la possibilità di sperimentare questo e quell’ ente determinato in quanto questo e quello sperimentare in senso lato, che va oltre la mera cognizione: fare esperienze con esso.* Qui c’è qualche cosa di più, c’è l’ente che viene conosciuto in quanto ente. *Infine, dov’è la manifestatività dell’ente in quanto ente, la relazione con questo ha necessariamente il carattere dell’entrarvi-in-relazione nel senso di lasciar-essere e non-essere ciò che viene incontro.* Altra differenza dall’animale, cioè, può lasciar essere qualcosa, cosa che l’animale non può fare, perché non c’è un qualche cosa da lasciar essere. D’altra parte, dice *la relazione con questo ha necessariamente il carattere dell’entrarvi-in-relazione nel senso di lasciar-essere e non-essere ciò che viene incontro*; per l’animale, invece, ciò che gli viene incontro è lui stesso, non c’è possibilità perché non c’è la distanza, non c’è il segno; è il segno che instaura la distanza. *Solo dov’è tale lasciar-essere c’è al contempo la possibilità del lasciar-non-essere. Una tale relazione con qualcosa, compenetrata e dominata da questo lasciar-essere qualcosa in quanto ente, la denominiamo, a differenza del comportamento nello stordimento, condotta.* Stordimento, forse, non solo negli animali. Infatti, stavo pensando allo scritto di Lacan, *L’étourdit*, letteralmente Lo stordito. Lacan aveva incontrato Heidegger in Germania e mi domandavo se questo concetto di *ètourdit* in Lacan sia stato in qualche modo preso da Heidegger. Questo stordimento potrebbe essere, in effetti, attribuito anche alle persone, laddove, per esempio, non si accorgono della distanza che la parola instaura fra sé e la cosa, per cui è come se diventasse un tutt’uno con la cosa, cioè, come se la cosa si manifestasse da sé. È come se fosse presa nella cosa; le persone sono prese, si tuffano nella cosa, e diventano quella cosa lì. In questo assomigliano agli animali, appunto in quanto presi in questo stordimento. Dice, dunque, *a differenza del comportamento nello stordimento, condotta.* La condotta, cioè, quando entra in relazione con qualcosa; l’animale, invece, non entra in relazione con niente, non c’è possibilità di relazione. *Ma ogni condotta è possibile solamente nel ritegno, nella ritenzione, e l’atteggiamento esiste soltanto dove un ente ha il carattere del se-stesso, o, come anche diciamo, della persona. Questi sono caratteri importanti del fenomeno del mondo: 1. la manifestatività dell’ente in quanto ente, 2. l’“in quanto”, 3. La relazione con l’ente come lasciar-essere e non-essere, la condotta in rapporto a…, atteggiamento e ipseità.* Queste sono le condizioni, dice lui, perché ci sia condotta anziché stordimento. La principale è che ci sia l’ente in quanto ente. *Ma per il momento questi caratteri decisivi del fenomeno del mondo ci dicono solamente: dove ci imbattiamo in questi caratteri, lì c’è il fenomeno del mondo. che cosa il mondo sia e come sia, se e in che senso possiamo, in generale, parlare dell’essere del mondo, tutto questo è oscuro. Per far luce, e penetrare così nella profondità del problema del mondo, cerchiamo di mostrare cosa significhi formazione di mondo.* A pag. 352*. Questo carattere dell’ente come il sussistente in senso lato, non può venir indicato in modo sufficientemente penetrante perché è un carattere essenziale dell’ente così come questo si estende nella nostra quotidianità, e noi siamo inclusi nella estensione di ciò che sussiste.* È questo che ci rende difficile la comprensione dell’ente in quanto ente: siamo presi anche noi dall’ente nella quotidianità. È come se in qualche modo fossimo presi, come dicevamo prima, in una sorta di stordimento; in effetti, quando parla della chiacchiera ci sono degli elementi per poterla pensare come una sorta di stordimento, cioè le persone si gettano in quello che fanno e non si rendono minimamente conto di ciò che stanno facendo, di ciò che sta accadendo mentre fanno, perché è come se – come se, perché non sono del tutto animali – non si rendessero conto che c’è una distanza che rende possibile cogliere l’ente in quanto ente, cosa che l’animale non può fare. Però, se questa distanza, che rende possibile cogliere l’ente in quanto ente, io non la prendo in considerazione, è un po’ come se non ci fosse, per cui, in questo senso, divento stordito. *Il fatto che l’ente possa essere manifesto nella uniformità livellata di quanto sussiste in modo uguale, dà alla quotidianità dell’uomo la sua peculiare sicurezza, stabilità e quasi baldanza, e assicura la facilità, necessaria per la quotidianità, del passare da un ente ad un altro, senza che, nel farlo, il rispettivo modo di essere dell’ente venga ad avere peso in tutta la sua essenzialità.* Cioè, gli umani si danno un gran da fare, fanno cose continuamente, senza che mai ci sia pensiero, senza che mai l’ente venga tematizzato, senza che mai nessuno si ponga la domanda che cosa sta succedendo mentre sto facendo. Infatti, dice *Ci troviamo sul tram, parliamo con altre persone, chiamiamo il cane, guardiamo le stelle, in un’unica maniera – persone, automezzi, animali, corpi celesti, tutto nell’uniformità di quanto egualmente sussiste.* Tutte queste cose sussistono, ci sono, sono tutte uguali e sono tutte uguali in quanto sono qualche cosa. *Questi sono caratteri dell’esser-ci quotidiano che la filosofia ha finora trascurato, perché questo qualcosa fin troppo ovvio è quanto c’è di più potente del mostro esser-ci, e perché quanto c’è di più potente è il nemico mortale della filosofia.* Cosa c’è di più potente della volontà di potenza, della volontà di dominare ogni cosa, per cui io conosco tutto quanto, io so tutto di tutto? Vi ricordate della chiacchiera, dell’idea di sapere tutto di tutto. Quindi, queste cose sono cose che hanno tutte, questo Heidegger non lo dice, un’unica funzione, e cioè servono alla volontà di potenza, è questo che le accomuna, è questo, come dicevano i greci, il κοινόν, l’elemento comune, che hanno tutte le cose, tutti gli enti, tutti gli utilizzabili sono tali dalla e per la volontà di potenza. Perché dice che è il nemico mortale della filosofia? Perché, in quanto utilizzabile dalla e per la volontà di potenza, non viene tematizzato e, quindi, non viene problematizzato, non viene pensato, perché serve solo ed esclusivamente alla volontà di potenza e, quindi, viene utilizzato solo per questo e non per pensare. *Perciò il modo e la maniera in cui l’indifferente molteplicità dell’ente ci diviene accessibile di volta in volta in modo primario e prevalente, è il conoscere in quel senso indifferente nel quale si parla delle cose e si diffondono notizie su di esse. Ciò vuol dire: ha luogo una condotta in rapporto all’ente senza che prima si sia destato un rapporto fondamentale dell’uomo con l’ente – sia esso un ente senza vita, sia un vivente, sia l’uomo stesso – come l’ente stesso di volta in volta richiede.* Sta dicendo che occorre pensare l’ente. Cosa vuole dire pensare l’ente? Vuole dire pensare che l’ente deve la sua enticità all’essere, ma questo essere è un esser-ci, cioè sono io. È qui che sta il fondamento della metafisica, cioè prendere l’ente in quanto ente anziché l’ente in quanto esistente per via dell’esser-ci, quindi della storicità, che lo fa esistere in quanto ente. *La condotta quotidiana in rapporto ad ogni ente non si muove all’interno di quei rapporti fondamentali che corrispondono alla particolarità dell’ente in questione, bensì in una condotta – vista a partire da quei rapporti fondamentali – sradicata, ma proprio per questo, tuttavia, oltremodo attiva ed efficace.* È chiaro che se non ho la possibilità di accorgermi che l’ente è quello che è perché, per dirla heideggerianamente, è nel mio progetto ma lo considero come una cosa a sé stante, tutto diventa più semplice, dice Heidegger, più scorrevole, tutto automatico, e questa è la chiacchiera. Il pensare, invece, una cosa del genere, cioè che l’ente è ente perché è nel mio progetto, comporta uno sforzo, un rivenire dell’esser-ci a se stesso, e quindi un accorgermi che sono io, un accorgermi, potremmo aggiungere, che io sono linguaggio e che, quindi, percepisco le cose, vedo le cose, approccio le cose così come il linguaggio mi consente di fare. *Dobbiamo soltanto imparare che, a partire dalla quotidianità – non però fondati e sorretti da essa…* Si parte dalla quotidianità, però, non è che ne facciamo un principio fondante. Partire dalla quotidianità, cioè dal fenomeno; questa è la fenomenologia, cioè, partire da ciò che c’è, dai fenomeni, da ciò che si manifesta, da ciò che appare. …*sono possibili, cioè possono divenire desti, dei rapporti fondamentali dell’esser-ci dell’uomo con l’ente, del quale egli stesso fa parte.* Partendo dalla quotidianità, da ciò che accade, da ciò che appare, dice, è possibile destare *dei rapporti fondamentali dell’esser-ci dell’uomo con l’ente, del quale egli stesso fa parte:* anche l’uomo fa parte dell’ente, ne fa parte perché l’ente è nel progetto e io sono il mio progetto. *Perciò ci sono specie fondamentali della manifestatività dell’ente e dunque specie dell’ente in quanto tale. La conoscenza che ci sono specie fondamentalmente diverse dell’essere stesso e di conseguenza dell’ente, si è rafforzata in noi proprio grazie all’interpretazione dell’animalità. Così tutte le nostre osservazioni precedenti vengono ad assumere una nuova funzione. Si tratta ora di porre in evidenza ciò che abbiamo raggiunto in esse in tutta la sua portata per la questione intorno alla manifestatività dell’ente in quanto tale, che deve costituire un momento dell’essenza del mondo. A questo proposito dobbiamo tenere ben presente che l’animalità non è vista in relazione alla povertà di mondo in quanto tale, bensì in quanto un ambito dell’ente che è manifesto ed esige dunque da noi un determinato rapporto fondamentale con esso, nel quale nondimeno a tutta prima non ci muoviamo.* Dice che l’animalità non è soltanto una povertà di mondo ma dice *in quanto un ambito dell’ente che è manifesto ed esige dunque da noi un determinato rapporto fondamentale con esso,* cioè, il modo in cui l’ente ci si manifesta esige che ci comportiamo di fronte a questo ente in un modo particolare, un modo che comporta molte cose, per esempio, comporta uno stato d’animo, l’essere un progetto, comporta tutta una serie di cose. Ora, è tutta questa serie di cose che dobbiamo tenere in conto per potere approcciare la questione dell’ente. *Innanzitutto dobbiamo richiamare alla mente le diverse maniere dell’esser-trasposto dell’uomo nell’altro uomo, negli animali, nel vivente in generale e nel senza-vita. In riferimento alla possibilità dell’esser-trasposto dell’uomo nell’animale, vediamo ora le cose in modo più chiaro, se teniamo presente la struttura fondamentale dello stordimento e del cerchio disinibente che di volta in volta è dato con esso.* L’animale, lo stordito, e il cerchio in cui si attuano le sue capacità. *Ogni animale e ogni specie animale lotta a suo modo per conquistare il cerchio ambientale, con il quale circonda un ambito e vi si inserisce. Il cerchio ambientale del riccio di mare è completamente diverso da quello dell’ape e questo a sua volta è diverso da quello della cinciallegra… Ma questi cerchi ambientali degli animali, all’interno dei quali si muovono il loro contesto comportamentale e il loro ciclo istintuale, non sono semplicemente disposti l’uno accanto all’altro o l’uno sotto l’altro, bensì si estendono l’uno nell’altro. Il tarlo, per esempio, che scava buchi nella corteccia della quercia, ha il suo specifico cerchio ambientale. Ma questo stesso, il tarlo, e cioè esso con questo suo cerchio ambientale, si trova a sua volta all’interno del cerchio ambientale del picchio che va in cerca di vermi. E questo picchio è, con tutto ciò, nel cerchio ambientale della cinciallegra, che lo spaventa e lo scaccia, mentre è al lavoro. Tutto questo contesto dell’apertura dei cerchi ambientali storditi del regno animale, non è soltanto carico di un’enorme ricchezza di contenuto e di riferimenti, che noi immaginiamo appena, ma in tutto ciò è anche fondamentalmente diverso dalla manifestatività dell’ente così come viene incontro all’esser-ci formatore di mondo dell’uomo. Per la quotidianità dell’uomo e la sua operosità l’aspetto dell’ente è completamente diverso. Ogni ente che ci è accessibile, nell’indifferenza che abbiamo caratterizzato, nella quotidianità, lo consideriamo anche come l’ambito nel quale dimorano gli animali, con il anch’essi hanno relazione. Poi pensiamo che i singoli animali e le singole specie si adattino in maniera diverso a questo ente sussistente in sé e sussistente per tutti, (e anche per tutti gli uomini), allo stesso modo, cosicché in virtù di questo diverso adattamento di tutti gli animali a uno e al medesimo ente si hanno variazioni degli animali e delle specie animali.* Questo è ciò che si pensa comunemente, è il darwinismo: l’animale si adatta, chi si adatta meglio sopravvive e gli altri soccombono. *In questo adattamento poi l’organizzazione dell’animale si sviluppa in modo diverso a seconda della diversità dell’ente (variazione). Questa variazione conduce in connessione con la sopravvivenza di chi si è meglio adattato, ad un crescente perfezionamento. Così dalla mucillagine originaria si è sviluppata la ricchezza delle specie animali superiori. A prescindere da altre impossibilità interne di questa teoria dell’evoluzione, ora vediamo come essa si fondi su un presupposto del tutto impossibile, che contraddice l’essenza dell’animalità (stordimento – cerchio ambientale): che cioè per tutti gli animali sia dato l’ente in quanto tale, e che, oltretutto, sia dato per tutti come un in sé uniforme, cosicché poi starebbe soltanto all’animale adattarsi ad esso.* Ecco la questione. Questo è il darwinismo, la teoria dell’evoluzione, cioè, c’è un ente che è uguale per tutti, un ente che è in quanto tale, per virtù propria. Poi, c’è l’animale che si adatta all’ente, che in questo caso sarebbe l’ambiente, e chi si adatta meglio sopravvive, ecc. L’idea di partenza è prettamente metafisica, e cioè che l’animale sia un ente inserito all’interno di questo altro ente; sono tutti enti che sono a sé stanti. Per Heidegger non è esattamente così: per gli animali non è dato l’ente in quanto tale, ed è qui che sta il problema, perché non c’è l’ente in quanto ente, quindi, non possono adattarsi a un qualche cosa che per loro non esiste in nessun modo. *Ma questo punto di vista crolla non appena comprendiamo gli animali e l’esser-animale a partire dall’essenza dell’animalità. Non soltanto per l’animale l’ente non è sussistente in sé, bensì gli animali non sono a loro volta, nel loro essere, per noi nulla di sussistente; il regno animale esige da noi una maniera del tutto specifica dell’esser-trasposti…* Noi ci approcciamo al mondo animale in un modo piuttosto particolare, cioè mettendo il nostro pensiero negli animali. …*e all’interno del regno animale domina un peculiare esser-trasposti gli uni negli altri di questi cerchi ambientali storditi. Il tratto fondamentale di questo esser-trasposti costituisce lo specifico carattere di “regno” del regno animale, cioè il modo e maniera in cui esso domina nella totalità della natura e dell’ente in generale. Questa concatenazione dei cerchi ambientali degli animali gli uni negli altri, la quale risulta dalla lotta degli animali stessi, mostra un modo fondamentale di essere che è diverso da ogni mera sussistenza.* Quindi, non è che l’animale sussiste per sé, lui è questo cerchio ambientale. *…dobbiamo dire che in questo lottare dei cerchi ambientali ci si manifesta un intimo carattere dominante del vivente all’interno dell’ente in generale, un’intima superiorità della natura su se stessa, la quale viene vissuta nella vita stessa. Così la natura non è affatto – né quella senza vita né quella vivente – il palcoscenico e lo strato più basso sopra il quale l’essere umano è posto per compiervi le sue malefatte. Ma la natura non è neppure lo sfondo che rende possibile la natura sussistente quando viene resa oggetto di un’osservazione teoretica e scientifica. La natura vivente e non-vivente è, per la quotidianità dell’esser-ci, sussistente in senso lato, in modo così ovvio che questa concezione viene definita “naturale” e, in qualche modo, ci sbarra la strada che conduce a vedere la naturalità specifica nella natura stessa. Eppure, da un punto di vista metafisico, il rapporto ontologico dell’uomo con la natura è completamente diverso. La natura non sta intorno all’uomo con una molteplicità di oggetti, non può venir compresa in tal modo, bensì l’esser-ci umano è in sé un peculiare esser-trasposto nel contesto del cerchio ambientale del vivente. A questo proposito bisogna considerare bene che noi non siamo equiparati agli animali di fronte a uno sfondo di enti dal contenuto comune, che essi tra loro, e noi tra di loro, vediamo in ognuno in modo diverso, come se ci fosse soltanto una molteplicità di aspetti del medesimo. No, i cerchi ambientali non sono affatto comparabili tra loro, e la totalità della concatenazione di cerchi ambientali che di volta in volta è manifesta, non soltanto non rientra, per ni, all’interno dell’ente che è manifesto altrimenti, bensì ci tiene prigionieri in una maniera del tutto specifica. Perciò diciamo: l’uomo esiste in maniera peculiare nel mezzo dell’ente. Nel mezzo dell’ente significa: la natura vivente tiene prigionieri noi stessi in quanto uomini in una maniera ben specifica, non in virtù di un particolare influsso e impressione che la natura vivente esercita su di noi, bensì per la nostra essenza, sia che noi sperimentiamo la medesima in un rapporto originario o meno.* L’uomo esiste nel mezzo dell’ente, cosa che l’animale non può fare. Può vivere nel mezzo dell’ente perché per l’esser-ci c’è l’ente in quanto tale e non può eliminarlo, in nessun modo. La prossima volta affronteremo il § 68, che è interessante, *Delimitazione provvisoria del concetto di mondo. Mondo come manifestatività dell’ente in quanto tale, nella sua totalità*. Il mondo è la manifestatività dell’ente in quanto tale, questo è il mondo. Perché ci sia mondo occorre anche che ci sia l’esser-ci, cioè occorre che ci sia una possibilità che si manifesti l’ente. Perché si manifesti l’ente occorre che sia supportato dall’essere, che sia manifestato dall’essere, ma questo essere non è altro che il progetto in cui mi trovo e che sono: questa è la condizione perché ci sia l’ente.

18 luglio 2018

Il libro che stiamo concludendo affronta adesso la questione centrale, quella che a noi interessa. Siamo a pag. 356, § 67. Intanto, vi ricordate la definizione di mondo in Heidegger: la manifestatività dell’ente in quanto tale, nella sua totalità. *In base a questa, un carattere del mondo è l’accessibilità dell’ente, dell’ente in quanto tale.* L’ente è accessibile perché è presente in quanto tale. L’animale è povero di mondo, non perché ha meno cose ma perché non c’è l’ente in quanto ente. *L’essenza del mondo non si esaurisce in questa definizione. Anzi, la questione è se il carattere suddetto manifesti qualcosa dell’essenza intrinseca del mondo, o non sia piuttosto ancora una determinazione derivata. … Con mondo intendiamo di solito la globalità dell’ente, tutto insieme, tutto ciò che c’è. … Ma è evidente che il concetto di mondo cui abbiamo accennato non vuole dire questo; piuttosto, invece dell’ente in sé, l’accessibilità del medesimo in quanto tale.* Qui c’è un passaggio: non è l’ente in quanto tale ma l’accessibilità dell’ente. Qui incomincia intravedersi la soluzione finale, che poi porrà. Quindi, la questione della metafisica non è quella di porre l’ente in quanto tale per vedere che cos’è esattamente l’ente, ma che cosa dà accesso all’ente in quanto tale. È per questo che Heidegger in questo testo parla di condizioni di pensabilità della metafisica, non che cos’è la metafisica ma a quali condizioni è possibile pensare una cosa come la metafisica. *In base a ciò l’ente fa certamente parte anche del mondo, ma soltanto nella misura in cui è accessibile, nella misura in cui l'ente stesso ammette e rende possibile ciò. /.../ Ciò implica che prima l’ente non è manifesto, che è chiuso e velato. L’accessibilità si fonda in una manifestatività possibile. Di conseguenza mondo non significa l’ente in sé, bensì l’ente manifesto? No, bensì la manifestatività dell’ente di volta in volta manifesto.* Quindi, le condizioni per cui l’ente mi si dà, non l’ente. È chiaro che per Heidegger l’ente non è qualcosa che sta lì, soggetto-oggetto, l’ente è qualcosa della quale cosa lui vuole cogliere la manifestatività, cioè come si manifesta l’ente, perché c’è un ente. Che è poi la domanda tipica della metafisica, della filosofia: perché c’è qualcosa anziché nulla? A pag. 358. *L’esser-ci dell’uomo porta già da sempre con sé in se stesso la verità su se stesso. Oggi siamo ancora ben lontani dal vedere queste connessioni fondamentali in riferimento al carattere della conoscenza di sé dell’uomo, e siamo ancora di gran lunga troppo imbrigliati nella riflessione soggettiva e nelle forme che favoriscono la medesima. Non si tratta semplicemente di dimostrare teoreticamente che questa è falsa: occorre eliminarla mercé lo sradicamento, in modo che la mancanza di radici provochi sgomento. Qui deve tuttavia venir imboccato un altro cammino.* Il problema, dice lui, è che si è imbrigliati, e anche imbrogliati, dalla soggettività, soggetto-oggetto. Siamo talmente abituati a pensarla in questo modo che sradicare una cosa del genere è un’operazione complicatissima. A pag. 359. *La questione di cosa sia l’uomo /.../* La questione dell’uomo è importante. Ricordate, lui dice l’uomo come costruttore di mondo. Se l’uomo costruisce il mondo, una domandina non ce la vogliamo fare? *La questione di cosa sia l’uomo, se posta realmente, affida esplicitamente l’uomo al suo esser-ci. Questo affidamento all’esser-ci è il segno indicatore della sua intima finitezza.* L’uomo è l’esser-ci e, in quanto esser-ci, è finito perché è un esser-ci qui e adesso, non in eterno. *La questione intorno alla formazione di mondo è la questione intorno all’uomo che noi stessi siamo, e dunque la questione intorno a noi stessi, e cioè intorno a come stanno le cose a nostro proposito.* Un inciso che non c’entra nulla. Sarebbe interessante leggere un brevissimo scritto, sempre di Heidegger, *La svolta*, dove si pone la questione del linguaggio. Affronta la questione del linguaggio, anche se non nei termini con cui l’affrontiamo noi, ovviamente, ma c’è un indirizzarsi preciso verso la questione del linguaggio come problema. Indica proprio questo viraggio verso… come dire? Il problema dell’essere, che si è sempre posto sin da *Essere e tempo*, diventa il problema del *lógos*, il problema del linguaggio. A pag. 360. *Ci troviamo dinanzi al compito di richiamare alla mente in modo originario quei momenti del concetto di mondo che abbiamo conosciuto come caratteri provvisori, ritornando nella direzione che ‘interpretazione della noia profonda, come uno stato d’animo fondamentale dell’esser-ci umano, ci ha dischiuso. Verrà in luce come questo stato d’animo fondamentale e tutto ciò che vi è racchiuso, siano da delineare e distinguere nei confronti di ciò che abbiamo affermato come essenza dell’animalità, nei confronti dello stordimento. Questa delineazione diverrà per noi tanto più decisiva perché proprio l’essenza dell’animalità, lo stordimento, viene apparentemente a trovarsi in una vicinanza estrema a quanto abbiamo descritto come elemento caratteristico della noia profonda e abbiamo denominato esser-incantato-incatenato dell’esser-ci all’interno dell’ente nella sua totalità.* Ricordate che avevo fatto questa prossimità tra lo stordimento e la chiacchiera, che non è propriamente un stordimento perché anche nella chiacchiera l’ente è in quanto ente, però non c’è la possibilità, nella chiacchiera, di tenere conto di questo; quindi, c’è come possibilità, ma questa possibilità non viene posta in essere. A pag. 363. *Il concetto ingenuo di mondo è compreso in modo che “mondo” significa lo stesso che l’ente, addirittura non distinto da “vita” ed “esistenza”, semplicemente l’ente. Nella caratterizzazione del modo e della maniera in cui l’animale vive, abbiamo visto che, se parliamo del mondo e della formazione di mondo dell’uomo con cognizione di causa, “mondo” deve significare in ogni caso qualcosa come accessibilità dell’ente.* Questo è ciò che l’animale non ha, non ha accessibilità all’ente, vive, ente fra enti, non ha accessibilità all’ente perché l’ente non c’è in quanto tale. *Il mondo ha sempre – anche se nel modo più vago possibile – carattere della totalità unitaria, compiutezza o comunque vogliamo prenderla e indicarla per il momento.* Cioè, il mondo è sempre un tutto, come totalità di qualche cosa, degli enti, in genere. *Questo “nella sua totalità” – è un attributo dell’ente in sé, oppure è soltanto un momento della manifestatività dell’ente, o nessuna delle due cose? Chiediamoci, provvisoriamente: “ente nella sua totalità” significa non già una mera somma, ma tuttavia proprio tutto l’ente nel senso dell’universalità di ciò che, in generale, è in sé, come ritiene il concetto ingenuo di mondo? Se intendessimo questo, non potremmo certo dire che in uno stato d’animo fondamentale ci è manifesto l’ente nella sua totalità.* Quindi, come risolve il problema? Più avanti si pone un’altra domanda: */.../ l’uomo è formatore di mondo? ciò infatti equivale palesemente a dire: il mondo non è niente in sé, bensì è un prodotto formato dall’uomo, è soggettivo. Questa sarebbe una possibile interpretazione di quanto fino ad ora abbiamo detto sul problema e sul concetto del mondo/.../ Il mondo – secondo la tesi – fa parte della formazione di mondo. La manifestatività dell’ente in quanto tale nella sua totalità, si forma, e il mondo è ciò che è, soltanto in una tale formazione. Chi forma il mondo? Secondo la tesi, l’uomo. Ma cos’è l’uomo? Forma il mondo così come magari forma un’associazione di canto, oppure forma il mondo in quanto uomo? L’“uomo” - così come lo conosciamo oppure come colui che per lo più non conosciamo?* Sta ponendo delle domande intorno all’uomo. Dà tre significati dell’uomo come formatore di mondo. *L’esser-ci nell’uomo forma il mondo: 1. lo produce; 2. dà un’immagine, una visione di esso, lo rappresenta; 3. lo costituisce, è ciò che lo circonda, che lo abbraccia. Ora dovremo documentare questo triplice significato per mezzo di una interpretazione accurata del fenomeno del mondo. Parlando di questo triplice significato di formazione di mondo, ci lasciamo sedurre da un gioco linguistico? Certo, e più precisamente un giocare insieme al suo gioco.* Un “giocare insieme al suo gioco”, è questo che si fa quando si gioca il linguaggio: si gioca insieme al suo gioco. *Questo gioco del linguaggio non è giocoso, bensì scaturisce da una legalità che viene prima di ogni “logica” e richiede un vincolo più profondo che il seguire le regole della formazione di definizioni. Però – a questo intimo gioco del filosofare con il linguaggio sta dolorosamente vicino il pericolo del giocherellare e del rimanere impigliati nella sua rete. E nondimeno dobbiamo osare questo gioco, per uscire fuori – come vedremo meglio più avanti – dall’incanto del discorso quotidiano e dei suoi concetti. Però, anche se volessimo concedere che mondo significhi la forma soggettiva della concezione che l’uomo ha dell’ente in sé, cosicché non ci sarebbe alcun ente in sé e tutto si svolgerebbe nel soggetto, bisognerebbe domandarsi tra l’altro: come giunge l’uomo, in generale, anche solo ad una concezione soggettiva dell’ente, se l’ente non gli era manifesto in precedenza?* Una domanda del genere non se l’era mai posta nessuno. È una domanda legittima: per dire che l’ente è soggettivo, che il mondo è soggettivo, ci deve essere già una conoscenza di ciò che io dico che è soggettivo, altrimenti, che cosa è soggettivo? *Come stanno le cose riguardo a questa manifestatività dell’ente in quanto tale? Se il “nella sua totalità” fa parte di questa manifestatività, non è forse sottratto alla soggettività dell’uomo, vale a dire al suo piacere momentaneo?* Sta parlando del linguaggio, che non è soggettivo. Il linguaggio è quella struttura che consente di avere a portata di mano ogni cosa. A pag. 374. Parla dell’“in quanto”, dell’ente in quanto ente. *Se ora ci chiediamo, in relazione a quanto abbiamo detto, che cosa abbiamo compiuto nella precedente caratterizzazione della struttura dell’“in quanto” e come abbiamo proceduto, possiamo concordare quanto segue: il mondo è stato indicato dal carattere della manifestatività dell’ente in quanto tale nella sua totalità.* La domanda che sta ponendo Heidegger è questa: come succede che si manifesti qualcosa? Come può accadere una cosa del genere? A quali condizioni? Quali sono le premesse? Insomma, come succede questo fenomeno? Perché è un fenomeno, e non a caso lui si occupava di fenomenologia. *Alla manifestatività appartiene l’“in quanto” – ente in quanto tale, in quanto questo o quello. Una più precisa chiarificazione dell’“in quanto” ci ha condotti all’asserzione e alla verità assertoria.* L’“in quanto”, poi dirà di che si tratta, ha a che fare con la verità assertoria, cioè, asserisce. Adesso spiega bene qual è la questione. *Qual è stato il primo passo per avvicinarsi all’“in quanto”? abbiamo affermato: l’“in quanto” non può sussistere per sé, è una relazione che corre da un membro all’altro – qualcosa in quanto qualcosa. Da un punto di vista formale questa caratterizzazione è corretta, nella misura in cui possiamo in effetti comprendere l’“in quanto” sotto forma della relazione. Ma vediamo facilmente: con questa determinazione dell’“in quanto” – relazione dell’“in quanto” -, vuota al massimo grado, abbiamo già abbandonato l’essenza peculiare del medesimo. Infatti anche l’“e” è una relazione fra due membri, e inoltre anche l’“o” – a e b, c o d. Ora si potrebbe obiettare: la caratterizzazione dell’“in quanto” come “relazione” è innocua fintantoché si tenga conto che la definizione specifica di questa relazione deve venir ripresa e introdotta nel suo differire, ad esempio, dalla relazione dell’“e”. Ma proprio qui viene in luce il carattere funesto di questa caratterizzazione formale. Infatti è dubbio che coglieremo ancora, in generale, l’essenza dell’“in quanto”, anche se tentiamo di stabilire il suo carattere specifico. È dubbio perché già con la caratterizzazione apparente innocente – perché sempre corretta – dell’“in quanto” nel senso di una relazione, viene livellato l’intero fenomeno.* Dicendo che l’“in quanto” è una relazione non si intende nulla della sua portata metafisica, ché l’“in quanto” è qualcosa che ci dice che è così com’è. Se io dico che è una relazione va bene, però appiattisco tutto, non intendo più niente. È vero che è una relazione ma non è solo questo. *…se qualcosa viene definito, per esempio, come relazione, viene omessa la dimensione nella quale la relazione in questione può essere ciò che è. In virtù di questa omissione della dimensione, la relazione risulta equiparata a qualunque altra.* A pag. 375. *Se dunque abbiamo delucidato l’“in quanto” per mezzo di questa definizione come “relazione”, ciò implica che improvvisamente prendiamo come dimensione per questa relazione l’ambito del sussistente in generale.* Qua è sottile la cosa. Io pongo l’“in quanto” come una relazione tra due membri. È sì una relazione, certo, dice lui, però facendo così do come sussistente questa dimensione di relazione in cui la relazione accade, do come pre-supposta la relazione, questa cosa che propriamente non si sa in che cosa propriamente consista. *È vano voler ancora tentare di cogliere l’essenza dell’“in quanto” a partire da qui – a meno che non abbiamo già in precedenza scorto qualcosa della vera essenza dell’“in quanto”.* Quindi, è qualcosa che va molto al di là della reazione. *Ciononostante possiamo continuare a definire l’“in quanto” come relazione e a parlare della relazione dell’“in quanto”. Dobbiamo soltanto considerare che la caratterizzazione formale non fornisce l’essenza, bensì indica tutt’al più il compito decisivo di afferrare concettualmente la relazione a partire dalla propria dimensione, invece di livellare la dimensione per mezzo della caratterizzazione formale.* La relazione tra a e b è un modello di relazione, quindi, anche l’“in quanto”che è una relazione, è ascrivibile a questa formula; sarebbe questo il livellamento. A pag. 381, sottoparagrafo b). Dice a un certo punto */.../ tutti i concetti formalmente indicanti e tutte le connessioni interpretative chiamano in causa colui che comprende in relazione all’esser-ci che è in lui, viene fornita in tal modo anche una connessione affatto particolare di tali concetti.* Dice che questi concetti non sono quello che sono per virtù propria, sono concetti interpretativi. *Questa non consiste nelle relazioni che possono venir ottenute mettendo in campo dialetticamente questi concetti l’uno contro l’altro, trascurando il loro carattere di indicazione ed escogitando qualcosa come un sistema dell’esser-ci, bensì: l’originaria e unica connessione dei concetti è già istituita dall’esser-ci stesso.* Questo è uno dei motivi per i quali non è possibile schiacciare l’“in quanto”nella formuletta della relazione. Lo dice chiarissimamente, *l’originaria e unica connessione dei concetti è già istituita dall’esser-ci stesso,* quindi, è qualcosa che precede la relazione. Quindi, l’“in quanto”è ciò che precede la relazione. Posso anche dire che è una relazione, e lo è, ma non è soltanto questo. *la vitalità della connessione dipende da questo: fino a che punto l’esser-ci giunge di volta in volta a se stesso (che non è la stessa cosa del grado della riflessione soggettiva).* Badate bene, quando lui parla dell’esser-ci che pensa se stesso, tutto questo non ha niente a che fare con la soggettività. Il rivenire dell’esser-ci a se stesso è un ripensare dell’esser-ci che, come diceva anche in *Essere e tempo*, cerca il suo fondamento e trova niente, cioè trova il non-ente; quindi, nulla a che fare con la soggettività. *La connessione è in sé storica, celata all’interno della storia dell’esser-ci.* Questa connessione è storica, non è una connessione data, riconducibile o riducibile a una formula, che è quella che è sempre, perché è storica, muta, cambia continuamente. *Pertanto per l’interpretazione metafisica dell’esser-ci non c’è un sistema dell’esser-ci; /.../* Non c’è un sistema per che un sistema, per definizione, è astorico. /.../ *la connessione concettuale interna è a connessione della storia stessa dell’esser-ci, che in quanto storia si trasforma.* Questo è importante perché è il motivo per cui l’esser-ci non potrà mai essere un sistema. L’uomo non potrà mai essere un sistema, non potrà mai essere sistematizzato perché è storico e, pertanto, si trasforma. Per dirla con Eraclito, è in continuo divenire, anche se Severino avrebbe qualche rimostranza. Con il divenire non va d’accordo. È l’evidenza ingannatrice ma pur sempre un’evidenza che le cose cambino: io muovo un dito e la situazione è cambiata, è evidente per tutti. Eppure, per Severino, questa è esattamente la follia: pensare che le cose divengano, cioè, che vengano dal nulla e tornino nel nulla. Io sono in questa posizione, muovo una mano, questo movimento viene dal nulla, prima non c’era, e torna nel nulla quando io smetto di muovere la mano. *Perciò i concetti – e tanto più concetti fondamentali formalmente indicanti non possono mai, in un senso particolare, venir presi isolatamente.* Questa è un’altra questione importante: un concetto non può mai venir preso isolatamente. Chi fa questo? Chi prende i concetti isolatamente come se fossero delle pietre miliari? La scienza. Per esempio, il concetto di gravità, per la scienza, è quello che è, non si discute, è una specie di monolite. Quello che Heidegger, invece, ci sta dicendo è che mai possono venire presi isolatamente, cioè, in modo astorico. *Ancor più che una sistematica, la storicità dell’esser-ci impedisce ogni tipo di isolamento e di ripresa isolata di singoli concetti.* In queste tre righe c’è tutto il pensiero di Heidegger, in un certo senso. *La tendenza a ciò è insita anch’essa nell’intelletto comune ed è congiunta in modo peculiare con la tendenza a considerare tutto ciò che viene incontro come sussistente.* Potremmo aggiungere noi: sussistente per sé, isolatamente. *Anche in questo caso forniamo un esempio – beninteso: non per illustrare il fallimento dell’intelletto comune, bensì al fine di rendere più acuto lo sguardo per la difficoltà e le esigenze interne della retta comprensione. In questa sede l’esempio verrà solo accennato per sommi capi. Esser-ci significa tra l’altro: essendo, rapportarsi all’ente in quanto tale, di modo che questo rapportarsi contribuisce a costituire l’esser-ente dell’esser-ci, essere che noi definiamo esistenza.* Questa è un’altra definizione di esser-ci. L’esser-ci, esistendo, si rapporta all’ente in modo tale che a questo punto possiamo parlare di esistenza. L’esser-ci è un ente fra gli enti, ma è un ente che può pensare se stesso, e l’esistenza non è niente altro che questo, cioè il rapportarsi dell’esser-ci all’ente che lui stesso è. Da qui può dire che esiste; non che prova la sua esistenza, assolutamente no, ma può dire “esisto!”, perché l’esistenza è questa: essere in relazione con l’ente in quanto ente. *Ciò che l’esser-ci è, è insito nel come esso è, cioè esiste.* Ed esiste, aggiungiamo noi, storicamente. *Il “cos’è” dell’esser-ci, la sua essenza, consiste nella sua esistenza.* Questo è il programma dell’esistenzialismo. Tradizionalmente, in filosofia si è sempre considerato che l’esistenza procede dall’essenza: una cosa è quella che è, e se è quella è allora esiste. Per Heidegger, ma anche per Sartre, sebbene in altri termini, è l’esistenza che stabilisce l’essenza, è il come io esisto; esistendo in un certo modo io sono quella cosa lì, e non il contrario, cioè io sono in questo modo e, quindi, la mia esistenza è quella. L’essenza è immutabile, per definizione, è ciò che una cosa realmente è, che propriamente è. Quindi, è chiaro che se io faccio derivare la mia esistenza dalla mia essenza, allora la mia esistenza sarà bloccata da quella essenza. Se faccio il contrario, come fa l’esistenzialismo – Heidegger, Sartre e altri, allora cambia tutto: io sono quello che sono in questo momento ed è questa la mia essenza. È un po’ come se dicessi, come abbiamo detto varie volte: io sono ciò che dico, cioè, la mia essenza è quello che dico. Ma quello che dico cambia continuamente e io di volta in volta sono quella cosa lì che sta cambiando continuamente. *Ogni rapportarsi dell’uomo all’ente in quanto tale, è in sé possibile solamente se esso è in grado di comprendere il non-ente in quanto tale. Il non-ente e la nullità sono comprensibili solamente se l’esser-ci che comprende, si mantiene a priori e per sua natura in rapporto al niente, è tenuto-fuori nel niente.* Io posso cogliere un ente se immagino che possa anche non esserci. Se colgo un ente è perché questo ente si staglia rispetto ad altre cose che non sono quell’ente. *Bisogna comprendere l’intimo potere del niente /.../* Tenete conto che quando lui parla del niente non parla del *nihil absolutum*, del nulla assoluto, ma del niente come non-ente, cioè parla dell’essere. L’essere e il nulla, diceva Sartre, ma nulla in questa accezione, come non-ente, come altro rispetto all’ente, qualcosa che non può mai essere ricondotto all’ente. *Ora se l’intelletto comune si imbatte in questa chiarificazione dei rapporti fondamentali dell’esser-ci e della sua esistenza, e sente parlare dl niente e del fatto che l’esser-ci è tenuto-fuori nel niente, sente soltanto il “niente” – qualcosa che in qualche modo sussiste -, e conosce anche l’esser-ci soltanto come qualcosa di sussistente.* E quindi conclude*: l’uomo è sussistente nel niente, non ha propriamente niente e quindi è anch’esso niente. Una filosofia che afferma questo è puro nichilismo, la nemica di ogni cultura. Ciò è perfettamente giusto, se si comprendono le cose come se queste stessero su un giornale. Qui il niente è isolato, e l’esser-ci è, come sussistente, posto-dentro il niente, invece di vedere che l’essere-tenuto-immerso nel niente non è una sussistente proprietà dell’esser-ci risetto ad un altro ente sussistente, bensì una maniera fondamentale di come l’esser-ci in quanto tale temporalizza il suo poter essere.* Sta dicendo che il senso comune e la filosofia in generale immagina che questo niente che interviene, questo niente viene posto come un’altra cosa, ci sono io e dall’altra parte il niente. No, dice Heidegger, l’esser-ci coesiste con il niente, sono due facce della stessa cosa. Non c’è la possibilità di separare per cui uno sta da una parte e l’altro dall’altra. *Il niente non è il vuoto che non lascia sussistere niente, bensì, la potenza che allontana sempre da sé la quale, unica, sospinge nell’essere e ci rende padroni dell’esser-ci.* Questo niente, dice, non è il vuoto che non lascia sussistere niente ma spinge nell’essere e ci rende padroni dell’esser-ci, perché soltanto questo niente, cioè l’essere, quindi, soltanto se c’è l’essere, il progetto e la storicità, c’è l’esser-ci. Non posso distinguere l’esser-ci dal niente: se l’esser-ci è un ente avrà pure il suo essere da qualche parte! Se l’esser-ci è un ente, l’essere che fa di questo ente l’ente che è, dov’è? Questo niente è ciò che rende possibile l’ente, l’esser-ci, è la sua più intima possibilità. A pag. 384, § 71. Riprendiamo l’“in quanto”che avevamo momentaneamente lasciato da parte. *Abbiamo affermato: mondo significa manifestatività dell’ente in quanto tale nella sua totalità. Lo sviluppo del problema ha preso l’avvio dall’“in quanto”. Abbiamo trovato che è un momento strutturale della proposizione, o più precisamente: esprime qualcosa che in ogni asserzione proposizionale è già sempre compreso.* Ora, però, bisogna vedere in che modo è sempre compreso, perché qui ne va di tutta la logica. Il pensiero logico è retto da questa sorta di pre-supposizione che le cose siano quelle che sono “in quanto” quelle che sono. Ma è una presupposizione, cioè, qualcosa che si immagina, dice Heidegger, da sempre compreso: si sa che è così, e bell’e fatto. *Ma con ciò sorge il dubbio se l’“in quanto” appartenga in senso primario alla proposizione e alla sua struttura o non sia piuttosto presupposto dalla struttura proposizionale.* È la proposizione che produce l’“in quanto”o è l’“in quanto”che produce la proposizione. *Ma il ritornare a questa origine dovrà aprirci poi l’itero contesto nel quale dispiega la sua essenza quanto noi intendiamo con manifestatività dell’ente, con il suo “nella sua totalità”.* A pag. 389, § 72. Questo ci può interessare. Il titolo del paragrafo è *La caratterizzazione della proposizione assertoria (λόγος άποφαντικός) in Aristotele.* La proposizione assertoria: l’affermare, l’asserire qualcosa. *Per garantire al nostro compito il suo intimo collegamento con la tradizione, ma al tempo stesso per porre in evidenza l’elemento basilare del problema in tutta la sua semplicità, mi rifaccio alla caratterizzazione della proposizione assertoria così come l’ha fornita Aristotele i diversi suoi trattati. Ma prima dobbiamo richiamarci alla memoria ancora una volta i termini del problema: il mondo è manifestatività dell’ente in quanto tale nella sua totalità. Sono stati messi in evidenza l’“in quanto” e il “nella sua totalità”. Entrambi sono connessi alla manifestatività. L’“in quanto” è stato concepito nel senso di una relazione introdotta solamente come indicazione formale dell’“in quanto”. Questa relazione appartiene alla struttura della proposizione. La proposizione è ciò che è vero oppure falso, cioè quanto misurandosi su ciò di cui fa un’asserzione, dà notizia, e lo rende manifesto.* Questo fa un’asserzione, dice se una cosa è vera o falsa, se è o non è. *La totalità di questi rapporti tra la relazione dell’“in quanto” con la struttura e la verità delle proposizioni, viene in luce, se osserviamo attentamente la prima decisiva interpretazione che Aristotele da del λόγος, anche se in un modo tale per cui non vediamo più oltre e non riusciamo ad afferrare immediatamente né il fenomeno dell’“in quanto”, né quel carattere di “nella sua totalità”. Per un’indicazione di carattere generale su come sviluppo il problema del λόγος, in vista della metafisica e in connessione con essa, rimando ad alcuni luoghi in cui ho trattato il problema del λόγος, e in una forma che si distanzia dalla presente; nel contesto del nostro problema infatti seguiremo altre direzioni dell’interrogare/.../* E qui cita il suo testo *Kant e il problema della metafisica*, che vedremo più avanti. Ora, c’è tutto un lungo discorso sul *λόγος άποφαντικός,* che è interessante. A un certo punto parla del simbolo, perché Aristotele parla del σύμβολον. A pag. 393. *Dobbiamo guardarci dal tradurre σύμβολον con “simbolo” e introdurre per σύμβολον un concetto oggi corrente. Σύμβολον significa gettare-insieme l’uno con l’atro, tenere insieme qualcosa con qualcos’altro, cioè tenerlo unito con qualcos’altro, congiungere l’uno all’altro e l’uno nell’altro. Pertanto σύμβολον significa la compaginazione, la cucitura, la giuntura, dove l’uno e l’altro non sono semplicemente messi assieme, bensì tenuti uniti, cosicché l’uno sia adatto all’altro. Σύμβολον è ciò che, tenuto insieme, si adatta l’un l’altro, e si rivela così appartenente l’un l’altro. Σύμβολα, simboli nel senso concreto originario, sono per esempio le due metà di un anello che due ospiti si scambiano tra loro, e tramandano ai loro figli, cosicché questi in seguito, se si dovessero incontrare, mettendo insieme le due metà dell’anello, si riconosceranno, se quelle combaciano, come con-appartenenti, cioè amici a partire dai loro padri. /.../ Ora Aristotele afferma: il discorso è ciò che è, cioè forma un cerchio di comprensibilità, se è γένεσις di un σύμβολον, se si verifica un venir-tenuti-assieme, nel quale è insito al contempo un convenire. Discorso e parola sono soltanto nell’accadere del simbolo /.../* Cioè, di questa intesa, di questo scambio che tiene uniti ma che, tenendo uniti, crea un qualche cosa di diverso. Lui faceva l’esempio della cucitura delle pagine di un libro. Certo, vengono tenute insieme ma, tenute insieme, formano un tutto unico. */.../ Questo accadimento è la condizione di possibilità del discorso.* Che accada questo σύμβολον, questo venire incontro l’un l’altro, questo scambiarsi qualche cosa che in qualche modo li accomuna e al tempo stesso ne fa una sorta di unità, pur mantenendoli come due. *Un tale accadimento manca all’animale, che produce solo suoni. /.../ L’uomo si mantiene, e esattamente secondo la sua essenza, insieme a qualcos’altro, nella misura in cui si rapporta ad altri enti o in virtù di questo rapporto/.../* Qui sta dicendo che è in virtù del discorso che tutto ciò accade: perché possiamo parlare. */.../ e in virtù di questo rapporto con l’altro può intendere questo altro in quanto tale. Nella misura in cui all’interno di un tale accadimento emergono dei suoni e si sviluppano per questo intendere, entrano al servizio di significati, che, per così dire, spettano loro. Viene tenuto insieme soltanto ciò che, nell’emissione fonetica, è inteso in quanto tale o con il quale, unificandolo, esso conviene. I suoni che sorgono a partire da e per questo rapporto fondamentale del far convenire che tiene insieme, sono parole.* Quindi, per Heidegger e per Aristotele, le parole sono: *suoni che sorgono a partire da e per questo rapporto fondamentale del far convenire che tiene insieme.* Vi ricordate anche il λέγειν, che tiene insieme, che tiene unito, da cui anche la radice di *λόγος,* qualcosa che tiene unite le cose. Ovviamente, per tenere unite queste cose occorre che queste cose siano manifeste. *Ciò che Aristotele, in modo molto oscuro o approssimativo e senza alcuna spiegazione ha visto con uno sguardo geniale nella parola σύμβολον, non è altro che ciò che noi oggi chiamiamo trascendenza. C’è linguaggio soltanto presso un ente che per sua essenza trascende.* Cosa vuole dire questo? Ci sta dicendo che possiamo parlare, che c’è linguaggio, perché ciascun ente si rivolge a una trascendenza, a un qualche cosa che non è lì, presente nell’ente Heidegger direbbe, ovviamente è l’essere di questo ente ciò che ci consente di parlare, perché se questo ente non avesse un qualche cosa che lo rende quello che è, sarebbe niente, sarebbe un mero suono, come per gli animali, ma c’è la trascendenza, c’è qualcosa che va oltre l’ente. Che cosa va oltre l’ente? Ciò che non è ente, niente, l’essere, cioè, il progetto, la mia storicità, il mio essere sempre progettato. Non dimentichiamoci mai che per Heidegger l’essere è progetto-gettato, l’esser-ci. A pag. 395. *Le parole sorgono da quella convenzione essenziale reciproca degli uomini secondo la quale nel loro esser-l’un-l’altro sono aperti per l’ente che li circonda, sul quale convengono nei dettagli e tuttavia al temo stesso non possono convenire. Solo sulla base di questo essenziale convenire originario il discorso è possibile nella sua funzione essenziale, il σημαίνειν, il dare-a-comprendere quanto è comprensibile.* Ma lui l’accento lo pone sul fatto gli umani sono aperti per l’ente che li circonda, e questa è la condizione perché tutto quanto sta dicendo possa darsi, possa accadere: essere aperti a ciò che li circonda, cioè, essere aperti al mondo, essere aperti all’ente in quanto ente, nella sua totalità. A pag. 396. *Ogni λόγος è σηματικός (*ogni discorso significa qualcosa*), per cui Aristotele dice anche che il λόγος è φωνή σημαντική (*un suono che significa qualcosa*), un dar forma alla comprensibilità che diviene emissione fonetica, ma non ogni λόγος σηματικός è άποφαντικός. Άποφαντικός* vuol dire: che mostra. *Ora la questione è: quale λόγος è apofantico, e in virtù di che cosa è tale? Άποφαντικός*: che si mostra. Poi, apofantico nella logica è divenuto sinonimo di vero o falso; quindi, si mostra in un modo, si mostra o come vero o come falso. *Cosa contraddistingue il discorso assertorio nei confronti di tutti gli altri? Aristotele dice: άποφαντικός è solo quel λόγος, έν ᾥ τό άληθεΰειν ἣ ψεύδεσθαι ύπάρχει, nel quale è presente l’esser vero o falso.* Questo è il discorso apofantico. *Così suona la traduzione corrente – quella naturale /.../ Ma dobbiamo discostarcene, perché la traduzione apparentemente letterale non fornisce proprio per niente ciò che i Greci hanno compreso in questa definizione e che, primo fra tutti, ci può condurre al problema del λόγος. Aristotele dice έν ᾥ /.../ ύπάρχει, un discorso è assertorio nella misura in cui in esso l’άληθεΰειν ἣ ψεύδεσθαι non semplicemente “è presente”, bensì perché è insito in esso come fondamento, come base che costituisce il suo fondamento e la sua essenza.* L’άληθεΰειν è il dire il vero, il ψεύδεσθαι è il dire il falso. A pag. 397. *Mostrante, apofantico, è dunque quel λόγος della cui essenza fa parte il disvelare oppure il velare.* Disvelare, άληθεΰειν; velare, ψεύδεσθαι, cioè, nascondere. *Da questa possibilità risulta definito cosa significhi apofantico: mostrante. Infatti anche il λόγος velante è mostrante.* Anche se vela mostra. *Se non lo fosse, per sua intima essenza, non potrebbe mai divenire ingannevole.* Se inganno è perché c’è un qualche cosa che può ingannare. Infatti, se proprio voglio dare a intendere qualcosa a un altro, devo già prima essere nell’atteggiamento di chi vuole mostrare qualcosa*. L’altro deve a sua volta subito prendere il mio discorso come caratterizzato da tale tendenza al mostrare; soltanto così posso ingannarlo su qualcosa. Con ciò è delineato il problema per l’interpretazione dell’essenza del λόγος. Dobbiamo chiederci: dove si fonda questa intima possibilità di velare e disvelare?* Che è tipica del discorso, che, in definitiva, deve dire il vero o il falso. Si chiede da dove viene questa idea di vero o falso. *Quando avremo risolto tale problema, potremo rispondere alla questione: che rapporto ha ciò che noi definiamo relazione dell’“in quanto” con la struttura interna del λόγος?* Ecco che è tornato l’“in quanto”. Dice che l’“in quanto”è così; *a* in quanto *b*, per esempio, cioè, *a* in quanto questo, *a* è questo. Quindi, che relazione ha questo “in quanto” con il *λόγος*? *La struttura dell’“in quanto” è solo una proprietà del λόγος o, in ultima analisi, qualcosa di originario, la condizione di possibilità perché un λόγος possa, in generale, essere ciò che è?*

23 luglio 2018

Quando scrisse questo testo Heidegger aveva in animo di trovare le condizioni che consentono di pensare la metafisica. La metafisica, potremmo dire, esiste da sempre; Platone e Aristotele, in particolare, l’hanno formalizzata. Heidegger ha deciso di prendere questi tre termini, mondo, finitezza e solitudine. Come avete notato, si è incentrato soprattutto sul mondo, il mondo come concetto fondamentale della metafisica, il mondo, cioè, la realtà in generale. La metafisica vuole dire come stanno le cose, che cos’è la realtà, cioè l’ente in quanto ente. Infatti, come definisce il mondo? Lo definisce come la manifestatività dell’ente in quanto ente: questo è per lui il mondo. E, allora, gli viene l’idea che per affrontare bene la questione occorre non tanto esperirla teoreticamente, con il solo pensiero teoretico, ma viverla, cioè, vivere questa “drammaticità” della realtà, questa contraddittorietà, questa impossibilità di definire la realtà, di possedere la realtà. Di fatto, tutto si riduce a questo: ad avere il controllo sulla realtà, a dominarla. E, allora, pensa: fra tutti gli stati d’animo possibili, qual è quello che a un certo punto mette di fronte alla difficoltà di controllare le cose, di avere il controllo pieno sulle cose, per cui penso di averlo ma invece non ce l’ho? La noia. L’abbiamo visto quando stava aspettando il treno; quando è andato alla cena da non si sa chi, cena bellissima, ecc., ma a un certo punto è arrivata la noia, cioè, quella sensazione di indifferenza verso tutto. La metafisica vuole controllare l’ente, vuole dire che cos’è l’ente, τί τὸ ὂν: questa è la domanda metafisica per eccellenza. Quindi, stabilito che è la noia quella sensazione, quello stato d’animo, quella tonalità affettiva che più di ogni altra mette in evidenza la difficoltà che l’uomo incontra nel tentativo di dominare l’ente, cioè, quel momento in cui l‘ente è come se gli si rivoltasse contro, manifestasse la sua imprendibilità, la sua non dominabilità, a quel punto Heidegger dice che questa noia mi mette di fronte al mondo, mondo che io non posso controllare, la totalità degli enti mi sfugge, e allora si chiede: come funziona questo mondo per l’uomo? La pietra è in un mondo? No, la pietra fa niente, se ne sta lì buona dov’è. L’animale, invece, si muove, fa cose, si muove continuamente, si agita, non sta mai fermo. Pertanto Heidegger riflette su questo: l’animale come si rapporta al mondo? Incomincia a considerare che l’animale ha sì un rapporto, in qualche modo, con gli enti, però, gli manca l’aspetto fondamentale, e cioè per l’animale gli enti non sono in quanto tali, nella loro totalità. L’animale vive in questo cerchio ambientale, in questo habitat, in cui lui è tutte queste cose che incontra, non ha la possibilità di cogliere l’ente in quanto ente, cosa consentita soltanto all’uomo. Cogliere l’ente in quanto ente è la condizione della metafisica; se non colgo l’ente, come posso dominarlo? L’animale non può inventarsi una metafisica, in nessun modo, perché per lui l’ente non è in quanto ente; quindi, Heidegger ci dice che per l’animale non può esistere la metafisica. Per l’umano, invece, non solo può esistere ma esiste da sempre, perché c’è la necessità di dominare l’ente: la metafisica è la modalità per cui gli umani sono in grado di pensare a che cosa è veramente l’ente, perché soltanto se so veramente che cos’è l’ente ne ho il controllo; se ho un’idea molto vaga, se mi sfugge da tutte le parti, cosa che peraltro accade sempre, non lo riesco a dominare. Invece, la metafisica dice: l’ente è questo. Che poi ci riesca oppure no, questo è un altro discorso. Ovviamente, ci riesce ad alcune condizioni; se non si accettano quelle determinate condizioni, non ci riesce. Stabilito che l’uomo è nel mondo, perché per lui esiste il mondo - l’animale non ha mondo, ha un cerchio ambientale, non ha mondo perché il mondo è fatto di enti in quanto enti - ebbene a questo punto Heidegger incomincia a riflettere intorno all’ente, visto che l’ente è ciò di cui il mondo è fatto. A questo punto la domanda è: sì, certo, l’ente è fondamentale per l’uomo perché solo per l’uomo l’ente è in quanto ente, ma questo ente come si manifesta? Questione fondamentale, anche per Kant era fondamentale. Che cosa rende manifesto l’ente? La prima cosa che incontra è il λόγος, la parola. È la parola che mette insieme delle cose e ci fa apparire, almeno apparentemente, un qualche cosa, però, se il λόγος consente di far apparire qualche cosa, questo qualcosa c’è, sennò che cosa fa apparire? Dal nulla? No, dice Heidegger, non è che lo fa apparire da nulla, il λόγος mette insieme delle cose, manifesta qualcosa che c’è propriamente, e cioè dice che il λόγος è άποφαντικός, il λόγος manifesta, però, esattamente in virtù di che cosa il λόγος riesce a fare questo? E qui è dove siamo arrivati. Andiamo a pag. 396. *Ogni λόγος è σηματικός (*significa*)per cui Aristotele dice anche che il λόγος è φωνή σηματική (*un suono che significa*), un dar forma alla comprensibilità che diviene emissione fonetica, ma non ogni λόγος σηματικός è άποφαντικός (*non ogni parola che significa mostra qualche cosa). *Ora la questione è: quale λόγος è apofantico, e in virtù di che cosa è tale? Cosa contraddistingue il discorso assertorio nei confronti di tutti gli altri?* Il discorso assertorio è un discorso che a noi interessa e che è interessato all’affermare delle cose, all’asserire. L’asserire comporta che qualche cosa debba essere così come affermo che è, per poterlo affermare. *Aristotele dice: άποφαντικός è solo quel λόγος, έν ᾥ τό άληθεΰειν ἣ ψεύδεσθαι ύπάρχει, nel quale è presente l’essere vero o falso.* Questo è il discorso assertorio. Se il discorso è assertorio asserisce che l’essere è oppure non è, con delle varianti ma questo fa. *Così suona la traduzione corrente – quella naturale, e se ci si discosta da essa, ciò è ritenuto un arbitrio. Ma dobbiamo discostarcene, perché la traduzione apparentemente letterale non fornisce proprio per niente ciò che i Greci hanno compreso in questa definizione, e che, primo fra tutti, ci può condurre al problema del* λόγος. *Aristotele dice έν ᾥ … ύπάρχει, un discorso è assertorio nella misura in cui in esso άληθεΰειν ἣ ψεύδεσθαι non semplicemente “è presente”, bensì perché è insito in esso come fondamento…* Sta dicendo che il discorso assertorio, cioè un’affermazione, non è che afferma solamente che qualcosa è vero o falso, perché già nell’asserzione è insita la presenza del vero e del falso, cioè non posso asserire nulla se non c’è già alle spalle un vero o falso, l’asserzione muove già dalla presenza di vero e falso. *Aristotele usa la forma media ψεύδεσθαι; rendersi inganno, essere in sé ingannevole. Mostrante è quel λόγος alla cui essenza appartiene tra l’altro il poter essere ingannevole. Ingannare significa: dare a intendere qualcosa, fingere che qualche cosa sia ciò che non è, oppure fingere che qualcosa che non è in un modo e nell’altro, sia così. Questo ingannare, questo essere-ingannevole che fa parte dell’essenza del λόγος, questo spacciare qualcosa per qualcosa che non è, questo dare a intendere è dunque, in riferimento a ciò sul quale si inganna, un velare. Manifestante è quel λόγος della cui possibilità fa parte il poter velare.* Il λόγος è tale perché può velare. Può velare ma anche svelare, ovviamente. *Dobbiamo dire: “della cui possibilità fa parte”, perché Aristotele sottolinea: άληθεΰειν ἣ ψεύδεσθαι, o l’uno o l’altro, ma lo afferma di uno dei due che ha in sé la possibilità di entrambi, velare – oppure non-velare, con maggiore esattezza lo strappare dalla velatezza, e quindi non velare, bensì disvelare – ά-ληθεΰειν.* Il λόγος ha in sé necessariamente questi due aspetti, è velante e disvelante, però, di volta in volta, o l’uno o l’altro, non entrambi. *Mostrante, apofantico, è dunque quel λόγος della cui essenza fa parte il disvelare oppure il velare. Da questa possibilità risulta definito cosa significhi apofantico: mostrante.* Apofantico vuol dire che può disvelare o velare; quindi, può mostrare qualcosa in quanto velato o svelato, vero o falso, poi 1,0, ma ci vorranno un po’ di anni, occorrerà arrivare a Boole. *Infatti anche il λόγος velante è mostrante. Se non lo fosse, per sua intima essenza, non potrebbe mai divenire ingannevole. Infatti, proprio se voglio dare a intendere qualcosa a un altro, devo già prima essere nell’atteggiamento di chi vuole mostrare qualcosa. L’altro deve a sua volta subito prendere il mio discorso come caratterizzato da tale tendenza al mostrare; soltanto così posso ingannarlo su qualcosa.* Per ingannare qualcuno occorre che questi mi creda, sennò come faccio a ingannarlo? *Con ciò è delineato il problema per l’interpretazione dell’essenza del λόγος. Dobbiamo chiederci: dove si fonda questa intima possibilità di velare e disvelare? Quando avremo risolto tale problema, potremo rispondere alla questione: che rapporto ha ciò che noi definiamo relazione dell’“in quanto” con la struttura interna del λόγος?* L’“in quanto” sarebbe l’“è”, la copula. *La struttura dell’“in quanto” è solo una proprietà del λόγος o, in ultima analisi, qualcosa di originario, la condizione di possibilità perché un λόγος possa, in generale, essere ciò che è?* Poco più avanti, stessa pagina. *Da un punto di vista formale abbiamo ricondotto la struttura dell’“in quanto” alla proposizione assertoria. Questa è una forma normale del discorso umano che, fin dalle prime meditazioni nella filosofia antica, ha determinato non soltanto la teoria del discorso, la logica, bensì insieme ad essa anche la grammatica. Se dunque orientiamo sul λόγος l’esposizione del problema della connessione tra struttura dell’“in quanto” e asserzione, non lo facciamo per un qualche interesse storiografico, bensì con l’intento di introdurci nel carattere basilare del problema.* Il problema è stabilire qual è la relazione tra λόγος e l’“in quanto”, cioè tra il λόγος, la parola, e l’asserzione, che dice che una cosa è; l’“è” sta per l’“in quanto”, cioè, una cosa in quanto quell’altra. *Osserviamo il problema della connessione di “in quanto” e λόγος orientandoci su quanto Aristotele dice sul λόγος. Con lui infatti il pensiero antico raggiunge il suo apice.* Heidegger era un grande estimatore di Aristotele. Era Heidegger che diceva che prima di affrontare la questione della filosofia occorre stare dieci anni sulla *Fisica* di Aristotele; dopo ne parliamo. *Egli ha portato per la prima volta il problema su basi corrette, e l’ha interpretato così ampiamente che noi, se abbiamo occhi per vedere, possiamo desumere da lì alcune direttive per il nostro problema. In termini generali, per Aristotele il λόγος è la possibilità del discorrere e del parlare in generale.* *A partire da qui per l’antichità divenne naturale prendere il discorso in senso lato come un momento essenziale dell’uomo stesso, e definire così l’uomo ζϕον λόγον ἒχον, un essere vivente che è aperto – perché può esprimersi su ciò in direzione di cui è aperto.* Qui Heidegger è fine perché introduce la questione dell’apertura: l’uomo è aperto alla parola. *Questo è il carattere generale del λόγος. Resta ora da chiederci dove sia da vedere l’essenza comune del λόγος. Λόγος, è un’emissione fonetica che in sé dà a significare, che forma una cerchia di comprensibilità. La questione ulteriore è: che cosa vuol dire σηματικός. Aristotele dice: questo accadimento non è un processo naturale, bensì qualcosa che accade in virtù di una convenzione. L’essenza della convenzione consiste nel fatto che accade la genesi del simbolo, genesi che noi interpretiamo come convenzione dell’uomo con ciò a cui si rapporta. In virtù della convenzione con l’ente, l’uomo può e deve portare i un’emissione fonetica la sua comprensione, formare quelle connessioni di suoni che sono creazioni di significati, e che noi chiamiamo parole. Ogni discorrere è determinato da questa γένεσις del σύμβολον.* Parola come simbolo, che mette insieme tante cose sulle quali ci intendiamo: io le proferisco ed ecco che succede quel fenomeno che oggi si chiama comunicazione. *Ma non ogni discorso è un λόγος άποφαντικός, un discorso assertorio, un discorso tale la cui tendenza consiste nel mostrare il su-che-cosa del parlare in quanto tale. Da che cosa, ora, è determinato un tale λόγος? Dal fatto che in esso è presente l’άληθεΰειν ἣ ψεύδεσθαι, il disvelare oppure velare.* Questo per Heidegger è fondamentale, riprendendolo da Aristotele, per intendere il λόγος. Il λόγος, sì, certo, asserisce cose ma, asserendo queste cose, può velare e mostrare, che fanno parte del λόγος, sono il λόγος; il λόγος è questo: un mostrare e velare. *Bisogna fare bene attenzione questa possibilità di disvelare e velare non è un attributo casuale del λόγος, bensì la sua intima essenza.* Questo è il punto fondamentale: il λόγος è velare e svelare. Lo svelare e il velare non è qualche cosa che gli si attribuisce dopo; no, lui è questo, la parola è questo: vela e disvela. *Il λόγος mostrante deve essere mostrante anche quando vela. Per giudicare male, per ingannare, io devo, discorrendo, vivere in una tendenza discorsiva che mira a mostrare qualcosa. Anche il velare è fondato su una tendenza mostrate.* Io mostro quello che io voglio che lui veda. *L’altro deve aver inteso il mio discorso nel senso che esso gli debba comunicare qualcosa. Il carattere della tendenza mostrante sta a fondamento tanto del disvelare quanto del velare.* A pag. 39, sottoparagrafo c). *Se ora vogliamo approfondire questa struttura del λόγος apofantico, dobbiamo chiederci: come è connesso questo λόγος άποφαντικός specifico con l’essenza generale del λόγος, con il σημαίνειν (*con il significare*)?* Come si connette questo λόγος, che è mostrante per definizione, perché lui stesso è questo mostrare o velare, come si connette con il significare? *Abbiamo visto che l’essenza del discorso in generale, di quello apofantico e non-apofantico, è insita nel σηματικός, nella γένεσις del σύμβολον (*nella genesi di un simbolo, cioè, nella creazione di un simbolo che è quello consente di comunicare*) … Se un discorso diviene apofantico, questo σηματικός deve trasformarsi nella maniera che abbiamo descritto, cioè non accade semplicemente, in generale, un convenire tra il significato e ciò che viene inteso, bensì il significato e il contenuto di significato del λόγος άποφαντικός convengono con quanto viene significato in modo tale che esso, in quanto discorso e nel discorrere, vuole mostrare lo stesso qualcosa che viene inteso.* Sta dicendo che un discorso, quando è apofantico, cioè quando vuole mostrare, quando è assertivo, positivamente o negativamente, non importa, allora, dice che questo significato emerge nel λόγος nel momento in cui… ecco, dice, e questa è la parola chiave, il *λόγος άποφαντικός… vuole mostrare lo stesso qualcosa che viene inteso.* Qual è la questione? Il λόγος άποφαντικός, cioè la parola che mostra, vuole mostrare un qualche cosa, e sta qui poi la creazione del significato, che è, dice Heidegger, lo stesso qualcosa che viene inteso. Questo λόγος mostrante vuole significare esattamente quel qualcosa così come viene inteso. Ora, è ovvio che se io voglio asserire qualche cosa, voglio che l’altro intenda questa mia asserzione, cioè se faccio un’asserzione che dice, per esempio, il vero su qualche cosa voglio che questo vero sia riconosciuto da altri. Quindi, è necessario che questo mio intendimento, questo mio significare, sia la stessa cosa, convenga a ciò che l’altro recepisce. *La tendenza del discorrere è ora il lasciar-vedere ciò di cui si discorre, il lasciar-vedere e questo soltanto. La proposizione assertoria è un discorso tale che in sé, in conformità al suo intento discorsivo, è disvelante oppure velante.* A pag. 400. *Seguiamo solo un tratto della problematica del λόγος, per sviluppare il problema dell’“in quanto” e del “nella sua totalità”. È risultato: il tratto distintivo del λόγος άποφαντικός è il poter-disvelare e velare. Questa possibilità dell’uno o dell’altro costituisce l’essenza positiva di questo λόγος. Ora ci interroghiamo intorno al fondamento di questa essenza. In che cosa si fonda questa possibilità di disvelare oppure velare?* Come fa il λόγοςa mostrare qualcosa? Abbiamo detto che si parla, si chiacchiera allo scopo di far vedere ciò che si dice. C’è anche una figura retorica che indica questo, cioè il far vedere letteralmente ciò che si vuole dire, voglio far apparire con le parole ciò che io voglio che l’altro veda: l’ipotiposi. Ma come accade, dunque? A pag. 401. *Dove c’è disvelamento o velamento, li è λόγος άποφαντικός; dov’è questo, lì è – appartenente alla sua più intrinseca possibilità, che sta a fondamento di quel disvelare e velare – sintesi, composizione, congiunzione (posizione di un “insieme” in quanto tale, formazione di unità), ap-prensione di un insieme, unità – unità dell’appreso.* Comincia a dire perché si parla di ente nella sua totalità, come se incominciasse ad accennare a una questione della sintesi, a una composizione di elementi e che, componendosi, formano un’unità, un tutto. *A fondamento del λόγος c’è un’apprensione, νόησις, νοϋς (*intelletto, la possibilità dell’intelletto di apprendere*) - oppure: esso è per sua essenza questa apprensione di… In conformità alla sua possibilità interna il λόγος si fonda nel νοϋς, in latino ratio, da cui risulta l’equiparazione con il λόγος, perché questo è νοϋς. Il* λόγος è νοϋς, è *ratio*. Infatti, una delle traduzioni di λόγος è appunto ragione, oltre a quella di parola, discorso. *Da ciò deriva anche la traduzione della definizione dell’uomo come ζϕον λόγον ἒχον, come animal rationale. In breve: un’apprensione che forma unità (apprendente formare-unità) è il fondamento essenziale della possibilità del disvelare e velare, non soltanto dell’uno oppure dell’altro, bensì dell’aut-aut ovvero il “sia-sia” di entrambi, e così il fondamento essenziale di ognuno di essi.* Sta dicendo che la condizione, che stava cercando, è questa: perché il λόγος possa affermare qualche cosa, così com’è, occorre che questo qualche cosa si dia in quanto unità. Noi dicevamo tempo fa, rispetto al linguaggio, che occorre che questo elemento linguistico sia quello che è, che sia un’unità e non una frammentazione infinita. Che questo elemento sia un’unità a seguito o simultaneamente insieme a una frammentazione infinita, questo è un altro discorso. Che è poi la tesi di De Saussure: il significante non è altro che una relazione differenziale con tutti gli altri significanti. Badate bene, però, dice: il significante. Lo identifica, fa di questo significante un tutto per dire che non è un tutto: per potere dire che non è un tutto deve dire che è un tutto, deve affermarlo in quanto significante, sennò non avrebbe potuto dire che il significante è una relazione differenziale con tutti gli altri significanti, che cosa è in una relazione differenziale? Il significante, che appunto si manifesta, direbbe Heidegger, come un tutto, un tutto unitario. È indispensabile che presenti come un tutto sia per l’aut-aut, cioè per l’o-o, o questo o quell’altro, l’aut-aut esclusivo, vero-falso, ma anche per il sia-sia, per quella che si chiama la disgiunzione inclusiva, per il *vel*, cioè la *e/o*, che prevede sia una *e* sia una *o*, per cui non esclude, è una disgiunzione non esclusiva. Prendiamola con de Saussure: qualunque cosa io voglia dire del significante devo porre un significante, e che questo significante sia un significante, per poter dire che non è questo qui, che è quello là, deve esserci significante. *La questione è ora: come giustifica Aristotele questa tesi, e come mostra che il disvelare e velare esige necessariamente una σύνθεσις come condizione della sua possibilità? La σύνθεσις è in breve la condizione di possibilità dello ψεύδ*ο*ς (*del falso*).* Per dire che il significante è un’altra cosa devo prima dire il significante, ma è quella cosa lì. È un’altra cosa, va bene, ma intanto ci deve essere quella cosa lì, altrimenti è altro rispetto a che cosa? *Per cui Aristotele può dire direttamente: τό γάρ ψεύδ*ο*ς έν σύνθέσει άει, dov’è inganno (velare) lì è quell’apprendente formare-unità.* Dove c’è il falso, l’ingannare, lì c’è quell’apprendente formare unità. Quando io voglio dire che il significante non è il significante ho bisogno del significante. *Infatti, se uno dice, volendo ingannare l’altro, che il bianco e non-bianco, ha già posto il “non-bianco” in una unità con il bianco.* Se è non-bianco, è non cosa? Che cos’è non? *Questo “insieme” deve essere assolutamente formato a priori, per poter dire, ingannando, che qualcosa non è questo o quello. In termini sostanziali: per mostrare qualcosa in generale – sia così com’è, sia come non è, vale a dire per poter, mostrando, disvelare oppure velare, ciò per il quale vale il mostrare deve già a priori essere appreso…* Per dire che un significante non è un significante io devo già aver appreso il significante. *…nell’unità delle sue determinazioni, a partire dalle quali e nelle quali è determinabile esplicitamente, e precisamente nel carattere dell’in quanto così e così.* Il significante è un significante, e bell’è fatto. *Pertanto esso è già a priori appreso in quanto questo e quest’altro. Se Aristotele, in questo contesto, para di σύνθεσις, intende ciò che noi denominiamo struttura dell’“in quanto”.* Questa sintesi è la “è”, l’“in quanto”, cioè il significante è significante, in quanto significante, è ente in quanto ente. *Intende ciò, senza però penetrare nella dimensione autentica del problema. La struttura dell’“in quanto”, la preliminare apprensione di qualcosa in quanto qualcosa…* Questa “è” dice che qualcosa è qualcosa. Ricordate la formula di Peirce, *a è b*, è *b* che dà un senso alla *a* e che la fa esistere in quanto *a*, deve pur esserci un qualche cosa, ci deve essere un’apprensione che mi fa scrivere *a*. *…la quale forma unità, è la condizione di possibilità per la verità e la falsità del λόγος. La lavagna nera devo già averla avuta sott’occhio in quanto qualcosa di unitario, per poter, nel giudizio, scomporre ciò che ho appreso. Nel corso della prima caratterizzazione dell’“in quanto”, introduttiva e superficiale, abbiamo affermato soltanto che esso compare là dove compare la proposizione assertoria, alla quale viene ascritto l’esser-vera oppure l’esser-falsa. Ora diviene già evidente una connessione all’interno del λόγος, e precisamente tale che la stessa struttura dell’“in quanto” viene ad essere la condizione di possibilità del λόγος άποφαντικός, se è vero che questo è contraddistinto dall’άληθές e ψεύδ*ο*ς. L’“in quanto” non è un attributo del λόγος, incollato e innestato su di esso, bensì, viceversa, la struttura dell’“in quanto” è da parte sua, in generale, la condizione di possibilità di questo λόγος.* La “è”, copula, l’essere di qualcosa un qualche cosa, è la condizione, sta dicendo Heidegger, del λόγος, della parola, che la parola di questo qualche cosa che è qualche cosa, ma questo qualche cosa deve già essere apparso. Vi anticipo dove andrà poi a parare Heidegger nelle ultime pagine. Perché appaia qualche cosa occorre l’esser-ci; è soltanto nel mio progetto che qualcosa appare, quindi, nell’essere gettato continuamente verso qualche cosa. Questo essere gettato verso qualche cosa è ciò che me lo manifesta così come si manifesta, ed è a questo punto che posso parlarne, perché si manifesta così come si manifesta nel mio progetto. Ora, è evidente che il progetto non è che preceda la parola, il λόγος, perché lui intende λόγος come discorso, come *ratio*, non si è avvicinato alla struttura del linguaggio in quanto tale. Qualunque progetto non può darsi se non all’interno di una struttura linguistica, che lo rende possibile. Però, tutto ciò che sta dicendo Heidegger, la condizione di pensabilità della metafisica è che qualcosa appaia, che qualcosa si dia così come si dà; ma perché si dia è necessario il mondo, cioè, tutti gli enti in quanto enti nella loro totalità, cioè la mia storicità, il mio progetto. Perché l’ente si dia, perché l’ente sia quello che è, occorre che ci sia io in quanto esser-ci, in quanto mondo: questo è il fondamento della metafisica per Heidegger. A pag. 406, sottoparagrafo e), *Il mostrare (άπόφανσις) dell’asserzione come lasciar-vedere l’ente in quanto ciò, che è e com’è*. Questo è il mostrare: lasciar vedere l’ente come è e in quanto utilizzabile per la mia volontà di potenza. *Introducendo il problema abbiamo detto: l’“in quanto” è una relazione. Ora abbiamo visto innanzitutto: questo porre in relazione tende alla σύνθεσις, è un correlare che congiunge. Ma non soltanto: il congiungere è in sé un disgiungere.* Se io congiungo vuol dire che metto insieme due cose che sono due e, quindi, sono disgiunte, sono discernibili in quanto disgiunte. *Ma non solo questa struttura duplice, bensì ancora di più, il porre in relazione come un fare agire, accadere, è un correlare νοήματα, un νοείν, un’apprensione (νοϋς), un apprendente congiungere e disgiungere.* Ogni vota che apprendo per apprendere devo isolare, devo unificare, ma anche disgiungo, perché se dico che il significante non è il significante o che il significante è fatto di mille differenze, occorre che prima individui il significante in quanto qualche cosa (sintesi), dopodiché posso dire a questo punto che il significante è tutte queste altre cose; quindi, devo prima congiungere e poi disgiungere, simultaneamente o al contrario, a seconda dei casi. *Ciò implica: il disgiunto è in quanto tale appreso nel suo “insieme” in quanto tale. A è b. prendiamo di nuovo un esempio concreto: questa lavagna sta in una posizione sfavorevole: la lavagna nella sua posizione sfavorevole, in quanto tale e in se stessa, cosa e come essa è.* Questa lavagna, dice, è in una posizione sfavorevole. Per esempio, se io mettessi una lavagna alle vostre spalle, sarebbe in una posizione sfavorevole per voi. Questa lavagna, dice, è così come essa è, in una posizione sfavorevole, in base a che cosa? Al mondo in cui è inserita, in quel caso specifico un’aula. Quindi, vedete come già si sta avvicinando alla questione finale: qualcosa è quello che è in relazione al mondo in cui è inserita. A pag. 408. *Riepilogo ancora una volta i passi interpretativi compiuti da ultimo. Ho esposto brevemente come il contrassegno costante del λόγος άποφαντικός sia l’esser-vero o falso ovvero il poter-esser vero o falso. Siamo passati alla questione di dove si fondi la possibilità dell’essere-vero o falso. Abbiamo osservato: questa possibilità si fonda nel fatto che il λόγος è in sé una σύνθεσις.* Sintesi, mettere insieme. Per mettere insieme delle cose occorre che prima non fossero insieme ma disgiunte. *Questa connessione può venir chiarita nel modo più evidente se si considera anche ciò che Aristotele dice sulla duplice struttura del λόγος: che cioè ogni λόγος άποφαντικός è una κατάφασις oppure una άπόφασις…* κατάφασις e άπόφασις sono termini divenuti famosi quando Dionigi Aeropagita si era inventato una teologia apofatica e una teologia catafatica. La teologia catafatica diceva tutto ciò che dio è, quindi, positiva; la teologia apofatica diceva tutto ciò che dio non è. Che cosa dio non è? Non è un ferro da stiro, un accendino, ecc. Quindi, catafatico è ciò che dice come stanno le cose, le cose che sono; apofatico dice le cose come non sono. Potremmo dire in modo spiccio, anche se improprio: affermare e negare. *…cioè un mostrare attribuente (*catafatico: mostra gli attributi di dio*) oppure rigettante, ciò che in seguito è stato definito, in modo non del tutto adeguato, come giudizio positivo e negativo. Ogni attribuire e rigettare dipende dal fatto che collega a priori qualcosa con qualcos’altro, cosicché l’esser-vero o falso si fonda nella σύνθεσις.* È sempre la σύνθεσις che ci dice se qualcosa è vero o falso, se si connette oppure no. *Egli dice inoltre che possiamo definire la σύνθεσις anche come διαίρεσις.* Se c’è σύνθεσις c’è anche διαίρεσις, se c’è unione c’è anche separazione, perché prima di unire le cose queste cose erano separate. Anche nella unione si mantengono separate perché non è che scompaiono, rimangono comunque degli elementi. *Per poter collegare qualcosa con un’altra devo prima al contempo tenerla distinta, cosicché in ogni attribuzione sono insite una σύνθεσις e una διαίρεσις. Non è che l’attribuzione, il giudizio positivo “a è b”, sia costituito solamente da una σύνθεσις, e il giudizio negativo, “a non è b” da una διαίρεσις. Così come il giudizio positivo è in sé collegante-differenziante, anche il giudizio che rigetta è differenziante-collegante…* È evidente che se voglio negare qualcosa, se voglio dire che questo non è bianco devo avere già ben presente il bianco. A pag. 409. *È risultato che ogni mostrare è, o il mostrare un ente sussistente come sussistente oppure un non-sussistente come non-sussistente oppure un non-sussistete come non-sussistente oppure un non-sussistente come sussistente. Tutte queste variazioni si riferiscono al sussistente così com’è sussistente oppure non-sussistente, al sussistente non soltanto com’è: sussistente ora, ma anche come era sussistente o sarà. Per cui il mostrare è άποφαίνεσθαι, un portare sott’occhio, vale a dire per il comprendente vedere e cogliere, un portare sott’occhio il sussistente nel modo in cui sussiste.* Per vedere qualcosa nel modo in cui è. È chiaro che tutta la metafisica vuole che questa cosa sia così come è, per virtù propria; per Heidegger, no, è quella che è perché è nel mondo. *Ma la sussistenza del sussistente viene concepita come la presenza di qualcosa, e la presenza di qualcosa è “per l’antichità e oltre” l’autentico significato di ciò che noi chiamiamo essere.* Che cosa è? Ciò che appare. *L’άποφανσις, la prestazione fondamentale del λόγος, è il portare-sott’occhio l’ente così come è e in ciò che è in quanto ente. L’asserzione non si limita a quanto è presente ora, bensì si riferisce anche all’ente che è stato e a ciò che sarà.* Questo è ciò che la metafisica intende fare, cioè, cogliere l’ente in modo definitivo, *sub specie æternitate*. Poi, vedremo che non è così che vanno le cose.

1 agosto 2018

C’è una questione che riguarda ciò che stiamo facendo e che riguarda la metafisica, la volontà di potenza, il linguaggio e il suo funzionamento. Parlando ciascuno utilizza un sistema inferenziale, ovviamente. Questo gli serve per affermare delle cose, per concludere cose, in definitiva, per parlare, e cioè qualunque cosa si pensi, si dica, si affermi, ecc., è un prodotto di questo sistema inferenziale. Ma chi si è accorto e soprattutto ha tenuto conto di una cosa del genere, con tutte le implicazioni che una cosa del genere comporta? Da quanto ne so, nessuno. Ciascuno ha pensato che il sistema inferenziale c’è, si pensa, si parla, si discute, si affermano cose, ma tutte queste cose sono possibili perché c’è questo sistema inferenziale, cioè, c’è il linguaggio, in definitiva. Il linguaggio è anche questo, un sistema inferenziale, che funziona, sì, come sistema inferenziale ma ha bisogno di dire che cosa sono quelle cose che sta affermando, ed ecco la metafisica. La metafisica non è altro che il modo in cui si approccia l’ente, in cui si incontra l’ente. Per Kant non si incontra mai l’ente in quanto tale ma lo si incontra sempre e comunque attraverso modelli di pensiero, degli schemi di pensiero. Infatti, c’è la famosa frase di Kant: la cosa in sé, ammesso che ci sia, non è raggiungibile. Invece, che cosa si raggiunge? Si raggiunge un modo di pensare, si raggiungono rappresentazioni, si raggiunge il linguaggio, perché queste cose sono linguaggio. Come dire che tutto ciò con cui si ha a che fare sono significanti, i quali sono sempre debitori di trascendenza, di qualcosa che li trascende. Che cosa li trascende? Ovviamente, l’essere per Heidegger, ma questo essere non è altro che la storicità, il fatto che il significante interviene in un certo momento, in un certo progetto, con una certa intenzione, ecc., che rendono quel significante e, quindi, quell’ente, l’ente in quanto ente, in quanto tale, mostra così come appare. A questo punto, la questione interessante è che quando il sistema inferenziale afferma qualche cosa ciò che afferma sono evidentemente significanti, quindi, gli enti, qualunque ente di cui si tratti, non sono altro che dei significanti, perché non c’è niente dietro al significante che lo garantisca. Certo, c’è l’essere che dà all’ente la sua enticità ma questo essere è la storicità in cui l’ente accade. È una questione interessante che consente anche di pensare a questo punto la metafisica come il modo in cui un significante si arresta su un significato per poter essere un utilizzabile. Heidegger si chiede, così come anche in questo testo, quali sono le condizioni di pensabilità della metafisica, da dove arriva il pensiero della metafisica. Arriva dal fatto che, per affermare qualche cosa, questo qualche cosa devo pensarlo essere quello che è, non arriva da altro. Sono costretto dal linguaggio stesso a utilizzare la metafisica. La metafisica viene dalla necessità che ciò che voglio utilizzare sia quella cosa lì e non un’altra. La condizione di pensabilità della metafisica risiede proprio in questo, nel fatto che tutto ciò che io mi trovo ad affermare deve necessariamente vincolare – Heidegger usava questi termini: incantare e incatenare – incatenare delle cose, ma che cosa incatena? In fondo, il concetto, e la metafisica non è altro che la concettualizzazione, l’universalizzazione di qualche cosa, prende, anche platonicamente, tutti gli enti che incontra e trae poi un essere che è ciò di cui tutti gli enti partecipano: c’è il cavallo e poi c’è l’idea di cavallo, che partecipa di tutti i cavalli pensabili. Quindi, questo concetto universale racchiude in sé, vincola in sé, tutti gli altri aspetti particolari, cioè, tutti i significanti possibili. Questa operazione è resa possibile dal fatto che c’è la necessità di fermare un qualche cosa per poterlo utilizzare. Se il cavallo non avesse un riferimento a un qualche cosa che è presente in tutti i cavalli, il cavallo non mi direbbe niente, non saprei nulla di lui; invece, posso utilizzarlo, cioè il significante diventa utilizzabile se è pensato concettualmente, come concetto. La metafisica è fondamentalmente questo. Il che ci porta a considerare la cosa in termini più ampi, e cioè che qualunque discorso, tutti i discorsi, quando parlano di cose, in realtà, si riferiscono, e non possono non riferirsi, che a significanti, ma questi significanti sono tali perché hanno un significato, sennò senza significato, sappiamo, non c’è nessun significante. Questo significato non è altro che la sua storicità, come direbbe Heidegger. Questo consente di approcciare le cose in modo più preciso, più articolato. Certo, si tratta a questo punto di riflettere meglio su tutto ciò, cioè, su come funziona questo aspetto del dire assertivo, se asserisce qualche cosa, a che scopo lo fa? Beh, intanto per poter asserire altro, quindi, per la volontà di potenza; però, se asserisce qualche cosa è perché c’è questa possibilità, che non è altro che la metafisica, di concettualizzare qualcosa, cioè, storicizzarlo. Questo comporta anche il fatto che tutte le affermazioni che si fanno sono storiche, comprese quelle scientifiche. Anche un esperimento scientifico non è esente da storicità; un esperimento è fatto in un certo modo perché ci sono certe condizioni che si sono sviluppate nei secoli e che comportano un modo di pensare, ecc. Ogni affermazione, ogni pensiero, quindi, ogni modo di pensare è necessariamente storico, cioè, dietro a queste cose che dico c’è la storicità di queste parole che sto utilizzando. Ora, mi chiedevo quale altro testo avesse affrontato abbastanza radicalmente una questione del genere e mi è venuto in mente *La struttura originaria* di Severino, dove per buona parte affronta la questione, certo, con un linguaggio filosofico, però, a noi non interessa questo perché sappiamo che quando si parla dell’essere, che dà all’ente la sua enticità, stiamo parlando del significato del significante, di ciò che rende il significante quello che è, e cioè un utilizzabile, utilizzabile appunto perché ha un significato, perché è storico. Tutto questo per aggiungere qualcosa a quanto stiamo facendo, in questo progetto. Quindi, la metafisica e il sistema inferenziale. Il sistema inferenziale, che è poi quello che utilizza la logica… avevamo letto a suo tempo *I principi metafisici della logica* di Heidegger, dove conclude che di fatto la logica muove da pre-supposizioni. È sempre lì la questione: che quella cosa sia quella che è, per virtù propria, e che, quindi, non menta. Il sistema inferenziale, per quanto possa utilizzarsi correttamente, di fatto non giunge a nulla di vero, di valido, di corretto, ecc., e questo già Wittgenstein lo aveva notato: non sappiamo niente dopo che abbiamo trovato un teorema, se non che abbiamo seguito, come dio comanda, le regole che noi stessi abbiamo poste. Quindi, l’argomentazione non porta a niente, qualunque argomentazione è sempre retorica, cioè punta a muovere stati d’animo, che per Heidegger sono importanti, non c’è argomentazione che non sia accompagnata da uno stato d’animo, e questo stato d’animo non è indifferente rispetto al modo in cui si muove, si dirige l’argomentazione. Sono quelle cose che Freud chiamava fantasie. Qualunque argomentazione è fatta in questo modo, cioè, non può dire come stanno le cose, non si può affermare nulla intorno a un reale, che non c’è, se non sotto forma di significanti che rinviano ad altri significanti. Non sto dicendo nulla di nuovo per noi, però tutto questo può sottolineare di più la questione dell’argomentare. A questo punto, a che cosa serve l’argomentare? Serve alla volontà di potenza: ogni volta che un’argomentazione conclude in modo vero ha trovato qualche cosa che può utilizzare per dominare qualcos’altro. L’argomentazione è una modalità di dominio, una forma della volontà di potenza. Serve a questo, a niente altro che questo: ad avere potere sulle cose. Se si esclude la possibilità che l’argomentazione corretta giunga a dire qualcosa di vero, di valido, ecc., che cosa fa? Dà l’idea a sé o, eventualmente, ad altri, di possedere un’abilità da utilizzare per qualche cosa. Verità qui utilizzata proprio nel senso di *veritas*, come dominio da imporre. Questo per dire un po’ qual è l’orientamento a questo punto del nostro pensare. Come sapete, la scienza non pensa, la scienza indaga; la filosofia, e più ancora la psicoanalisi, dovrebbe pensare, non indagare ma pensare le condizioni di indagabilità di qualche cosa. Sì, tu indaghi e trovi delle cose, ma a quali condizioni le trovi? Che cosa trovi propriamente, se non ciò che già preventivamente in qualche modo hai costruito, hai immaginato? Perché è questo che trovi. Detto questo, possiamo procedere. Non abbiamo ancora tantissimo ma è impegnativo ciò che qui dice Heidegger. Ricordate che parlava del λόγος άποφαντικός, della parola che mostra. A pag. 411. *Se dunque ogni asserzione è mostrare l’ente secondo ciò che è, e come esso è, in tale discorso assertorio è in qualche modo sempre e necessariamente insito il discorso dell’essere dell’ente – sia esso esser-ora, esser-stato o essere-in-futuro. Che nell’asserzione si discorra dell’ente nel suo essere, si manifesta linguisticamente nell’“è”. Ma anche dove questo manca – la lavagna sta in una posizione sfavorevole, l’uccello vola via - ῤᾕμα (verbum) non soltanto è sempre in una forma temporale, bensì con tale forma temporale viene già di fatto sottinteso anche il rispettivo essere-nel-tempo di ciò di cui si discorre.* Qui Heidegger riprende ciò che dicevo prima: ogni asserzione mostra l’ente per come si mostra. Però, si mostra in quanto essere qualche cosa, è la “è” che ci dice che cos’è quest’ente – ricordate, *a è b* – quindi, è la forma grammaticale per indicare che l’ente ha sempre necessità dell’essere, cioè della sua storicità, perché l’essere dell’ente, ciò che dà all’ente la sua enticità, è la sua storicità. Quando Heidegger parla del tempo indica questo: la sua storicità vuol dire che questo è questo, adesso. A pag. 412. *Nell’asserzione non si discorre – comunemente – sull’essere, e tuttavia dell’essere, dell’ente come è, dell’ente nel suo essere. I Greci lo esprimono comunemente come segue. Nell’asserzione si discorre degli ǒντα ώς ǒντα, dell’ente come di volta in volta è in quanto ente, dell’ente in relazione con se stesso. Per il momento lo diciamo volutamente in modo ambiguo: si discorre dell’ente in quanto ente. Ma al tempo stesso Aristotele in un contesto metafisico, parla di una considerazione che mira all’ǒν ᾕ ǒν, il che posiamo nuovamente esprimere in senso formale con: ente in quanto ente.* Significano la stessa cosa ma, mentre la prima indica l’ente come ente adesso, l’altra indica l’ente in quanto ente. *Nel primo caso sono diretto all’ente stesso: mi soffermo sulle sue caratteristiche. Nel secondo caso invece, se osservo l’ente nella misura in cui è un ente, non analizzo le sue qualità, bensì lo prendo, nella misura in cui è, guardando al fatto che è determinato dal suo essere.* A pag. 413. *È già risultato, in senso generale, che il λόγος, in senso esteso, come discorso e linguaggio, come qualcosa che distingue l’uomo, ha a che fare col mondo, se è vero che la formazione di mondo è egualmente distintiva per l’uomo, o addirittura che essa cela in sé la possibilità del linguaggio.* Il mondo non è la possibilità di linguaggio, il mondo è linguaggio. *Dov’è mondo, lì è un rapportarsi all’ente in quanto ente. Dove l’ente è manifesto in tal modo, lì si può trattare di esso in quanto ciò che è, non è, è stato, sarà. Dell’ente è dicibile in una singolare molteplicità qualcosa come l’essere. Proprio questo, che nel λόγος, nel linguaggio e quindi all’interno della formazione di mondo dell’uomo sia dicibile l’essere, è quello che l’asserzione semplice porta ad espressione nell’“è”. A partire da qui si comprende perché l’asserzione, proprio perché porta in fronte l’“è”, abbia potuto acquisire un’importanza centrale per la metafisica, che si interroga appunto intorno all’essere. Proprio per questo, perché il λόγος, caratterizzato da questo “è”, sembra avere un’importanza metafisica centrale…* Che è un altro modo per dire ciò che diceva prima. Parlando non si fa altro che affermare che “questo è questo”, “questo è quest’altro”, dove questa “è” è l’“in quanto”: questa cosa è in quanto quest’altra. La “è” è questo, e cioè dice che è così che si utilizza. *È necessario chiedersi e porre in chiaro se l’asserzione, poiché in essa l’“è” e l’essere vengono in luce così scopertamente, possa aspirare al ruolo di guida nella questione intorno all’essere, intorno all’essenza del mondo, ecc., o se viceversa non sia necessario vedere che questa palesata forma dell’essere, dell’“è”, contiene, sì, legittimamente e necessariamente, l’essere in quanto manifesto, ma questa manifestatività non è quella originaria. In breve, la metafisica si decide sulla base della posizione che assume rispetto al problema della copula, del modo e della maniera in cui questa viene trattata e collocata nel tutto.* Cioè, nel modo in cui si affronta la questione dell’“è” parlando: questo è quello, quello è quest’altro, ecc. Se si pone la questione di questo “è” come un problema, ecco che allora ci si accosta alla metafisica. L’“in quanto”: una cosa in quanto quest’altra; cioè, io colgo l’“è” dell’affermazione come l’“in quanto”, questo in quanto quest’altro, cioè do a questo una sua forma, una sua determinazione. *Sappiamo che da Aristotele in poi la metafisica ha orientato il problema dell’essere all’“è” della proposizione, e che noi ci troviamo dinanzi al compito immane di scardinare questa tradizione, il che significa al tempo stesso renderla manifesta nella sua limitata legittimità. Da ciò si può desumere la grandissima importanza di questo problema apparentemente specifico della questione intorno al significato dell’“è” nella proposizione. A pag. 414. Nella mera nominazione non passo dall’uno all’altro, il pensiero si trattiene presso qualcosa e si ferma lì, intende la cosa stessa che viene nominata. Il pensiero non scorre attraverso. In modo corrispondente, colui che ode tali parole si arresta, riposa presso ciò che viene nominato, non procede verso un altro nella maniera del procedere dell’“a è b”. Quindi le denominazioni, prese per sé, sono non già senza significato, eppure non danno ancora a significare, non intendono ancora, che il nominato, il “volare”, è oppure non è. Le parole, usate in queste nominazioni, non dicono di qualcosa che è in volo o vola. Cos’è ciò che ancora manca, se il verbo viene usato nella mera forma nominale, un po’ come nome e sostantivo: “volare come un uccello” a differenza di “è in volo”? Cosa viene inteso con questo “è”, che si manifesta o può venir espresso nella forma del verbo? Aristotele dice anzitutto, dal punto di vista negativo: l’εῐναι e il μή εῐναι, questo essere e non-essere, non intendono affatto πράγμα, un ente che è così e così, una cosa, neppure se dici e nomini per sé proprio soltanto l’esser-ente in se stesso. L’essere in se stesso infatti è nulla.* È importante questa ultima affermazione: *L’essere in se stesso infatti è nulla,* cioè, l’essere senza ente. Se l’essere non avesse un ente, questa storicità, questo esser-ci, non ci sarebbe; ha bisogno di un ente, di un πράγμα, di una cosa, in altri termini, di un significante. A pag. 415. *Da questa interpretazione di Aristotele, breve ma fondamentale, del significato dell’essere in quanto “è” desumiamo tre elementi: 1. Il significato-guida dell’“è” è il significare-in-aggiunta. Non è un significare autonomo, come il nominare qualcosa: nella funzione semantica in quanto tale il significato dell’essere e dell’“è” è già riferito a ciò che è.* Se dico che questa è quest’altra, questa cosa è già riferita a quell’altra. Poi dice una cosa importante: *L’“è” non significa πράγμα, non significa una cosa.* Vi ricordate che lui poneva l’“è”, l’“in quanto”, come una relazione, anche se non è solo una relazione ma è anche una relazione, mette una cosa in connessione con un’altra, ma non è una cosa. A pag. 418. *L’“è” ha la funzione del legame. Perciò si chiama copula. Questa denominazione dell’“in quanto” come copula non è l’innocente conferimento di un nome, bensì una interpretazione determinata del medesimo, e ciò in direzione della funzione della parola nella struttura proposizionale. Non ci si chiede a tutta prima che cosa significhino questo “è” e questo essere; ci si interroga intorno al significato dell’“è” nel senso: quale funzione ha l’“è”, come stanno le cose riguardo ad esso nella struttura proposizionale? Se si prende la proposizione assertoria in questo modo, come struttura linguistica che incontriamo, l’“è” si mostra in effetti come copula. Ma se Aristotele e Kant dicono che l’εῐναι e l’“è” sono σύνθεσις e concetto di collegamento, qui abbiamo dinanzi a noi più che una definizione dell’“è” riguardo al suo posto come parola nella struttura linguistica della proposizione. “Di più” – eppure, se viene inteso come “collegamento”, è anche con-indirizzato alla funzione linguistica della parola. “È”, così come essere, significano allora collegamento, “è” significa: qualcosa è collegato con, sta in collegamento con. Se ripetiamo la proposizione: la lavagna è nera, secondo questa interpretazione dovremmo intendere: lavagna e nero stanno in un collegamento. L’esser-nera della lavagna vuol dire un collegamento di “nero” con “lavagna”.* Questo sembra in effetti abbastanza semplice: questa “è” mette in collegamento il significante con l’essere, cioè, con la sua storicità. Tenete sempre presente he in Heidegger l’essere è la storicità. Quindi, questo significante è sempre quello che è in vista della sua storicità, preso nella sua storicità, cioè, è quello che è sempre in vista di qualche cos’altro. A pag. 422. *Ma ritorniamo al nostro esempio: la lavagna è nera. L’“è” esprime e indica l’esser-così e così della lavagna, ma non di una lavagna qualunque, magari di una lavagna che mi sto or ora rappresentando nella fantasia, ma che non sussiste davanti a me, e neppure di una lavagna che forse un giorno era presente da qualche parte e ora non lo è più, bensì: la lavagna che sussiste proprio qui e ora “è” nera. L’“è” nella proposizione non indica soltanto l’esser-fatto-così o così di qualcosa, bensì anche l’esser-fatto, l’esser-così-e-così sussistente della lavagna, cioè: questa lavagna sussistente è sussistente come nera.* Questo “è”, che noi diciamo, ha a che fare sempre con un “è” che è vincolato al tempo, è questo che sta dicendo; infatti, dice, io mi sto riferendo a questa lavagna che vedo in questo momento. Quindi, quando dico che la lavagna è nera, mi sto riferendo a questa lavagna qui, non a una lavagna ideale. Questo per aggiungere ancora una volta il fatto che questo essere è sempre storico; quando dico che qualcosa è qualche cos’altro, questo “è” connette un elemento con il suo essere. E, infatti, si chiede: che cos’è? Che cos’è una certa cosa? È questa qui. Vale a dire, la “è” connette questa cosa con l’essere, con ciò che è, ma questo essere è sempre vincolato al tempo, è sempre vincolato alla situazione. *Anzi, si potrebbe dire: in questa frase si vuol dire: la lavagna è nera e non rossa. Dipende soltanto da “come è fatta”. Tuttavia, proprio in una possibile disputa sul “come è fatta”, diviene chiaro che, per risolvere la questione, risaliamo a questa lavagna sussistente in quanto tale, a ciò che è sussistente in essa. In altre parole, nell’asserzione “la lavagna è nera” siamo già da sempre risaliti ad essa in quanto a questa lavagna sussistente, e intendiamo il suo esser-fatta come un esser-fatta-sussistente.* Che sta qui, adesso. A pag. 426. *Fornisco nuovamente e in breve una caratterizzazione dello sviluppo del problema del mondo che abbiamo compiuto finora: mondo è la manifestatività dell’ente in quanto tale nella sua totalità. Ci interroghiamo intorno all’“in quanto” per penetrare a partire da esso nel fenomeno del mondo. L’“in quanto” è un tratto caratteristico di ciò per cui l’esser-ci umano è aperto…* In effetti, questa “è”, questo “in quanto”, è l’apertura. È vero che collega ma, collegando, apre qualcosa a qualche cos’altro. *…a differenza dell’essere-aperto per… nell’animale. In quest’ultimo l’essere-aperto per…è l’essere-assorbito da… nello stordimento. Questo “in quanto” appartiene a un correlare. La dimensione e il tipo di questa relazione sono oscuri. Eppure l’“in quanto” sta in una connessione con l’asserzione.* Infatti, con l’“in quanto” sto asserendo qualcosa. Per esempio, Cesare, in quanto italiano, ha diritto di voto in Italia. *Pertanto abbiamo tentato, mediante un’interpretazione di questa asserzione, di chiarire come l’“in quanto” appartenga alla struttura proposizionale.* Come ci sta questo “in quanto” dentro la proposizione? *L’interpretazione dell’asserzione, compiuta ricollegandoci ad Aristotele, ha avuto per esito: tutte le strutture essenziali – κατάφασις, άποφανσις, άληθεΰειν, ψεύδεσθαι (*Κατάφασις sarebbe l’affermazione, l’άποφασις è la negazione, άληθεΰειν è il veritiero, ψεύδεσθαι il menzognero) *– vengono ricondotte a σύνθεσις e διαίρεσις (*sintesi e separazione*).* Se io affermo che una cosa non è quella cosa, quella cosa che non è comunque in qualche modo è presente, deve essere presente perché possa dire che non è quella cosa. *Presumibilmente è qui a relazione che è propria dell’“in quanto”. Ma l’asserzione, così come la κατάφασις e l’άποφανσις, è sempre asserzione su… λόγος τινός (Platone) (*dire su qualcosa*). Ciò a cui l’άποφανσις, nella sua forma, si riferisce, è l’ente.* Che cosa è vero o falso? È un qualche cosa, è un ente, una proposizione, un’asserzione. *Secondo Aristotele anche qui è presente una σύνθεσις. Di conseguenza anche l’“essere” e la sua molteplicità sono fondati come l’“in quanto”, in queste enigmatiche σύνθεσις e διαίρεσις.* Forse avete già inteso come questo “in quanto”, questo essere, questo “è”, copula, è fatta di sintesi e disgiunzione. Per congiungere delle cose queste cose devono essere disgiunte, sennò cosa congiungo? È molto più semplice di quanto sembri, in realtà. *O, in termini più prudenti, l’“essere” e l’“in quanto” rimandano alla medesima origine. O in altre parole la chiarificazione dell’essenza dell’“in quanto” si accompagna alla questione intorno all’essenza dell’“è”, dell’essere. Entrambi le questioni servono allo sviluppo del problema del mondo. Ciò può venir chiarito già ora a partire dall’analisi formale provvisoria del concetto di mondo: manifestatività dell’ente in quanto tale. Ciò vuol dire manifestatività dell’ente in quanto ente, cioè in relazione al suo essere.* È così che mi si manifesta l’ente in quanto ente, sennò sarei stordito, come l’animale. *L’“in quanto”, ovvero la relazione che lo sorregge e gli dà forma, rende possibile il guardare a qualcosa come l’essere.* L’ente si manifesta in quanto ente; quindi, l‘ente è l’ente, c’è una “è” che apre alla questione dell’essere. È come se fosse l’orizzonte, l’apertura, questa apertura è quella che consente di congiungere nella proposizione “l’ente è l’ente”, di congiungere il primo ente al secondo ente. Quindi, la “è” li congiunge ma, congiungendoli, cosa fa? Fa questa operazione: dice che cos’è il primo, e il primo è il secondo, l’ente è l’ente. *La questione di come stanno le cose riguardo all’essere non può venir posta senza la questione intorno all’essenza dell’“in quanto”, e viceversa.* Si può capire, perché è l’“in quanto” che ci dice che cosa qualche cosa è: una cosa in quanto questo o quell’altro. Quindi, questa copula, questo “in quanto” è ciò che in effetti ci mostra l’essere, anche se non è propriamente l’essere, però ci mostra che questa cosa in quanto quest’altra è quest’altra, ma è quest’altra come? È quest’altra qui e adesso, rispetto a una storicità, perché questo è l’essere. Quando io dico che questo è questo, c’è questa “è” che unisce i due e rende possibile l’“in quanto”: questo in quanto questo. Che cosa vuol dire? Vuole dire che il secondo è l’essere del primo, ma questo essere non è altro che la storicità, questo altro ente non ci sarebbe senza la storicità che lo fa essere quello che è. Il compito dell’essere è questo: fare essere l’ente per quello che è, cioè storico, perché l’ente è quello che è in quanto storico. A pag. 428. *Eppure – possiamo ancora interrogarci retrospettivamente risalendo all’asserzione? Questo non è un qualcosa di ultimo?* Quello che stiamo trovando, questa struttura, non è qualcosa di ultimo nel funzionamento del linguaggio? *Ma d’atro canto abbiamo parlato di componenti del λόγος – ǒνομα, ῤήμα, le cosiddette parti del discorso. Quindi il λόγος può venir risolto in queste parti del discorso: soggetto, predicato, copula. … cosicché anche il legame resta sospeso, e non può essere ciò che è, vincolante. Anche secondo Aristotele, ciò che vincola ha significato solamente se è riferibile a συγκείμενα (*un qualcosa che mette insieme*). Ma noi non ci interroghiamo intorno a singole parti del λόγος, bensì intorno al fondamento della possibilità dell’intero λόγος in quanto tale, e questo seguendo il filo conduttore dell’“è”, dunque nella totalità della struttura del λόγος.* Questo è interessante perché, dice, ciò che a noi interessa è il fondamento della possibilità di parlare. A quali condizioni noi possiamo parlare? Per intendere allora qual è la condizione del funzionamento del linguaggio parte da questo “è” che dice che cos’è qualche cosa, ed è la metafisica a dire che cos’è questo. A pag. 429. *Pertanto ci chiediamo: dove si trova il λόγος in generale?* Dov’è il linguaggio? *Dobbiamo dire: esso è una condotta essenziale dell’uomo. dobbiamo quindi apprendere il fondamento dell’intima possibilità del λόγος, a partire dall’essenza nascosta dell’uomo.* Da ciò che l’uomo è. Naturalmente, l’uomo è un parlante, quindi, è λόγος. *Ma, anche in questo caso, non già procurandoci da qualche parte una definizione dell’essenza dell’uomo e applicandola, bensì, viceversa, facendoci, proprio a partire dalla struttura del λόγος rettamente compresa e ritornando al fondamento della sua possibilità, da essa mostrato, come stiano le cose in relazione all’essenza dell’uomo.* Questa è la questione: come stanno le cose in relazione all’essenza dell’uomo, cioè all’essenza di quell’ente che si interroga intorno all’essere. Se può domandare è perché, evidentemente, è nel λόγος, più propriamente, è λόγος.

8 agosto 2018

Siamo a pag. 430. *Il prossimo compito concreto è interrogarci risalendo dal λόγος al fondamento della sua possibilità…* Questa è la domanda che si pone Heidegger: come è possibile che parliamo? Come si fa? Cosa succede quando si parla? *…e precisamente prendendo l’avvio dal λόγος nella sua intrinseca struttura essenziale ora chiarificata. … L’esempio formale del λόγος semplice è: a è b. Eppure, abbiamo con ciò la struttura essenziale del λόγος? Ciò che abbiamo stabilito è una forma determinata del λόγος, cioè: l’esempio di una κατάφασις (*di un’affermazione*) e – come supponiamo – un άληθεΰειν* (un’affermazione che dice il vero)*, dunque la forma dell’asserzione vera positiva.* Dunque, abbiamo questo, ma questo è un caso, non è il λόγος. *Nella logica, quando si tratta del λόγος, della proposizione, del giudizio, questa forma è sempre la forma esemplare, se non addirittura l’unica.* Come dire che tutte le affermazioni si risolvono in questa formula, a è b, qualunque sia l’affermazione. *Ma accanto ad essa vi è anche l’asserzione vera negativa, e inoltre quella falsa positiva e quella falsa negativa. Di conseguenza dobbiamo tener conto anche di queste.* A pag. 431. *L’essenza del λόγος consiste proprio nel fatto che in esso, in quanto tale, è insita la possibilità del “o vero o falso”, del “sia positivo sia negativo”. Proprio la possibilità di tutte queste modalità di variazione, determinate sommariamente, è l’essenza intrinseca del λόγος.* Quindi, non è che è prima ci sia il λόγος e, poi, il fatto che possa essere vero o falso, ma è perché c’è qualcosa che può essere così oppure no che c’è il λόγος, il discorso. Questo non è semplice da intendere bene, perché verrebbe da pensare: come fa una cosa del genere essere prima del λόγος? E adesso ce lo illustra. *Solamente se coglieremo questo, avremo raggiunto il luogo per effettuare il balzo a partire dal quale risalire all’origine. Il λόγος non è una qualche configurazione sussistente che si presenta ora in questa, ora in quella forma, bensì è, per sua essenza, questa possibilità dell’uno oppure dell’altro.* Possiamo dirla così: λόγος come apertura verso una possibilità. *Diciamo: è una facoltà di… Con “facoltà” intendiamo sempre la possibilità di una condotta in-rapporto-a, cioè la possibilità di un rapporto con l’ente in quanto tale. Il λόγος è una facoltà, cioè è in se stesso il disporre di un riferirsi all’ente in quanto tale.* Qui c’è la questione essenziale: il λόγος è una disponibilità, è un disporre di un riferirsi all’ente in quanto tale, un’apertura verso l’ente. A pag. 433. *…è necessario vedere che l’essenza più profonda del λόγος consiste nel fatto che esso è in sé la possibilità di questo “aut-aut” del poter essere vero o falso, sia nella modalità dell’addire, sia in quella del disdire (*affermare o negare*). Solamente se impostiamo la questione intorno al fondamento della possibilità del λόγος in modo tale da interrogarci intorno all’esser resa possibile la sua intima essenza, cioè la facoltà dell’“aut-aut” dell’esser vero o essere falso, avremo la sicurezza di poter veramente scandagliare il fondo del λόγος nella sua struttura essenziale.* Ci sta dicendo che qui c’è qualche cosa che rende il discorso quello che è, e cioè la possibilità di affermare o di negare. Il discorso è ciò che si costruisce a partire da questa possibilità di affermare o negare qualcosa, cioè di accogliere l’ente o di rigettarlo, dire che è oppure non è. A pag. 436. *Il λόγος άποφαντικός in quanto asserzione è certo nella possibilità dell’esser-vero o esser-falso, ma questo modo di esser vero, di divenire-manifesto, si fonda in una manifestatività che noi, poiché viene prima della predicazione e dell’asserzione, definiamo manifestatività pre-predicativa o meglio verità pre-logica.* La verità pre-logica sta nella manifestatività dell’ente. Questa è la verità pre-logica, pre-logica perché fino a quando non si manifesta qualcosa io non posso dire niente. Occorre che si manifesti, solo allora posso dire che è vero, che non è vero, che è brutto, ecc. Quindi, la manifestatività è il primo aspetto. *“Logico” qui è inteso in senso molto ristretto, che concerne il λόγος άποφαντικός nella forma che abbiamo interpretato.* Cioè, la parola che si manifesta. *In riferimento a questo c’è una manifestatività che viene prima di esso, prima di esso nel senso determinato che questa manifestatività originaria dà fondamento alla possibilità dell’esser-vero e dell’esser-falso del λόγος, fondandolo anticipatamente rispetto ad esso.* Come dicevo, se non si manifesta l’ente, di che cosa dico che è vero o che è falso? Non posso dire nulla. *Inoltre abbiamo visto: l’asserzione si esprime, anche se non sempre in questa forma linguistica, nell’“è” dell’essere, e questo essere mostra innanzitutto e per lo più un’indifferenza e universalità di significato.* Qualcosa è, non si sa che cosa ma “è”. *Ormai risulta chiaro: l’asserzione non addice l’essere all’ente sul quale asserisce qualcosa, l’ente sul quale ha luogo l’asserzione non riceve nemmeno il suo carattere ontologico per mezzo dell’“è”, bensì, al contrario, l’“è” in tutta la molteplicità e determinazione relativa, si rivela sempre e soltanto come espressione di ciò che l’ente è, si come è, e di se è. Pertanto l’essenza dell’essere nella sua molteplicità non può affatto venir dedotta dalla copula e dai suoi significati.* Questo è interessante. Uno dice “questo è quello”. No, sta dicendo Heidegger, non possiamo dedurre l’essenza dell’essere dal fatto di dire che una certa cosa è quella lì. *È necessario piuttosto il ritorno al luogo a partire dal quale parlano ogni asserzione e la sua copula, l’ente stesso già manifesto.* Su questo insiste molto Heidegger: l’ente deve essere già manifesto. Come accade che l’ente sia già manifesto prima che esista il λόγος, prima del discorso? Questa è, ovviamente, una questione ardua, perché prima del λόγος è come dire prima della parola, però, poi di fatto non è così perché, se torniamo al punto in cui Heidegger fa la differenza tra l’animale e l’umano, che cosa lo distingue? Beh, il fatto che l’animale non parla, non ha la parola. È questo che consente all’umano di cogliere l’ente in quanto ente. Come dire che soltanto perché c’è la possibilità di una distanza, come direbbe Peirce, che il segno instaura, allora è possibile dire che qualcosa sia, perché c’è una distanza tra me e quella cosa. A pag. 437. *Il λόγος άποφαντικός come la facoltà che abbiamo caratterizzato indica perciò in direzione di una manifestatività dell’ente in quanto tale che viene prima di ogni asserire.* Qui è già più cauto: viene prima non del λόγος ma di ogni asserzione. Infatti, dicevamo: per asserire qualcosa ci deve essere qualcosa. *Si delinea la questione: questa manifestatività pre-logica dell’ente in quanto tale è l’originario fondamento della* possibilità della sovracitata facoltà, e si mostra in questo fondamento quanto Aristotele aveva già presagito parlando *della σύνθεσις e della διαίρεσις? Se questa manifestatività originaria dell’ente è più originaria del λόγος, ma il λόγος è una condotta dell’uomo, dov’è dunque questa manifestatività originaria? Certo non fuori dall’uomo, bensì è proprio l’uomo stesso in un senso più profondo, egli stesso nella sua essenza. Questa essenza è stata indicata sotto forma di tesi: l’uomo è formatore di mondo. dove si trova la manifestatività, e in che cosa consiste? Ora consideriamo finora a questo punto: se il λόγος άποφαντικός risale a un qualcosa di più originario quanto alla sua possibilità intrinseca, e se questo elemento originario è in una qualche connessione con quanto chiamiamo mondo e formazione di mondo, giudizi e proposizioni non sono in sé, in senso primario, formatori di mondo, sebbene appartenenti alla formazione di mondo. il λόγος è una facoltà, caratterizzata dall’“aut-aut” del disvelare-velare nel mostrare. Dunque già prima del compimento e per il compimento di ogni asserzione deve essere possibile nell’uomo che asserisce, un essere aperto per l’ente stesso sul quale di volta in volta giudica.* Che cos’è l’essere aperto se non il progetto? *La facoltà in quanto tale deve pertanto essere in sintona con l’“aut-aut” dell’adeguatezza e inadeguatezza all’ente del quale si discorre nel λόγος. Questo esser-aperto dell’uomo per l’ente stesso, che può divenir oggetto e tema dell’asserzione, non è la sussistenza di un vuoto profondo che può venir riempito, che si presenta nell’uomo a differenza che nelle cose e nella loro determinatezza, bensì: questo esser-aperto per l’ente come esso è, esser-aperto che sorregge mediante il λόγος, porta con sé in quanto tale la possibilità della vincolabilità mostrante attraverso l’ente.* Qui c’è una questione complessa, cioè, il fatto che questo ente mostrandosi vincola. Perché vincola? Perché, nel momento in cui si mostra l‘ente, io, che sono un altro ente, sono modificato da questo ente che si mostra. Pertanto, sono vincolato, e quando asserisco qualcosa lo sono ancora di più, sono vincolato dalla mia asserzione, che afferma “*a è b*”. A pag. 438. *Ma la manifestatività pre-predicativa deve non soltanto, in generale, già sempre accadere ed essere accaduta, se l’asserzione mostrante – in un modo oppure nell’altro – deve poter venir compiuta, questa manifestatività pre-predicativa deve essere essa stessa un accadimento tale che in esso accada un lasciar-si vincolare determinato.* Qui introduce questo termine: l’accadere (*Ereignis*). Nel prosieguo del suo pensiero parlerà sempre meno dell’*esserci* e sempre più dell’*evento*, di ciò che accade. Il progetto è qualcosa che accade e poi delle cose accadono nel progetto. Questo accadere delle cose, che può apparire miracolistico, in effetti, in Heidegger non è molto ben precisato, perché la domanda, a questo punto, è: come le cose possono accadere, com’è che accade qualcosa? Certo, perché c’è il progetto, ma il progetto, a sua volta, è un accadere, quindi, c’è già un accadere. È ovvio che ciò che manca qui, come direbbe lui, è un’apertura più radicale verso la questione del linguaggio, cioè, qualcosa può accadere perché il linguaggio, una volta che si è instaurato, ha a sua volta instaurato una possibilità di distanza dalle cose, distanza che non è che il linguaggio propriamente instauri ma che crea, e per cui possono accadere le cose. Senza linguaggio non accade niente. Heidegger stesso lo diceva a proposito degli animali: lì non accade nulla, l’animale è queste stese cose, non si pone nemmeno la questione, ovviamente. Potremmo dire che per l’animale non accade niente; per l’uomo, sì, e accade perché c’è questa distanza per cui l’ente è in quanto ente. A pag. 441. Riprende l’esempio della lavagna che si trova in una posizione sfavorevole. *La posizione sfavorevole. Certo, questo l’abbiamo già stabilito, e abbiamo persino spiegato perché questa sussista. Ma è stata proprio la saccente intelligenza di tale spiegazione a fuorviarci. Certo, penseremo, è meraviglioso come abbiamo proceduto filosoficamente quando abbiamo posto in evidenza come la posizione sfavorevole della lavagna non spetti a questa in sé, ma soltanto in virtù del suo esser riferita a chi legge e a chi scrive. Eppure anche questa spiegazione – a prescindere dal fatto che, in generale, ci svia dal cammino della ricerca – è già artificiosa. Infatti la posizione sfavorevole della lavagna è proprio una qualità della lavagna stessa – anzi, una qualità ben più oggettiva del suo colore nero. Infatti la lavagna non sta in una posizione sfavorevole, come può ritenere un’interpretazione affrettata, in riferimento a noi, le persone che di fatto sono presenti qui, bensì: la lavagna sta in una posizione sfavorevole in quest’aula. Però, se ci immaginiamo l’aula con il pavimento non in salita e cioè come una sala da ballo, allora a lavagna starebbe in una posizione favorevolissima in un angolo, fuori dalla porta. A ben guardare, non soltanto starebbe in una posizione favorevole, ma sarebbe completamente superflua. Questa lavagna sta in sé in una posizione sfavorevole in questa sala, che è un’aula che fa parte del palazzo dell’università. La posizione sfavorevole è proprio una qualità di questa lavagna stessa. Non le spetta perché uno ascoltatore che si trova a destra la vede male. Infatti anche chi vi siede direttamente dinanzi deve asserire: la lavagna sta in una posizione sfavorevole (cioè nell’aula), starebbe meglio là dove per buone ragioni viene collocata abitualmente, nel mezzo dietro la cattedra.* Sta dicendo che questo aspetto della lavagna è veramente la sua qualità, e non il fatto di essere nera, di essere fatta di ardesia, no, ma di essere in una posizione sfavorevole, è questa la sua qualità, in questo momento e per me che la guardo. Vedete come l’esistenza della lavagna partecipa direttamente e imprescindibilmente dal mio progetto, progetto che è quello di guardare la lavagna mentre qualcuno scrive. È questo quello che fa della lavagna “quella” lavagna, perché non c’è “la” lavagna ma c’è quella lavagna che per me è in una posizione sfavorevole, e questo essere in una posizione sfavorevole è la sua qualità principale. A pag. 442. *Grazia all’asserzione “la lavagna sta in una posizione sfavorevole” non otteniamo per la prima volta la manifestatività dell’aula; piuttosto quest’ultima è la condizione di possibilità perché la lavagna possa in generale essere ciò su cui esprimiamo giudizi.* L’aula è la condizione per cui è possibile dire che la lavagna è in una posizione sfavorevole. *In questo giudicare apparentemente isolato e su una cosa determinata, ci esprimiamo in realtà già a partire da una manifestatività che, come possiamo dire provvisoriamente, non è soltanto una molteplicità, bensì qualcosa nella sua totalità.* Altra cosa importantissima questa in Heidegger. Questa lavagna, che sta nell’aula, è perché è nell’aula che è in una posizione sfavorevole, ed è proprio per via di questa posizione sfavorevole che la lavagna muove a delle asserzioni, a dei giudizi. Quindi, considera tutta la questione nella sua totalità, non esiste più la lavagna in quanto tale, esiste in quanto è nel progetto, esiste in questo caso in una posizione sfavorevole. *Questo, il fatto che noi, in ogni singola asserzione, per quanto banale e complicata possa essere, ci esprimiamo a partire da un ente manifesto nella sua totalità…* Vedete, qui si intende bene, *ente manifesto nella sua totalità,* la lavagna che si manifesta nella sua totalità, l’ente non è isolato né isolabile, è nella sua totalità, cioè nell’aula, nell’università, con me che lo guardo, che voglio fare delle cose, con me che do dei giudizi, tutto ciò è la totalità. La lavagna esiste come ente in questa totalità, o non esiste affatto. *…e questo “nella sua totalità”, la totalità dell’aula, che già comprendiamo, non risulta a sua volta da un mostrare tipico dell’asserzione, bensì: le asserzioni possono sempre e soltanto venir poste all’interno di ciò che è già manifesto nella sua totalità.* Quindi, io mai asserisco qualcosa sulla cosa avulsa dalla sua totalità, dal mondo – infatti, Heidegger definisce il mondo come la totalità dell’ente – ma io posso asserire qualcosa soltanto e quando l’ente mi si manifesta nella sua totalità, cioè nel mio mondo, cioè nel mio progetto; lì si manifesta qualche cosa. Questo già sposta un po’ la questione. Heidegger parlava prima di pre-logico. Sì, certo, ma sta dicendo anche che perché qualcosa si manifesti deve appartenere al mondo, alla totalità dell’ente. Questo richiama immediatamente quello che diceva de Saussure, e cioè il significante è tale perché è in una relazione differenziale con tutti gli altri significanti. Come dire: il significante è quello che è perché è preso nella totalità dell’ente. *Viene dunque in luce che, perché sia possibile compiere un’asserzione, non soltanto è necessario che questa si dia da sé la possibilità di un esser-vincolante, e che non soltanto ciò su cui giudica deve essere in precedenza concepito e colto in quanto ente, ma che, altrettanto necessariamente, ogni asserzione parli già a priori penetrando in una manifestatività nella sua totalità, e al contempo provenendo da una tale manifestatività.* Quindi, si parla e si giudica soltanto a partire da qualche cosa che si manifesta perché può manifestarsi, perché preso nella totalità dell’ente. A pag. 443. Dunque, il *λόγος, in sé e per sé, ha bisogno di questo campo d’azione dell’adeguabilità e dell’inadeguatezza.* Vale a dire, che sia adeguato al mondo in cui è inserito. *Ogni condotta asserente viene preceduta, in direzione di ciò su cui si fanno asserzioni, da una condotta tale che ha il carattere del portarsi-incontro di un esser-vincolante, a partire dal quale sono poi possibili adeguatezza e inadeguatezza, adæquatio nell’ultimo senso. Il primo momento che sta a fondamento del λόγος è questo portarsi-incontro di un esser-vincolante.* Qualcosa si porta incontro a qualche cosa che mi vincola. *Il secondo momento abbiamo cercato di avvicinarlo grazie all’analisi concreta di un esempio determinato: questa lavagna sta in una posizione sfavorevole.* Che cosa vuol dire qui? Il fatto che questa lavagna “è” in quanto è in una posizione sfavorevole, è questo il suo essere, la sua essenza, che non certamente quella di essere fatta di ardesia, per esempio. *…abbiamo attribuito importanza all’accertamento di ciò che viene inteso in questa cosiddetta qualità, mostrando come ciò che qui attribuiamo alla lavagna non sia soltanto una qualità relativamente a noi, osservatori e giudici, e come questa qualità sia invece assolutamente obiettiva, cioè una qualità che spetta a questo oggetto specifico in quanto tale, se soltanto lo vediamo esplicitamente nella sua vera oggettività, in relazione alla quale emettiamo un’asserzione quando affermiamo: la lavagna sta in una posizione sfavorevole.* Sta dicendo che questa è la vera oggettività, non la materia di cui è fatta e tutte le altre proprietà di cui, per esempio, ci parla la scienza. La mera oggettività sta nel fatto che l’ente si manifesta all’interno di una totalità degli enti. A pag. 445. *Ma, al tempo stesso, in quel modo di dire “di fronte a tanti alberi non vedere la foresta” notiamo la grande difficoltà dinanzi alla quale ci troviamo. Infatti – per restare nella metafora – non dobbiamo solamente vedere la foresta e in quanto tale, bensì dobbiamo anche dire che cosa è e come è. Naturalmente dobbiamo guardarci bene dall’interpretare il mondo in analogia con la foresta. L’importate è solo questo elemento decisivo: in riferimento ai singoli alberi e alla loro somma la foresta è qualcosa d’altro, e di conseguenza neppure semplicemente qualcosa che, arbitrariamente, pensiamo in aggiunta alla somma di alberi che presuppone data come elemento unico, la foresta non è soltanto quantitativamente di più di una somma di molti alberi. Questo qualcosa d’altro non è però nulla che sia sussistente accanto ai molti alberi, ma ciò a partire dal quale i molti alberi appartengono a una foresta.* Anche in questo caso, l’ente che mi appare come una foresta, il fatto di apparirmi come foresta comporta che questa foresta sia un ente preso nella totalità degli enti. Il fatto, poi, che sia fatta di molti alberi, questo è irrilevante; un po’ come nell’esempio della lavagna: che sia fatta di ardesia, che ci siano i gessetti, ecc., non sono queste cose a rendere l’oggettività della lavagna, l’oggettività della lavagna è data da come si manifesta all’interno del mondo in cui mi si manifesta. Questa è l’oggettività, non ce n’è un’altra, e questo è importantissimo in Heidegger, perché sovverte tutto il modo di pensare del discorso occidentale, per il quale quella cosa è quella che è nel modo della metafisica, che la veda io o un altro è sempre la stessa. No, l’oggettività della lavagna è il modo in cui lei la vede, qui e in questo momento. Questo è anche ciò che Heidegger intende come evento: l’accadere di qualcosa che si manifesta a me, qui, adesso, nella totalità degli enti.

*Intervento: Viene da pensare che per Heidegger l’evento sia essenziale mentre per la metafisica sia contingente…*

Sì, possiamo dire così. Non è un accidente, certo. Infatti, dice che quella è l’oggettività, mentre per la metafisica l’oggettività sarebbe data da quell’altra cosa, fissa e immobile, rispetto alla quale questo sarebbe un accidente. A pag. 446. *Il ritorno nella dimensione originaria del λόγος άποφαντικός rivela dunque come risultato una connessione strutturale ricca e in sé articolata, che manifestamente definisce un accadimento fondamentale nell’esser-ci dell’uomo che fissiamo con i tre momenti: 1. Il portarsi-incontro dell’esser-vincolante* (il qualcosa che mi viene incontro e mi vincola)*; 2. L’integrazione* (la sintesi, cioè, questo elemento viene integrato perché diventa il mio mondo)*; 3. Lo scoprimento dell’essere dell’ente.* Qual è l’essere dell’ente? Il fatto di essere quello che è, in questo momento, nel mio progetto, in relazione a tutti gli altri enti, di cui lui è fatto e io sono fatto, e del modificarci l’un l’altro. Tutte queste sono l’essere e il terzo punto è lo scoprimento dell’essere dell’ente. *Da questi tre momenti viene caratterizzato un accadimento fondamentale unitario nell’esser-ci dell’uomo, a partire dal quale soltanto e sempre scaturisce il λόγος.* Adesso diventa più chiara la questione del *λόγος.* C’è un qualche cosa che si manifesta, che mi si porta innanzi e che in qualche modo mi modifica. A questo punto io posso scoprire che l’essere dell’ente è questo mondo, in cui io mi trovo e in cui l’ente, che mi viene incontro, si trova e che lo fa esistere per me così come appare. È a questo punto, dice Heidegger, che scaturisce il λόγος. Ciò che mi appare, ciò che io vedo, com’è? Perché è lì che incominciano i giudizi: qualche cosa prima mi deve apparire; se non c’è prima l’ente, il λόγος su che cosa valuta, su che cosa chiacchiera? Quindi, qualche cosa deve apparire, e noi sappiamo che appare perché c’è il linguaggio. Heidegger stesso notava che per gli animali non appare e non accade niente. Lui, certo, intende il λόγος come *ratio*, come discorso raziocinante, sì, certo, però il λόγος è sempre comunque un giudizio sulle cose. A questo punto sappiamo perché ci sono cose su cui giudicare, perché qualcosa è apparso, ed è potuto apparire perché io, in quanto ente parlante, sono aperto verso il mondo. C’è questa apertura fondamentale che è il mio progetto che, in definitiva, non è altro che la volontà di cambiare il mondo, cioè, la volontà di potenza. L’apertura fondamentale, quella che consente agli umani di approcciare il mondo, è la volontà di potenza. È per questa volontà di potenza che ha un progetto; come dicevamo, un progetto è sempre un progetto di potenza, ed è per questo che vuole modificare le cose. Per un animale il problema non si pone. A pag. 447. *Ma questo accadimento fondamentale, che deve rendere possibile il λόγος, - ha ancora qualcosa a che fare con ciò che Aristotele menziona come condizione di possibilità e, di conseguenza, come origine del λόγος άποφαντικός, con la σύνθεσις- διαίρεσις, ovvero con la σύνθεσις che si esprime nell’“è” della copula?* È la questione dell’“in quanto”. Certo, l’accadimento fondamentale ha ancora a che fare con questo, perché è proprio questa “è” della copula, questa “è” dell’“in quanto”, che è ciò che mi consente di cogliere ciò che accade come ciò che accade effettivamente, accade in quanto questo. Ma questa “è”, questo “in quanto”, è già un giudizio; a è b, è già un giudizio, ed essendo un giudizio prevede che qualche cosa si sia già manifestato, cioè, prevede la manifestatività dell’ente. L’ente può manifestarsi perché c’è il linguaggio, perché c’è la volontà di potenza; senza questo non solo non si manifesta nulla ma non si sarebbe mai manifestato nulla. A pag. 449. *Abbiamo tentato quanto abbiamo fissato ancora una volta nel quarto punto attraverso una duplice impostazione: anzitutto, senza orientarci su una questione metafisica determinata, destando uno stato d’animo fondamentale del nostro esser-ci* (Se ricordate, da lì noi eravamo partiti), *e cioè tentando di trasformare l’esser-uomo di noi uomini, di volta in volta, nell’esser-ci di noi stessi.* Questo dovrebbe fare lo stato d’animo fondamentale: trasformare gli uomini in qualcosa di più essenziale, cioè, nel nostro fondamentale esser-ci. L’esser-ci non sarebbe nient’atro che il terzo punto di cui parlava prima: lo scoprimento dell’essere dell’ente, vale a dire, lo scoprimento dell’esser-ci, lo scoprire che io sono il mondo di cui sto parlando, che sono queste cose di cui mi sto interessando, che sto giudicando: io sono queste cose, non sono altro. *In tale accadimento* (la formazione di mondo) *deve dunque venir afferrato concettualmente il “mondo”. ora è dunque necessario cogliere unitariamente questo accadimento fondamentale, e al tempo stesso determinare a partire da esso, come accadimento della formazione di mondo, in modo diretto e positivo, l’essenza del mondo.* Aveva già definito il mondo, e cioè come la manifestatività dell’ente nella sua totalità. A pag. 50 fa un’annotazione interessante. *Ogni osservare (*la scienza*) – in un modo oppure nell’altro – rimarrà eternamente lontano da ciò che è mondo, in quanto la sua essenza si fonda su ciò che chiamiamo il prevalere del mondo, il prevalere, che è più originario di ogni ente che si impone.* Questa è un’altra questione importantissima. Sta dicendo che ogni osservare della scienza è lontanissimo dall’avere inteso qualunque cosa. Ciò che a noi interessa è esattamente questo: preparare l’ingresso nell’accadere del prevalere del mondo. Perché dice preparare? Preparare qui significa: uscire dalla chiacchiera, in prima istanza; accorgersi di esser-ci, cioè, di essere nel mondo, di essere il mondo in cui mi trovo. E il prevalere del mondo, cosa vuol dire? È il prevalere della totalità degli enti, dell’ente, della sua totalità, dalla quale non posso uscire. È il prevalere, per tornare a de Saussure, del significante in quanto relazione differenziale con tutti gli altri significanti. *La manifestatività pre-logica…* Questa manifestatività è pre-logica. Come abbiamo visto, il λόγος interviene per giudicare su ciò che è apparso. A pag. 451. *… λόγος, ratio, ragione sono ciò che ha dominato la problematica globale della metafisica proprio in vista del problema del mondo…* Sapere come è il mondo, sapere come lo si manipola, come si organizza, come lo si domina: l’obiettivo è sempre e soltanto questo, sennò non ci sarebbe nessun motivo per fare alcunché. *… che però non è venuto in luce. Se vogliamo liberarci di questa tradizione* (quella della metafisica)*, questo non significa allontanarla in qualche modo e lasciarla alle nostre spalle: una liberazione da qualcosa è autentica e pura, solamente se domina ciò di cui si libera, se se ne appropria.* Qui c’è molto della cosiddetta “tecnica” psicoanalitica. Lo stesso Freud diceva che, finché una persona non accoglie le cose che vuole rigettare, che ha rimosse, finché non fa questo, non va da nessuna parte. È esattamente quello che sta dicendo Heidegger rispetto all’esser-ci: devo accogliere il problema che viene in luce quando voglio intendere che cos’è il mondo, che cos’è la totalità dell’ente. *Ma per questo grande passo, che secondo la nostra convinzione, la metafisica ha da compiere per il tempo futuro, non sono sufficienti una qualche intelligenza e acutezza, o delle scoperte filosofiche che pensiamo di aver fatto, bensì, se in generale comprendiamo qualcosa di questo compito, il fatto che esso è possibile solamente in virtù di una trasformazione e la sua preparazione. Abbiamo percorso due vie verso questa trasformazione e la sua preparazione. Nella prima parte del corso abbiamo percorso la via del destare uno stato d’animo fondamentale, nella seconda parte quella della trattazione di un problema concreto senza fare riferimento allo stato d’animo fondamentale. Ora le due vie confluiscono, in modo tale però che neppure così conseguiremo a forza oppure otterremo in qualche modo la trasformazione dell’esser-ci, bensì, sempre, semplicemente la prepareremo – che è la sola cosa che la filosofia può fare.* Preparare, aprirsi all’accadere; non solo la filosofia ma a questo punto, direi, il pensiero: aprirsi all’accadere, cioè, accogliere ciò che sta accadendo, tenendo conto che qualcosa può accadere perché c’è il linguaggio, che fa in modo che qualcosa accada. Ciò che accade, accade perché io sono così, in questo momento, preso da milioni di cose, con le mie fantasie, con la mia storia, con i miei ricordi; tutto ciò che mi accade, mi accade all’interno di tutto questo.

13 agosto 2018

Siamo a pag. 452. *Vediamo che la manifestatività pre-logica dell’ente…* Ricordate che qualcosa si manifesta pre-logicamente e che condizione della logica, perché la logica afferma delle cose ma su qualche cosa; non potrebbe farlo se non ci fosse questo qualche cosa. *…ha il carattere del “nella sua totalità”. In ogni asserzione, che lo sappiamo o no e di volta in volta in modo diverso e mutevole, parliamo a partire dalla totalità e penetrando in essa.* Vale a dire, parliamo sempre a partire non dalla semplice presenza ma dalla totalità dell’ente e degli enti. *Soprattutto, questo “nella sua totalità” non riguarda soltanto l’ente che, in una qualunque occupazione, abbiamo direttamente davanti a noi, bensì: tutto l’ente di volta in volta accessibile, inclusi noi stessi, è circondato da questa totalità. Noi stessi siamo con-inclusi in questo “nella sua totalità”, non come una componente che ne fa parte, che è anch’essa presente, bensì in maniera sempre diversa e in possibilità che appartengono all’essenza stessa dell’esser-ci, sia nella forma dell’essere assorbiti nell’ente, sia nella forma del diretto stare-di-fronte, concorrere, venir-respinti, venir-lasciati-vuoti, esser-tenuti-in-sospeso, esser-colmati o sorretti. Queste sono modalità dell’esser-circondato, compenetrato e dominato da questo “nella sua totalità” …* Che poi sarebbe il mondo. infatti, definisce il mondo come la manifestatività dell’ente in quanto ente nella sua totalità. …*che vengono prima di tutte le prese di posizione e prima di tutti i punti di vista indipendenti dalla riflessione soggettiva e dall’esperienza psicologica.* Sempre a pag. 453. *Quella che formalmente viene detta molteplicità dell’ente…* L’ente è molteplice, è un sacco di cose. …*necessita di condizioni ben determinate, per divenire manifesta in quanto tale – e niente affatto solamente della possibilità della distinguibilità delle diverse specie dell’essere, quasi queste fossero come allineate l’una accanto all’altra nel vuoto. L’esser l’una dentro l’altra delle differenze stesse e il modo in cui esso ci opprime e ci sorregge è, in quanto tale prevalere, la legislazione originaria, a partire dalla quale soltanto afferriamo concettualmente la costituzione ontologica specifica dell’ente che ci sta di fronte, e che magari è stato reso oggetto di teoresi e di scienza. Per fornire un esempio concreto: quando Kant, nella Critica della ragion pura, si interroga intorno alla possibilità intrinseca della natura nel senso dell’ente sussistente, in tutto quel modo di porre la questione, per quanto rispetto a tutti i precedenti possa essere radicale, non viene colto qualcosa di essenziale e centrale, e cioè che questo ente materiale di cui si parla – ha il carattere dell’assenza di mondo.* Se io isolo questo oggetto, questo ente, diventa assente di mondo: lo diventa per assurdo perché, di fatto, non può essere così, però, diventa assente di mondo. *per quanto questa sia una determinazione negativa, in vista della determinazione metafisica dell’essenza della natura è qualcosa di positivo. La problematica della questione kantiana nella Critica della ragion pura può venir condotta al fondamento metafisico, solamente se comprenderemo che le cosiddette regioni dell’essere non sono inscatolate le une accanto alle altre, oppure le une sopra o dietro le altra, ma sono quelle che sono solamente all’interno di un prevalere del mondo e a partire da esso.* Qualunque cosa si manifesti si manifesta a partire da un prevalere del mondo, cioè, dalla totalità degli enti. A pag. 455. *Ma se in ogni interrogarsi, la filosofia può valutare e si deve accontentare soltanto di ciò che è, in senso primario, un ritrovamento essenziale…* La questione del ritrovamento in Heidegger è importante, nel senso che ciò che si ritrova è il fatto che si è parlanti. È questo che i ritrova continuamente: che si è sempre stati parlanti, che non c’è stato un momento in cui non lo si sia stato, ma siamo già sempre nella parola, quindi, si ritrova sempre la parola. …*che quindi l’uomo in quanto uomo, senza saperlo, ha già sempre compiuto, ciò non vuol forse dire che l’essere dell’ente, prima e al di fuori di ogni filosofare, è già trovato; un ritrovamento, però, che è così logoro e che nella sua prima apparizione risale a tempi tanto remoti che non ci facciamo più caso? Sentiamo parlare dell’essere dell’ente con la filosofia oppure abbiamo già trovato l’essere dell’ente al quale ci rapportiamo e del quale noi stessi facciamo parte? Non siamo forse già da sempre e così da lungo in sintonia con questo ritrovamento che non ci facciamo più caso, tanto che invece, in tutta la nostra condotta in rapporto con l’ente, in ultima analisi, non udiamo l’essere dell’ente, non lo udiamo a tal punto che incappiamo nell’idea stravagante e addirittura impossibile secondo la quale ci atteniamo all’ente, e possiamo fare a meno dell’essere?* Non ci si accorge che si dice continuamente “è”, che l’essere ce l’abbiamo sempre lì, continuamente: questo è quell’altro. E qui introduce la differenza dell’essere dall’ente. *Che differenza è mai questa: l’essere dell’ente? Essere ed ente. Ammettiamolo tranquillamente: è oscura e non facile da effettuare come quella di bianco e nero, casa e giardino. Perché in questi casi è facile da effettuare? Perché è la differenza tra ente ed ente.* Ecco perché è facile, perché non è la differenza tra essere ed ente ma tra ente ed ente. …*essere ed ente. Qui la difficoltà non sta soltanto nella determinazione del tipo di differenza* (che è quella che appartiene agli enti) *l’insicurezza e la perplessità cominciano già, se vogliamo raggiungere semplicemente il campo, la dimensione per la distinzione.* Come facciamo a distinguerli, propriamente? *Questa infatti non si trova nell’ente? L’essere non è un ente tra gli altri, bensì, tutto ciò tra cui prima si è compiuta una distinzione, tutto e gli ambiti corrispondenti viene ora a trovarsi dalla parte dell’ente. E l’essere? Non sappiamo collocarlo in alcun luogo. E inoltre: se i due sono fondamentalmente diversi, tuttavia sono, nella differenza, ancora correlati l’un l’altro: il ponte tra i due è l’“è”. Quindi, come totalità, è una differenza completamente oscura nella sua essenza.* Andiamo a pag. 459. *Tutto ciò si esprime nel fatto che diamo al problema della differenza di essere ed ente un nome tematico: lo chiamiamo il problema della differenza ontologica. Cosa significhi qui differenza è immediatamente chiaro: appunto questa differenza di essere ed ente. E cosa significa qui “ontologica”? anzitutto: “logico” indica ciò che è proprio del λόγος, che lo riguarda o che è determinato da esso. L’“ontologico” riguarda l’*ὄν *nella misura in cui viene visto a partire dal λόγος. Nel λόγος abbiamo un’enunciazione sull’ente. Ma non ogni asserzione e opinione è ontologica, bensì soltanto quella che si esprime sull’ente in quanto tale, e cioè in relazione a ciò che fa sì che l‘ente sia ente, l’“è”, e questo appunto lo chiamiamo l’essere dell’ente. Ontologico è quanto concerne l’essere dell’ente. La differenza ontologica è quella differenza che concerne l’essere dell’ente, più precisamente quella differenza nella quale si muove tutto ciò che è ontologico, che quest’ultimo in qualche modo presuppone per la sua propria possibilità, la differenza nella quale l’essere si differenzia dall’ente che al tempo stesso esso determina nella sua costituzione ontologica. La differenza ontologica è la differenza che sorregge e guida qualcosa come l’ontologico in generale, e quindi non una differenza determinata che possa e debba venir effettuata all’interno dell’ontologico stesso.* Di cosa parlando qui Heidegger? Sta dicendo una cosa che, forse, non si coglie immediatamente, ma incomincia a dire che la differenza ontologica non è che la differenza tra significante e significato. Possiamo porre la differenza ontologica come qualche volta fa indicavamo come distanza, quindi, qualcosa che attiene al linguaggio. Nel momento in cui si instaura questa distanza, è perché c’è linguaggio. Questa differenza ontologica è ciò che non può ridursi, cioè il significante non può mai ridursi al significato, cesserebbe di esistere perché non ci sarebbe più significato, e se non c’è significato non c’è nemmeno significante. Quindi, l’essere, o questo significato, dice che cos’è il significante, che cos’è l’ente. Ricordate: *a è b*. questa *a* è la *b*, non è un’altra cosa, nel senso che abbiamo la *a*, come ciò che si manifesta, ma ciò che non si manifesta, che trascende la *a*, è ciò che la *a* è. Ecco perché la metafisica, già in Kant, è stata posta come qualcosa di trascendente. Il trascendentale di Kant ha a che fare anche con questo: c’è l’immanente, ma le cose che “sono” sono che cosa? La metafisica cerca di sapere che cosa è l’ente, cosa è, e in questo “è” c’è l’essere dell’ente. Quindi, cercando di sapere che cosa è l’ente, cosa trova? Trova altre cose, continuamente, cioè, trova il mondo, trova la totalità degli enti. A pag. 461. *La questione della differenza diviene tanto più bruciante, se risulta che essa non sorge a posteriori, soltanto con un distinguere cose diverse presenti di fronte a noi, bensì fa parte dell’accadimento fondamentale nel quale si muove l’esser-ci in quanto tale.* Quindi, l’esser-ci in quanto tale si muove in un accadimento fondamentale. Qui inizia a parlare dell’accadimento, dell’accadere, dell’evento (*Ereignis*): qualcosa accade. A pag. 462. *Questo accadimento fondamentale è in sé primariamente e unicamente riferito al λόγος. Quest’ultimo però quanto alla sua possibilità si fonda in esso.* Vale a dire, λόγος e accadimento, a questo punto, si fondano l’uno sull’altro; potremmo quasi dire che sono la stessa cosa. *Tralasciando la differenza nel suo stampo terminologico e tematico, osiamo il passo essenziale di trasporci nell’accadere di questo differire, nel quale essa accade; in altri termini, interroghiamoci intorno alla struttura originaria dell’accadimento fondamentale.* Quindi, ci dobbiamo interrogare sulla struttura originaria dell’accadimento fondamentale. L’accadimento fondamentale è l’accadere della parola, l’accadere del linguaggio. *L’accadimento fondamentale ci è divenuto familiare con quell’elemento triplice: il portarsi-incontro di ciò che è vincolante, l’integrazione, lo scoprimento dell’essere dell’ente.* Quindi, il venire incontro di qualche cosa; l’integrazione – adesso la dico in modo un po’ rozzo – integrazione mia con questa cosa che mi viene incontro; e, tenendo che ciò che mi viene incontro fa parte del mondo, cioè fa parte di me, a questo punto ecco l’interrogazione rispetto all’esser-ci, cioè al fatto che io vedo questa cosa in questo modo perché io sono qui, in questo momento, con tutto ciò che questo comporta. *Queste non possiamo farle oggetto di conoscenza come fossero qualità sussistenti, sono piuttosto disposizioni per un esser-trasposti nell’esser-ci originariamente unitario.* A pag. 464. *Ci chiediamo ora: qual è il carattere unitario dell’accadimento fondamentale al quale conducono questi tre elementi?* Questi tre elementi, possiamo dire, accadono simultaneamente. *Concepiamo la struttura originaria dell’accadimento fondamentale, caratterizzato in questo triplice modo, come progetto.* Il progetto è questo: qualcosa mi viene incontro e mi modifica; modificandomi, ho l‘opportunità di accorgermi che io sono questo progetto, sono questa cosa che viene a modificarsi continuamente mentre modifica ciò che la modifica. È il circolo ermeneutico. *In base al puro significato terminologico, conosciamo quanto viene così definito dall’esperienza quotidiana dell’essere come progettare provvedimenti e piani nel senso dell’anticipata regolamentazione della condotta umana. Avendo ciò sott’occhio, anche nel corso della prima interpretazione di questo fenomeno, ho assunto il “progetto” in questa ampiezza di significato, e ho dato alla parola, nota nell’uso linguistico comune, il tratto distintivo di termine specifico, ma al tempo stesso mi sono interrogato retrospettivamente intorno alla sua possibilità intrinseca nella sua costituzione ontologica dell’esser-ci stesso. E ho chiamato progetto anche ciò che lo rende possibile. Ma da un punto di vista chiaro e rigoroso, in senso filosofico-terminologico può venir denominato così in generale soltanto il progetto originario, quell’accadimento che radicalmente rende possibile ogni progettare noto nella condotta quotidiana. Infatti, solamente se tale denominazione la riserviamo per questo Unico, saremo in qualche modo costantemente desti per l’unicità di questo fatto, che cioè l’essenza dell’uomo, l’esser-ci in lui, è determinata dal carattere di progetto.* Questa è l’essenza dell’uomo: è determinata dal progetto. *Il progetto come struttura originaria del suddetto accadimento è la struttura fondamentale della formazione di mondo.* A questo punto è chiarissimo. Il progetto è, certo, questo essere gettati ma in questo essere-gettati c’è questo triplice movimento: c’è la cosa che appare, c’è il mio trovarmi coinvolto in questo apparire della cosa e, infine, c’è la possibilità di accorgermi di tutto ciò che sta accadendo, cioè, del mondo, che mi consente di percepire quella cosa nel modo in cui la percepisco. *Ora, in che senso – così ci chiediamo più concretamente - il progetto è la struttura originaria di quell’accadimento fondamentale caratterizzato in modo triplice? Con “struttura originaria” intendiamo ciò che originariamente unifica quell’elemento triplice in una unità articolata. Unificazione “originaria” significa formare e sorreggere in sé questa unità articolata. Nel progetto i tre momenti non devono soltanto essere presenti nello stesso tempo, ma anche con-appartenere in esso alla loro unità.* Cioè, si con-appartengono gli uni agli altri. Non soltanto avvengono simultaneamente ma si con-appartengono. *Esso stesso deve così mostrarsi nella sua originaria unità.* Il progetto è, sì, fatto di questi tre elementi, ma, dice, non possiamo isolarli se non a scopo didattico. Di fatto, non c’è nessuna possibilità di isolare l’uno rispetto agli altri, sono tre parti della stessa cosa. A pag. 465. *Così il progetto è in sé l’accadimento che fa scaturire l’esser-vincolante in quanto tale, in quanto questo accadimento presuppone sempre un render-possibile.* Quindi, il progetto è l’accadimento, l’accadimento è ciò che è fondante di ciò che accade, ed è pre-logico, perché ciò che mi appare mi appare nel mondo, cioè nella manifestatività dell’ente in quanto ente nella sua totalità. Solo a questa condizione c’è qualche cosa, su cui poi posso giudicare, ed ecco la logica, che arriva dopo. *Con questo libero vincolo…* Vincolante è il fatto che un elemento mi coinvolge. …*nel quale tutto ciò che rende possibile si tiene dinanzi al possibile-reale, è sempre insita al contempo una propria determinatezza del possibile stesso. Infatti il possibile non diviene più possibile per mezzo dell’indeterminatezza, cosicché in qualche modo ogni possibile cresce nella sua possibilità e forza di render-possibile per mezzo della limitazione. Ogni possibilità porta in sé con sé il suo limite.* È chiaro che ogni possibilità esclude le altre. *Il progetto e il progettare sono in sé liberanti verso possibili vincoli…* Ricordate il progetto come pura possibilità. *…e vincolanti-estendenti nel senso del tener-dinanzi una totalità all’interno della quale si può realizzare questo o quell’altro reale in quanto reale del possibile progettato.* Rende possibili anche le cose stese, cioè, materiali. *Ma – come ora si può vedere facilmente – non è un fisso e semplice stare aperto per qualcosa, né per il possibile stesso né per il reale. Il progettare non è un guardare a bocca aperta il possibile, non può essere nulla di simile perché nel mero osservare e discutere, il possibile in quanto tale viene soffocato nel suo esser-possibile. Il possibile dispiega la sua essenza nella sua possibilità, solamente se ci vincoliamo ad esso nel suo render-possibile.* Cioè, se lo cogliamo come pura possibilità, non se lo schiacciamo nella possibilità di qualche cosa. *Né la possibilità, né la realtà sono oggetto del progetto – questo non ha affatto un oggetto…* il progetto non ha un oggetto, progetto nell’accezione che indica Heidegger, come progetto autentico. …*bensì è l’aprirsi per il render-possibile. In questo è disvelato l’originario riferimento di possibile e reale, di possibilità e realtà in quanto tali. Il progettare in quanto questo disvelare il render-possibile è l’autentico accadimento di quella differenza di essere ed ente. Il progetto è l’irruzione in questo “tra” della differenza.* Disvela il render-possibile: questo è il progetto, dice: *è l’autentico accadimento di quella differenza di essere ed ente.* Qui c’è la differenza ontologica, propriamente, cioè, un disvelare un rendere possibile qualcosa, che altrimenti è velato; quindi, disvelo una possibilità. Che cosa vuol dire che è l’accadimento della differenza tra essere ed ente? Il progetto, in effetti, che cosa fa? Lo dice lui, a pag. 467. *Il progetto scopre l’essere dell’ente.* Il progetto, mostrando questa possibilità, mostra l’essere dell’ente, cioè, mostra il significato del significante. Mostrando il significato del significante, mostra le infinite possibilità del significante. Non possibilità nel senso di enumerabilità delle cose che sono possibili, ma dell’aprirsi a infinite possibilità; questo aprirsi stesso è esattamente l’essere dell’ente. Possiamo dire ancora che questo aprirsi è il mondo, l’ente nella sua totalità; come dire anche che il significato del significante è il mondo nella sua totalità. Il significante è quello che è in quanto preso nell’apertura di queste infinite possibilità. *Per cui esso è, come possiamo dire ricollegandoci a una parola di Schelling, il raggio di luce nel possibile-possibilizzante in generale. Lo sguardo nella luce squarcia verso di noi la tenebra in quanto tale, dà la possibilità di quel crepuscolo del quotidiano nel quale, innanzitutto e per lo più, scorgiamo l’ente, lo affrontiamo, ne soffriamo, ne gioiamo. Il raggio di luce che penetra nel possibile rendere aperto il progettante per la dimensione dell’“aut-aut”, del “sia-sia”, del “così” e dell’“altrimenti”, del “cosa”, dell’“è” e del “non è”. Solo nella misura in cui questa irruzione è accaduta divengono possibili il “sì” e il “no” e l’interrogarsi.* Solo quando c’è l’irruzione della parola, perché il significante e il significato sono il segno, sono la parola. Quindi, soltanto a questo punto è possibile la logica, il giudizio di valore, il giudizio di esistenza; soltanto a condizione che ci sia questo accadimento, cioè, che accada la parola. A pag. 467. *Ciò che prima avevamo messo in luce come caratteri singoli, si rivela ora unitariamente e originariamente intrecciato nell’unità della struttura originaria del progetto. In esso accade il lasciar-prevalere l’essere dell’ente nella totalità del suo esser-vincolante di volta in volta possibile. Nel progetto prevale il mondo.* Qui in due righe ha fatto un riassunto tutto il libro. *In esso (*il progetto*) accade il lasciar-prevalere l’essere dell’ente nella totalità del suo esser-vincolante di volta in volta possibile.* Quindi, nel progetto accade che si lascia prevalere questo essere dell’ente, certo, vincolante di volta in volta, ma vincolante come possibilità. Prima ancora di essere vincolante rispetto al mio avere a che fare con un utilizzabile, io sono vincolato rispetto a una possibilità. *Ora, questa struttura originaria della formazione di mondo rende manifesto, in un’unità originaria, anche ciò a cui Aristotele dovette risalire nella questione intorno alla possibilità del λόγος. Aristotele dice: il λόγος si fonda quanto alla sua possibilità nell’unità originaria di σύνθεσις e διαίρεσις. Infatti il progetto è l’accadimento che, in quanto liberante-gettante-innanzi, in qualche modo disgiunge (διαίρεσις) – quel separare del toglier-via, ma appunto – come abbiamo visto – è tale che in questo accade, in sé, un rivolgersi del progettato in quanto vincolante e collegante (σύνθεσις).* La formula *a è b*. l’aspetto vincolante è che la *a* non può essere svincolata da *b*, altrimenti non è niente; quello svincolante è quello per cui *a* non è *b*, anche se dice che *a è b*, ma *b* è un’altra cosa, sono due cose separate. Ecco, sono una cosa e allo stesso tempo non lo sono. *Il progetto è quell’accadimento originariamente semplice che – inteso in senso logico-formale – riunisce in sé una contraddizione: collegare e dividere.* Che è esattamente ciò che fa la parola: collega e divide. Collega una parola a un’altra, ma, collegando una parola a un’altra, si trova divisa, perché questa parola non è più se stessa ma è già riferita a un’altra, è già un’altra cosa. La semiotica ci dice che un elemento è quello che è ma, dicendo che è quello che è, sappiamo già che è un’altra cosa. È questo che sta dicendo Heidegger. A pag. 468. *L’“in quanto” è la definizione, per il momento strutturale, di quel “tra” originariamente irrompente.* Il “tra” fra disgiungere e congiungere. Infatti, la “è” della formula *a è b* disgiunge e congiunge. *Non abbiamo mai e poi mai “qualcosa”, e poi “ancora qualcosa”, e poi la possibilità di intendere qualcosa in quanto qualcosa, ma, tutto al contrario: qualcosa si dà a noi solamente, se ci muoviamo già nel progetto, nell’“in quanto”.* Cioè, se siamo già nella parola. Non è che ci sono le cose e poi la parola che le individua. No, è il linguaggio che consente di dire che cosa c’è. *L’uomo è quel non-poter-restare eppure non-potere-lasciare-il-posto. Progettando l‘esser-ci in lui, o getta continuamente nelle possibilità e lo tiene così soggetto al reale.* Questo reale non è altro che ciò che si è aperto e che consente, all’interno del mondo, della totalità degli enti, di apparire. *Così gettato nel getto, l’uomo è un passaggio, passaggio come essenza fondamentale dell’accadere.* Senza l’uomo non accade niente. *Nel passaggio l’uomo è rapito e quindi per sua essenza “assente”*. L’uomo non è mai lì dove pensa di essere, perché io sono qui ma storicamente. Quindi, io sono qui, certo, posso dirlo, ma sono qui in quanto preso in una gettatezza continua. *Assente in senso sostanziale – mai e poi mai sussistente…* La sussistenza è l’idea della metafisica dogmatica per cui qualcosa sussiste di per sé, che è per sé sussistente. *…bensì assente perché dispiega-via la sua essenza verso l’esser-stato e l’avvenire, assente e mai sussistente, ma nell’assenza esistente.* Questa è l’esistenza. L’esistenza è essere progettati. *Trasposto nel possibile, deve costantemente essere-in attesa del reale. È soltanto perché è così in attesa e trasposto, può provare orrore.* Conclude poi con una citazione dallo *Zaratustra* di Nietzsche, dal canto dell’ebbrezza.

*O uomo! Sii attento!*

*Cosa dice la mezzanotte profonda?*

*“Dormivo, dormivo, -*

*da un sogno profondo mi sono risvegliata: -*

*profondo è il mondo,*

*e più profondo di quanto pensi il giorno.*

*Profondo è il tuo dolore -,*

*piacere – più profondo ancora di sofferenza:*

*dice il dolore: svanisci!*

*Ma ogni piacere vuole eternità -,*

*vuole profonda, profonda eternità!”*

Non si accontenta del passaggio, vuole l’eternità, vuole la metafisica dogmatica, quella che dice che cos’è veramente per sé, il sussistente. Quindi, che cosa ci ha detto Heidegger rispetto alla metafisica? Ci ha detto delle cose interessanti. Ci sono alcune notazioni che fa intorno a Kant nel *Kant e il problema della metafisica*. Kant cerca ovviamente anche lui l’essere dell’ente e giunge a intendere che prima di tutto c’è una intuizione pura. Ma questa intuizione pura non può essere solamente intuizione, deve comportare anche una rappresentazione, un intelletto, un’immagine pura. Quindi, questa intuizione pura è un qualcosa che deve essere sempre rappresentata, deve essere sempre mediata da qualche cosa. Ciò che manca in Kant, secondo Heidegger, nella lettura che fa lui, ovviamente, è proprio questo primo elemento da cui muove, da questa intuizione pura che viene fuori apparentemente dal nulla, mentre non viene, per Heidegger, fuori dal nulla ma dal mondo. È da lì che qualcosa sorge, è da lì che qualcosa può venir incontro, dall’ente in quanto ente nella sua totalità. Ma perché ci sia ente in quanto ente occorre che ci sia il linguaggio; l’ente può essere in quanto ente perché è nella sua totalità: è soltanto il mondo che fa dell’ente quello che è, qualunque esso sia. Perché ci interessa sempre così tanto la metafisica? Perché la metafisica a questo punto è il linguaggio stesso, è il modo in cui il linguaggio funziona, cioè, è il modo in cui qualche cosa, per darsi, deve già essere dato nel linguaggio, deve già esser-ci. Ecco l’essere dell’ente: deve già essere, cioè, c’è già. Questo i filosofi lo avevano già intuito senza intenderlo: ci deve essere già qualche cosa. Lo stesso Platone: io colgo un ente, qualcosa che è immanente, perché c’è un trascendente che mi garantisce che quella cosa che vedo è quella che è. Certo, lui la mette come idea, però, anche porla come idea non è del tutto sbagliato. Il fatto è che l’essere dell’ente sono io, nel senso che è il mio esser-ci, che sono io, che costituisce l’essere dell’ente, il significato e, quindi, l’esistenza e, in definitiva, l’essenza dell’ente. Sappiamo che è dall’esistenza, dal fatto che qualcosa appartenga al mondo, che è possibile dire che qualcosa esiste. Se è nel mondo, se fa parte dell’esser-ci, se è preso nel “mio” mondo, allora esiste, allora posso dire che c’è, sennò non posso dire niente. Quindi, si muove dall’esistenza e si giunge all’essenza, che dice che cosa veramente è. L’oggettività, vi ricordate, non è altro che il così come mi appare; non ce n’è un’altra più oggettiva di questa. Che è un po’ la medesima questione che poneva Kant: il mio modo di vedere la cosa. Non c’è un altro modo per accedere alla cosa se non il mio pensiero, i miei schemi mentali, le mie immagini. Non ho un altro modo, qualunque approccio è sempre e comunque mediato da questo. La questione a questo punto si apre verso un’altra questione: in che modo la metafisica, posta in questi termini, determina il linguaggio, cioè, determina ogni pensiero, ogni, discorso, ogni parola che si dice o non si dice? Questo rinvia alla struttura originaria, cioè, a quella struttura per cui, ogni volta che si incontra un ente, ciò che è in gioco è l’essere, cioè, sono in gioco io. È questa l’integrazione di cui parlava Heidegger: ogni volta che c’è un significante, questo significante mi questiona, mi mette in gioco, in movimento, perché il suo significato sono io, non è da qualche parte, chissà dove, per sé sussistente. Questa è la lettura che abbiamo fatto; certo, forzando un po’ qua e là Heidegger, però, mi è parso interessante per approcciarlo. Un approccio che tiene ovviamente conto della formazione psicoanalitica, della semiotica, con tutto ciò che la semiotica ha rilevato, e naturalmente anche di Nietzsche, perché, posta in questo modo, la metafisica dice anche che la volontà di potenza, che è metafisica perché deve fondare l’essere dell’ente, ha questa prerogativa. Certo, la metafisica di cui parla Nietzsche non è la metafisica così come la pone Heidegger: la metafisica di cui parla Nietzsche è quella dogmatica, quella religiosa, quella che immagina gli enti per sé sussistenti. Però, la volontà di potenza è la necessità di stabilire l’essere dell’ente una volta per tutte, in modo tale da poterlo dominare. In effetti, ciascuno come si identifica se non attraverso la propria volontà di potenza, se non attraverso il dominio che ha sulle cose? È questo che dà a ciascuno la sua identità: io sono quello che riesco a dominare. Posta la metafisica in questi termini, allora occorrerebbe, come già Kant aveva immaginato quando era arrivato a porre la questione dell’intuizione pura, una metafisica della metafisica, cioè, un modo di approcciare la metafisica che vada oltre, una meta-metafisica. Heidegger fa un tentativo di uscire dalla metafisica ma è sempre e comunque un progetto di andare oltre, anche se poi si accorge che l’andare oltre la metafisica si ritrova sempre a fare metafisica. Nel dialogo che aveva avuto con Ernst Jünger, raccolto in un volume che si chiama *Oltre la linea*, mentre Jünger è lanciato oltre la linea della metafisica, per uscirne fuori, Heidegger è meno ingenuo, ci va molto più cauto, insiste non sull’oltre la linea ma sulla linea, per vedere cosa c’è in quella sorta di soglia, come la chiamerebbe Sini, senza andare oltre ma per vedere di che cosa è fatta questa soglia, questo limite, che Jünger voleva valicare. Ogni valicare, ogni voler uscire dalla metafisica, muove sempre e comunque, e questo Heidegger lo sapeva, dalla metafisica. Io devo sapere ciò con cui ho a che fare, quali sono gli elementi di cui dispongo, che cos’è questa cosa, e quindi sono nella metafisica. Non c’è uscita dalla metafisica, in nessun modo. C’è una riflessione intorno alla metafisica, c’è il sapere di essere necessariamente nella metafisica.

22 agosto 2018

Questa sera leggeremo alcune cose tratte dal testo di Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*. È un testo che, a mio avviso, può fare da ponte tra il testo che abbiamo appena finito di leggere e il testo di Severino, *La struttura originaria*. Heidegger sta considerando Kant, la *Critica della ragion pura*. Per “pura” si intende che non ha nulla a che fare con l‘esperienza. Andiamo a pag. 164. *Il tempo, come autoaffezione pura…* Autoaffezione, cioè, qualcosa di cui ci si accorge da sé, senza avere bisogno dell’esperienza. *Il tempo, come autoaffezione pura, è quell’intuizione pura finita che, in generale, sorregge, rendendolo possibile, il concetto puro (l’intelletto), il quale sta essenzialmente al servizio dell’intuizione.* È importante la questione dell’intuizione perché è ciò da cui parte Kant per fondare la metafisica; intuizione pura perché non è viziata da nessuna esperienza, né presente né futura. Questo gli serve per potere poi giustificare il passo successivo che riguarda la sensibilità, che riguarda l’intelletto, perché queste cose devono pur muovere da un qualche cosa. Da che cosa? Da un’autoaffezione pura. L’autoaffezione pura è il tempo. Senza l’idea di tempo non c’è la possibilità di pensare alcunché, perché il pensiero si snoda nel tempo: io so quello che ho pensato prima, so quello che sto pensando adesso, so forse, in parte, quello che penserò dopo, ma è il tempo che mi consente di ordinare le cose, di ordinare i pensieri. Se non ci fosse il tempo per Kant, e non solo per lui, non ci sarebbe neanche il pensiero, pensiero inteso come una successione di eventi, di stati. Il concetto di tempo è stato molto criticato; il problema è che, per poterlo criticare, occorre un tempo fatto in quel modo: se non c’è non posso criticare nulla. *L’autoaffezione pura definisce la struttura trascendentale originaria del se-stesso finito in quanto tale.* La struttura trascendentale originaria per Kant rappresenta ciò che è la condizione del pensiero, che è quello che consente di avere un’intuizione pura. Non si ha mai la conoscenza dell’oggetto in sé, si ha la conoscenza attraverso un qualche cosa, la conoscenza è sempre mediata. Trascendentale in Kant indica propriamente questa funzione, cioè di indicare quali sono i modi del pensiero che consentono di accedere al pensare, quali sono i “modelli” di pensiero che mi consentono di pensare le cose. *Il riferimento di qualcosa a sé e l’esercizio di autoposizioni non costituiscono affatto un aspetto supplementare e occasionale del modo di esistenza di un animo. Il muovere da sé, dirigendosi a…, per tornare su di sé costituisce, al contrario, in via esclusiva, proprio il carattere specifico dell’animo, in quanto se-stesso finito.* Sta considerando la questione dell’autoaffezione: l’accorgersi da sé di qualche cosa. Per Kant l’autoaffezione pura è il tempo; aveva messo anche lo spazio, però poi, di fatto, ha lasciato unicamente il tempo perché anche lo spazio ha bisogno del tempo. Ogni altra cosa, secondo Kant, è una sintesi di pensiero, mette insieme varie cose attraverso l’esperienza o attraverso un ragionamento, mentre l’intuizione pura non è ragionamento. Il giudizio sintetico a priori è, per esempio, il giudizio logico; non ho esperienza che *se a allora b, se b allora c, quindi, se a allora c*, non ho esperienza diretta di una cosa del genere e anche se la vedo non mi dice nulla se non ci ragiono, se non so cosa vogliono dire quelle cose. Quindi, la sintesi per Kant è qualcosa che è fondamentale ma che ha sempre bisogno di una intuizione pura, che è il tempo, senza la quale non può fare niente. Ma vediamo più da vicino la questione che a noi interessa, perché a noi interessa sapere come Heidegger intende questo tentativo di Kant di fondare la metafisica. A pag. 168. *La fondazione kantiana della metafisica indaga circa il fondamento dell’intrinseca possibilità dell’unità essenziale della conoscenza ontologica.* Kant, dopo avere accertato che la cosa in sé non è raggiungibile, si è occupato delle condizioni. Il trascendentale è questo: occuparsi delle condizioni della conoscenza. *Il fondamento nel quale essa si imbatte è l’immaginazione trascendentale. Contro la tesi iniziale delle due fonti basilari dell’animo (sensibilità e intelletto) …* L’intuizione pura è la sensibilità e l’intelletto è la ragione*. …l’immaginazione trascendentale si impone come facoltà intermedia.* Fa, cioè, da tramite tra queste due, tra l’intuizione e l’intelletto, il ragionamento. *L’interpretazione originaria di tale facoltà intermedia, posta come fondamento, ha svelato, oltre alla sua funzione originaria di termine medio unificante, la sua natura di radice dei due ceppi.* Heidegger, parlando di Kant, sta dicendo che l’immaginazione è, sì, posta come medio tra i due - Kant cerca un’unità, per fondare la metafisica occorre qualcosa di unitario – ma, in realtà, diventa un elemento prioritario, come dire che tutta la conoscenza è fondata sull’immaginazione, il che non è poco. *Si è aperta così la via verso il terreno d’origine delle due fonti basilari.* Sensibilità e intelletto. *L’interpretazione dell’immaginazione trascendentale come radice, ossia il chiarimento del modo in cui la sintesi pura dà sviluppo e sostentamento ai due ceppi, ci ha spontaneamente condotti a scoprire dove è radicata questa radice, ci ha ricondotti, cioè, al tempo originario. Solo il tempo, in quanto formazione originaria della triplice unità di futuro, passato e presente in generale, rende possibile la “facoltà” della sintesi pura, o meglio, rende possibile ciò che essa è in grado di effettuare: l’unificazione dei tre elementi della conoscenza ontologica, nell’unità dei quali si forma la trascendenza.* I tre elementi sono: l’intuizione, l’immaginazione, che sta in mezzo, e l’intelletto. *I modi della sintesi pura – apprensione pura, riproduzione pura, ricognizione pura – sono tre non per un riferimento ai tre elementi della conoscenza pura, ma perché, grazie alla loro intrinseca unità originaria, formano il tempo e ne costituiscono lo sviluppo.* Come dire che questi tre momenti sono il tempo: presente, passato e futuro. L’apprensione pura è il presente, ciò che si dà, ciò che appare; la riproduzione pura è il passato, riproduco qualcosa che c’è stato ma non c’è più; la ricognizione pura è il vedere in avanti, è il vedere il futuro. A pag. 172 fa un’annotazione interessante rispetto alla questione dell’interpretazione. *È vero che Kant non ha potuto pronunciarsi direttamente in proposito, ma è anche vero che in ogni conoscenza filosofica il fattore determinante non è il senso letterale delle proposizioni, bensì il non ancora detto immediatamente suggerito dalle enunciazioni esplicite.* Ciò che importa non è ciò che si dice esplicitamente ma ciò che non è detto, ciò che, potremmo dire, si dice tra le righe; quello che si dice apre ad altre cose, che sono quelle che importano. A pag. 173. *La fondazione kantiana della metafisica fa capo alla immaginazione trascendentale.* Questa per Kant diventa a un certo punto il fondamento della conoscenza. *Quest’ultima è la radice dei due ceppi: sensibilità e intelletto. In quanto tale, essa rende possibile l’unità originaria della conoscenza ontologica. La radice stessa, però, è radicata nel tempo originario. Il fondamento originario, che diviene manifesto nella fondazione, è il tempo.* Su questa questione del tempo ha insistito molto Heidegger perché ha interessato molto anche lui: il tempo, la storicità. Ora, è curioso che, per fondare la metafisica, sia Kant sia Heidegger si sono rivolti al tempo. Come dire che qualcosa è fondato sulla temporalità, sul fatto che qualcosa appare qui e adesso, per cui la mia intuizione pura non è svincolata dal tempo, anzi, è il tempo. È il tempo che mi fa intuire qualche cosa, perché è adesso. Poi, sì, c’è la riproduzione, la ricognizione, ma c’è l’adesso ciò su cui si fonda ogni cosa, l’adesso che per Heidegger è storico, in quanto è un adesso che tiene conto di una quantità sterminata di cose. A pag. 185. *Che cosa è risultato veramente nel corso della fondazione kantiana? Non che il fondamento è l’immaginazione trascendentale, non che questa fondazione si traduce in una domanda circa l’essenza della ragione umana, ma che Kant, nello svelare la soggettività del soggetto, indietreggia di fronte al fondamento da lui stesso posto.* Dunque, l’immaginazione, per fondare la soggettività del soggetto, cioè qualche cosa che potesse costituire un elemento solido, però, arretra di fronte al fondamento che lui ha posto, l’immaginazione, non lo porta fino alle estreme conseguenze. Adesso vediamo perché. A pag. 186. *…l’indietreggiare di Kant di fronte al fondamento da lui svelato (l’immaginazione trascendentale), l’indietreggiare rispondente all’intento di salvare la ragion pura, ossia di mantenere stabile il proprio terreno di base, è quel movimento del pensiero filosofico, che palesa il cedimento di tale terreno e, insieme, l’abisso della metafisica.* Avete già forse intuito quale potrà essere; poi, Heidegger lo dirà: è l’uomo, l’esserci. Kant vuole fondare la soggettività del soggetto senza tenere conto dell’uomo: è questo che sta dicendo Heidegger. È per questo motivo che dice che Kant indietreggia di fronte a questa, perché qualunque possibilità di fondazione vacilla: se devo mettere l’uomo a fondamento, metto un qualche cosa che è continuamente diverso, che continuamente muta. A pag. 188. *La fondazione della metafisica trova la sua base nell’interrogazione sulla finitezza dell’uomo, in guisa tale che la finitezza medesima può, ora soltanto, diventare problema. La fondazione della metafisica è “risoluzione” (analitica) della nostra conoscenza, ossia della conoscenza finita, nei suoi elementi.* Per trovare qualcosa come fondamento questo qualcosa deve essere qualcosa che è quello che è, di finito, non può essere infinito, sull’infinito non posso fondare nulla. *Questo studio, peraltro, può evitare di essere una ricerca arbitraria sull’uomo, condotta alla cieca, e può costituire anzi per il filosofo un dovere, solo se la problematica, che essenzialmente lo guida, viene afferrata in modo sufficientemente originario e comprensivo, e se, a partire da essa, la “natura interna” del nostro se-stesso viene posta in questione come finitezza inerente all’uomo.* Qui Heidegger ha già posto la questione dell’uomo. La questione del fondamento della metafisica è la questione della fondabilità della soggettività del soggetto, cioè, di un soggetto individuato, che è quello che è. Però, se questo soggetto è l’uomo diventa complicato. È come se Kant volesse obiettivare il soggetto, renderlo un oggetto obiettivato, che è quello che è necessariamente; mentre con l’uomo diventa più difficile, perché sappiamo che l’uomo è l’esser-ci. A pag. 190. *La fondazione kantiana della metafisica incominciava con il dar fondamento a ciò che costituisce la base della metafisica propriamente detta (metaphisyca specialis), ossia alla metaphisyca generalis.* La *metaphisyca generalis* si occupa dell’ente in quanto ente, dell’essere dell’ente; mentre la *metaphisyca specialis* dell’ente in quanto ente particolare. *Ma questa* (la *metaphisyca generalis) – in quanto ontologia (*che si interroga sull’essere dell’ente, su che cosa rende l’ente quello che è*) è la forma, consolidata in disciplina, di ciò che gli antichi, da ultimo con Aristotele, classificarono stabilmente come problema della πρὠτη ϕιλοσοϕία, del filosofare autentico. La domanda sull’ṏν ᾖ ṏν (l’ente in quanto ente) si trova però, nella stessa sede, oscuramente connessa con quella sull’ente in totale (ϑείον)* (l’ente nella totalità dell’ente)*.* Quindi, la domanda sull’ente. È come se Heidegger avesse ravvisato che già in Aristotele l’interrogazione sull’ente verte sulla totalità dell’ente. Quindi, se io voglio considerare un ente non posso considerarlo se non considerando la totalità degli enti e la totalità dell’ente in quanto ente che mi si presenta, in questo momento, così com’è. A pag. 196. *La comprensione dell’essere, definita così, in pochi tratti, si mantiene sul piano senza scosse e senza pericoli della più pura evidenza.* La comprensione dell’essere come ciò che appare; ciò che appare è l’essere. *E tuttavia, se la comprensione dell’essere non avesse luogo, l’uomo non sarebbe mai in grado di essere l’ente che è, anche qualora fosse dotato delle più straordinarie facoltà. L’uomo è un ente che si trova in mezzo all’ente, e vi si trova in modo tale, per cui l’ente che egli non è e l’ente che egli stesso è gli sono già sempre manifesti.* L’uomo è un ente tra enti, però, è quell’ente che può interrogare l’ente, ovviamente. Ma questi enti gli sono già sempre manifesti, dice Heidegger, è la famosa pre-comprensione di cui parlava in *Essere e tempo*, perché l’essere è già da sempre manifesto. Se c’è l’ente questo ente è un ente, quindi è, questo essere gli è già da sempre conosciuto. Il fatto che qualcosa sia qualcosa: questo gli è già da sempre conosciuto. *Con l’esistenza dell’uomo si produce un’irruzione nella totalità dell’ente, ed è solo per questo evento che l’ente, in un raggio più o meno ampio e secondo diversi gradi di chiarezza e di certezza, diviene manifesto in se stesso, cioè in quanto ente. Ma questo privilegio (dell’uomo) di non limitarsi a esser presente fra l’ente restante senza che questo ente divenga, fra sé, manifesto come tale, e di trovarsi invece in mezzo all’ente, consegnato all’ente in quanto tale, e rimesso a se stesso come a un ente, questo, che è il privilegio di esistere, reca in sé la necessità, il bisogno della comprensione dell’essere.* È tutto il discorso che faceva intorno agli animali: solo l’uomo comprende l’ente in quanto ente, nella sua totalità; l’animale non comprende l’ente, è in mezzo agli enti ma non può in nessun modo avere la percezione di un ente, di qualcosa che è in quanto qualche cosa. *L’uomo non avrebbe la facoltà d’esser l’ente che è, ossia “gettato” come un se-stesso, se non potesse lasciar-essere, in genere, l’ente come tale.* Cioè: se non si aprisse all’ente in quanto ente. *Ma per poter far sì che l’ente sia ciò che è e sia così com’è, l’ente esistente deve già sempre aver progettato ciò che incontra, quanto al suo esser ente.* Per far sì che ci siano degli enti occorre che questo esser-ci abbia già da sempre progettato l’ente, cioè, occorre che già da sempre si stia occupando di qualche cosa. Ma, detta così, potrebbe far intendere che occuparsi di qualcosa prevede già l’esistenza di un qualche cosa di cui mi occupo, mentre per Heidegger non è esattamente così. Il fatto che io mi trovi a volere modificare un qualche cosa… Adesso, parlando di enti, si può fraintendere, possiamo però parlare di parole, di significanti: io voglio modificare il significante, ed è per questo che questo significante mi appare in quel modo, proprio perché lo voglio modificare. È il discorso che Heidegger faceva in *Essere e tempo* rispetto all’utilizzabile: è perché voglio modificare qualcosa che questo è un utilizzabile, ma perché lo voglio modificare? Per la volontà di potenza. *Esistenza significa stato di assegnazione all’ente in quanto tale, nella remissione all’ente così assegnato, in quanto tale.* Perché qualcosa esista occorre che esista in quanto tale, che ci sia la possibilità di mettere quella distanza, che consente di accorgermi di un significante in quanto significante e non come suono, come rumore. *L’esistenza, come modo d’essere, è in sé finitezza e, in quanto finitezza, è possibile soltanto sul fondamento della comprensione dell’essere.* La finitezza, cioè il fatto di avere a che fare con cose finite. È perché la cosa è finita che posso dire che questo è un libro - se fosse infinito, non mi fermerei mai - e, quindi, posso avere cognizione dell’essere, perché quando dico che questo “è” un libro sto parlando dell’essere. *Così, la comprensione dell’essere che, senza essere riconosciuta nella sua vastità, costanza, indeterminatezza, indubitabilità, domina l'esistenza dell’uomo, si palesa come il più intimo fondamento della finitezza umana.* Per dire che qualcosa è, per confrontarmi con l’essere dell’ente, occorre che questa cosa sia finita, al di là del fatto che l’uomo stesso è finito, a un certo punto si spegne e chiuso il discorso. *La comprensione dell’essere non ha l’innocua generalità di una proprietà riscontrabile con frequenza nell’uomo, fra molte altre; la sua “universalità” è l’originarietà stessa del più intimo fondamento della finitezza dell’esserci. Solo perché la comprensione dell’essere è quanto v’è di più finito, essa può rendere possibili anche le capacità cosiddette “creative” dell’essere umano finito. E solo perché ha luogo nel fondo della finitezza, essa ha l’ampiezza e la costanza che le abbiamo riscontrato, ma ha anche la caratteristica di essere nascosta. Sul fondamento della comprensione dell’essere l’uomo è il “ci” (Da), con l’essere del quale si produce l’irruzione nell’ente, che apre l’ente medesimo, dandogli la possibilità di rivelarsi a un se-stesso. Più originaria dell’uomo è la finitezza dell’esser-ci, nell’uomo.* Ciò che quindi è originario nell’uomo è questo esser-ci*.* Questo “ci”, che è l’uomo, è attaccato all’essere e, quindi, esser-ci. Tutto questo è per Heidegger l’indice della finitezza, perché io sono qui, in questo momento; non sono infinito, sono qui, adesso. A pag. 198. *Il problema della fondazione della metafisica trova la sua radice nell’interrogazione sull’esser-ci nell’uomo, o meglio sul suo più intimo fondamento, la comprensione dell’essere come finitezza essenzialmente esistente.* Questo lo sta dicendo Heidegger: per fondare la metafisica occorre interrogarci sull’esser-ci, o meglio, *sul suo più intimo fondamento, la comprensione dell’essere come finitezza essenzialmente esistente.* La comprensione dell’essere, cioè, quando io dico che questo è un libro, che cosa sto dicendo? Cos’è questa “è”? Lo vedremo meglio in Severino, ma “questo” non è avulso da “libro”, la “è”, sì, li mette in relazione ma fa qualcosa di più. Come dice Heidegger, mette in mostra l’essere che fa esistere questo come libro. A pag. 200. *La costituzione dell’essere di ogni ente, e, in senso precipuo, quella dell’esser-ci, diviene accessibile solo nella comprensione, e solo in quanto questa comprensione ha carattere di progetto.* Qui sta dicendo una cosa impegnativa, cioè, la costituzione dell’essere di ogni ente ha carattere di progetto, è un progetto. È il progetto che dà all’ente il suo essere. È un’affermazione impegnativa perché è come dire che è l’esser-ci, l’uomo, che fornisce l’essere all’ente. Vedete che qui l’essere non ha più nulla a che fare con l’essere tradizionale della filosofia, come la sostanza o l’essenza di qualche cosa che starebbe immobile da qualche parte. No, qui l‘essere è temporalità. È l’uomo, in quanto progetto, che costituisce l’essere di ogni ente. *Giacché la comprensione – come mostra appunto l’ontologia fondamentale – non è soltanto un modo del conoscere, ma è prima di tutto un momento fondamentale dell’esistere in generale…* Ricordate che l’esistere, per Heidegger, riguarda solo l’esser-ci; gli animali non esistono, ci sono ma non esistono. *…l’esplicita esecuzione del progetto…* Ci sta dando un’altra indicazione importante: il *conoscere è prima di tutto un momento fondamentale dell’esistere in generale*, cioè, è *l’esplicita esecuzione del progetto.* Il conoscere non è altro che l’esplicita esecuzione del progetto. *…specialmente trattandosi della comprensione concettuale ontologica, deve essere necessariamente costruzione. Costruzione, però, qui non significa libera e incontrollata invenzione di qualcosa. È piuttosto un progettare, nel quale tanto la direttiva preliminare, quanto l’esito del progetto devono essere determinati e assicurati in precedenza. L’esser-ci deve essere costruito nella sua finitezza e precisamente partendo dalla considerazione di ciò che rende possibile la comprensione dell’essere.* Ciò che rende possibile la comprensione dell’essere è il progetto. Vedete come tutti questi elementi è come se si sostenessero l’un l’altro; potremmo dire che sono tutte facce della medesima questione. A pag. 203. *L’unità della struttura trascendentale della più intima indigenza dell’esser-ci nell’uomo ha preso il nome di “cura”. La parola, per se stessa, non ha alcuna importanza; tutto sta a capire ciò che l’analitica dell’esser-ci ha tentato di portare in luce, usando questo termine.* La cura, il prendersi cura, è del progetto. Il progetto è prendersi cura. A pag. 206. *È la concezione dell’ente propriamente detto come* οὐσία*,* παρουσία*, secondo un significato che in fondo è quello di “presenza”, di possesso immediato e ognora presente, di “avere”, che cosa implica? Questo progetto denuncia che “essere” vuol dire persistenza nella presenza.* Qui risolve un problema che si era posto anche Aristotele: sì, certo, la presenza, però, la presenza qui, adesso, in questo istante, ma l’essere svanisce anche lui all’istante? No, dice, l’essere vuol dire persistenza nella presenza, ciò che persiste nella presenza. Che cos’è che persiste nella presenza? Quando dico “questo è un libro”, cos’è che persiste nella presenza di questo libro? L’essere un libro, è questo che persiste, ed è in questo senso che può dire che l’essere persiste nella presenza. A pag. 208. *La metafisica non è affatto ciò che l’uomo “crea” sistemi e dottrine… La “metafisica” è l’accadere fondamentale nell’irruzione nell’ente, irruzione che si verifica con l’esistenza effettiva di un ente qual è l’uomo in generale.* Quando l’esser-ci irrompe nell’ente irrompe metafisicamente, nel senso che irrompe con il suo fondamento. E qual è il fondamento dell’esserci? Il progetto, semplicemente. Quindi, ciascuno irrompe nell’ente in quanto progetto, ed è l’irruzione in quanto progetto che costituisce il fondamento, non c’è un fondamento da qualche altra parte. Questo già si intuiva in *Essere e tempo*. A pag. 209. *Il tempo, nella sua essenziale unità con l’immaginazione trascendentale, viene ad assumere, nella Critica della ragion pura, la funzione metafisica centrale non perché funge da “forma dell’intuizione” ed è interpretato in tal senso all’inizio dell’opera, ma perché la comprensione dell’essere, muovendo dal fondo della finitezza dell’esserci nell’uomo, deve progettarsi sul tempo.* Come faccio a progettarmi se non c’è il tempo? Un progetto è qualcosa che va verso il futuro. Se non ci fosse il tempo, se tutto, per assurdo, fosse istantaneamente presente, se ci fosse solo un adesso e basta, quale progetto si potrebbe formulare? Nessuno. *La Critica scuote così la supremazia della ragione e dell’intelletto. La “logica” perde il primato prima goduto fin dall’antichità in seno alla metafisica. L’idea stessa di logica vien posta in questione.* E viene scalzata dalla questione del tempo, o meglio, per dirla con Heidegger, della temporalità delle cose. Sarebbe, come diceva nei *Concetti fondamentali della metafisica*, l’aspetto del pre-logico. Il tempo è pre-logico, è quella che cosa che consente la costruzione anche della logica, perché la logica, nel sillogismo più banale, prevede la premessa maggiore, quella minore e la conclusione, tre momenti che devono essere distinti ed è il tempo che ci consente di distinguerli. In definitiva, senza il tempo non c’è logica, né nessuna altra cosa, naturalmente. *Se l’essenza della trascendenza ha il suo fondamento nell’immaginazione pura o, più originariamente, nella temporalità, una “logica trascendentale” risulta senz’altro inconcepibile, soprattutto quando la si consideri ancora, contro l’intento originario di Kant, autosufficiente e assoluta.* Tutta la metafisica contemporanea è fondata sulla logica, la metafisica odierna ha come modello la filosofia analitica, la filosofia del linguaggio. *Kant deve aver avuto qualche sentore di questo crollo della supremazia della logica in seno alla metafisica se, a proposito dei caratteri fondamentali dell'esser’, della “possibilità” (essenza) e della “realtà attuale” (per Kant “esistenza” (Dasein)) ha potuto dire: “Possibilità, esistenza, necessità non si sono mai potute spiegare senza manifesta tautologia, quando si voglia ricavare la loro definizione unicamente dall’intelletto puro”.* Kant a questo punto si accorge che non basta l’intelletto puro, che ci vuole qualche altra cosa. *E tuttavia, nella seconda edizione della Critica, Kant non ha forse restituito la supremazia all’intelletto? E in seguito a ciò, la metafisica non si è, con Hegel, trasformata in “logica” così radicalmente come mai era accaduto?* Riprende quello che aveva detto prima, e cioè che Kant si è ritratto a un certo punto di fronte alla eventualità della complessità immane della fondazione della metafisica. Pensare di fondarla sulla logica, sui caratteri formali della logica, è certo più semplice, non offrono grossi problemi, però, chi garantisce della validità di tutte le pre-supposizioni di cui la logica ha bisogno per potere avviarsi? Più avanti si trova in una discussione con Cassirer, filosofo tedesco contemporaneo di Heidegger. Cassirer fa delle obiezioni a Heidegger. Una di queste obiezioni dice, a pag. 220: *C’è un punto nel quale siamo d’accordo, ed è che l’immaginazione produttiva in effetti sembra anche a me avere una posizione centrale in Kant. A questa conclusione sono stato condotto dai miei studi sul simbolico.* Cassirer era noto per i suoi studi sul simbolico in filosofia. *L’immaginazione è la relazione di tutto il pensiero all’intuizione. Kant la chiama: synthesis speciosa. La sintesi è la facoltà fondamentale del pensiero puro.* Se non c’è sintesi non c’è intelletto. Va bene che ci sia intuizione pura ma se non c’è l’intelletto che ce ne facciamo? *Ma a Kant non importa la sintesi senz’altro, bensì in prima linea la sintesi che si serve della species. Ma questo problema della species porta nel cuore del concetto di immagine, del concetto di simbolo.* Qui lui tira l’acqua al suo mulino. Però, Heidegger non è d’accordo e risponde a pag. 224. *E ora veniamo alla domanda di Cassirer circa le verità eterne universalmente valide. Quando dico: la verità è relativa all’esserci, non si tratta di un’asserzione ontica nel senso di dire: è sempre soltanto vero quello che pensa l’uomo singolo.* Heidegger non ha mai pensato una cosa del genere, anzi, questa per lui sarebbe la chiacchiera. *Si tratta invece di una proposizione metafisica che significa: la verità ha in generale può essere come verità, e, come verità, un senso soltanto se esiste l’esserci.* Mi sembra più che ragionevole, cioè, la verità può essere tale, può avere un senso, se esiste l’esserci, se c’è qualcuno che dice che questa cosa è vera. *Se non esiste l’esserci, non c’è alcuna verità e non c’è nulla in generale. Soltanto con l’esistenza di qualcosa come l’esserci giunge la verità nell’esserci stesso. Ma allora si pone la questione: come stanno le cose per quanto riguarda la validità dell’eternità della verità? Questa questione viene sempre considerata dal punto di vista della validità della proposizione enunciata, e soltanto muovendo da questo termine di riferimento si torna poi al problema di ciò che vale, e a questo scopo si trovano poi valori o simili. Io credo che il problema vada sviluppato in altro modo. La verità è relativa all’esserci, ma questo non significa che non ci sia alcuna possibilità di render manifesto l’ente per tutti, così com’è. Direi però che questa intersoggettività della verità, questo erompere della verità al di là del singolo stesso come essere-nella-verità, significa essere consegnati all’ente stesso, esser posti nella possibilità di formarlo. Quello che può esser qui riscosso come conoscenza oggettiva, ha in conformità all’esistenza singola via via effettiva un contenuto di verità che come tale dice qualcosa circa l’ente. È un’interpretazione errata della validità peculiare che gli viene attribuita, dire: di fronte al flusso dell’esperienza vissuta c’è qualcosa di permanente, l’eterno, il senso e il concetto. Io pongo piuttosto l’interrogativo opposto: che vuol dire qui propriamente “eterno”? di dove prendiamo il sapere di questa eternità? Questa eternità non è soltanto la permanenza nel senso dell’άεί del tempo?* Come posso parlare di una verità eterna? Cosa intendo con eterno? Per parlare di eterno ho bisogno del tempo, quindi, c’è già un qualche cosa a fondamento della verità, in questo caso assoluta, per cui rende condizionata la verità assoluta che, a questo punto, non è più assoluta. *Quest’eternità non è soltanto ciò che è possibile in base a una trascendenza interna del tempo stesso? La mia interpretazione della temporalità ha quest’intento metafisico e cioè domandare: tutti questi termini della metafisica trascendentale come a priori, άεί ṏν,* οὐσία *sono contingenti, oppure di dove vengono?* Da dove vengono le parole? È questa in fondo la domanda fondamentale di Heidegger. Lui risponde: dalla temporalità, dall’esserci, dal fatto che io mi trovo nel mondo, io ente mi trovo immerso negli enti, e questi enti, che mi vengono incontro, mi vengono incontro perché io per qualche motivo li voglio modificare. Pensate ai significanti, le parole, sono enti anche loro, da dove vengono? È possibile che qualche cosa sia fuori del linguaggio? La risposta è no, ovviamente. Fuori dal linguaggio non viene niente, da nessuna parte, quindi, se qualcosa mi viene incontro viene dal linguaggio, è perché c’è la possibilità di cogliere un significante in quanto significante, un ente in quanto ente, nella sua totalità, cioè, così come appare.

*Intervento: Quando dice “ente nella sua totalità” penso alla parola che è parola nella sua totalità in quanto è nel linguaggio.*

È nella sua totalità in quanto è ciò che è, ma è quello che è perché è nel linguaggio. Lo diceva anche de Saussure, a modo suo ma lo diceva in modo chiaro: un significante è un significante in una relazione differenziale con tutti gli altri significanti, cioè, potremmo dire, con la totalità dei significanti. Quindi, quando parla di totalità dell’ente intende l’ente come un tutto ma un tutto che deve il suo esser tutto alla totalità degli enti. Questo ci apre alla questione che pone Severino, che viene post in termini molto interessanti. Per esempio, rispetto all’identità, all’impossibilità di negare il principio di non contraddizione. Negare il principio di non contraddizione sarebbe un’autocontraddizione. Dice, per esempio: A *è A*. Questa identità, in effetti, mostra la contraddittorietà di questa proposizione, cioè A, soggetto, è A, predicato; quindi, uno è soggetto e l’altro è predicato. Sta dicendo, in definitiva, che qualunque proposizione è autocontraddittoria; quando dico che questo è… qualunque cosa, non importa, questa affermazione è autocontraddittoria, necessariamente. Che è esattamente ciò che diciamo noi: per dire che qualcosa è devo dire ciò che non è. Infatti, dicendo che A *è A* dico che *A*, il soggetto, è un predicato, ma il soggetto non è un predicato; quindi, la prima A, il soggetto, è qualche cosa che non è, per cui, per dire che cosa è A, devo dire che cosa non è.

29 agosto 2018

Incominciamo a leggere *La struttura originaria* di Emanuele Severino. È un testo complesso, non semplice; però, è divertente seguire le argomentazioni di Severino. In effetti, abbiamo fatto bene a leggere prima il testo di Heidegger su Kant perché fa da collegamento, ciò che elabora qui Severino risponde, almeno in parte, a quell’esigenza che Heidegger avvertiva rispetto a Kant di una sorta di fondamento del fondamento, di metafisica della metafisica: non avendo la metafisica un fondamento bisogna trovare un’altra metafisica che la fondi. La struttura originaria, di cui parla Severino, sembra almeno in parte rispondere a questa esigenza: che cosa c’è oltre il quale non è più possibile andare? Non è più possibile perché, andando oltre, ci si autocontraddice. Intanto, subito una questione. Per Severino la struttura originaria è la Necessità. Cosa intende con Necessità? Intende il fatto che qualche cosa che è non può non essere. Questo è Parmenide. Quindi, è questa la struttura originaria, quella che sta a fondamento di ogni cosa: il fatto che qualunque cosa se è, è. A pag. 16. *La struttura originaria della Necessità è innanzitutto l’apertura di senso, concretamente determinata…* Qui troverete molte eco di Heidegger. Severino è un grande conoscitore di Heidegger, anche se poi ha preso un po’ le distanze; però, Heidegger salta un fuori un po’ dappertutto. …*che non può essere negata da uomini o da dei, in alcun tempo, in alcuna circostanza, in alcun universo; e non può essere negata nel senso che la negazione di tale apertura (ossia del senso che in essa si apre) è un togliersi da sé, ossia è un mettere dinanzi a sé alla propria forza negativa facendosi quindi travolgere da essa. La struttura originaria è assolutamente libera dalla propria negazione – perché è essenzialmente legata all’autonegazione della propria negazione. La Necessità è tale perché la negazione della Necessità è di necessità autonegazione.* Sta dicendo in realtà una cosa moto semplice, e cioè la Necessità toglie la propria negazione. Per esempio, invece, il nichilismo la mantiene, nel senso che una cosa è se stessa ma anche il suo contrario o altro da sé. Se io mantengo la negazione, per cui qualcosa è ma anche non è, mi trovo di fronte a una contraddizione. Quindi, la Necessità è ciò che toglie la negazione di sé. Adesso, vedremo come. *Appunto in quanto struttura, la Necessità non è punto semantico, ma relazione di ambiti semantici. Questi ambiti sono chiamati, ne La struttura originaria, “immediatezza logica” (“L-immediatezza”) e “immediatezza fenomenologica” (“F-immediatezza”). L’“immediato” non ha nulla a che vedere con la “coscienza comune” o con il presentarsi “naturale” delle cose al di fuori o indipendentemente da ogni comprensione teorica o interpretazione del “dato”.* Sarebbe quella che Heidegger chiamava “semplice presenza”. *L’“immediato” è ciò che non mediante altro, ma per sé e in sé appare come Necessità.* Questo è fondamentale. *L’“originarietà” della struttura originaria è appunto l’“immediatezza” di questa struttura.* Qui vediamo che c’è tutta la questione centrale del libro, e cioè che ciò che è immediato vuol dire che appare necessariamente da sé per sé, cioè, non è mediato da altro; non ha quindi qualcosa come causa, non ha un qualche cosa che lo fondi, non ha un qualche cosa che lo giustifichi, ma appare per sé immediatamente, appunto in modo non mediato. *Ne La struttura originaria l’immediatezza del nesso tra i significati (= cose significanti = significare delle cose = enti) è posta come immediatezza “logica” (la logicità, il logo, essendo appunto il nesso tra i significati) e l’immediatezza della logicità viene chiamata “principio di non contraddizione”.* La logicità si manifesta come un qualche cosa che è per sé, è da sé, nel senso che non è giustificato, non è motivato, non è sostenuto e sorretto da nient’altro che da se stesso. *L’immediatezza della notizia, ossia dell’apparire delle varie forme di essi che uniscono i significati…* Questa immediatezza della notizia, cioè del farsi noti o, come si diceva una volta dell’avere scienza, cioè del sapere, questa immediatezza della notizia, cioè il sapere di un qualche cosa, questi nessi tra i significati che riguarda l’immediatezza della notizia, lui la chiama “immediatezza fenomenologica”, l’immediatezza di ciò che appare. C’è un’immediatezza logica, che è il principio di non contraddizione, cioè, una cosa appare ed è quella che è e non un’altra cosa: io vedo questo aggeggio, vedo questo e non un’altra cosa, non è altro da sé, cioè, non è altro da ciò che mi appare. L’immediatezza fenomenologica è data dal fatto che tutti questi significati che intervengono – il significare delle cose – quindi, ciò che mi significa, il modo in cui mi appare, è il fenomeno. Questo lo diceva anche Husserl. Quindi, da una parte l’immediatezza logica, il fatto che una cosa è quella che è e che non è altro da sé; dall’altra, l’immediatezza fenomenologica, il fatto che ciò che mi significa rappresenta il modo in cui mi appare, che è dato da una serie di significati - il posacenere so che sta sul tavolo, che mi è stato regalato, ecc. - tutte queste cose sono il fenomeno che mi appare in quanto nesso di significati. *Ma ciò che in questo libro viene chiamato “principio di non contraddizione” e “fenomenologia” è qualcosa di essenzialmente diverso dal principio di non contraddizione e dalla fenomenologia in quanto tratti fondamentali del nichilismo, cioè dell’alienazione dell’Occidente.* Per Severino “alienazione dell’Occidente” vuol dire il fatto che l’Occidente si fonda sull’idea del divenire, e cioè che le cose vengono dal nulla, quindi, appaiono e poi scompaiono, ritornano nel nulla. Questa per Severino è la follia, è la contraddizione per antonomasia, perché vuol dire che questa è ma anche non è, quindi, non è eterna ma c’è e non c’è. E questa per Severino è appunto la follia dell’Occidente: il credere nel divenire delle cose, che le cose vengano dal nulla e tornino nel nulla.

*Intervento: In questo discorso c’entra qualcosa la morte…?*

Nel discorso occidentale, sì, certo. Anche la morte è un modo di tornare nel nulla: prima che nascesse era nel nulla, a un certo punto compare e poi torna nel nulla. In questo senso, sì. Non c’è, però, tutta l’articolazione che fa Heidegger intorno alla morte, in Severino non si pone. *Il principio di non contraddizione pensa l’ente come ciò che sì è ente, e non non-ente, sin tanto che esso è (ossia è ente) ma che per altro può non essere, l’ente viene pensato come ciò che, in quanto ente, è niente.* Perché se qualche cosa viene dal nulla e torna nel nulla è niente. Il principio di non contraddizione viene preso nel discorso occidentale, anche quello filosofico, come un che di inevitabile, nel senso che viene preso come se appartenesse alla cosa: se una cosa è ma può anche non essere, allora questa cosa è niente. Solo che il discorso occidentale non se ne accorge, è questo che sta dicendo, semplicemente vive, diciamo così, in questo stordimento. *E la fenomenologia, da un lato è il riconoscimento della possibilità che l’ente, uscendo dall’apparire o non essendovi ancora entrato, divenga o sia ancora un niente, dall’altro è la convinzione di “vedere” il divenire dell’ente, cioè il suo uscire e ritornare nel niente – quel divenire che implica di necessità la nientità dell’ente come tale, ma che non è visto in questa sua implicazione dalla fenomenologia, la quale, come tratto fondamentale del pensiero dell’Occidente, nasconde nel proprio inconscio, come accade nel principio di non contraddizione, la convinzione che l’ente sia niente e la lascia entrare nel linguaggio nella forma mascherata della convinzione che il divenire dell’ente (il suo uscire e ritornare nel niente) appare (= è un contenuto fenomenologico), o della convinzione che al di fuori dell’apparire l’ente può essere un niente.* Questo, secondo Severino, è il modo in cui l’Occidente pensa tutta la fenomenologia, compreso anche Heidegger, e cioè che l’apparire di qualche cosa non sia niente altro che l’apparire di un qualcosa, nel momento in cui non è più niente e non è ancora niente. In questo momento, in questo attimo, ecco che appare… e questa è l’idea della fenomenologia, del discorso occidentale. *Ne La struttura originaria si dice invece: “Anche quando si avverte che il principio di non contraddizione non è soltanto una regola del pensare...* Così come è inteso generalmente: è meglio che quando uno parla eviti di contraddirsi continuamente. È questa l’idea che si ha del principio di non contraddizione. *…ma investe l’essere (= l’ente), ma poi si intende l’essere (l’incontraddittorio…* Per Severino l’essere è incontraddittorio*. …come di per sé indifferente a che sia o non sia – sì che con il principio di non contraddizione non si viene a dire altro che, quando l’essere è, è, e quando non è, non è…* Questo dice il discorso occidentale mentre per Severino non è che l’essere è e poi non è, l’essere è. È questa a differenza che c’è tra il discorso occidentale e Severino. … *– si intende sempre formalisticamente l’incontraddittorietà, e proprio per questo la si nega: appunto perché si lascia valere la supposizione di un momento in cui l’essere non sia.* C’è questa idea che l’essere possa non essere. Su questo, secondo Severino, è fondato tutto il pensiero occidentale, sull’idea che l’essere possa non essere, e questa lui la chiama follia. *Risiede nel significato stesso dell’essere, che l’essere abbia a essere, sì che il principio di non contraddizione non esprime semplicemente l’identità dell’essenza con sé medesima, ma l’identità dell’essenza con l’esistenza (o alterità dell’essenza dall’inesistenza.* Quindi, l’identità dell’essenza con l’esistenza. Avrete senz’altro presente come invece pone Heidegger, come tutto l’esistenzialismo, la questione dell’esistenza: l’esistenza è prioritaria rispetto all’esistenza, cioè, l’esistenza è la condizione dell’essenza. Io esisto, così come sono, nel modo in cui sono, bene o male che sia, e in base a come sono traggo la mia essenza, e pertanto è mutevole, ovviamente. Se invece muovo dall’essenza, l’essenza è quello che è, sempre e necessariamente. L’essenza è quella cosa ferma, immobile, l’essenza del cavallo è la cavallinità, che sta nell’iperuranio, immobile, e quindi le cose esistono ma dipendono dall’essenza, dall’immobilità della loro essenza… poi, possono sì variare ma la loro essenza è quella. *Ma la concezione “formalistica” dell’incontraddittorietà dell’ente…* cioè, quella comune, che non è bene contraddirsi, che l’essere è oppure non è. Questo è il pensiero occidentale, l’essere è oppure non è, e su questo non transige, ma ammette che l’essere possa non essere, cosa che a Severino non va giù. *…che è in verità negazione dell’incontraddittorietà dell’ente…* Perché ammette che l‘essere possa non essere. *…domina l’intera esistenza storica del principio di non contraddizione; sì che in questo libro si continua a chiamare “principio di non contraddizione” ciò che si mantiene a di fuori non solo del significato storico, ma dell’essenza stessa di tale principio.* Lui qui non intende il principio di non contraddizione come una concezione formalistica, per l’essere è oppure non è. No, il principio di non contraddizione è ciò che impedisce, per Severino, di pensare che l’essere non sia. *E questo è dovuto al fatto che nel libro si dà risalto all’intenzione esplicita di tale principio – cioè alla sua volontà che l’ente sia incontraddittorio – rispetto alla sua intenzione implicita, inconscia, cioè alla volontà che l’ente sia niente.* Abbiamo, quindi, queste due posizioni: l’ente è incontraddittorio, quindi anche l’essere, ovviamente. Per Severino l’ente è incontraddittorio, se è, è, non c’è la possibilità che non sia. Per il discorso occidentale o è e non è, oggi c’è, domani non c’è. *O, anche, si preferisce dare risalto al linguaggio all’astratto elemento apparentemente comune alla verità dell’essere e all’alienazione della verità dell’essere: l’incontraddittorietà dell’essere.* Ci sarà il principio dell’incontraddittorietà dell’ente, poi, di fatto, si tratta dell’incontraddittorietà dell’essere, perché è l’essere che dà all’ente la sua enticità, e pertanto se è incontraddittorio l’essere anche l’ente è incontraddittorio. *Ma questo elemento astratto è apparentemente comune, perché non è un universale che si individui diversamente (nella verità e nell’alienazione della verità), permanendo tuttavia come tale in entrambe le sue individuazioni, bensì è un “universale” che, individuandosi nell’alienazione della verità, insieme si nega (cioè si costituisce come volontà inconscia che l’ente sia niente); sì che solo separando astrattamente il suo individuarsi dal sua negarsi nella stessa individuazione, esso può venire inteso come un elemento comune alla verità e alla alienazione della verità dell’essere.* Soltanto se non tolgo la negazione che il discorso comune pensa dell’essere, o attribuisce all’essere, ci troviamo allora nell’alienazione della verità, perché le cose possono essere, non essere o qualunque cosa. *Ma ne La struttura originaria la testimonianza dell’impossibilità che l’ente non sia spinge verso la verità dell’essere anche il senso della “fenomenologia”, ossia del concetto dell’apparire dell’ente.* La fenomenologia è questo, è l’apparire dell’ente. *La verità dell’essere, come Necessità del legame che unisce ogni ente al suo essere (cioè al suo non essere un niente) è insieme verità dell’apparire dell’essere, cioè Necessità che il divenire dell’ente appaia non come un uscire e un ritornare nel niente, ma come apparire e scomparire di ciò che, in quanto ente, è necessariamente legato al suo essere e, così, è eterno. Ma è appunto nel modo in cui stabilisce il senso della “fenomenologia” che questo libro, incominciando a parlare la lingua della testimonianza della Necessità, rimane sotto la soggezione della lingua che testimonia l’isolamento della terra dalla Necessità.* In realtà sta dicendo una cosa molto semplice, e cioè che la verità dell’essere deve essere isolata dalla sua negazione. Quando lui parla dell’isolamento della terra – la terra è la totalità degli eventi per Severino, non molto lontano dal “mondo” di Heidegger – parla di questo isolamento della totalità degli enti dalla possibilità della loro negazione. *Appunto per questo si è detto che ne La struttura originaria la testimonianza dell’impossibilità che l’ente non sia spinge il senso della “fenomenologia” verso la verità dell’essere; e cioè un tratto della verità dell’essere (la L-immediatezza) spinge l’altro tratto (la F-immediatezza, la fenomenologia) verso il senso che gli conviene nell’unità concreta dei due tratti, e che ancora non raggiunge perché ancora è soltanto spinto verso tale unità, anche se nell’estrema vicinanza di essa.* Il punto è questo. *Il “punto di vista che se ne sta alla semplice considerazione della totalità dell’essere F-immediato” è il punto di vista che separa astrattamente l’apparire dell’ente dall’impossibilità che l’ente non sia…* Cioè, separa astrattamente la F-immediatezza dal senso autentico concreto della L-immediatezza. Quindi, se l’apparire dell’ente viene astrattamente separato dall’impossibilità che l’ente non sia, allora il divenire dell’ente si manifesta come suo uscire e ritornare nel niente. Qui si tratta, nel discorso occidentale, della separazione dell’ente dall’impossibilità che l’ente non sia. C’è l’ente e l’impossibilità che l‘ente non sia, il discorso occidentale li separa e, quindi, rende possibile che l’ente non sia. Questa era la cosa più importante da intendere, e cioè, ripeto, il discorso occidentale non separa l’ente dall’impossibilità di non essere e, quindi, è possibile per il discorso occidentale che l’ente non sia. Per Severino questa separazione è invece impossibile; per lui l’ente non può, in nessun modo, non essere, quindi, deve togliere l’impossibilità di non essere, deve assolutamente eliminarla. Come la elimina? Tenete conto che tutto questo ha a che fare con la struttura originaria, cioè con il fondamento della metafisica. Cosa c’è a fondamento della metafisica? L’avevamo visto con Kant, letto da Heidegger, questo fondamento verteva sull’intuizione pura, però aveva a che fare, come rilevava Heidegger, con l’uomo, con l’esserci, quindi un fondamento che è difficile da porre proprio come un fondamento; invece Severino dice che a fondamento c’è l’essere, essere che è e non può non essere. Chiaramente, dovremo veder perché. A pag. 22. *Tuttavia, se “metafisica” è il linguaggio che esprime il rapporto degli enti con la totalità dell’ente e il senso fondamentale di questo rapporto allora questo libro è “metafisica” (unitamente a tutti gli altri miei scritti). Cioè la metafisica può configurarsi sia come nichilismo (questa è la configurazione storica della metafisica), sia come negazione del nichilismo.* È un po’ quello che dicevamo tempo fa quando parlavamo di una metafisica dogmatica e di una metafisica strutturale, non è molto diverso. A pag. 24. *Il dire è l’apparire delle relazioni tra le cose, e quindi anche della relazione tra le cose e quelle certe cose che sono i segni delle cose e delle loro relazioni.* Il dire come un apparire delle relazioni tra le cose. Tra le cose, quindi, tra i segni delle cose, tra altre parole. Quindi, secondo Severino, il dire non è altro che l’apparire delle relazioni tra parole. *Ma il dire, in quanto struttura originaria…* È interessante questo: il dire come struttura originaria. …*Ma il dire, in quanto struttura originaria, è l’identità tra il qualcosa detto e il qualcosa di cui esso è detto, ossia è l’apparire dell’identità delle cose che sono in relazione:…* L’identità tra il mio dire e questo posacenere è l’essere questo un posacenere. *…la relazione è identità.* Infatti, come si scrive la relazione più semplice, dalla quale tutte le altre derivano? A è b. *Se di qualcosa si dice altro da ciò che esso è, il dire dice che qualcosa è altro da sé, cioè il dire è un contraddirsi.* Se dico che questo posacenere non è un posacenere è una contraddizione o una figura retorica, che ovviamente si basa sulla contraddizione. *Ma il contraddirsi non è ciò la cui negazione è autonegazione; anzi, è il contraddirsi (il dire che si nega) a costituirsi come siffatta negazione. Che il dire, in quanto struttura originaria, sia l’apparire dell’identità, significa che solo in quanto identità che appare il dire è ciò la cui negazione è autonegazione.* Il dire non è tanto il dire che questa cosa non è questa cosa - anche, certo, ma non è solo questo – ma è il fatto che qui c’è un’identità, cioè, ciò che mi appare è un’identità, ciò che mi appare è ciò che mi appare e non può essere altro da ciò che mi appare. Quindi, non è tanto il modo in cui si formula ma il fatto che ciò che mi appare non può essere altro da ciò che mi appare. Questa è la sua identità, è questo il dire la cui negazione è autonegazione: il fatto che questa cosa sia questa cosa, indipendentemente da che cosa è, se io aggiungo che è un posacenere aggiungo una determinazione ma la cosa fondamentale è come se dicessi “questo è qualcosa ma non è qualcosa”, è questa l’autonegazione. *Una proposizione, di qualsiasi tipo essa sia (“analitica”, “sintetica a priori”), può essere un dire della struttura originaria della Necessità solo in quanto essa è, innanzitutto, questa identità.* Possiamo dire l’identità così: Aè A. *La distinzione tra i vari tipi di proposizioni è interna all’unico senso che la proposizione, in quanto predicazione, può assumere in quanto essa si costituisce come la stessa struttura originaria o come elemento di tale struttura. Anche una “proposizione sintetica” come “questa lampada è accesa”, se appartiene alla struttura originaria (se cioè è una delle predicazioni che si strutturano come struttura originaria), è necessario che si costituisca come un’identità, come un dire che non dice che qualcosa è altro da sé, non lo identifica al suo altro, ma lo dice identico a sé.* Questa è un’altra questione importante. Questa proposizione “la lampada è accesa” Severino la considera non come un insieme di elementi ma come un tutto. È questo tutto che non è negabile. “La lampada è accesa”: in questo momento la lampada è accesa. Il dire “la lampada è accesa” è qualcosa di più della lampada e dell’essere accesa, è una situazione di questo momento. Vedete che qui ritorna qualche cosa di Heidegger, cioè il fatto che un elemento non è mai preso per sé ma è preso storicamente: la lampada è quello che è in questo momento e in questo momento per me la lampada è accesa, è questo che è la lampada. *…se è vero che la loro teoria della falsità di ogni proposizione non tautologica è una proposizione non tautologica, è anche vero che ogni proposizione non tautologica è identificazione dei non identici, ossia è affermazione che qualcosa è ciò che non è tale qualcosa (è affermazione che A è non-A), e quindi è contraddizione. E se Platone abbandona il problema senza risolverlo, è invece proprio sul fondamento della logica di quella prima ipotesi che per Hegel ogni proposizione (e per Hegel la “proposizione” è espressione del finito) è contraddizione – e non soltanto le proposizioni sintetiche, ma anche le stesse tautologie, perché se in “A = A” (“A è A”)l’altro da A “si affaccia soltanto come parvenza, come immediato dileguarsi, e “il movimento” che va oltre A “rientra in se stesso”, cioè ricade su A (logica, II, sez. I, cap. II, “L’identità”, Nota 2°), d’altra parte l’affacciarsi dell’altro non è così nullo da non provocare una contraddizione tra il fatto che “l’identità (A = A) non dice nulla”, non arriva a nulla nel suo muoversi oltre A, e il fatto che, peraltro, questo movimento, per poter “rientrare in se stesso” deve essersi portato A all’identificazione con il diverso da A (sia pure un diverso che dilegua non appena è toccato da A).* Qui fa un’obiezione a Hegel, che cercava di recuperare la negazione pensando a un’*Aufhebung*, a un superamento di un qualche cosa; però, dice Severino, questo non toglie la contraddizione. *Senonché, ne La struttura originaria (cap. III, parr. 10-14; cap. VI, parr. 9-18), si mostra che in una proposizione del tipo A = A la contraddizione non si costituisce semplicemente tra la “nullità” e la “parvenza” dell’altro da A, come ritiene Hegel, ma tra la nullità e l’esistenza dell’altro da A; perché A che compare come predicato è necessariamente altro da A che compare come soggetto, altrimenti l’identità tra A e A non riuscirebbe ad aprirsi, cioè non si avrebbe a che fare con A = A, ma semplicemente con A. in questo modo, essendo contraddizione non solo le proposizioni “sintetiche” (A = B), ma anche le proposizioni “tautologiche” (A = A), nessuna proposizione può appartenere, in quanto contraddizione, alla struttura originaria della Necessità.* Ora, invece, lui ci mostra come questo per lui è possibile, come sia cioè possibile risolvere questo problema. *L’isolamento della terra dalla Necessità è il fondamento dell’accadimento del nichilismo, e il nichilismo è la forma di isolamento che domina la storia dell’Occidente – l’isolamento degli enti dal loro essere…* Se io accolgo la possibilità che l’essere non sia, isolo l’ente dal suo essere, e che cosa succede se isolo l’ente dal suo essere? Che non c’è più l’essere e, quindi, l’essere non è: questo è il nichilismo. A pag. 28. *Ma l’autentico dire – il dire della struttura originaria della Necessità – non è una contraddizione attestata dall’”esperienza”.* Se dico “A è A”, uno è soggetto e l’altro è predicato. *La contradizione del dire non appartiene all’essenza del dire – e quindi non è nemmeno un contenuto che appare -, ma è il risultato della separazione, ossia dell’isolamento reciproco in cui vengono a rinchiudersi i tratti del dire.* Cioè, isolo la A e la B e, isolandoli, che cosa succede? La proposizione dice “A è B”, io li isolo, tolgo la B, quindi, tolgo ciò che A è, e quindi A non è più, cessa di essere, cioè, isolo l’ente dal suo essere. “A è B”, la B è l’essere di A, se io tolgo la B tolgo l’essere all’ente e l’ente è niente. *Questa lampada è accesa. (A è B; A = B). Ma questa lampada, cui conviene l’essere accesa, non è una lampada cui non convenga l’essere accesa, cioè non è un esser lampada che sia separato dal suo essere acceso e il cui significare sia significante separatamente dal significare in cui consiste l’essere acceso.* Ci sta dicendo che questa proposizione “la lampada è accesa” è una proposizione che dice di sé che la lampada è accesa, che la lampada è questo: è accesa. La lampada è che cosa? È accesa. Quindi, è questo la lampada, è l’essere accesa.

*Intervento: È lo stesso discorso che faceva Heidegger rispetto alla lavagna posizionata male.*

Esatto. Dicevo prima che troverete continue evocazioni di Heidegger. *Se il significare di questa lampada è significante separatamente dal significare dell’esser accesa, allora questa lampada, in quanto così separatamente significante, è un non essere accesa…* Perché se io la isolo dal suo essere accesa rimane la lampada. *Se questa lampada, cui conviene l’essere accesa, è significante semplicemente come l’esser questa lampada, se cioè non è significante, insieme, come ciò cui conviene l’essere accesa – se è significante nel suo essere semplicemente chiusa nel proprio significato e on nel suo essere aperta al predicato -, allora il predicato vien fatto convenire a ciò cui tale predicato non conviene…* Se io isolo questa lampada dall’essere accesa, e l’essere accesa è ciò che predico della lampada, allora questo predicato viene fatto convenire a ciò cui tale predicato non conviene perché l’ho separata e, quindi, non conviene più. In questa convenienza il soggetto è simpliciter ciò che non è, cioè, il predicato. Se io considero un soggetto, la lampada, e il che è accesa un predicato, è chiaro che tengo ferme queste due cose e le tengo assieme, mi trovo allora di fronte a una contraddizione perché una cosa è ciò che non è, perché la lampada non è essere accesa e l’essere accesa non è la lampada. Più avanti scrive e riprende la sua equazione A è B o A = B, che sarebbe una contraddizione, perché A non è B, oppure A non è A, in quanto uno è soggetto e l’altro è il predicato, ma lui scrive: (A = B) = (B = A). Prende insieme i due termini, non li scompone, e pone un’equivalenza fra questi due termini e la loro inversa, come dire che sono la stessa cosa: dire che la lampada è accesa è come dire che la lampada è accesa. Ma questa proposizione va presa per quello che è, non separata nei vari elementi. Se si separano gli elementi, ecco che si isola la terra dall’impossibilità che l’ente non sia, e quindi si dà all’ente la possibilità di non essere. Si è allora nella follia, nella contraddizione. A pag. 30. *Ciò che dunque nel linguaggio filosofico tradizionale viene chiamato “proposizione sintetica” (A = B) è una forma dell’alienazione della verità.* *Quando infatti nella lingua dell’Occidente…* La lingua dell’Occidente è la lingua filosofica, la lingua della metafisica, la lingua della contraddizione, della follia. *Quando infatti nella lingua dell’Occidente si dice semplicemente che questa lampada è accesa, non si ha a che fare con una semplificazione linguistica che riduce l’equazione all’indispensabile; si ha a che fare con l’isolamento di A = B dall’identità originaria (A = B) = (B = A), e in questo isolamento A = B diventa un atomo semantico indipendente che finisce con l’apparire, anche all’interno dell’alienazione della verità, come una contraddizione.* Ma se lui lo scrive nel modo in cui lo scrive, (A = B) = (B = A), non c’è più nessuna contraddizione. *Anche dicendo che questa lampada è questa lampada (A = A), si pone una diversità ineliminabile tra il soggetto e il predicato…* Rimaniamo sempre lì. Quindi, come occorrerebbe scriverla questa identità analitica? Esattamente come quella di prima: (A = A) = (A = A). questa è la formula incontraddittoria per Severino, perché se separiamo questa proposizione che dice che A è A, che non è fatta di due A ma è una proposizione, è un asserto, un asserto che non può essere scomposto nei suoi elementi, perché se lo scompongo non ho più quella proposizione. Se dico che la lampada è accesa, questa proposizione è quello che è, è una proposizione, ma se dico solo la lampada non è più una proposizione, è un termine; e così l’essere accesa oppure no. Devo considerare la cosa esattamente come richiamava prima Sandro rispetto alla lavagna di Heidegger. Questa lavagna che è mal posizionata è una lavagna in quanto mal posizionata. Se io distinguo, la lavagna non mi dice più nulla. Per me il fatto è che sia la lavagna mal posizionata, non posso separare questi elementi. Poi vedremo esattamente perché non posso separarli. A pag. 31 precisa perché l’identità di A = B e di B = A non ha nulla a che vedere con una sorta di rovesciamento della teoria tradizionale della conversione. *Nella struttura originaria, dire, ad esempio, che tutte le stelle sono luminose non è dire che tutti i luminosi (tutte le cose luminose) sono stelle, ma che il luminoso è tutte le stelle. Il luminoso (l’esser luminoso, la luminosità) è l’essenza di tutte le cose luminose in quanto cose luminose.* Dire che quella lampada è accesa è l’essenza di quella lampada in quanto quella lampada è accesa. È questo il concetto che occorre avere ben chiaro per seguire il discorso che fa Severino. Ed è questa l’identità di cui parlava, identità che toglie la sua contraddizione. Se dico che la lampada è accesa, cioè dico che A è B, devo dire anche che questa eguaglianza è uguale a B = A, e cioè che la lampada è accesa è un’identità che non ammette la sua negazione, cioè non ammette altro se non se stessa, non ammette nient’altro che la propria identità. E l’identità è data da A = B e B = A, questa è l’identità perfetta che esclude la contraddittorietà. È come se non avesse più spazio la contraddittorietà per inserirsi in questa proposizione. *L’isolamento del soggetto dal predicato del dire è fondato, come ogni altro isolamento, sull’isolamento della terra dalla Necessità.* La Necessità è sempre la necessità del principio di non contraddizione, la necessità che una cosa sia quella che è e non essere altro. *L’isolamento originario della terra fonda ogni altro isolamento all’interno della terra isolata. L’isolamento che costituisce il dire dell’Occidente trova così nel proprio fondamento l’isolamento che costituisce il nichilismo dell’Occidente.* È chiaro che se in una proposizione io tolgo al soggetto il suo predicato, nel senso che tolgo alla A il suo essere B, perché li isolo, tolgo al significante il suo significato, tolgo alla A ciò che la A è, ed è B. Il senso dell’isolamento è questo: isolare l’ente dall’essere. Se io isolo i due termini, io isolo la A dall’essere B, e quindi non è più né B né altro perché non è, semplicemente. Se si toglie l’essere all’ente, l’ente non è.

5 settembre 2018

Cosa ci sta dicendo, dunque, Severino? Sta dicendo che ogni affermazione, ogni asserto, è autocontraddittorio. Come peraltro dicevamo anche noi: ogni volta che affermo qualche cosa, che dico che cos’è una certa cosa, devo dirne un’altra; quindi, dico ciò che quella cosa non è e, pertanto, dico che quella cosa è qualcosa che non è; ecco la contraddizione. Ora, come vi ricorderete, lui tenta di risolvere il problema soggetto-predicato, A è B - uno è il soggetto e l’altro è il predicato, quindi, uno non è l’altro – con un sistema: (A=B) = (B=A), come dire che vuole porre un’identità assoluta tra questi elementi, in modo da evitare il problema che lui si era posto. Ma il problema non è che si elimina in quella maniera perché quando dico che (A=B) = (B=A), anche se le metto tra parentesi una rimane una cosa e l’altra rimane l’altra. Non credo, quindi, che si risolva così, lui la risolve con un atto di volontà: deciso che è così. Anche riguardo la contraddizione, non è che si tolga. Difatti, lui si accorge di questo alla fine quando trova la contraddizione C, di cui parlerà poi in modo più dettagliato. La contraddizione C, cioè che la contraddizione si toglie quando qualunque determinazione entra nel tutto, ma come fa entrare nel tutto? Sì, all’infinito potrà entrare nel tutto ma nell’immediato no, e anche nell’infinito non lo sappiamo. È come se, in effetti, cercasse di togliere il problema del linguaggio, perché questo problema che lui rileva, e che abbiamo rilevato anche noi da tanto tempo, è un problema connesso con il funzionamento del linguaggio. Il fatto è che occorre distinguere fra la contraddizione e quella cosa che noi chiamiamo contraddizione. Non sono la stessa cosa, non è che la contraddizione sia un fatto naturale, voluto da un dio beffardo; la contraddizione è qualcosa che noi chiamiamo così in seguito al rilevamento di un modo di funzionare del linguaggio. Non è né bene né male, non è niente, è semplicemente un modo in cui il linguaggio funziona. Non può togliersi perché non posso dire immediatamente che cos’è la cosa. Anche quando parlerà, dopo l’Introduzione, dell’immediatezza, dell’immediato… l’immediato sarebbe ciò che non è mediato dal linguaggio; sarebbe la semplice presenza o, come diceva Husserl, cogliere le cose in carne e ossa, così come sono. Sì, ma se le colgo, già solo il fatto di coglierle - questo Heidegger lo ha mostrato molto bene - comporta che siano all’interno di un progetto, cioè che siano all’interno del linguaggio. Altrimenti, con che cosa colgo. È come se Severino stesse cercando, senza riuscirci peraltro, di arrivare all’essenza della cosa immediatamente, in modo non mediato, cioè senza linguaggio. Solo che il linguaggio ovviamente se lo ritrova dappertutto, anche solo nell’intenzione di trovare questo. Questo non toglie nulla all’interesse che ha il lavoro che ha fatto e che continua a fare. A pag. 34. *L’immediatezza della struttura del dire*. Qui parla dell’immediatezza logica. *L’immediatezza logica è l’immediatezza dell’identità-non contraddittoria dell’ente in quanto ente…* Questa è l’immediatezza logica: una cosa è necessariamente quello che è e non può essere un’altra cosa: La contraddittorietà dell’ente in quanto ente, cioè in quanto qualcosa. Come dire che se qualcosa è qualcosa non può essere nulla. Questa è l’immediatezza logica, cioè, sarebbe il principio di non contraddizione. *L’immediatezza fenomenologica è l’immediatezza dell’apparire dell’ente che appare…* L’ente appare così come appare. Quindi, abbiamo due immediatezze: l’una, quella che riguarda il principio di non contraddizione, ciò che mi appare non può non essere ciò che mi appare, qualcosa non può non essere qualcosa, o è qualcosa o non lo è; l’altra, l’immediatezza fenomenologica, dice che è l’immediatezza con cui l’ente mi appare, l’immediatezza per cui mi appare così. Ora, come dicevo prima, andrei più cauto a parlare di immediatezza perché, generalmente, l’immediatezza è qualcosa che non è mediato, ma se non è mediato è molto difficile che mi appaia qualcosa, ancora più difficile che io me ne accorga, ancora più difficile che io lo sappia. *L’identità-non contraddittorietà di un certo ente, quindi, è necessaria non perché questo ente è questo ente, ma perché questo ente, come ogni altro ente, è ente.* Questa è la non contraddittorietà: questo ente è un ente, cioè qualcosa che c’è. A pag. 42. Sta distinguendo tra il concreto e l’astratto. Che cos’è il concreto per Severino? *Nel suo significato essenziale, il “concreto” è la strutturazione stessa dell’originario, ossia quell’unificazione dei tratti dell’originario, per la quale la negazione dell’originario è autonegazione.* Per Severino, il “concreto” è il darsi necessario della non contraddittorietà dell’ente. La concretezza per lui è che l’ente non è autocontraddittorio. *E l’“astratto” è il tratto o l’elemento particolare della struttura (ad esempio una predicazione particolare o un contenuto non predicativo, come questa lampada). La Necessità è appunto la struttura originaria, come struttura del contenuto la cui negazione è autonegazione originaria. All’interno dell’isolamento della terra e del nichilismo, la “necessità” è invece (nella varietà delle sue forme storiche) quella forma della volontà di potenza che vuole dominare il divenire (l’uscire e il ritornare nel niente) dell’ente, e che è destinata ad essere travolta dalla fede nella novità imprevedibile del divenire.* Quindi, abbiamo il “concreto”, che è la semplice non contraddittorietà dell’ente, e l’“astratto” che è una determinazione di questo concreto, come questa lampada, per esempio. Questa lampada è questa lampada, c’è un pensiero concreto che mi impedisce di dire che questa cosa non questa cosa. L’“astratto” mi consente di cogliere questa lampada particolare, determinata; è poi ciò con cui ciascuno ha a che fare, non ha a che fare con il principio di non contraddizione in quanto tale, questo c’è sempre ovviamente ma uno ha a che fare con le cose non con il principio di non contraddizione. È come quando Aristotele parlava della materia: io non posso vedere la materia in quanto tale, io ho a che fare con la materia *signata*, in quanto formata, in quanto forma di qualcosa, ma la materia non la vedo. Così il concreto, il principio di non contraddizione, che impera su tutto, non lo vedo, ho soltanto delle determinazioni particolari, cioè l’astratto. È interessante che Severino ponga il concreto come il principio di non contraddizione, questa è la concretezza, cioè ciò che in nessun modo può togliersi. L’astratto, invece, è la determinazione particolare, che per lui è un’astrattezza, una determinazione particolare del principio di non contraddizione. A pag. 55. Fa un accenno al metodo dialettico hegeliano. *…il metodo dialettico hegeliano è, insieme, una teoria del significato e una teoria del divenire: teoria del significato come divenire.* Per Hegel la questione del divenire è importante: tesi, antitesi e sintesi. È un divenire: la tesi è ciò che si pone, l’antitesi è ciò che si oppone a ciò che si pone, cioè, la sua negazione; la sintesi è l’*Aufhebung*, cioè, il sollevarsi di tutto questo a un terzo elemento che accoglie entrambi, che è la sintesi dei due, quindi, non toglie la contradizione ma la acquisisce come elemento essenziale per giungere alla sintesi. *Come teoria del significato consiste sostanzialmente nel principio che il significato (cioè la determinazione, l’astratto), isolato, è il significante come altro da sé, e che questa contraddizione è tolta togliendo il significato dall’isolamento dal suo altro.* Cosa vuol dire questo? Dice che per Hegel il significato è significante come altro da sé, perché se io prendo la tesi e l’antitesi, è chiaro che il significato per la tesi è quello che è insieme con l‘antitesi; quindi, il significato di tutto ciò è che una cosa è altro da sé, perché è il suo contrario, la sua negazione. Dice che *questa contraddizione è tolta togliendo il significato dall’isolamento dal suo altro,* come dire che questa contraddizione io la tolgo perché isolo un elemento dall’altro, cioè la tesi e l’antitesi, e quindi, non mettendoli insieme, secondo Severino, in Hegel si toglierebbe la contraddizione, perché non sono più l’uno la negazione dell’altro ma la sintesi li pone come un tutt’uno. A pag. 61. *Un modo della specificità della contraddizione è già presente quando sono espressi i valori determinati delle variabili – quando, ad esempio, A è questa lampada posta sul tavolo. Isolata dal concreto…* Dal principio di non contraddizione. … *(=concepita astrattamente)…* Concepita come lampada. *…questa lampada non è questa lampada, ossia è un non-A, e il concetto astratto dell’isolamento (cioè del concetto astratto) identifica A (ossia il tratto del concreto, concretamente concepito) a questo non-A.* Sta dicendo che se io individuo questa lampada isolata dal concreto, isolata cioè dalla considerazione che è un qualche cosa e che se è un qualche cosa allora non è nulla (principio di non contraddizione) allora succede che questa lampada può diventare qualche altra cosa, può diventare cioè questa lampada che non è questa lampada, questa lampada che è sul tavolo. Se io isolo questa lampada dal fatto di essere sul tavolo allora questa lampada non è “essere sul tavolo”, sono due cose diverse; quindi, la prima cosa la identifico con l’altra ma non è quell’altra. È la stessa cosa di A=B, sembra più complicata ma è esattamente la stessa cosa. Dice, infatti, che questa lampada non è questa lampada, ossia A è un non-A, perché questa lampada è la lampada che è sul tavolo; se io isolo la lampada dall’esser sul tavolo ho due cose differenti, che io identifico ma, identificandole, dico che una cosa è ciò che non è, perché la lampada non è un “essere sul tavolo” e l’“essere sul tavolo” non è la lampada. Sono tutte cose che servono a iniziare a pensare come Severino. A pag. 66. *L’apparire degli enti appartiene alla struttura originaria della Necessità…* La struttura originaria della Necessità è il concreto, è il principio di non contraddizione, è il fatto che quella che lui chiama L-immediatezza e F-immediatezza, l’immediatezza logica, cioè il principio di non contraddizione, e l’immediatezza fenomenologica, cioè ciò che mi appare mi appare così come mi appare. *L’apparire degli enti appartiene alla struttura originaria della Necessità, a condizione che la totalità degli enti che appaiono (cioè di cui si predica l’apparire) non sia intesa come una “classe”, l’omogeneità dei cui termini sia data dal loro essere enti che non siano a loro volta un apparire dell’ente. È sulla base del concetto di “classe” che, soprattutto nell’empirismo e nel neopositivismo, l’apparire è stato inteso come “esperienza”, che si riferisce da ultimo a “individui”, a “oggetti semplici”, a “fatti atomici” (categoricamente o ipoteticamente assunti come “semplici” e “atomici”), e comunque a oggetti che non sono a loro volta un apparire di oggetti.* Qui è l’apparire dell’oggetto che a lui preme porre in evidenza. Ci sta dicendo che l’apparire va preso per quello che è, non deve essere ricondotto a un’altra cosa, perché sennò si perde quella che lui chiama l’immediatezza fenomenologica, cioè l’apparire della cosa così come appare, mentre, trasformandola in classi, in categorie, ecc., questa cosa che mi appare la trasforma in un’altra cosa che quella cosa non è. Siamo sempre nella formuletta “A è B”. A non è B, eppure io sto affermando che A è B. Torniamo indietro per un momento. A pag. 51. Parla della determinazione. *La determinazione in sé è “fissa” …* Lo dice la parola stessa “determino”: chiudo, taglio. …*”ferma”, proprio perché è il cominciamento del movimento…* Qualcosa di fisso, di fermo, è ciò da cui può cominciare il movimento. …*è possibile “andare oltre”, solo se ciò oltre cui si va riesce innanzitutto a stare, a restar fermo presso di sé.* Che è esattamente ciò che dicevamo rispetto alla parola, al dire, al linguaggio: per potere andare avanti con il discorso devo fermare qualche cosa, questo qualche cosa deve essere fisso, deve essere quello che è. Solo a questa condizione io posso muovermi da lì verso un’altra cosa, cioè questa cosa deve essere determinata, quindi, finita. Se fosse infinita mi troverei nella mala parata, perché come faccio a partire da lì se questa cosa non è mai finita, non c’è più movimento. *Il movimento è appunto la negazione, l’oltrepassamento di questa fissità iniziale;…* Il movimento nega la fissità iniziale, ovviamente. *Essa è, proprio per essere negata; ma se essa non esiste affatto, non esiste nemmeno il movimento della negazione di essa.* Se non c’è la negazione di questa fissità non c’è neanche il movimento, perché il movimento nega la fissità. Quindi, la negazione della fissità deve esserci; deve esserci la fissità e deve esserci la sua negazione. *Ma intanto: proprio perché la fissità del cominciamento esiste per essere negata nel movimento, nel cominciamento come tale non appare la negazione del cominciamento, e questo “momento astratto unilaterale”, “questa limitata astrazione vale per l’intelletto come qualcosa che è e sussiste per sé”.* Quindi, perché qualcosa incominci occorre che qualcosa sia fermo. Perché un discorso possa farsi occorre che muova da qualcosa che è fermo, altrimenti non può partire. Sta dicendo questo. A pag. 73. *E come l’isolamento di una determinazione dell’originario (dall’originario)…* Cioè, come se isolassi la lampada dal concreto, dal principio di non contraddizione*. …implica la contraddizione dialettica…* Come abbiamo visto, se isolo la lampada dall’essere sul tavolo costruisco immediatamente la contraddizione: la lampada non è lo stare sul tavolo. *…così la contraddizione dialettica è implicata dall’isolamento dell’originario dal Tutto.* Qui c’è anche un richiamo a Heidegger. Dice: *l’originario è unito da un legame necessario al tutto pieno dell’ente.* L’originario, cioè il principio di non contraddizione, è legato al fatto che l’ente sia quello che è, quindi, al Tutto dell’ente, perché se l’ente fosse non-Tutto o fosse infinito non avrei nessun modo di coglierne la sua essenza. Dice: *E come l’isolamento di una determinazione dell’originario (dall’originario)*, cioè l’isolamento della lampada dal suo essere sul tavolo; se io considero che la lampada è la lampada che è sul tavolo, allora prendo questo come un ente; se, invece, io isolo questi due termini, allora ho una contraddizione. E dice *così la contraddizione dialettica è implicata dall’isolamento dell’originario* (del principio di non contraddizione) *dal Tutto.* Il Tutto: la totalità degli enti, la totalità assoluta, ciò che è stato, ciò che è e ciò che sarà. *L’isolamento dell’originario dal Tutto è lo stesso nascondersi del Tutto all’originario, lo stesso non svelarsi totalmente del Tutto all’originario.* L’isolamento dell’originario dal Tutto, cioè l’isolamento del concreto, di qualche cosa che riguarda il principio di non contraddizione, dal Tutto, perché il principio di non contraddizione deve valere per ogni ente, quindi, deve valere nel Tutto. Non può esserci un ente per cui non vale il principio di non contraddizione, perché sarebbe e non sarebbe, quindi, deve valere per il Tutto. Quindi, come dice lui, *L’isolamento dell’originario dal Tutto* *è lo stesso nascondersi del Tutto all’originario, lo stesso non svelarsi totalmente del Tutto all’originario,* come dire che il Tutto non si manifesta tutto nell’originario, non si manifesta tutto nel principio di non contraddizione, qualcosa rimane fuori. E questo è un problema perché vuol dire che c’è almeno un elemento che è quello che è ma non è quello che è. *La contraddizione (C) dell’originario sta dunque in questo, che poiché l’originario è e significa ciò che esso è, solo nel suo legame col Tutto…* Sta dicendo che perché un qualche cosa significhi e sia quello che è, questo può farlo soltanto se è legato al Tutto, nel senso che se io lo isolo dal Tutto allora c’è una parte del Tutto che non risponde più al principio di non contraddizione. Quindi, l’originario, cioè il principio di non contraddizione, significa perché fa parte del Tutto, perché è dappertutto, per dirla in modo semplice. *…(questo essere e significare dell’originario viene indicato nel libro col simbolo S), nell’isolamento dell’originario dal Tutto (cioè nel non manifestarsi del Tutto nell’originario) l’originario non è l’originario, S non è S.* Dice *nell’isolamento dell’originario dal Tutto,* c’è qualcosa nell’originario che non risponde al principio di non contraddizione. Ma perché questo? Perché il Tutto non si manifesta tutto insieme. Voi forse vedete tutto ciò che è, tutto ciò che è stato e che sarà fino alla fine dei tempi? Lo vedete qui, adesso? No, e quindi il Tutto non si manifesta, si sottrae questo Tutto all’originario. Ecco che, allora, l’originario non è l’originario, perché l’originario è solo se fa parte del Tutto, ma questo Tutto non si manifesta, non c’è. Ecco allora la contraddizione C: l’originario, per essere originario, deve appartenere al Tutto, ma questo Tutto non si manifesta tutto. E allora, come la mettiamo? Che l’originario non è l’originario. Se dovessimo tirare la cosa fino all’estremo limite, diremmo che il principio di non contraddizione non è il principio di non contraddizione. *E l’originario è la struttura la cui negazione è autonegazione, struttura della Necessità.* Quale struttura la cui negazione è autonegazione? È la struttura della Necessità, cioè ciò che è necessario, ciò che non può non essere. Se io nego il principio di non contraddizione nego il fatto stesso di negare il principio di non contraddizione, perché per negare il principio di non contraddizione necessito del principio di non contraddizione, cioè è necessario che ciascun elemento della mia proposizione, in cui dico che non esiste il principio di non contraddizione, perché tutte queste parole messe in fila siano quelle che sono e non siano altro da sé, perché se lo fossero non direi più che non esiste il principio di non contraddizione. Quindi, vedete la questione della metafisica, come è posta bene qui, cioè per affermare qualche cosa o per negare qualche cosa occorre che questi elementi della proposizione, che affermano o negano qualche cosa, siano quello che sono. E perché sono quello che sono? Perché il linguaggio possa funzionare. Non lo sono per natura divina, ma semplicemente perché il linguaggio possa funzionare, perché io possa continuare a dire, a parlare. Questo è il “problema” per Severino, è quello che dicevo all’inizio, cioè la differenza tra principio di non contraddizione e quella cosa che noi chiamiamo principio di non contraddizione. Sono due cose totalmente diverse: la prima allude a un principio primo, metafisico; con la seconda proposizione, invece, si allude a una regola del gioco. Siamo a pag. 76. Cap. 8. *L’apparire dell’intramontabile*. Cos’è che è intramontabile? Lo si può facilmente immaginare, è la struttura della Necessità, è ciò che non tramonta, l’eterno, di cui parla Severino spesso e volentieri. *La struttura originaria della Necessità…* Qual è la struttura originaria della Necessità? È quella che se negata produce un’autonegazione. *La struttura originaria della Necessità è, come tale, struttura di costanti: costante di una determinazione è la determinazione che appartiene necessariamente al significato della determinazione di cui essa è costante. Lo strutturarsi delle costanti è un modo emergente della cooriginarietà della L-immediatezza e della f-immediatezza. È infatti perché una certa determinazione y è costante di una cert’altra determinazione x, che è necessità che l’apparire di x implichi l’apparire di y.* Sta soltanto dicendo che ci sono delle costanti che sono necessarie perché all’apparire di una certa cosa ne appaia una certa altra. *Il contenuto dell’apparire (la configurazione dello spettacolo he appare) non può essere cioè stabilito da una semplice riflessione fenomenologica, cioè da una fenomenologia isolata da logico, ossia dal senso originario della necessità del nesso (= predicazione). Alla semplice riflessione fenomenologica sfuggono necessariamente i legami necessari che uniscono ci che appare, e che rendono ogni determinazione costante di ogni altra determinazione; le determinazioni che appaiono, appaiono nel loro isolamento e quindi come altro da ciò che esse sono e significano.* Sta facendo una critica alla fenomenologia, in particolare quella husserliana, perché dice che alla riflessione fenomenologica sfugge la necessità di questi nessi. Ma qual è la necessità di questi nessi? La lampada è sul tavolo. Ecco la necessità di questi nessi. Il nesso necessario è la lampada che è sul tavolo; quindi, è il nesso che connette la lampada a l’essere sul tavolo. Secondo Severino, ciò che la fenomenologia non intende è che se isolo l’uno dall’altro costruisco una struttura autocontraddittoria. Uno potrebbe dire: e se la costruisco, che succede? Succede che da un elemento che è autocontraddittorio, cioè è se stesso e anche no, io non posso partire, non è quella cosa ferma, fissa, immobile, da cui posso muovere per costruire un discorso. Ecco perché occorre che non siano autocontraddittori. *La più rigorosa delle indagini fenomenologiche, affidata unicamente a se stessa, è completamente incapace di dire ciò che appare.* Perché non dice che questa lampada è la lampada che appare. Heidegger lo dice, Husserl no. Questa lampada è questa lampada che è sul tavolo, quindi, la lampada è la lampada sul tavolo, non la lampada. Non posso isolare queste due cose; se le isolo, certo, diventa una contraddizione, ma, soprattutto, non colgo il fenomeno. Il fenomeno non è la lampada, è la lampada che appare sul tavolo. *Il linguaggio de La struttura originaria compie un passo essenziale nella testimonianza dello spettacolo che autenticamente (αὺϑ-εντχᾡς, cioè da sé, a partire da sé, non da altro) appare.* Qui c’è una questione importante sulla quale occorre riflettere bene, perché ha, sì, torto ma anche ragione. Dice *nella testimonianza dello spettacolo che autenticamente (αὺϑ-εντχᾡς, cioè da sé, a partire da sé, non da altro) appare*, va bene, ma se con questo altro intendiamo il linguaggio allora questa affermazione non sta più in piedi, perché come si manifesta qualcosa da sé e non mediato da altro? In base a che cosa a questo punto si manifesta? Si manifesta una rappresentazione, si manifesta un qualunque accidente che, comunque, si manifesta perché io me ne sto occupando. Quindi, non è proprio così semplice la questione. *Nel capitolo X, da un lato si esprime la forma più ampia che compete alla contraddizione dell’originario in quanto esso non è l’apparire della Totalità delle sue costanti (cioè non è l’apparire del Tutto); dall’altro lato viene indicato il campo delle costanti che è necessario che appaiano, delle costanti cioè il cui non apparire non implica semplicemente il contraddirsi dell’originario, ma l’impossibilità che, in generale, qualcosa appaia e che quindi l’originario stesso appaia.* Qui corregge un po’ il tiro. Sta dicendo che, sì, ci sono delle costanti… Intanto, sappiamo che queste costanti non possono apparire nel Tutto perché il Tutto non appare, però, dice, ci sono delle costanti che se non apparissero non apparirebbe questa cosa. *il campo di queste costanti è il “campo persintattico”, ossia il campo delle costanti che sono “costanti sintattiche” di ogni significato (= di ogni ente). Costanti sintattiche di un certo significato sono le costanti il cui non apparire implica necessariamente il non apparire di questo significato in quanto tale (e non semplicemente il suo apparire in una contraddizione), perché esse sono determinazioni necessarie della “sintassi”, cioè dell’essenza, della forma in quanto tale del significato.* La grammatica. Se non appare la grammatica, la struttura del linguaggio, non appare più niente. Togliete la grammatica, quindi, la sintassi, togliete tutto, cosa resta? *Ad esempio, il non esser non-x è costante sintattica di x.* Cioè, ha dovuto usare espedienti grammaticali per segnare non-x. Questo vuol dire che il non essere non-x è una costante sintattica di x. La costante sintattica è quella che ci dice che cosa si sta dicendo esattamente. *L’esser-ente, che è costante sintattica di ogni significato…* Se io do un significato a un qualche cosa sto già dicendo che è un qualche cosa. Questa sarebbe la costante persintattica, quella che è necessaria perché io possa dire di qualche cosa che è, ad esempio, un posacenere; occorre che intanto sia un qualche cosa. *L’esser-ente, che è costante sintattica di ogni significato, è quindi una costante persintattica.* Il fatto di essere un ente interviene in ogni costante sintattica del significato di questo aggeggio. *L’apparire in quanto tale – cioè sia come apparire della verità, sia come apparire della non verità, come apparire dei mortali e degli immortali, come apparire finito e come infinito – è dunque, necessariamente, apparire del campo persintattico.* È un apparire di un ente. Se io indico l’apparire in quanto tale, questo apparire è qualcosa che riguarda qualunque cosa e, quindi, qualunque determinazione dell’apparire avrà comunque questa costante, e cioè che l’apparire è necessario che ci sia. Se questo mi appare, allora l’apparire è necessario che sia. A pag. 80. *Ciò di cui la struttura originaria è il predicato necessario è il Tutto dell’ente.* La struttura originaria sappiamo qual è, è quella la cui negazione comporta un’autonegazione. È il Tutto dell’ente che predica la struttura originaria, che dice della struttura originaria. *E il Tutto che in verità appare come ciò di cui la struttura originaria è il predicato, è il Tutto che, nascondendosi, appare nella struttura originaria, cioè nello sguardo di essa. Se il Tutto è nello sguardo originario, l’originario è nel Tutto. L’originario è uno degli enti di cui esso stesso è il predicato; non è l’unico. L’originario si predica originariamente di tutto ciò che del Tutto appare, e quindi anche, e in certo senso in modo primario, di tutti gli enti che entrano ed escono dall’apparire (e che in questo loro avvicendarsi costituiscono ciò che gli abitatori dell’Occidente chiamano “storia” e “cicli della natura”, e pertanto sono “varianti” del contenuto che appare – e, appunto, si distinguono dalle “costanti” di tale contenuto.* Dice semplicemente che ci sono delle costanti, che lui chiama sintattiche, cioè il fatto che questo sia un ente e il suo apparire sia necessario perché appaia. Poi, dice che ci sono degli enti che sono delle varianti: il fatto che l’apparire di una certa cosa appaia non è una variante, non possiamo farne a meno. *In Essenza del nichilismo la totalità delle varianti è chiamata “la terra”. Ciò che della terra appare, appartiene al contenuto che appare all’interno della struttura originaria – cioè le varianti appartengono alla struttura originaria – ma quando si dice che tale struttura è il predicato necessario del Tutto e che quindi nulla può apparire se essa non appare, non la si intende come inclusiva, ma come distinta dalle varianti.* Tutte queste distinzioni che fa è costretto a farle per mantenere l’idea della possibilità di potersi affrancare dal linguaggio, quando, per esempio, dice che la struttura è il predicato necessario del Tutto e che, quindi, nulla può apparire se essa non appare, inclusiva, ma distinta dalle varianti. C’è una struttura originaria del Tutto, che è fondamentale perché è la struttura per la cui negazione si autonega, però ci sono delle varianti in cui, evidentemente, qualche cosa non appare come assolutamente necessario, così come è assolutamente necessario che l’apparire di una certa cosa ci sia perché appaia. Tutte le varianti che possono accadere lui le chiama “la terra”, la totalità delle cose ecc., però non necessarie nell’accezione che indicava prima. A pag. 82. *Le costanti iposintattiche sono individuazioni di costati sintattiche. Il non-questo-rosso è, come negato, costante sintattica di questo rosso (quindi non è costante persintattica).* Il fatto che io dica “questo libro” è una costante sintattica del “non-questo libro”, perché ciò che permane in “questo libro” è il fatto di non essere “non-questo libro”. *Questo verde è costante iposintattica di non-questo-rosso, perché non costituisce l’essenza formale di non-questo-rosso, non ne determina sintatticamente la sintassi, ma sottostà ad essa, la determina iposintatticamente, cioè come il contenuto specifico determina la propria forma.* Se dico “questo-libro non è non-questo-libro”, questo è necessario che sia, ma se io dico “questo libro non è un tavolo” è, vero, ma questa seconda forma non appartiene così necessariamente, e infatti la chiama iposintattica, che sta sotto la sintassi. A pag. 97. *Nella storia dell’Occidente la “necessità” compare sin dall’inizio divisa in sé stessa: come la “necessità” degli immutabili che dominano la ribellione del divenire, e come la “necessità” del divenire che continua a sopravvivere sotto il dominio degli immutabili dell’Occidente e prepara la loro distruzione.* C’è questa lotta tra gli immutabili e il divenire. *La volontà di potenza sta alla radice di questa divisione della “necessità”…* La necessità per il discorso occidentale è duplice: la necessità degli immutabili e la necessità del divenire. Per Severino la necessità è una: la struttura della necessità, come sappiamo, è quella che negandosi si autonega. *… la volontà di potenza esige l’esistenza del dominabile e se la procura separando la terra dalla Necessità e cioè le cose dal loro essere, rendendole così disponibili al dominio che le assegna all’essere e al niente: nella storia dell’Occidente la forma originaria della volontà di potenza è la volontà che il divenire esista, cioè che esista la separazione dl loro essere.* La volontà di potenza, dice, è la volontà di tenere separate queste due necessità, da una parte gli immutabili e dall’altra il divenire. Perché? Perché mantenendo questa divisione mantiene la contraddizione, cioè mantiene la credenza, quella che lui chiama la follia, che una cosa sia e non sia. Ma soltanto se io posso pensare questo, cioè che una cosa sia e non sia, che venga dal nulla e torni nel nulla, solo a questa condizione è possibile separare la cosa dal suo essere, perché se una cosa è ma anche non è, quando non è io separo questa cosa dal suo essere e, quindi, non è più. E questa sarebbe la condizione per potere controllare le cose, la condizione del nichilismo, e cioè il pensiero che al tempo stesso una cosa possa essere e non essere. Perché la controllo in questo modo? Se la cosa fosse, come dice Severino, eterna, se fosse necessariamente quella che è, come la domino, come la controllo? Se è quella che è non posso fare nulla. Se, invece, può anche non essere, ecco che allora io posso intervenire su questa cosa, posso intervenire perché non è quello che è ma diviene e, quindi, posso intervenire nel suo divenire, posso manipolarla, posso farla diventare pertanto altro da sé, perché per poterla manipolare devo farla diventare altro da sé: se io manipolo un pezzo di vetro e lo faccio diventare un posacenere, non ho più un pezzo di vetro ma un posacenere. Quindi, questa condizione è la condizione della manipolazione dell’ente, è cioè la condizione della tecnica. La tecnica può avvenire soltanto se c’è il nichilismo, cioè soltanto se c’è questa credenza, questa follia, che le cose possano essere e possano non essere. Cosa faccio quando le cose non sono? Metto in atto questa cosa: isolo l’ente dall’essere, perché dico che l’ente non è, tolgo l’essere. Isolato l’ente dall’essere l’ente è nulla. Solo a questa condizione è possibile il divenire, il trasformare una cosa in un’altra. Il divenire, la tecnica: annientare una cosa, farla diventare nulla, a vantaggio di un’altra. *Ma la volontà di potenza, evocando il divenire, sprigiona le forze imprevedibili del divenire, dalle quali essa si difende evocando la “necessità” degli immutabili che dominano e anticipano il divenire. È in questo senso essenziale (ed essenzialmente sconosciuto a Nietzsche) che nella storia dell’Occidente la medicina è stata peggiore della malattia – “peggiore”, dal punto di vista della volontà di potenza, giacché la medicina dell’immutabile ha finito col rendere impensabile e impercorribile quello stesso campo di dominio in cui il divenire consiste e che, in quanto imprevedibilità assoluta, determina sì la malattia della minaccia, ma che agli occhi stessi della volontà di potenza che evoca le “necessità” dell’Occidente è anche l’evidenza suprema.* Questa idea di tenere separate le due cose, e cioè l’immutabile e il divenire, per Severino è stato un rimedio peggiore della malattia, perché in questo modo io mi trovo di fronte all’imprevedibilità del divenire. Ecco l’imprevedibilità, l’incontrollabilità della tecnica, che dovrebbe essere l’apoteosi del controllo. La tecnica, all’apice della sua controllabilità, si scontra con la totale incontrollabilità, che è insita nel divenire.

12 settembre 2018

Siamo a pag. 107, Capitolo Primo, *L’esposizione della struttura originaria*, parte I, *La struttura originaria (Definizione formale)*. *La struttura originaria è l’essenza del fondamento. In questo senso, la struttura anapodittica del sapere – άρχή τᾗς γνώσεως -…* Apodissi è l’argomentazione dimostrativa. L’anapodissi è ciò che è immediatamente evidente; invece, l’apodissi, non essendo immediatamente evidente, deve essere dimostrata. *Alla struttura originaria compete … quanto Aristotele rilevava a proposito del principio di non contraddizione.* Il principio di non contraddizione è la struttura originaria. *…che la sua stessa negazione, per tenersi ferma come tale, lo deve presupporre.* Se voglio negare il principio di non contraddizione ho bisogno del principio di non contraddizione. *Sì che ad un tempo lo nega e lo afferma: lo nega in actu signatu…* In actu signatu, cioè nel dire. …*e lo afferma in actu exercitu…* Cioè, di fatto. *…e quindi, proprio perché insieme lo afferma e lo nega, non riesce a negarlo. L’esplicitazione della qual cosa esige però l’esposizione della struttura originaria (mostrare cioè che la negazione della struttura originaria è possibile solo presupponendo questa struttura stessa – o che la condizione della negazione è quello stesso che viene negato -: mostrare questo importa innanzitutto che la struttura originaria sia disvelata, esposta); e quindi esige un notevole sviluppo discorsivo.* A pag. 108. *a) Se nella storia della filosofia gli elementi della struttura del fondamento non si realizzano come delle costanti, essi si presentano però con indici di variazione notevolmente bassi. Si ponga mente, ad esempio, alle permanenze, quanto mai rilevanti nella filosofia moderna, dell’aristotelico binomio principio di non contraddizione-conoscenza immediata (esperienza, έπαγωγή)…* Questo è il binomio: principio di non contraddizione e conoscenza immediata. Il principio di non contraddizione, come ha detto all’inizio, è un principio anapodittico, non richiede di essere dimostrato, quella che Heidegger chiamava la semplice presenza, l’immediatamente presente. A pag. 109. *Il sapere metafisico non è, rispetto al fondamento, un’ulteriorità da conseguire, ma appartiene all’essenza stessa del fondamento…* Ecco, questo ci interessa. Dice che il sapere metafisico non è qualcosa che si aggiunge a un sapere esistente ma appartiene all’essenza stessa del fondamento. *…ossia non dà tregua, o non consente che ci si possa ritrarre su di un piano d’appoggio, dal quale poi si abbia a partire per il viaggio metafisico. O qualcosa come “punto di partenza” sussiste certamente, ma come momento astratto della struttura originaria; sì che il viaggio è originariamente compiuto.* Sta dicendo che la metafisica non è qualche cosa che si aggiunge al pensiero, alla conoscenza, ecc., ma riguarda la struttura stessa della conoscenza, la possibilità stessa della conoscenza. A pag. 111. Siamo sempre alla questione del fondamento, che lui analizza molto a lungo anche perché ritiene, e non a torto, che il principio di non contraddizione sia il fondamento stesso del pensiero. *In sede di accostamento o di elaborazione provvisoria del tema, si può dunque dire che la posizione del fondamento implica essenzialmente il toglimento della negazione del fondamento…* Se io voglio parlare del fondamento è necessario che tolga la negazione del fondamento. *…o che questo si realizza come apertura originaria della verità solo in quanto è in grado di togliere la sua negazione…* Quindi possiamo dire che il fondamento mostra la sua apertura originaria solo se siamo in grado di togliere la sua negazione. *Sì che il fondamento è posto solo in quanto la sua negazione è posta (come tolta). Se si ribattesse che, pur ammettendo che il fondamento è ciò che deve essere in grado di togliere assolutamente la propria negazione, d’altra parte è possibile porre (=avere innanzi come manifesto) il fondamento senza che sia necessario porre la negazione di esso…* Pongo il fondamento senza porre anche la sua negazione. Sarebbe l’immediatamente evidente. *…a chi sostenesse ciò sarebbe da osservare che il contenuto posto è il fondamento appunto in quanto mostra (= è posta) la sua capacità di togliere assolutamente la sua negazione; o che si può affermare che quel contenuto è il fondamento solo in quanto quella capacità è posta: che se invece tale capacità non è posta – e ciò deve accadere nel caso in cui il fondamento sia posto senza che sia posta la sua negazione – allora non solo quel contenuto non si mostra come fondamento, ma non lo è nemmeno. Esso è invece soltanto un momento astratto del fondamento, l’intero o il concreto del fondamento essendo appunto la relazione posizionale tra questo momento e la sua negazione.* Vuole dire che per porre il fondamento devo porre la sua negazione e poi toglierla. Se io penso al fondamento senza pensare alla sua negazione, che poi deve essere tolta, questo modo di porre il fondamento non pone in effetti il fondamento come tale. Dice Severino che per essere fondamento deve avere la sua negazione ma come tolta, solo a questo punto è fondamento, cioè cancello la possibilità che questo fondamento sia negato. Soltanto così si pone il fondamento, cioè è immediatamente evidente, si mostra, si pone. Se non c’è la sua negazione, in quanto tolta, perde il suo principio di fondamento. A pag. 114. Punto 5. *Formulazione del giudizio originario*. *Chiamiamo “giudizio originario” l’affermazione in cui si realizza la struttura originaria. Il giudizio originario può essere così formulato: “Il pensiero è l’immediato”.* Il pensiero è l’immediato: questo arriva da Gentile. *O meglio, in relazione alle precisazioni che a suo tempo dovranno essere apportate: “Tutto ciò che, nel modo che gli conviene, è immediatamente noto, è l’immediato”.* Tutto ciò che è immediatamente noto. Uno potrebbe pensare che è un’affermazione complessa: che cos’è che è immediatamente noto? In che modo è noto? Siamo sicuri che sia noto? Sono tutti problemi che per il momento a lui non interessano. Ciò che è immediatamente noto, ciò che so immediatamente: come lo so, per il momento non interessa, però, lo so. Ad esempio, io vedo questo e so che è un posacenere, mi è immediatamente noto. Quindi, questo pensiero è l’immediato, non ho bisogno di riflettere. Come poi sono venuto a sapere che questo è un posacenere è un altro discorso. Ciò che a noi interessa per il momento è porre questo: il pensiero è l’immediato. *Col termine “pensiero” si intende qui – in sede di caratterizzazione preliminare – l’attualità o la presenza immediata dell’essere, assunta in relazione alle strutture semantiche che sono immediatamente implicate dalla posizione dell’attualità o presenza immediata dell’essere.* Sta intendendo qui l’essere in modo heideggeriano come ciò che si manifesta, come ciò che appare, l’apparire. E, quindi, dice che il pensiero non è altro che la presenza immediata dell’essere, vale a dire, la presenza immediata di qualcosa che è. Io so che questo è un posacenere. Questo sapere che è posacenere è il pensiero immediato. Certo, è immediato in un certo senso ma in un altro no, perché è comunque sempre mediato dal linguaggio, non ho l’accesso diretto alla cosa. *(Ci si accontenti, in sede di determinazione provvisoria, di una definizione del tutto generica di queste strutture; e si avverta che all’indeterminatezza della genericità appartiene la stessa designazione di queste strutture come una pluralità). Se a questa attualità…* Del pensiero come l’attuale, del pensiero dell’immediato. …*si riserva il nome di “esperienza” (“orizzonte ontico” nella terminologia dello Heidegger), il termine “pensiero” resta definito come implicazione immediata tra l’esperienza e quelle strutture (o tra l’orizzonte ontico e l’“orizzonte ontologico” – intendendo, con questa espressione, il piano delle manifestazioni di tali strutture).* L’esperienza è l’orizzonte ontico, cioè ciò che mi consente di cogliere l’ente, ma ciò che mi consente di cogliere l’ente è l’essere; quindi, occorre che ci sia l’essere perché ci sia l’ente, e questo è Heidegger. Quindi, l’esperienza sarebbe il cogliere l’ente ma anche ciò che dà all’ente la sua enticità. Senza questi due aspetti, dice Severino, non c’è esperienza. Andiamo avanti. Qui fa una distinzione tra il concreto e l’astratto, che avevamo già vista nell’Introduzione. Il concreto non è niente altro che la struttura originaria; l’astratto è la struttura originaria che interviene rispetto a qualche cosa. A pag. 120. Punto 13, *Corollario: ordine logico e ordine discorsivo*. *Nell’esposizione analitica del giudizio originario, dove ‘esposizione della struttura del soggetto è anticipata sull’esposizione della struttura del predicato, e l’esposizione dei due termini è anticipata sull’esposizione della loro relazione, tale anticipazione non esprime dunque un’antecedenza logica.* Qui sta riprendendo una cosa già vista prima. Nella sua formula A è B, A è il soggetto e B il predicato, sono due cose diverse. Come risolveva il problema, perché a questo punto c’è una contraddizione, cioè A non è A. Scrive (A è B) = (B è A). In questo modo, dice Severino, si elimina, almeno apparentemente, la possibilità della contraddizione perché A non è più il soggetto e B il predicato ma entrambi formano una sorta di unità. *Cioè l’anticipazione deve essere mantenuta nella sua natura discorsiva, come contingenza del discorrere (contingenza dell’“ordine” del discorrere, non del discorrere come tale), per cui si è costretti a dire “una cosa dopo l’altra” (e quindi una cosa fuori dell’altra); senza che il “dopo” esprima alcunché sulla natura del rapporto logico tra le due cose.* Mettendo come la mette lui tra parentesi, ci sta dicendo che a questo punto non c’è più un’antecedenza di A rispetto a B; lo metto prima perché non posso fare in un altro modo, non posso scrivere una A e sopra mettergli una B, è soltanto una necessità discorsiva, non posso dire due cose simultaneamente. E, quindi, questa differenza che, dice, permane se io scrivo soltanto A è B, non permane più se viene scritta nel modo in cui la scrive lui, e non permane più perché a questo punto la A e la B sono messe separate soltanto per poterle descrivere, per poterle scrivere sulla carta, altrimenti non lo posso fare; ma non c’è nessuna differenza tra i due. *Se spesso l‘ordine logico* *dell’esposizione non viene rispettato, ciò dipende dalle particolari condizioni di ambientazione culturale in cui si trova chi scrive (cioè chi comunica), delle quali egli deve in certo modo tener conto.* Devo tener conto che per dire due cose devo dire due parole, non posso dirne una. *Questo divario tra ordine logico e ordine discorsivo può essere considerato come una variante, che ha la sua notevole importanza allorché ci si vorrà occupare della natura del linguaggio, dell’osservazione aristotelica secondo la quale non tutto ciò che è prima rispetto al discorso è prima anche rispetto alla sostanza – dove a sostanzialità, nel nostro caso, esprime appunto il rapporto logico-metodologico dei termini.* È la stessa cosa che dicevamo prima. Bisogna tenere conto che nell’ordine discorsivo io sono costretto a mettere prima una parola e poi quell’altra. Questo non vuol dire che la prima sia anche logicamente prima. *Le considerazioni che andiamo e che andremo svolgendo sono quindi – come già si implicitamente avvertito – la stessa discorsività in atto.* Bisogna tenere conto, dice, che sto parlando e che, quindi, mi trovo preso nella discorsività. *Della quale* (ladiscorsività) *vengono più o meno evidenziati, ai fini della comunicazione e in relazione all’attuale cultura filosofica, elementi che si ritengono notevoli o comunque più idonei a stabilire un accordo, e sui quali si ritiene opportuno insistere; mentre vengono sottaciuti altri di cui si ritiene inutile o ovvia la comunicazione, pur essendo di eguale importanza contenutistica. È d’altronde vero che questa scelta di elementi di comunicazione, praticamente inevitabile, è una delle principali fonti di equivoco e di dissenso.* Chiunque costruisca una teoria, un pensiero o qualunque altra cosa, non può evitare di porre l’accento su alcuni elementi e metterne altri in secondo piano, se non altro quelli da cui muove, le famose premesse. Questo non significa necessariamente che non tenga in conto anche altri elementi ma, ci sta dicendo Severino, che comunque chi fa una cosa del genere è costretto a mettere in evidenza alcune cose mettendo, invece, in secondo piano delle altre. Da qui, dice giustamente, sorge una buona quantità di fraintendimenti. D’altra parte, è inevitabile, ed è per questo che Peirce diceva che la prima cosa da fare in una discussione teorica è mostrare, dire, quali sono le premesse, cioè che cosa si intende con una certa cosa e mettersi d’accordo su questo. Siamo a pag. 124, punto 16. *Allorché nello svolgersi della discorsività un momento qualsiasi di questa è tenuto fermo in modo tale che la forma del discorrere sia posta come il contenuto di questo – allorché cioè si si pensa che la forma che il discorrere ha assunto sino al momento considerato sia una proprietà del contenuto come tale -, si produce l’accadere del concetto astratto.* Nel momento in cui io immagino che la forma del mio discorso corrisponda al suo contenuto - cioè se io metto prima la A e dopo la B vuol dire che do più importanza alla A, che viene prima; questo significa sovrapporre la forma a un contenuto, mentre non necessariamente, come abbiamo visto, se metto prima la A e dopo la B do maggiore rilievo alla A piuttosto che alla B – si produce l’accadere, dice, del concetto astratto. *Concetto che distoglie il suo contenuto dal contesto globale conferendogli la caratteristica di una liberazione dall’intero, o di una acquisizione di autonomia rispetto a questo.* il fare questa operazione, per Severino, è come isolare, un elemento dal suo contenuto, o dal mondo, come direbbe Heidegger. In effetti, nella formula A è B io isolo la A dalla B, mentre l’operazione che fa Severino è di non isolare più questi elementi ma porli come un’identità, e infatti li mette entrambi tra parentesi a indicare una sorta di *unicum*, di unità, per cui non c’è più la contrapposizione. *Questo liberarsi del particolare non è da confondere con quell’assenza dell’intero come tale che, essendo resa possibile dalla stessa posizione di questo, è l’astratto stesso in quanto concretamente concepito: la liberazione di cui si parla è un semplice ignorare o dimenticare l’intero, o è quell’assenza stessa, ma non posta come tale; onde l’intero è assente dal momento astratto, ma non è saputo come assente.* Questa operazione di liberarsi del particolare, cioè liberare, per esempio, la A dalla B nella proposizione A è B, ognuna è per se stessa, solo a questa condizione c’è la contraddizione. Questa operazione, dice, *non è da confondere con quell’assenza dell’intero come tale che, essendo resa possibile dalla stessa posizione di questo, è l’astratto stesso in quanto concretamente concepito,* cioè lui distingue questa operazione da quell’altro pensiero che dice che A è B, anche se posti insieme, non sono un tutto ma un dettaglio. Quindi, questa proposizione A è B, anche se messa tra parentesi, lascia fuori il tutto. Dice che non è la stessa cosa dire che la A lascia fuori la B e B lascia fuori la A perché, dice, questo intero è assente dal momento astratto. Il momento astratto è sempre quel momento in cui io determino una qualunque cosa. Dice che questo particolare, questo dettaglio, lascia fuori l’intero ma non se ne rende conto, perché, se se ne rendesse conto, dice, *il particolare diventa così oggetto di una cura, che è quello stesso interesse senza di cui, come ricorda lo Hegel, gli uomini non farebbero nulla. Si produce in tal modo l’accadere di “una” filosofia.* Severino vuole distinguere due posizioni: una dove A è B mostra che A tiene fuori B e B tiene fuori A; l’altra posizione in cui A è B è messa tra parentesi, quindi, è un *unicum*, però, tiene fuori il tutto. C’è sempre comunque qualcosa che è tenuto fuori. Se io pongo anche tra parentesi questo A è B, questo A è B non mai un tutto. Cosa vuol dire che qui è assente il tutto? Rileggiamo. *Questo liberarsi del particolare non è da confondere con quell’assenza dell’intero come tale che, essendo resa possibile dalla stessa posizione di questo…* Cosa vuol dire *resa possibile dalla stessa posizione di questo*…? È resa possibile dal fatto che la posizione… Se vi ricordate, per Severino è l’immediatamente evidente, è il mostrarsi di qualche cosa. Ora, mi rendo conto immediatamente che A è B non è il tutto… Questo per mostrare che, anche se in questo caso la formula (A è B) tiene fuori il tutto, questa assenza del tutto è saputa, lo so che questa formula non è il tutto, mentre la stessa cosa non accade, dice lui, se tengo fuori dalla A la B e la B dalla A, soltanto se non mi accorgo dell’identità dei due allora posso costruire una contraddizione. Come ci giunge questa contraddizione? L’aveva detto: immaginando che l’uno sia il soggetto e l’altro il predicato, ma soltanto perché uno viene prima e l’altro dopo, ma questo venire prima e dopo ha una funzione solo discorsiva; di fatto, A e B sono la stessa cosa, sono il medesimo. È questo che quella “è”, in mezzo a loro, vuole dirci: che sono il medesimo. A pag. 126. Punto 17, *La filosofia e le filosofie*. *Una molteplicità di soggetti, o di coscienze, non è infatti immediatamente presente, e pertanto non appartiene alla struttura originaria (non le appartiene affatto; se poi non le possa appartenere, è questione che può essere qui tralasciata).* La molteplicità dei soggetti non è immediatamente presente, qui non ci siamo “tutti”. Dice *e pertanto non appartiene alla struttura originaria.* Cos’è la struttura originaria? È ciò che immediatamente presente. Che cosa è presente? Che questa cosa è questa cosa; questa cosa, che è qui, non è altro da ciò che mi appare; mi appare questo e, quindi, non è un’atra cosa. questa è la struttura originaria, l’immediatamente presente. Come dire che ciò che è immediatamente presente è il principio di non contraddizione. *All’immediato appartiene invece il progetto o la supposizione di quella molteplicità – che è come dire che questa appartiene alla struttura originaria, ma appunto come progettata. In quanto dunque ci si mantiene sul piano dell’originarietà, e in quanto questo è la stessa originaria apertura del filosofare, si dirà che il filosofare e la filosofia non possono essere che il mio filosofare e la mia filosofia.* Cosa appartiene all’immediato? Il mio progetto, è questo che mi è immediatamente presente. Infatti, dice, questa progettualità appartiene alla struttura originaria, ma, appunto, come progettata. Appartiene, sì, all’originarietà, al mio progetto, ed è originario nel senso che è il mio progetto e non un altro. Bisogna sempre tenere conto di questo aspetto quando parla di originario, di struttura originaria, si riferisce sempre a questo, che il mio progetto è questo e non un altro. A pag. 129. *La struttura originaria è lo stesso significato originario; ossia è l’apertura originaria del significato.* Cosa vuol dire che *La struttura originaria è lo stesso significato originario*? Che propriamente ciò che una cosa significa è se stessa e non altro da sé. Dice *è l’apertura originaria del significato,* un significato che si apre su se stesso, una cosa significa se stessa, non ne significa un’altra. *Per questo lato, il giudizio originario va formulato dicendo che il significato è per sé significante. Dove il “significato” è appunto l’essere che è immediatamente noto…* Che mi significa questo? Che è un posacenere, questo mi è immediatamente noto. Torno a dire, come sia accaduto che mi sia immediatamente noto, questa è un’altra questione. Wittgenstein direbbe che l’ho imparato. Però, ciò che a noi adesso interessa è che mi è immediatamente noto; quindi, appunto, l’essere che mi è immediatamente noto*. …è per sé significante quel significare in cui consiste l’orizzonte dell’immediatezza.* Cos’è che significa? Dice, quel significare che appartiene all’orizzonte dell’immediatezza, cioè a quell’orizzonte in cui questa cosa può apparirmi, e che quindi comporta tutte le cose che ho imparate, che ho apprese, ecc., che sono qui in questo momento e che mi significano questa cosa così come me la significano. Sullo sfondo c’è sempre Heidegger. *Pertanto, il significato non è indeterminatamente affermato, ma è una struttura: struttura o “sintassi” originaria.* Il significato, dice, è una struttura; quindi, un insieme di cose, che però sono qui presenti immediatamente; sono quelle che consentono l’immediata evidenza di questa cosa qui adesso. *(L’affermazione della “convenzionalità” della sintassi originaria è uno dei molti modi di negazione dell’immediato, e resta tolta con il toglimento di questa negazione.* Sta dicendo che il principio di non contraddizione non è una convenzione. Togliendo la negazione da un’affermazione, dall’essere, dice, tolgo anche l’eventualità che il principio di non contraddizione sia una convenzione. Adesso vediamo se ci dice anche il perché. *L’articolazione sintattica più notevole che sinora abbiamo rilevato, è quella onde si dice che il piano del significato è ciò che è posto come il per sé significante, cioè come significato immediato; sì che il significato è appunto quello che è così posto, e non uno arbitrario o immaginario che stia al di fuori di questa posizione).* Ecco il perché. Il significato è quello che è stato posto, e cioè mi si è posto il significato di questo aggeggio, come questo significato, ma non arbitrariamente perché il significato di questa cosa è per sé significante. Il fatto che sia qualche cosa non è una convenzione; potremmo dire che non è una convenzione ma una struttura del linguaggio. La struttura del linguaggio non è una convenzione; la convenzione è qualcosa che posso anche togliere e sostituirla con un’altra; è una convenzione chiamarlo posacenere, questo sì, ma che “questo sia questo” non è una convenzione, perché se questo non è più questo o se questo non è questo, io non posso più nemmeno dire “questo”. tutto questo appartiene alla struttura originaria, dice Severino. Il significato è quello che, appunto, è così posto e non uno arbitrario o immaginario, che stia la di fuori di questa posizione; cioè, io vedo quello che vedo, semplicemente. *La proposizione 6.54 del Tractatus di Wittgenstein suona: “Dalle mie proposizioni resta chiarito he chi mi ha compreso riconoscerà da ultimo che esse sono prive di significato quando attraverso e per mezzo di esse è salito al di sopra di esse. (Egli dovrà, per così dire, gettar via la scala dopo che è salito con essa)”.* Sta dicendo Wittgenstein che tutte le cose che ha fatte servono soltanto a fare un passo successivo, di per sé non significano niente, sono tutte, direbbe Heidegger, “in vista di…” un passaggio successivo. Una volta che ha fatto il passaggio successivo, non servono più a niente. *Questa proposizione è la stessa autoconfutazione della filosofia wittgensteiniana. (Può essere inoltre considerata come uno dei punti di maggior divario tra la logica neopositivistica e la logica idealistica).* La logica neopositivistica è quella che si fonda su vero-falso, sulla logica tradizionale; quella idealistica è quella di Hegel, che invece accoglie la contraddizione in vista di una sintesi, mentre per la logica positivistica ciò che è falso viene eliminato. Per Hegel no, lo tiene e dice che la sintesi è il prodotto di queste due cose, per cui il falso ha la sua virtù, per così dire. *Essa afferma che il processo mediante il quale viene stabilita la significanza delle sole proposizioni non filosofiche è insignificante.* Il processo, mediante il quale si stabilisce la significanza, cioè il significato, delle proposizioni filosofiche, è insignificante. È un’affermazione pesante perché Wittgenstein costruisce delle proposizioni e poi dice che tutte queste proposizioni costruite prima sono insignificanti. Ma, allora, anche il processo che le ha costruite è insignificante. *Ora, è chiaro che o la significanza delle proposizioni non filosofiche vale come risultato di quel processo di significazione.* Quindi, o la significanza delle proposizioni non filosofiche – le proposizioni non filosofiche sono quelle che per Wittgenstein non sono riconducibili a un sistema vero-funzionale – vale come risultato di quel processo di significazione, cioè questa proposizione che afferma che il processo mediante il quale viene stabilita la significanza delle sole proposizioni, tutta questa proposizione è insignificante, perché rientra all’interno di tutte quelle proposizioni che non sono filosofiche. *…sì che questo processo deve essere mantenuto come ciò in relazione al quale la significanza in questione è un risultare; …* Dice: tuttavia, tutte queste proposizioni che a un certo punto risultano in questa proposizione finale sono insignificanti. Questo risultato, allora, sembra chiedersi, è insignificante o significa qualche cosa? *…oppure questa significanza non è assunta come un tale risultato, e allora è come se la proposta filosofica di Wittgenstein non sia stata nemmeno avanzata.* Cioè, o tutte queste proposizioni, messe assieme, quelle che conducono alla posizione finale, sono insignificanti, quindi anche la proposizione finale, oppure questa proposizione non è il risultato di tutte le proposizioni precedenti e allora, dice, se è così, la proposta filosofica di Wittgenstein non è stata neanche avanzata, perché non sta dicendo niente. Questa proposizione, che dice che tutte le proposizioni filosofiche, ecc., sono insignificanti o è il risultato di un pensiero oppure è niente. È questo che ci sta dicendo Severino. *Questa aporia del Tractatus è determinata dall’influenza dell’impostazione di fondo dell’assiomatica e delle ricerche metamatematiche moderne. Se infatti i principi secondo i qual si costituisce un certo sistema logico, o “linguaggio”, hanno un valore convenzionale, come accade nei linguaggi matematici, la convenzione – la scelta cioè delle regole che abbiano funzione di principi del sistema considerato – si realizza su di un “livello” linguistico diverso da quello occupato da questo sistema.* Dice che questo problema che si incontra nel *Tractatus* deriva da un modo di pensare che è tipico della logica contemporanea. Infatti, Severino si chiede se tutti i principi hanno un valore convenzionale - sono cioè regole per giocare ma regole che possono essere sostituite, diverse da quelle regole come il principio di non contraddizione che non può essere sostituita – allora la convenzione si realizza su di un livello diverso da quello occupato dal sistema. È il problema di Russell, come dire che occorre una sorta di metalinguaggio per parlare di questi principi. Questi principi vengono applicati a un linguaggio ma non si applicano a qualunque linguaggio, si applicano a dei linguaggi particolari. *Il criterio della scelta appartiene a un livello diverso da quello che si costituisce in base alle regole convenute. Il dislivello sussiste appunto in forza della natura convenzionale delle regole. Se il nuovo livello che si ottiene si struttura a sua volta secondo regole convenzionali, la determinazione di queste regole avverrà all’interno di un terzo livello linguistico.* E così via all’infinito. *Wittgenstein ha creduto di eliminare il regressus in indefinitum, nell’introduzione dei livelli, riconoscendo l’insignificanza del livello base. il significare è così inteso come un esclusivo portar luce ad altro, dandogli appunto un significato, ma rimanendo poi esso stesso nell’ombra o al di fuori del significato: alterità di significare (o significazione) e significato.* Ciascuna cosa significa solo in base a un’altra cosa. Questo significare, dice, porta luce ad altro, ma lui, in quanto tale, rimane nell’ombra, non si capisce bene in cosa consista se poi, alla fine, il risultato è l’insignificanza. *Il significare investe invece, originariamente, unicamente sé medesimo; inde, come si è detto, il significato è il per sé significante: autosignificazione.* Questa è la posizione di Severino: questa cosa autosignifica questa cosa, è per sé nota, questa cosa io la so perché è immediatamente evidente per me, lasciando stare il come faccio a saperlo, però questa cosa significa quello che è. Questo è il significato, la cosa forse più importante da intendere; per Severino, la significanza di qualcosa è il significare ciò che esso è e non può non essere, cioè il fatto di essere sé e non altro. Questo è il significato. Quindi, ciascuna cosa ha un significato, che non è affatto arbitrario. Il fatto che ciascuna cosa sia sé e non possa essere altro da sé, questo non è arbitrario, è assolutamente indispensabile per potere parlare. *Per quanto riguarda Wittgenstein, si osservi che, a parte l’autoconfutazione sopra rilevata, si produce una situazione logica, per la quale la stessa proposizione 6.54 del Tractatus deve essere priva di significato, ricostituendosi per questo lato il regressus che si intendeva togliere. E cioè, non soltanto le proposizioni della scienza della natura sono fornite di significato, non solo la proposizione: “Soltanto le proposizioni della scienza della natura sono fornite di significato” (sia P1 questa proposizione) è priva di significato, ma è priva di significato anche la proposizione: “La proposizione P1 è priva di significato” (sia P2 questa proposizione) ed è priva di significato anche la proposizione: “La proposizione P2 è priva di significato”, ecc.* Severino dice per obiettare Wittgenstein: se soltanto le proposizioni della scienza della natura sono fornite di significato, allora questa proposizione, che dice che soltanto le proposizioni della scienza della natura sono fornite di significato, non ha nessun significato perché questa proposizione non è una proposizione della scienza della natura. Quindi, la proposizione che afferma questo è senza significato se noi ammettiamo che soltanto le proposizioni della scienza della natura hanno significato: pertanto, la proposizione che lo afferma è priva di significato, perché non è una proposizione della scienza della natura. *Sono noti i tentativi compiuti dagli altri rappresentanti del neopositivismo, e dallo stesso Wittgenstein, per eliminare questa aporia. Qui è da dire soltanto che, generalmente, questi tentativi si muovono sempre all’interno del punto di vista convenzionalistico. La stessa introduzione degli operatori illimitati, proposta da Carnap, ha un carattere convenzionale, e risponde semplicemente all’esigenza di rendere significanti, con opportuni accorgimenti tecnici, tanto le proposizioni del linguaggio oggettivo, quanto le proposizioni del linguaggio sintattico…* Il linguaggio oggettivo è quello che afferma che tutte le proposizioni sono proposizioni che significano; quello sintattico, sono le proposizioni che lo dicono. …*in modo da ottenere una struttura logica convenzionale che non sia affetta dall’aporia wittgensteiniana.* Però, siamo sempre nella struttura logica convenzionale, perché è per convenzione che io stabilisco questa separazione delle due cose, non esiste in natura. *Questi tentativi si lasciano cioè accanto, come non tolta, la loro negazione.* Tutti questi tentativi mantengono, essendo convenzione, l’eventualità di non essere affatto così, può essere così ma anche non essere, mentre he questa cosa mi appaia nel modo in cui mi appare non può essere altrimenti, perché mi appare così. *Ma è chiaro che se il criterio di scelta di una certa struttura semantica è dato da questa stessa struttura, l’abbandono della prospettiva convenzionalistica è conseguito nella misura in cui questa struttura vale come la struttura dell’immediato.* Dice: se io però metto al posto della convenzione l’immediato, che succede? Che non è più una convenzione ma qualcosa d’immediato. *La scelta dell’immediato ha un senso differente dalle scelte precedenti, perché qui è l’immediato stesso che si fa scegliere, e questo farsi scegliere è lo stesso riconoscimento dell’immediatezza dell’immediato, o dell’originarietà del significato originario.* È l’immediatezza che si fa scegliere, non sono io a scegliere che questo mi appaia così come mi appare, è l’immediato che mi appare così. Quindi, non è più una scelta fatta per convenzione, per utilità, ecc., non poso scegliere altro, non posso non vedere quella cosa così come la vedo, questa cosa non può non apparirmi se non come mi appare in questo istante. È questo che sta dicendo. *O, se il temine “scelta” è definito univocamente, qui non si ha più scelta, perché l’immediato è ciò che si fa valere da sé medesimo, e in questo farsi valere si costituisce come struttura originaria.* Ciò che mi appare è così come mi appare. *Se si sostiene che rimane pur sempre la libertà di pensare ad altre cose, di scegliere o di prendersi cura per altre cose che non sino la filosofia, questa libertà è la libertà di trovarsi nell’infondatezza o addirittura nella contraddizione. In questo senso, anche la filosofia è oggetto di scelta, ma non in quanto essa è tale (come tale è la stessa esclusione di ogni altra scelta), ma in quanto è vista in relazione a quell’essere –l’uomo – che si ritiene in grado di scegliere, e quindi di sceglierla o di rifiutarla (o di disinteressarsene).* C’è una critica intorno alla questione della scelta; certo, posso scegliere ma di fronte all’immediato la struttura originaria non mi dà scelta. Il principio di non contraddizione non mi dà scelta, nel senso che questa cosa è così come mi appare, oppure, se non c’è questa immediatezza, che mi dica che quella cosa è quella che è, se non c’è questo non c’è nemmeno nessuna possibilità di scelta, perché la scelta è almeno tra due cose e ciascuna di queste due deve essere individuata, deve essere quella che è.

19 settembre 2018

A pag. 132, capitolo 22, *Significato e insignificanza*. *Se si prescinde dalla struttura originaria* (che sappiamo essere il principio di non contraddizione)*, ci si pone nell’insignificanza.* Cioè, o una cosa è quella che, oppure, se non è quella che è, non significa niente. *Pertanto, è solo in quanto si è già nell’apertura originaria del significato, che la stessa domanda sul significato acquista un significato…* Se mi faccio una domanda sul significato, in questo domandare sul significato ci sono già dei significati. *… ma nell’atto in cui lo acquista, essa è per ciò stesso tolta, come domanda, dalla risposta originaria.* Nel momento stesso in cui l’atto acquista significato succede che è già nella struttura originaria, è già nel principio di non contraddizione, per cui quel significato è quel significato. *Cioè il domandare è autenticato (= reso significante) …* Qui il termine significante non è da intendere nell’accezione di de Saussure, come parte del segno, ma semplicemente come “significare”. *…nell’atto in cui gli si risponde. Il “rispondere” è lo steso conferimento di significato al domandare.* Se uno risponde a qualche cosa è perché c’è un significato, che in qualche modo coglie. *Sì che il rispondere originario non risponde a nulla, o non presuppone nulla, che esso stesso non abbia posto.* Il rispondere implica l’aver già accolto il significato, cioè essere nel significato, e quindi l’avere già accolto che le cose sono quelle che sono, che c’è un significato.

*Intervento: Lei ha detto che in questo caso il termine “significante” non è da intendere nell’accezione di de Saussure.*

Perché il significante per de Saussure è un aspetto del segno (significante/significato). Questo significante che è dato dalla differenza con tutti gli altri significanti, è per de Saussure l’immagine acustica, cioè l’immagine del suono, di questo suono che io riconosco. Qui, invece, Severino lo utilizza in accezione più ampia, come il participio presente del verbo significare, cioè significante come ciò che significa qualcosa, qualunque cosa significhi. *D’altra parte, l’“insignificanza” non è altro che o l’“infondatezza” o la “contraddittorietà” di un contenuto proposizionale.* Una cosa è insignificante o quando è infondata, non ha fondamento, o quando è autocontraddittoria. In questi casi non significa. *In altri termini: non vi è nulla di insignificante simpliciter; tutto ciò che è, è a suo modo significante. Insignificante è soltanto il nulla, in quanto assoluta negatività. (Ma poi – cfr. Cap. IV -, questa assoluta insignificanza è essa stessa positivamente significante.* Perché, parlando del nulla, comunque ne parlo e, quindi, questo nulla è qualche cosa. *pertanto, allorché si afferma che il significato si costituisce solo nella posizione dell’immediatezza del significato – o che prescindendo dalla struttura originaria, ci si pone nell’insignificanza –, si guarda al valore o al fondamento del significato; e si dice quindi che ogni sapere che prescinda dalla struttura originaria è o infondato o contraddittorio.* Ogni sapere che non parte dall’idea che qualcosa è quella che è, cioè non può essere autocontraddittoria, perché se è quella che è non può non essere quella che è, ecco, qualunque discorso che non ponga questo a fondamento, dice Severino, non ha fondamento. *(La contraddittorietà è poi una forma dell’infondatezza, contraddittorio essendo ciò che non può avere fondamento; a differenza di ciò che, semplicemente, o di fatto, non ha fondamento).* Ciò che contraddittorio non può essere fondato. *I neopositivisti distinguono di solito due tipi di proposizioni “insignificanti”: quelle costituite da parole che, pur avendo significato in un certo contesto semantico, non hanno significato nella connessione in cui si trovano nella proposizione considerata – a questo tipo di insignificanza apparterrebbero la maggior parte delle proposizioni metafisiche e filosofiche, e quelle che si possono ottenere, ad esempio, battendo a caso sui tasti della macchina da scrivere. Quanto al primo tipo di proposizioni, osserviamo che si risolvono in contraddizioni (quando lo sono), la definizione del predicato implicando la negazione della definizione del soggetto.* Se dico “Cesare è un’equazione di secondo grado” costruisco una proposizione in questo senso autocontraddittoria, perché non posso attribuire a Cesare il fatto di essere un’equazione di secondo grado. *Quanto al secondo tipo di proposizioni, pur non significando nulla nella misura in cui si intende che valgano come proposizioni, sono d’altra parte significanti come cose, come grafemi, cioè contenuto empirico.* Vedo delle forme, che comunque mi significano qualcosa, non sono niente, sono qualcosa. *Ma, anche qui, quel loro lato di insignificanza è propriamente una contraddizione. La contraddizione sta in ciò: che si intende che ciò che non è una proposizione – ma è segno, suono, ecc. – valga come una proposizione. (Ma se questa intenzione non c’è, non c’è nemmeno la contraddizione indicata, e quei segni appartengono al contenuto presente, così come vi appartengono questo foglio o questo colore).* Non c’è propriamente, dice, una contraddizione in questo, perché è come se io ponessi un suono, un colore, un carattere, come una proposizione. Allora, sì, certo, come proposizione diventa contraddittoria ma non sono proposizioni, sono cose, ma in quanto cose hanno un significato. Bisogna tenere qui conto di quanto Severino diceva rispetto al significato. Per Severino il significato è il fatto che una certa cosa è quella che è. *Ciò avvertito, è d’altronde del tutto lecito chiamare “insignificanza” la contraddizione.* Se c’è una contraddizione allora non c’è significato o. meglio, c’è insignificanza. *E insignificante può essere detta, come già si è avvertito, anche la proposizione senza fondamento. La coscienza prefilosofica (alla quale appartengono la coscienza religiosa, scientifica, estetica, ecc.) è certamente l’apertura di un piano semantico. Si parla appunto di senso comune. Ma per quel tanto che questo significare non è in grado di farsi valere – e cioè di mostrare il suo fondamento –.* Tenete sempre conto che per Severino il fondamento è sempre e soltanto il principio di non contraddizione. *…esso porta con sé la negazione di sé, o si lascia accanto il significato originario: instabilità di significato o, appunto insignificanza.* Una qualunque cosa, se non toglie la sua negazione, è insignificante perché autocontraddittoria. *All’insignificanza, intesa come infondatezza, si accompagna, in taluni aspetti del senso comune, l’insignificanza come contraddizione. Se la sofistica si assunse il compito, giusta l’osservazione hegeliana, di portare alla luce questo autoannullamento del senso comune, è d’altronde compito del sapere filosofico di mostrare in che misura il sapere prefilosofico sia un’infondatezza, e in che misura una contraddizione.* Il sapere prefilosofico, potremmo dire, è la chiacchiera, nel senso inteso da Heidegger. *Se il senso comune continua in qualche modo a permanere come un che di stabile, è per l’intervento di una componente pragmatica, onde si vuole, per conseguire determinati scopi, tener fermo un certo contenuto semantico, piuttosto che la sua negazione.* Cioè, vale una cosa piuttosto che la sua negazione perché gli conviene. Mi serve per il superpotenziamento, direbbe Nietzsche. *Il cristianesimo vuole salvare, innanzitutto, dalla insignificanza del “mondo”, e cioè dalla insignificanza dello stesso senso comune.* *Ma ci si salva con un atto di fede assoluta in un certo significato (il contenuto rivelato). Per questo lato si può dire che l’atteggiamento filosofico è eccezionale: la normalità essendo data dall’interno differenziarsi dell’atteggiamento fideistico (che è l’atteggiamento di chi, semplicemente, non vuole contraddirsi o essere contraddetto; o non vuole che il suo dire sia senza fondamento).* Questo è l’atteggiamento fideistico: non voglio che mi si contraddica. Qui ci sta dicendo in pratica che non tenendo conto del fatto che il principio di non contraddizione è la struttura originaria, tutto ciò che segue da questo, che non toglie la negazione, è infondato, insignificante. Quindi, tutto il discorso prefilosofico, la chiacchiera, il discorso comune, è insignificante perché infondato, autocontraddittorio. Come dicevamo la volta scorsa, ogni affermazione che si fa è autocontraddittoria, salvo quella, secondo Severino, che afferma il principio di non contraddizione. Questa non può essere autocontraddittoria perché la sua negazione comporterebbe la sua autocontraddizione; negare il principio di non contraddizione comporta un’autonegazione. È importante porre questo fondamento. Quando nelle pagine precedenti parlava del concreto e dell’astratto stava dicendo la stessa cosa. Ricordate l’esempio della lampada sul tavolo. Qual è il concreto? Il concreto è la lampada sul tavolo; non è la lampada e poi il tavolo. Porre la lampada come disgiunta dal fatto di essere la lampada sul tavolo, questo è l’astratto, perché io astraggo la lampada dal concreto. Una volta che l’ho astratta è chiaro che questa lampada posso determinarla, posso dirne, posso misurarla, ecc., che è poi quello che fa la scienza. La scienza deve astrarre dal concreto ma, astraendo degli elementi dal concreto, che è la struttura originaria, perdo l‘unità della cosa con il mondo in cui è inserita. Potremmo dire così: tornando alla lampada sul tavolo: in concreto questa lampada è la lampada sul tavolo. Non è questa lampada, non è una lampada appesa al muro, è questa lampada sul tavolo. Questo è il concreto. Come dicevamo, l’astratto comporta l’astrarre da questo concreto la lampada in quanto tale, e solo allora posso misurarla, pesarla, determinarla, ecc.

*Intervento: E se dicessi solo la lampada?*

Se dicessi solo la lampada, questo in teoria sarebbe fuori da un contesto, non significherebbe nulla detta così, non c’è un’affermazione, non sta affermando niente; sta dicendo una cosa, che poi è sempre unita a un qualche cosa, per cui il suo dire “la lampada” è unito all’esempio che vuole fare in cui la lampada è sul tavolo. Quindi, è sempre e comunque inserita in un mondo, in un progetto, e il suo progetto, in quel caso, era di fare un esempio specifico. Quindi, dicevo, il concreto. Ecco, quando io mi chiedo “che cos’è questa lampada” è la lampada sul tavolo, non è una lampada ma è la lampada sul tavolo, cioè è questo che è: la lampada sul tavolo. Questo è il concreto: ciò che appare, e ciò che appare, appare nel modo in cui appare, cioè, come lampada sul tavolo, e non appare come “non lampada sul tavolo”. La questione interessante è che Severino svolge tutte queste questioni non parlando mai di immagini. Si potrebbe pensare all’immagine di una lampada sul tavolo; no, lui non parla mai di immagini, parla solo di proposizioni. La lampada sul tavolo appare in una proposizione, e solo dopo appare come immagine, ma questa immagine sarebbe nulla se non avesse alle spalle una proposizione che l’afferma in quanto lampada sul tavolo. Andiamo a pag. 134, *Sapere prefilosofico e sapere filosofico*. *Dato che la precedenza di un qualsiasi tipo di sapere (e quindi di realtà) rispetto al sapere filosofico viene stabilita solo all’interno di questo sapere…* Se c’è un sapere è un sapere filosofico, perché è un sapere che impegna la ragione, è un sapere che parte dalla struttura originaria, un sapere che muove dalla necessità che qualcosa sia quello che è, che non sia cioè autocontraddittorio. *…ne viene allora che, qualora sia stabilita in altro modo, questo stabilire non ha maggiore fondamento di ciò che è stabilito come una precedenza, e rientra esso stesso nell’orizzonte del precedente. Onde esso stesso può esser posto solo nell’apertura del sapere filosofico. Il quale, ponendo la precedenza, pone l’insignificanza o l’infondatezza di ciò che precede, in quanto questo precede.* Il discorso filosofico è quello che si interroga sulle cose, ma che si interroga a partire da ciò che è e non può non essere. L’apertura del discorso filosofico, per Severino, consiste in questa apertura che mostra il significato di un qualche cosa in quanto essere quello che è. Questo è il significato: l’essere ciò che è. Se io dico che il sapere prefilosofico precede, come dice la parola stessa, la filosofia, è soltanto perché c’è la filosofia che posso dirlo. *Propriamente, ciò che così procede è posto, in quanto precede, come possibilità di fondatezza – e pertanto come possibilità di infondatezza.* Se è possibile che sia fondato è anche possibile che sia infondato. *Nel sapere prefilosofico l’infondatezza non è posta, …* Il sapere prefilosofico, la chiacchiera, quando mai si preoccupa dell’eventualità che ciò che ciò afferma sia autocontraddittorio? *…e cioè non è “per esso”…* Non è per l’infondatezza. Questo discorso non si fa per mettere in risalto l’infondatezza, l’insostenibilità, ecc.; al contrario, viene fatto per essere sostenuto a spada tratta, anche se si tratta della peggiore idiozia. *…questo sapere è infondato, ed è tale solo per il sapere filosofico.* Solo il sapere filosofico può rilevarne l’infondatezza. Il sapere filosofico è quel sapere, come direbbe Heidegger, autentico, il sapere che interroga se stesso. *(Il semplice sospetto dell’infondatezza, al quale qualche volta si abbandona la coscienza comune, non è meno infondato di ciò che questa sospetta).* Anche questa idea è altrettanto infondata. *Per il sapere comune sussiste invece quell’insieme di conoscenze “sicure”, che esso chiama “mondo”, o “vita”, ecc. Il prefilosofico è infondatezza, perché, come già si è osservato, esso è per essenza un lasciar valere la negazione di sé medesimo, sia come negazione degli asserti particolari in cui esso si realizza.* Ogni asserto della chiacchiera è un asserto che è vero ma può anche essere falso; quindi, potremmo dire con Severino, che è quello che è ma che anche non è quello che è. Per questo motivo è infondato. *O tutt’al più gli compete l’intenzione di non lasciarla valere. Perché il modo in cui il prefilosofico si sbarazza della negazione che lo investe è dato da un’insofferenza pratica per questa, realizzatesi in una gamma di atteggiamenti che vanno dalla semplice repulsione della negazione, dal semplice respingerla via nell’oblio (il “non volere sentir parlare”) all’eliminazione fisica di chi ne è il portatore. Né può essere diversamente, perché se il prefilosofico giustificasse il suo negare la negazione di sé medesimo, se cioè si sapesse veramente tener fermo di contro alla negazione che gli s’appunta, esso non sarebbe più il prefilosofico, ma la filosofia in atto, se per “filosofia” si intende l’apertura del fondamento di ogni possibile sapere.* La filosofia non è che l’apertura del fondamento di ogni possibile sapere. Perché ci sia fondamento occorre che sia fondato, e cosa può fondare qualcosa se non l’unica certezza, e cioè che ciò che appare, appare nel modo in cui mi appare. *Il prefilosofico non può, invece, che lasciarsi accanto la negazione di sé, senza sapere dire perché esso, piuttosto che la negazione, debba essere tenuto fermo.* Quando si chiede a qualcuno che afferma una cosa “e perché non potrebbe essere il contrario?”, non sa bene cosa rispondere. *Così come la stessa negazione di questo, in quanto non si costituisce come esercitata dal filosofare, è un modo del prefilosofico, e quindi si lascia accanto, essa pure, ciò che nega.* Anche la stessa negazione, all’interno della chiacchiera, non ha nessun fondamento; affermare o negare qualcosa, è indifferente. *Al di fuori del filosofare, l’affermazione non sa escludere la negazione, e questa non sa escludere quella.* Se uno chiede “perché? Perché non potrebbe essere il contrario?”, beh, non sa perché, sa che è così ma non sa assolutamente perché sia così; vuole che sia così. *Poiché d’altronde l’urgenza della vita o della prassi esige la decisione, ossia la scelta di uno dei due lati, la scelta ha alla sua base la semplice volizione di uno dei due, determinata dalla sua maggior “convenienza”…* Che mi serve di più al mio superpotenziamento. …*(e si assuma questo termine nel suo significato più ampio).* Quindi, ogni scelta, ogni decisione, è mossa dalla convenienza, cioè è mossa dalla volontà di potenza. *La volontà è il risolvimento pratico dell’aporia, o l’infondatezza è tolta praticamente, nel senso che la fondazione di uno dei due lati è data appunto dal fatto che uno dei due è scelto per la sua maggiore convenienza. Gli accordi realizzati dal prefilosofico sono quindi dovuti alla “buona volontà”; che è “buona” soltanto perché è volontà di andare d’accordo. Voler andare d’accordo significa decidere o scegliere in modo tale, che si realizzi ciò che è “conveniente” per tutti coloro che così scelgono.* Cioè, per me e tutti quelli che la pensano come me. *Certo che quando per qualcuno la scelta non è più conveniente, o quando sopraggiungono altri per i quali la scelta non è mai stata conveniente, l’accordo rivela tutta la sua gratuità, onde è del tutto indifferente scegliere l’affermazione o la negazione (e tanto l’una che l’altra trovano coloro per i quali l’una o l’altra rappresentano il conveniente). La crisi di significati di cui soffre il mondo contemporaneo non meno e non più di ogni altra epoca storica, sono crisi della buona volontà; ma insieme, ciò che più conta, sono la naturale conseguenza dell’oblio della filosofia.* Quando parla di filosofia parla del pensare autentico. Siamo a pag. 137. *Non si può dunque dire che la filosofia accerta che qualche volta il buon senso, o il comune “ha ragione”: non lo si può dire, proprio perché il prefilosofico non si sa tener fermo, e cioè non ha ragioni.* Quindi, non può aver ragione perché non ha ragioni, non sa perché sta dicendo quello che dice. *Le “ragioni” gliele conferisce tutte la filosofia; ma poiché quello, come tale, non le riceve, non le fa sue – ché se ciò facesse esso non varrebbe più come il prefilosofico, ma come lo stesso filosofare -, è soltanto e propriamente la filosofia che “ha ragione”.* Letteralmente, ha la ragione, cioè ha la capacità di dimostrare quello che afferma. *E cioè si ha ragione quando si sa di averla, e cioè quando si sanno le proprie ragioni, perché è appunto sapendole che si può mostrare l’insostenibilità delle affermazioni contrarie. Ciò non esclude – ripetiamo – che l’orizzonte filosofico possa conservare quei contenuti del momento prefilosofico, dei quali si riesca a stabilire la fondatezza.* Ma questo lo fa la filosofia, non può farlo la chiacchiera, perché non ha gli strumenti per farlo, non sa dire quali sono le sue ragioni. Prima dicevamo di qualcuno che dice delle cose a cui si controbatte “e se fosse il contrario?”: non ha ragioni per negare ciò che dice. *Ma il prefilosofico non è semplicemente un contenuto, ma è anche un modo di assumere il contenuto.* Cioè, è un modo di pensare. *Tale modo costituisce la forma del prefilosofico. Qualunque sia il contenuto assunto, tale forma è, come si è visto, un essere nell’infondatezza…* Qualunque tipo di pensiero rimane nell’infondatezza, non esce da lì. *…in quanto le compete, come tale, di lasciarsi accanto la negazione della sintesi costituita dalla forma e dal suo contenuto: negazione della totalità del contenuto prefilosofico.* Questo modo di pensare deve lasciare da parte la negazione del contenuto perché deve scegliere l’uno o l’altra, semplicemente. *Tale sintesi è il prefilosofico nella sua globalità, o in quanto atteggiantesi a sistema unitario. (La negazione del prefilosofico, assunto in questo modo, è sempre fondata – sempre che, naturalmente, sia operata dal filosofare).* Soltanto la filosofia può accorgersi di quanto la chiacchiera sia infondata. *È per questo motivo che la struttura originaria include il prefilosofico come un passato e un futuro: il presente temporale è infatti occupato – almeno sino a che non si dimostri l’esistenza di altri soggetti pensanti – dall’esercizio o dalla forma del filosofare.* Dice che il prefilosofico è incluso comunque nel filosofare, lo pone come il passato e come il futuro; infatti, del passato io posso dire quello che voglio, e così del futuro. Ma nel presente, no, lì c’è la filosofia, c’è il pensiero autentico, perché il presente è l’immediato, è ciò che mi appare in questo momento, sono io in questo momento, non quello che sarò, quello che sono stato, queste sono solo fantasie. Ciò che sono stato, certo, posso pensarlo come fantasia, ma ciò che sono stato è anche ciò che determina ciò che sono. Ma non posso porlo come qualcosa di non autocontraddittorio, perché è comunque un discorso prefilosofico. È in questo senso che il prefilosofico sarebbe il passato e il futuro, mentre il presente è il filosofico. *È quando si considera soltanto il contenuto del prefilosofico che accade – come si è detto – che alcuni momenti particolari di tale contenuto siano conservati nel filosofare. Ma ciò che si conserva è appunto il semplice contenuto; e si conserva non per quello che esso è, ma per il suo essere assunto come contenuto della forma del filosofare.* Dice che questo prefilosofico viene mantenuto come contenuto per quello che è. Ma che cos’è? È autocontraddittorio. Infatti, dice, *È quando si considera soltanto il contenuto del prefilosofico che accade – come si è detto – che alcuni momenti particolari di tale contenuto siano conservati nel filosofare.* Ciò che si conserva è il semplice contenuto, ma ciò che si conserva non per quello che è, cioè autocontraddittorio, ma *per il suo essere assunto come contenuto della forma del filosofare*, cioè viene posto come una forma in cui si fa filosofia. *Essere nella verità (nel fondamento), esserlo cioè semplicemente, significa quindi non essere nella verità. Poiché essere in questa – esserla in modo che, insieme, non sia un non esserlo – significa possederla, saperla, comprenderla. (Mentre, al contrario, nell’errore si può soltanto essere, ché quando l’errore è saputo, se ne è già fuori, nella verità).* Dice, essere nella verità. Che cosa comporta questo? Significa saperla, comprenderla: questo è essere nella verità. Nell’errore, invece, dice che si può soltanto essere, *ché quando l’errore è saputo se ne è già fuori*. Essere semplicemente nella verità, senza sapere di esserlo, è essere, di fatto, nell’errore; anche se quello che dico è vero, però non ho ragioni per sostenerlo e, quindi, non la possiedo. Infatti, dice, nell’errore si può soltanto essere perché, quando l’errore è saputo, se ne è già fuori, nella verità. In altri termini, soltanto se ho delle ragioni posso essere nella verità. Poi, cosa si debba intendere qui con verità, questo è un altro discorso. Sappiamo, però, che per Severino essere nella verità significa essere nella struttura originaria, cioè nell’affermazione del principio di non contraddizione. A pag. 138 parla della riluttanza. *…la riluttanza del “filosofo” a comunicare all’“uomo” i risultati della sua fatica; e di qui la disillusione dell’“uomo” nell’apprenderli. Quello è riluttante perché sa che le sue parole saranno tradotte in un diverso orizzonte semantico (e l’occasione prima di questo tradurre è dato dallo stesso filosofo che si lascia tentare a quella comunicazione); questo è disilluso, perché, proprio in forza di quella traduzione, o viene ad apprendere ciò che “più o meno” sapeva già, o trova assolutamente estraneo ciò che gli viene comunicato, e se ne libera subito. Per questo riguardo il compito del filosofo sta dunque – negativamente – nel non accettare il colloquio, inteso come relazione biunivoca tra due piani semantici; e – positivamente – nel render l’uomo filosofo; instaurazione del logo e quindi trasformazione del mondo.* Questo sarebbe il compito… arduo, come sappiamo. A pag. 140. In una lunghissima nota: *Il fondamento della richiesta del fondamento, simpliciter, o il significato della richiesta del significato, simpliciter, è la struttura originaria…* Lo aveva già detto prima.Se io chiedo del fondamento è perché c’è già del fondamento, so già qualche cosa del fondamento, perché è già in atto questo fondamento. E, infatti, chiedo del fondamento e non di un’altra cosa. Qualunque cosa io intenda con fondamento, comunque è quella cosa lì che io ho in mente, non un’altra. Poco più avanti. *Chiedere il fondamento di qualcosa senza collocarsi originariamente nel fondamento, equivale a rendere infondata la richiesta.* Una richiesta di fondamento che non muova dalla consapevolezza del fondamento già presente, dice, rende infondata la richiesta. *Il chiedere ha qui fondamento in quanto è il fondamento stesso che sta in relazione con altro, e per questo stare in relazione non è semplicemente fondamento, ma richiesta di fondamento. L’“altro” è appunto ciò di cui non si vede immediatamente la coincidenza col fondamento.* Quando io chiedo un fondamento di qualche cosa, per Severino, chiedo di mostrare perché quella cosa è ciò che è; quindi, questa richiesta di fondamento già muove dal fondamento. A pag. 143, Capitolo Secondo, *L’immediatezza dell’essere. L’essere che è immediatamente presente – l’“immediato”, come ciò che entra a costituire il soggetto del giudizio originario, o meglio come elemento di quella strutturazione dei sensi dell’immediatezza, che costituisce essa appunto il soggetto del giudizio originario – è ciò che per essere affermato non richiede o non presuppone altro che la presenza di se stesso, o non presuppone altro che se stesso in quanto presente: il per se notum.* Questo è l’immediato: ciò che viene colto immediatamente in quanto se stesso e viene posto come qualcosa di non contraddittorio, perché questa lampada sul tavolo non è una non lampada sul tavolo. *L’affermazione o posizione di esso è la stessa presenza, manifestazione, attualità di tale essere.* Infatti, per Heidegger l’essere è la presenza di qualche cosa. Infatti, dico “questo è…”. Quindi questo “è” lo indico come presenza; l’essere è la presenza di questa cosa così come mi appare. *Ossia il presentarsi o il manifestarsi dell’essere è precisamente l’affermazione: “l’essere è”. Ora, si dice appunto che, per affermare che l’essere è, non c’è bisogno, né può esserci bisogno, di introdurre un termine diverso da ciò che è affermato; ossia per affermare che l’essere è non c’è bisogno, né può esserci bisogno, di alcuna mediazione, dimostrazione, apodissi.* *“Per affermare che l’essere è non c’è bisogno, né può esserci bisogno di alcuna mediazione”: ciò significa: “Che l’essere sia è per sé noto”.* Per sé noto vuole dire che questa cosa, che appare, appare così come appare, mi appare così come mi appare senza bisogno di alcuna dimostrazione che è così che mi appare. Per sé noto: è per se stesso e non per altro. *Per sé noto: cioè noto non per altro. Se ciò per cui l’essere è noto è lo stesso essere che è noto, che l’essere sia è immediatamente noto o presente. Immediatezza fenomenologica.* Ciò per cui l’essere è noto è lo stesso essere noto, non c’è altro. Lui insiste sull’immediatezza dell’essere e tutto il suo pensiero ruota intorno a questo, cioè, ciò che mi appare mi appare così come mi appare e non in un altro modo. Sempre tenendo conto che in questo apparire lui non parla mai di immagine, parla sempre e solo di proposizioni: ciò che mi appare mi appare in quanto proposizione, in quanto affermazione. Infatti, insiste sul termine “è”. A pag. 144. *Il termine “essere” indica una sintesi – che dovrà essere accuratamente esaminata – tra il significato “essere” (essere formale) e i significati costituiti dalle determinazioni che, appunto, sono*. Essere formale, cioè, essere in quanto forma nella parola, e invece le cose che sono qualche cosa. Capitolo 3: *Principium cognitionis*. *Se a questo punto si volesse dire che “ciò per cui” è noto che l’essere, è qualcosa come la “coscienza” (o il “soggetto”, o l’“io”, ecc.), bisognerebbe osservare che la coscienza non solo è ciò per cui si afferma che l’essere è, ma è anche ciò per cui si ha la facoltà di negare che l’essere sia. Pertanto la coscienza (o i termini equivalenti), come tale, non è ciò per cui è tenuta ferma l’affermazione piuttosto che la negazione. Il “ciò per cui” è noto che l’essere è, ha quindi un significato differente dal “ciò per cui” è lasciata sussistere tanto l’affermazione come la negazione dell’essere: la differenza sussiste per quel tanto appunto che ciò per cui è noto che l’essere è, esclude la negazione che l’essere sia. Si dirà allora che il “ciò per cui” è affermato che l’essere è, è il principium cognitionis. Ma con l’avvertenza che qui il “principio”, il fondamento è la cognizione stessa (e cioè è l’affermazione che l’essere è).* È un po’ quello che diceva prima, cioè, non posso distinguere l’affermazione che l’essere è dalla coscienza di questa affermazione, sono la stessa cosa. Infatti, dice, *a) Dire che l’essere è noto significa che dell’essere si sa che è. (Ogni altro sapere che si possa realizzare intorno all’essere è una determinazione interna di questo sapere che l’essere è).* A pag. 146. Qui evoca un po’ quello che diceva Heidegger rispetto all’“in quanto”: qualcosa in quanto c’è. Questo “in quanto” è l’essere stesso. Dire che “questo è” equivale dire che questa cosa è “in quanto” è se stessa, ma è “in quanto” è se stessa. *Ciò per cui l’essere è noto – il fondamento della notizia dell’essere – è l’essere stesso che è noto.* Qual è il fondamento della notizia di questa lampada che è sul tavolo? È l’essere stesso che è noto, cioè l’essere questa lampada sul tavolo. *Se pertanto ci si limita ad affermare che l’essere è, questa affermazione è certamente – nella misura in cui si afferma l’essere dell’essere che è per sé noto – fondamento di sé medesima; ma, appunto, lo è soltanto; il fondamento è soltanto in sé: non è posto: non è saputo. O lo si sa (in quanto si sa l’essere che è noto), ma non lo si sa come fondamento: appunto perché non si sa che l’affermazione che l’essere è il fondamento di sé medesima, e cioè perché non è posto che l’essere è per sé noto, o non è posta l’immediatezza della presenza dell’essere.* Tornando alla lampada che è sul tavolo, l’immediatezza può dirmi che, sì, la lampada è sul tavolo, ma io posso chiedermi che fondamento ha questa affermazione. No, dice Severino, è questa affermazione il fondamento di se stessa; è ciò che è immediatamente noto, il fondamento di sé, perché ciò che è immediatamente noto è ciò che non può essere altro da sé, e quindi è ciò che mostra il principio di non contraddizione, cioè, toglie la negazione di sé. In questo senso è il fondamento. A pag. 148, capitolo 9, Nota 1. Parla dei due lati della reciprocità. Sarebbe il noto per sé e il noto per altro. Poco prima, però, dice *Per presenza immediata si intende infatti l’essere noto o affermato per sé, in base a sé.* Questa lampada sul tavolo lo affermo in base a sé. *Ire che l’essere è noto per sé significa escludere che sia noto per altro. Che l’essere sia, da un lato è noto per sé in quanto è noto non per altro; e dall’altro lato è noto non per altro in quanto è noto per sé.* L’essere è noto per sé in quanto è noto non per altro; dall’altra parte, è noto non per altro in quanto è noto per sé. *È importante osservare che questa determinazione reciproca non è dimostrata o mediata. Infatti, i due lati della reciprocità…* È la stessa cosa che faceva quando scriveva (A=B) = (B=A). *…sono costituiti da due giudizi analitici (identici), nei quali il predicato conviene al soggetto in base alla semplice analisi del predicato, e cioè gli conviene immediatamente.* Il soggetto conviene immediatamente al predicato. Come diceva prima, questa lampada sul tavolo è questa lampada sul tavolo, la cosa è per sé nota, è nota e immediata. Non è possibile negarla, nel senso che questa affermazione che la lampada è sul tavolo esclude necessariamente la sua negazione. *Tali giudizi possono essere così formulati: “Noto per sé (soggetto) è ciò che è determinato da noto non per altro (predicato)…* Ecco, lui elabora così la cosa. Ricordate della difficoltà: quando si pone un’identità, A è B o anche A=A, è chiaro che uno è soggetto a l’altro è predicato, però, lui cosa dice? Dice che, noto il soggetto… pensate alla formuletta A è B. Il soggetto sarebbe la A, è noto per sé, è la lampada sul tavolo, quindi, il soggetto, questo noto per sé, è determinato da essere noto non per altro, che è il predicato, cioè la B. La B in questo caso significa “noto non per altro”. La A significa “noto per sé”, che è uguale a B, che è “noto non per altro”. È così che lui pensa la cosa. *… “noto non per altro è ciò che è determinato da noto per sé”. Nel primo di questi due giudizi, ad esempio, per “ciò che è determinato da noto non per altro”, si intende “ciò che è negato con la negazione di noto non per altro”.* È un altro modo per riformulare il principio di non contraddizione. *dire che “noto per sé” è in quanto è “noto non per altro”, o che dipende da “noto non per altro” significa appunto che la negazione di “noto non per altro” implica immediatamente la negazione di “noto per sé”…* Se nego il secondo, il predicato, nego il soggetto. Ecco perché c’è l’identità di soggetto e predicato e non possono essere divisi. Questa unità di soggetto e predicato possiamo intenderla, con Severino, come il concreto, concreto che è costituito di questi due elementi che formano un tutto, perché questi due elementi sono lo stesso: il se stesso e il non poter essere altro che se stesso. Se io li separo, per via di un’astrazione, a questo punto si pone una contraddizione. Se li separo e faccio del soggetto e del predicato delle astrazioni, allora, sì, uno e soggetto e l’atro è il predicato, per cui non possono essere la stessa cosa. …*sì che “noto per sé” non è qualcosa di fondato da “noto non per altro” – se il fondamento è inteso come un’antecedenza logica rispetto al fondato. Lo stesso si dica per il secondo giudizio.* Il fatto che qui uno sia prima dell’altro non significa affatto che sia più importante; lo diceva nelle pagine precedenti, è solo il fatto che non possiamo dire simultaneamente due cose insieme, dobbiamo dirne una prima e l’altra dopo.

26 settembre 2018

Questo libro è avvincente, così come lo è il modo con cui Severino sa articolare le argomentazioni. Queste argomentazioni, come sappiamo, muovono dal principio di non contraddizione, da ciò che è necessario che sia. Però, stavo pensando che forse c’è un modo più efficace perché, sì, tutta l’argomentazione di Severino muove dal fatto che negare il principio di non contraddizione produce una affermazione autocontraddittoria, è vero, però, forse si può porre la questione in termini più semplici. Quello che ho pensato si appunta unicamente sul funzionamento del linguaggio, senza avere bisogno di tante argomentazioni: si sa che più sono le argomentazioni e più è facile, poi, trovare qualche inghippo; meno sono meno questa eventualità è presente. Poniamo, dunque, la cosa in questi termini: qual è l’utilità del principio di non contraddizione nell’economia del linguaggio? È questo che a noi interessa. Molto semplicemente, per costruire un’argomentazione occorre una premessa, dei passaggi e una conclusione. Utilizziamo, per esempio, il sillogismo Barbara. I medioevali davano dei nomi ai sillogismi soltanto per un uso mnemonico. In Barbara ci sono tre *a* e significano tre affermazioni universali positive. Le affermazioni erano quattro: *a*, *e*, i, *o*. La *a* è l’affermazione universale, la *e* la negazione universale, la *i* l’affermazione particolare, la *o* la negazione particolare. La *a* e la *e* sono contrarie; la *a* e la *o* sono contraddittorie. È il famoso quadrato logico attribuito a Pietro Ispano. Dunque, la premessa maggiore di un qualunque sillogismo. Per poterla utilizzare, questa premessa maggiore deve essere quella, perché se fosse un’altra ciò che ne seguirebbe non sarebbe la stessa; quindi, deve essere necessariamente quella che è, identica a sé, cioè, una premessa di un sillogismo non può essere quella che è e anche non essere quella che è, perché non potrei costruire un’argomentazione. Questo è il punto fondamentale: se la premessa non è incontraddittoria, non posso costruire il sillogismo, perché da una premessa che sia quella che è e che sia anche il suo contrario, non posso dedurre niente. Quindi, a questo punto il fatto che a noi interessa è il fatto che per potere costruire un sillogismo è necessario che la premessa maggiore (sillogismo barbara) sia incontraddittoria, cioè non debba e non possa essere anche la sua negazione, perché sennò io il sillogismo non lo costruisco più. Il principio di non contraddizione mi garantisce che la premessa è quella e non altro. Questo consente la costruzione del sillogismo e questo consente la costruzione del pensiero. E, allora, se non c’è il principio di non contraddizione, io non posso pensare, perché non posso costruire nessun sillogismo e, quindi, non posso costruire nessuna argomentazione e, pertanto, nessun pensiero. Senza principio di non contraddizione non c’è pensiero. Ecco la questione della metafisica che a noi interessa. La metafisica è, come abbiamo detto varie volte, la struttura del discorso perché è ciò che impone al discorso di muovere da un qualche cosa che è dato per certo, che deve essere necessariamente quello che è, nella metafisica che qualcosa è quello che è per virtù propria. In effetti, non ha tutti i torti. Per virtù propria, detto così non suona bene ma la premessa maggiore, di cui dicevo prima, deve essere quella che è “in un certo senso” per virtù propria. Non posso ovviamente dimostrare che è quella che è, quindi, deve essere quella che è “in un certo senso” per virtù propria, cioè, viene presa per quella che è, perché altrimenti non posso costruire il sillogismo, e se non c’è sillogismo non c’è articolazione, se non c’è articolazione non c’è pensiero. Il pensiero non è altro che una serie di sillogismi; si pensa così, non abbiamo altri modi. Occorre che si parta da qualcosa che deve essere quello che è – è il caso di dire a questo punto – “per virtù propria”. Il linguaggio, per potere funzionare, ha bisogno che questo elemento sia incontraddittorio. È questa la funzione del principio di non contraddizione: fare funzionare effettivamente il linguaggio, perché senza il principio di non contraddizione io non posso costruire il sillogismo e, quindi, non posso pensare, non posso concludere niente perché non c’è nessuna catena sillogistica, non c’è nulla. Vi dicevo che la metafisica coglie in un certo senso la questione e cerca in tutti i modi di stabilire che cos’è una certa cosa, ma “deve” farlo perché sennò il linguaggio, quindi il pensiero, non si avvia, non solo non si articola ma non si avvia, perché da una premessa, che è quella che è ma anche il suo contrario, io non posso argomentare niente. Vale a dire, una premessa del genere non la posso utilizzare. Deve essere quella che è; anche nei casi in cui spesso si dice “se le cose stanno così, allora…”, si mette questa “se” ipotetica, ma è per niente ipotetica. È vero che mette il “se” davanti ma poi, di fatto, lo si utilizza come se fosse proprio così e non altrimenti, perché sennò non potrebbe costruire nemmeno l’ipotesi. In questo modo abbiamo posto la Necessità in modo più forte, perché senza questa Necessità, senza questa incontraddittorietà della premessa maggiore, non c’è nessuna possibilità di costruire un sillogismo, cioè non c’è la possibilità di pensare. Detto questo, è avvincente seguire Severino con tutte le sue elaborazioni. A pag. 149, Punto 10, *Nota 2*. *Si osservi ancora che la determinazione reciproca…* Riprende la formula (A=B)=(B=A)*. …non è una contraddizione solo in quanto la determinazione non sia intesa come una “fondazione” in cui il fondamento valga come una antecedenza logica rispetto al fondato.* È il discorso che aveva già fatto: non è perché una è davanti e l’altra dietro, allora la prima fonda la seconda. No, perché allora, sì, in quel caso sarebbe contraddittorio: se uno ha bisogno dell’altro per fondarsi, vuole dire che è quello che è a condizione che ci sia qualcos’altro, cioè, non è più l’immediato di cui parla Severino, il non mediato da altro. *Intesa in questo modo la determinazione, è infatti contraddittorio che l’uno dei due momenti della determinazione reciproca ai ad un tempo determinato dall’altro e determinante questo. Ora, determinati in questo senso, tali cioè che abbiano il loro fondamento nell’altro dei due, inteso come un’antecedenza logica, sono soltanto i momenti astratti della reciprocità in quanto astrattamente concepiti…* Cosa vuole dire “astrattamente concepiti”? Vuole dire isolati, per cui considero uno e poi quell’altro; non concepiti come il concreto, potremmo dire, la simultaneità dell’uno e dell’altro. Sappiamo che quando lui scrive A=A e A=B, questo A=B non va preso come due elementi in relazione tra loro ma come un’unità, cioè, come un elemento concreto che non può essere disgiunto. Questo viene da Heidegger. Quando lui fa l’esempio della lampada sul tavolo, la lampada sul tavolo è una cosa, ma la lampada è un’altra cosa, il tavolo è un’altra cosa. Quindi, se io isolo la lampada dalla proposizione “questa lampada che è sul tavolo”, compio un’astrazione pura e semplice; mentre il concreto, cioè ciò che mi appare, l’immediato, ciò che non ha bisogno di altro per apparirmi se non se stesso, quello è la lampada sul tavolo. Quindi, questi due elementi sono il concreto, l’immediato, che non possono, se non per un’astrazione, essere separati, perché, separandoli, si produce necessariamente una contraddizione. A pag. 150, punto 11, *Aporia: il fondamento della posizione dell’essere si costituisce come un processo infinito. Riprendendo. L’essere è, perché che l’essere sia è immediatamente noto. (Una volta che si tiene fermo il significato concreto dell’immediatezza è indifferente, dal punto di vista discorsivo, esprimere questa concretezza mediante l’uno o l’altro dei due suoi momenti). Questa notizia immediata è lo stesso affermare che l’essere è: il fondamento di questa affermazione è il suo stesso essere posta come sapere immediato.* È in questo senso che non ha bisogno di essere fondato da qualche cos’altro: di ciò che è immediatamente evidente questa immediatezza non richiede di essere fondata da altro, perché ciò che appare, appare. Usando le parole stesse di Severino, potremmo dire: è l’esser sé dell’essente. *Ci sembra importante, a questo punto, prendere in considerazione una specie di aporia di interesse notevole, determinata dall’uso incontrollato dell’intelletto astratto.* L’intelletto astratto, come sappiamo, è estrapolare un elemento dal concreto. *Ma in base a che cosa si afferma che è immediatamente noto che l’essere sia?* L’essere è, va bene, ma come lo so? *Si risponderà: è immediatamente noto perché che sia immediatamente noto è immediatamente noto.* *E cioè, come prima la posizione (l‘affermazione) del suo essere era fondata in base alla posizione dell’immediatezza…* La posizione è l’apparire; l’immediatezza è il non essere fondato da altro che da se stesso, l’immediato. *…così ora la posizione dell’immediatezza è fondata in base alla posizione dell’immediatezza dell’immediatezza.* Quello che Severino vuole dire è che l’immediato è per sé immediatamente noto, nel senso che ciò che mi appare mi appare. Se questo mi appare non posso dire che non mi appare. Per dire questo “non mi appare” devo già preventivamente avere considerato che mi era apparso per poterlo negare, quindi, deve già apparire, deve essere nell’immediato per dire che non mi appare. Sarebbe come dire che non posso affermare di qualcosa che non è qualcosa. Ciò che è noto è che qualcosa è qualcosa. *È chiaro che in tal modo si può daccapo domandare in base a che cosa è posta l’immediatezza dell’immediatezza, dando così luogo a un regressus ad indefinitum nella motivazione della posizione dell’essere. Se infatti l’essere può essere posto solo perché posta l’immediatezza di questa posizione, e questa immediatezza può essere posta solo in quanto è posta l’immediatezza della posizione dell’immediatezza, poiché di ogni livello posizionale che effettivamente si raggiunga si può domandare il fondamento, e poiché la posizione del fondamento porta oltre quel livello, la posizione del fondamento sarà in ogni modo elusa, e la posizione dell’essere avrà un valore di semplice gratuità o convenzionalità.* Cioè, non lo posso stabilire perché sono portati in un regresso all’infinito. Come risolve la storia? A pag. 153. *La posizione dell’immediatezza dell’essere – l’affermare che l’essere è per sé noto – ha il suo fondamento in sé o in altro. O anche: tale immediatezza è nota, affermata, per sé o per altro. Che sia nota per altro è contraddittorio…* Ha bisogno, quindi, di qualcos’altro, non è per sé, non è immediata ma è mediata da qualche altra cosa. *Se poi è nota per sé, e cioè se l’immediatezza è affermata in base alla sua immediatezza, si produce il regressus ad indefinitum, dato che l’essere può esser posto solo in base alla posizione dell’immediatezza di questa posizione, e se questa immediatezza può esser posta solo in base alla posizione dell’immediatezza dell’immediatezza, si potrà ancora e sempre domandare in base a che cosa sia posta l’immediatezza dell’immediatezza.* Punto 16, *Toglimento dell’aporia*. *Il responsabile dell’aporia – come già si accennava – l’intelletto astratto.* Ogni problema per Severino procede dal fatto che, di fronte al concreto, cioè l’immediato, io astraggo qualche cosa. Se da “questa lampada che è sul tavolo” astraggo la lampada, incontro immediatamente un’aporia, una contraddizione. *L’essere è. Sin tanto che ci si ferma a questa affermazione non si è in grado di togliere la negazione dell’essere che è per sé noto, e pertanto la negazione travolge l’affermazione.* Se mi imito a dire semplicemente che l’essere è, non sono andato molto lontano. *La negazione è tolta perché, che l’essere sia, è per sé o immediatamente noto; e cioè perché la negazione nega ciò che è per sé noto, ossia ciò che è lo stesso fondamento o base del suo essere affermato.* È un’affermazione, potremmo dire, dettata dal buon senso. La negazione è tolta nel senso che, se affermo un qualche cosa, affermandola la faccio esistere, ne stabilisco l’esistenza: per affermare, per fermare, occorre che sia qualcosa; quindi, questo qualche cosa è già lì, è già noto, qualunque cosa affermi. Questo è ciò che intende quando parla di “per sé noto”: se affermo qualche cosa, questo affermare implica che sia già noto questo qualche cosa, altrimenti, non affermo nulla. È una questione che per un verso appare molto semplice, per l’altro invece complessa. È ciò che già diceva Heidegger rispetto al *logos*: se dico, dico qualcosa, non esiste un dire che non dica niente. Retoricamente sì, anzi, si abbonda, ma teoricamente no, perché il dire sta già dicendo, è nel dire stesso il fatto che io dica qualche cosa. Questo per farvi intendere bene la questione che sta ponendo qui Severino del “di per sé noto”: il fatto che se dico, dico necessariamente qualche cosa; già nel fatto di dire è implicito che dico qualcosa, per esempio che dico. In questo senso è immediatamente noto, perché non può non essere noto che se dico sto dicendo, che se parlo sto parlando. *Ora, l’essere che è noto, non sta al di fuori, in quanto è visto come base dell’affermazione che l’essere è, o in quanto è visto come ciò per cui l’essere è affermato – non sta al di fuori dell’orizzonte costituito dall’essere che è così affermato, ma vi è incluso.* Il fatto che se io dico, dico qualche cosa, questo qualche cosa non è qualcosa che si assomma al fatto che dico; è incluso nel fatto che se dico, dico qualcosa, non è un’aggiunta, è implicito. *E cioè l’immediatezza dell’essere immediato appartiene all’orizzonte dell’essere immediato: non solo è per sé noto che l’essere è, ma è anche per sé noto che l’essere che è noto è ciò per cui si afferma che l’essere è.* È esattamente quello che vi dicevo prima rispetto al dire; posta così sembra complicata ma in realtà pensate al dire, è più semplice: se dico è ovvio che sto dicendo qualcosa, per il solo fatto che dico. A pag. 158, punto 18, *Una nuova aporia: che l’essere sia è ad un tempo un mediato e un immediato.* Prima abbiamo sostenuto che l’essere è immediato, perché che io dica implica necessariamente che io dica qualcosa; questa cosa non è mediata da altro, è immediata, è, come direbbe Severino, per sé nota, altrimenti sarebbe autocontraddittoria. Se dico ma non dico niente è già una contraddizione perché, in effetti, ho già detto qualcosa. *Senonché, sembra che anche in questo modo non si possa evitare che, ad un tempo, l’essere che è immediatamente noto sia un mediato e un immediato. Si è detto infatti che l’affermazione: “L’essere è” può essere tenuta ferma solo in quanto sia rilevato, posto, che l’essere è per sé noto. Il fondamento della posizione dell’essere consiste cioè nella posizione dell’immediatezza di quella posizione.* Il fondamento sta nel fatto che questa posizione, questo apparire della cosa, non ha bisogno di altro per apparire, appare da sé. *Da ciò segue che la posizione dell’essere (=l’affermazione: “L’essere è”) è un mediato, in quanto ciò per cui l’essere è posto è la posizione dell’immediatezza di quel porre.* Questa è una raffinatezza: il fondamento dell’affermazione “L’essere è” sta nella sua immediatezza, cioè nel non essere mediata da altro; quindi, che l’essere sia dipende da questa immediatezza. Quindi, dicendo che il fondamento di questa affermazione, che dice che l’essere è, è la sua immediatezza, io faccio appoggiare questa affermazione “L’essere è” all’immediatezza e, quindi, dipende dall’immediatezza e, quindi, sarebbe mediato dall’“immediatezza”. Come dire che affermando che è immediato lo pongo come mediato da questa stessa immediatezza. Qui non è tanto in questione il contenuto; sì, certo, è importante, però, ciò che è più importante è intendere il modo in cui procede Severino. Un po’ come facevamo anche con Heidegger, anche se Heidegger è totalmente differente, quello che è interessante è vedere il modo con cui approccia le questioni, con cui le articola, il modo in cui pensa. *…e, insieme, è un immediato, appunto perché ciò per cui l’essere è posto è il riconoscimento dell’immediatezza della posizione dell’essere.* È immediato perché riconosco la posizione dell’essere, cioè, l’apparire dell’essere, lo riconosco immediatamente e, pertanto, è immediato. *E cioè, che l’essere sia, ad un tempo non vuol essere dimostrato – appunto perché l’essere è per sé noto -, e insieme è dimostrato, perché per tenere fermo che l’essere è, è necessario riconoscere che non c’è bisogno di dimostrare che l’essere sia;…* Per tenere fermo che l’essere è io non devo avere bisogno di nessuna dimostrazione, perché se ho bisogno di una dimostrazione non c’è più l’immediatezza di cui stavamo parlando. Quindi, se “dimostro” che l’essere è immediato, a questo punto l’essere non è più immediato ma è mediato dalla mia dimostrazione. Infatti dice …*questo riconoscimento è un’alterità rispetto alla posizione dell’essere. (La posizione dell’essere si distingue infatti formalmente dalla posizione dell’immediatezza dell’essere).* Sono due cose diverse. Qui avrete avuto modo di notare una cosa importante che riguarda non soltanto il contenuto ma, come dicevo prima, la manifestazione del procedere di Severino. Risulta evidente da tutto ciò che Severino fa un grande affidamento sulla logica formale, e cioè sul fatto che, se si procede formalmente in modo corretto, la conclusione cui si giunge è corretta; non solo, ma corrisponde anche a uno stato di cose. Questa fiducia estrema nei confronti della logica è pericolosa, nel senso che conduce ad argomentazioni anche molto elaborate, molto complesse, che puntano unicamente a stabilire che le cose non possono non essere così ma logicamente, cioè attraverso un calcolo. La logica, di fatto, non è altro che un calcolo. Il problema è che anche questa logica che cosa garantisce, di fatto? Torniamo al discorso fatto all’inizio, prima di iniziare a leggere. Il sillogismo ha bisogno dell’incontraddittorio per potersi affermare in quanto ciò che è, ma questo essere incontraddittorio è qualcosa che non posso dimostrare, non esiste una dimostrazione, perché qualunque dimostrazione io voglia costruire daccapo utilizzerà dei sillogismi, che richiederanno a loro volta un’altra dimostrazione, e così via all’infinito. Questo ci dice che non c’è nessuna possibilità di dimostrare che la logica sia fondata su qualcosa: la logica è fondata su niente. La logica è fondata, per tornare all’esempio del sillogismo, sull’incontraddittorietà della premessa maggiore, ma questa incontraddittorietà non la posso dimostrare, la posso solo porre, è una mia decisione. Più che mia è il linguaggio che necessita di questa operazione per potere andare avanti, perché, come abbiamo visto, se la premessa maggiore è contraddittoria non posso costruire nessun sillogismo, nella migliore delle ipotesi posso costruire una figura retorica. Se muovo dall’idea che ciò di cui parlo è quello che è ma anche il suo contrario, dove vado? E questo può essere un grosso problema, perché alla fine ci si ritrova di fronte ad argomentazioni che, certo, sono molto ben costruite, anche molto complesse, che però mostrano poi il fianco a un’obiezione molto semplice, e cioè che tutte queste argomentazioni sono costruite logicamente ma la logica non può dimostrare niente se non all’interno delle regole che lei stessa si è data. Questo Wittgenstein lo sapeva bene. A pag. 159. *L’aporia è dunque risolta col rilevare che la posizione dell’immediatezza non è posizione dell’immediatezza della posizione dell’essere, qualora quest’ultima posizione sia concepita come precedente la posizione della sua immediatezza…* Avete inteso subito qual è la questione, che è sempre quella della formula da cui era partito, (A=B)=(B=A). Sta dicendo che si toglie questa aporia dicendo che *la posizione dell’immediatezza non è posizione dell’immediatezza della posizione dell’essere, qualora quest’ultima posizione sia concepita come precedente la posizione della sua immediatezza.* Lui ci sta dicendo che l’essere e la posizione dell’immediatezza dell’essere non vanno presi isolatamente, non posso astrarre un elemento dall’altro, così come non posso astrarre la lampada da “questa lampada che è sul tavolo”. Faccio un’astrazione, certo, ma la lampada non è “questa lampada che è sul tavolo”, non è l’immediatamente evidente, l’immediatamente presente, cioè, il concreto. In questo modo Severino ha tolto la contraddizione: non posso astrarre un elemento da un altro, dal concreto, da ciò che appare concretamente, perché in questo modo astraggo dal concreto, dall’immediatamente evidente e, astraendo, mi trovo di fronte a un’altra cosa, che a questo punto è contraddittoria, perché non è quella cosa lì: la lampada non è “questa lampada che è sul tavolo”, sono cose diverse, quindi, in contraddizione. A pag. 160, Punto 20, *Nota*. *Da quanto si è detto appare come la posizione dell’immediatezza non sia un risultato della discorsività, ma sia immanente all’itero processo discorsivo.* Questa è una sua accortezza. Lui continua a dire che gli elementi che intervengono nel suo dire non vanno presi isolatamente, non vanno astratti dal concreto, ma vanno presi nel concreto, e cioè come l’apparire di questa lampada che è sul tavolo. È sempre questa la questione. *Il discorso relativo all’affermazione dell’essere si è sviluppato in questo modo: in primo luogo si è posto l’essere; in secondo luogo si è rilevato che questa semplice posizione non è in grado di tenersi ferma, e perciò si è “domandato” il fondamento di tale posizione; in terzo luogo si è posta l’immediatezza della posizione dell’essere (escludendo in tal modo la negazione di questo).* Mette il “domandato” tra virgolette perché se io domando il fondamento allora il fondamento è già nel domandare stesso del fondamento, e cioè l’affermazione che qualche cosa è. *Ora diciamo – confermando quanto si è detto sopra – che quest’ultima posizione non è un risultato del domandare indicato qui innanzi, ma è ciò che, come cooriginario alla posizione dell’essere, rende possibile la domanda stessa.* Questo domandare è ciò che rende manifesto il fatto che qualche cosa è già noto, sennò non potrei domandare. *Ora, la domanda è possibile in quanto è già risolta, in quanto cioè la posizione dell’essere è già in vista come fondamento…* Se mi domando il fondamento di qualche cosa, la posizione dell’essere è già in vista di questo fondamento, cioè, chiedendo il fondamento chiedo “cos’è qualcosa”. Per Severino l’essere non è ciò che intendeva Heidegger. Sapete bene che per Heidegger l’essere è l’essere-gettato, l’esserci, *Dasein*; per Severino, invece, l’essere è la Necessità, è l’incontraddittorietà, è, come dice lui, l’eterno apparire dell’esser sé dell’essente, e l’esser sé di una qualunque cosa non muta, è eterna, perché è sempre esser sé, non può essere un’altra cosa da sé. Eterno non inteso nel senso dell’arco di tempo, ma che non può non essere, potremmo dire, l’eterno come Necessità. *Il domandare dunque è l’atto stesso del concreto che, mettendo in questione un suo momento, lo rileva, appunto, come momento del concreto. Ciò significa che il domandare sussiste solo dal punto di vista della discorsività.* E non della necessità, perché nella necessità questo domandare non ha bisogno di porsi, perché è già implicito, è già nell’essere che è necessariamente. A pag. 163, punto 23, *Autofondazione*. È chiaro che per Severio la posizione dell’essere, cioè l’apparire dell’essere, è qualcosa che è fondato da sé, non può essere fondato da altro. Se fosse fondato da altro sarebbe un problema, perché dipenderebbe da altro. A pag. 164. *Autofondazione significa che un termine X è ciò per cui X è affermato. Se una delle due X fosse fondamento, e l’altra fondato, le due X non sarebbero il medesimo, e quindi non si darebbe autofondazione. L’obiezione formulata all’inizio del paragrafo è così precisamente da rovesciare: proprio perché l’immediato è fondamento di sé medesimo, esso non può essere, insieme, fondamento e fondato.* È sempre la questione della formula, del concreto, dal quale non posso astrarre un elemento salvo trovarmi poi nella contraddizione; il concreto è l’apparire di questa lampada che è sul tavolo. *La struttura originaria è l’orizzonte nel quale si muovono, più o meno consapevolmente, le varie correnti della filosofia contemporanea. La “fenomenologia” costituisce uno dei momenti di maggiore consapevolezza del valore dell’originario. Il “principio di tutti i principi” della fenomenologia suona in questo modo: “Nessuna immaginabile teoria può coglierci in errore nel principio di tutti i principi: cioè che ogni visione originalmente offerente è una sorgente legittima di conoscenza, che tutto ciò che si dà originalmente nell’intuizione (per così dire, in carne ed ossa) è da assumere come esso si dà, ma anche soltanto nei limiti in cui si dà”.* Questo è il principio fondante di tutta la fenomenologia, da cui Severino ovviamente ha preso molto, cioè, ciò che si offre è da prendere in carne e ossa. Naturalmente, c’è il problema che avevamo visto rispetto alla fenomenologia di Husserl, ma la stessa cosa può dirsi a questo punto, e cioè il fatto che non posso prendere le cose in carne ed ossa perché, affinché ci siano queste cose, in carne e ossa, perché possa darsi l’immediatamente evidente, il di per sé noto, occorre una struttura che me lo consenta. Per un bruco non c’è qualcosa che è immediatamente noto. Sappiamo con Heidegger che il bruco è uno stordito per definizione, ed essendo stordito non coglie l’immediatamente presente, il di per sé noto; occorre il linguaggio. Quindi, parlare di immediatezza di qualche cosa, che non è mediato da nulla ma è autofondato, è un problema, perché sembra effettivamente che provenga dal nulla. Non può venire dal nulla, e lui lo sa benissimo, dal nulla non viene niente, dal non essere non sorge l’essere, altrimenti tutto il suo discorso crollerebbe. Ma, invece, se posta come l’abbiamo posta prima, questa Necessità, questo incontraddittorio, posto come necessità del linguaggio per potere costruire proposizioni, quindi, pensieri, è un altro discorso, è un’altra cosa. In questo modo è posto come una condizione del funzionamento del linguaggio e, quindi, non è che viene da niente, viene dal linguaggio, dal modo in cui funziona. In realtà, l’essenziale di ciò che dice Severino in un certo qual modo l’abbiamo già detto. Ciò che segue, e che leggeremo, è un’esplorazione di tutti i casi possibili e immaginabili, però sempre immaginando che l’utilizzo della logica conduca a cogliere la Necessità, ma la Necessità non si può cogliere in questo modo perché questa modalità di procedere logico è assolutamente infondato. L’unico “fondamento” è il funzionamento stesso del linguaggio, cioè il fatto che l’incontraddittorietà è necessaria per far funzionare il linguaggio; non ci sono qui argomentazioni logiche, cioè, non ci si basa sulla logica, perché è infondata e infondabile, come faccio a fondarla?

*Intervento: Qual è l’aggancio fra la posizione teorica di Severino e tutti i suoi interventi, i suoi numerosi testi riguardanti il campo sociale e politico?*

L’aggancio è facile da reperire. Tutto ciò che non tiene conto di questa necessità del principio di non contraddizione, come l’eterno sé dell’essente, è nichilismo. Quindi, è una costruzione del nichilismo che, pertanto, si porta appresso tutti gli effetti del nichilismo. La sua posizione è che tutte le questioni che ha affrontato, L’Islam, il capitalismo, la tecnica e tantissime altre, sono posizioni che muovono dal nichilismo. Il nichilismo è la fede nel divenire e tutte queste posizioni, la politica, la religione, la scienza, ecc., si fondano sul divenire. Per Severino, la volontà di potenza si manifesta nella volontà di controllare le cose a partire dall’idea che le cose divengano, cioè, possano mutare. Solo se divengono io posso manipolarle, cambiarle.

3 ottobre 2018

Siamo a pag. 166, Capitolo 25, *Determinazione della posizione dell’essere*. Sappiamo oramai che cos’è l’essere per Severino, è l’immediato, ciò che non ha mediazione da parte di altro, ciò che è immediatamente evidente, ciò che non può non essere, quindi, il principio di non contraddizione. Secondo un’altra sua formulazione, l’essere è l’esser sé dell’essente e il non potere essere altro se non esser sé. *La negazione dell’essere è (immediatamente) tolta perché l’essere è lo stesso fondamento dell’affermazione che lo pone.* Questa è un’argomentazione frequente in Severino, cioè, l’immediatezza dell’essere appare nel momento in cui questo essere non è altro che il fondamento di qualunque cosa io voglia porre. Qualunque affermazione io faccia, questa affermazione afferma qualche cosa, dice che cosa è qualche cosa. Non posso fare un’affermazione senza l’essere. Come dire, se affermo qualcosa, affermando una qualunque cosa, affermo necessariamente, e direi “automaticamente”, l’essere. *Ciò significa che la negazione dell’essere è tolta nella misura in cui nega l’essere che è a fondamento dell’affermazione che lo pone…* La negazione di questa cosa, cioè, del fatto che l’essere è quello che è e non può togliersi, viene tolta nel momento in cui, affermando qualche cosa, affermo necessariamente l’essere. Se negassi l’essere negherei al contempo anche quell’affermazione attraverso la quale nego l’essere. *O, che è il medesimo, l’essere è, nella misura in cui è un tale fondamento dell’affermazione che lo pone…* L’essere è il fondamento dell’affermazione, ma qualunque affermazione lo pone; quindi, l’essere è il fondamento di qualunque affermazione. Andiamo avanti. Molte cose non ci interessano direttamente. Lui fa moltissime dimostrazioni logiche che però, al punto in cui siamo, per quanto ci riguarda lasciano un po’ il tempo che trovano. Sono argomentazioni logiche che dovrebbero concludere con un’affermazione che dice come stanno le cose, perché sennò la logica non serve a niente; oggi serve a questo, altrimenti si può buttare via tutto. Si può, in effetti, buttare via non tutto, tenendo ciò che ci serve per continuare a parlare, ma di sicuro non ci serve per credere che ciò a cui giunge questa serie di argomentazioni sia lo stato delle cose; questo sicuramente no. È nella migliore delle cose uno degli stati possibili delle cose, cioè, non è impossibile che sia anche così; questo è il massimo che possiamo affermare. Questo libro è stato uno dei primi scritti importati che ha scritto, qui c’è la sua teoria e tutto il resto segue a questo. Qualunque altro suo libro in qualche modo è un proseguimento, non tanto teorico, perché in effetti la sua teoria è già tutta qui, ma un proseguimento nel senso che utilizza queste cose per applicarle ora a questo ora a quest’altro. Aveva, quindi, bisogno con questo libro di dimostrare che le cose stavano proprio così come diceva lui. È un’affermazione sicuramente impegnativa ma soprattutto problematica, perché presuppone che alla fine della catena di argomentazioni si giunga a mostrare come stanno le cose, che le cose stanno proprio così. È questo che lui vuole fare. Ciò che invece a noi interessa è qualcosa di diverso, non tanto le sue argomentazioni per dimostrare che le cose stanno così come dice lui; anche perché, come sappiamo, qualunque tipo di argomentazione è sempre discutibile. Anzi, più è complessa e più è discutibile, più ci sono passaggi e più c’è la possibilità che qualche passaggio offra il fianco a qualche obiezione. Invece, come dicevamo, ciò che a noi interessa è quello che lui dice, il più delle volte senza neanche avere questa intenzione, riguardo al funzionamento del linguaggio, perché tutto ciò che dice riguardo al principio di non contraddizione è qualcosa che attiene al modo in cui il linguaggio funziona. È importante - difatti mi ci sono soffermato e lo riprenderemo ancora perché una delle cose più importanti, peraltro già presente in Heidegger - l’esempio della lampada sul tavolo, come dire ciò che io colgo di una qualunque cosa e, quindi, soprattutto di un’affermazione, che è esattamente come quella proposizione che dice “questa lampada che è sul tavolo”, la quale peraltro è una proposizione, non è una manifestazione visiva, magari c’è anche quella, ma se c’è segue a quella possibilità della proposizione che afferma “questa lampada che è sul tavolo”, perché, come dicevamo, per un bruco non c’è nessuna lampada sul tavolo. Questa è una cosa che a Severino sfugge; primo, perché questo è il suo obiettivo, che è di mostrare che lui ha ragione, come accade; secondo, è la tesi parmenidea, che l’essere è e non può non essere. La questione del linguaggio c’è tra le righe, però, la cogliamo noi perché lui non è particolarmente interessato a questo. Però, dicevo che, riguardo all’esempio che faceva della lampada sul tavolo, è una proposizione, come una qualunque altra proposizione, che va considerata, come dice lui, concretamente, va presa nel concreto, come quella proposizione, non come una proposizione che è composta di singoli elementi che, dice giustamente, è un’astrazione. Se io considero la lampada in quanto tale la astraggo da questa proposizione che dice che la lampada è sul tavolo, e cioè pone la relazione tra questi termini, tra questi elementi, come qualcosa di originario e di prioritario rispetto agli elementi. Non è poi così lontano da quello che diceva Verdiglione - la relazione originaria, il due della relazione è originario - solo che in Verdiglione non c’era nessuna argomentazione. Quanto meno, qui c’è un’argomentazione, che viene peraltro, come si diceva, da Heidegger. Ecco, quindi, questa relazione non è la somma degli elementi ma è un’altra cosa, perché questa lampada che è sul tavolo non è semplicemente la lampada ma è questa lampada che è sul tavolo, che è un’altra cosa. Come dire, all’interno di questa relazione, del concreto, come dice lui, solo in questo caso mi appare questa lampada che è sul tavolo nel modo in cui è di fatto questa lampada che è sul tavolo. Questo è importante in qualunque affermazione, in qualunque proposizione. C’è qui un aggancio quasi immediato con la questione psicoanalitica, e cioè il fatto che ciascuna affermazione, ciascuna proposizione, che interviene in un discorso va intesa come il concreto, cioè come un qualche cosa tale per cui ciascun elemento è quello che è ma all’interno di quella proposizione particolare. Se io astraggo un elemento cambia tutto, non ho più quella proposizione. Per estensione, potremmo anche dire che una qualunque affermazione - la questione, però, qui si fa più complessa ma in un certo qual modo è la stessa – qualunque affermazione non può essere tolta dal concreto delle fantasie che l’hanno prodotta e che la supportano. Vale a dire, qualunque affermazione è il prodotto di fantasie. Esattamente così come qualunque elemento di una proposizione è il prodotto della relazione con gli altri elementi, per estensione questa stessa proposizione è il prodotto di relazioni con altre proposizioni. Che cosa costituiscono queste altre proposizioni? Di sicuro non dati di fatto ma fantasie. Questa questione delle fantasie è, sì, presente in Freud, però, avrebbe forse dovuto affrontarla in modo più radicale, in modo più determinato.

*Intervento: Potrebbe dire due parole in più rispetto a questo aggancio con la psicoanalisi?*

La psicoanalisi coglie in qualcosa che si dice non tanto il contenuto di quella cosa, anche, certo, ma in che modo questa cosa che si dice è in connessione con altre cose che non si stanno dicendo in quel momento ma che, tuttavia, costituiscono il supporto, anzi, la condizione perché quella cosa si dica in quel modo, in questo momento. In questo senso parlavo di connessione con la psicoanalisi. In effetti, la portata più importante, più interessante, della psicoanalisi è proprio questa: qualunque cosa si dica si dice perché è il prodotto di un’infinità di altre cose che sono presenti, e che sono presenti perché la fanno dire in questo momento e nel modo in cui si dice. Lo stesso Heidegger lo diceva: non posso isolare un elemento dal mondo, che io sono, dalla mia storicità. Ognuno la dice come gli pare, naturalmente, però, tutte queste cose è come si rivolgessero a una stessa cosa, e questa stessa cosa è il fatto che ciascuna cosa, se è qualcosa, è perché è in relazione con altre cose. Questo è fondamentale. Tutto ciò che ci dice qui Severino va anche in questa direzione perché per lui è importante considerare che quella proposizione “questa lampada che è sul tavolo” è quella che è, ma nel concreto, cioè come un tutto e non come la somma di elementi, come fa la filosofia analitica, che scompone e poi verifica tutti i termini singolarmente, ma quello che ne viene fuori non c’entra più niente con la proposizione che dice che questa lampada è sul tavolo, che è un’altra cosa. siamo a pag. 171, capitolo 30, *Analiticità del giudizio originario*. Il giudizio originario non può che essere analitico per Severino, analitico nel senso di Kant, naturalmente, cioè un qualche cosa che è immediato, il giudizio analitico è l’immediato, cioè che non è mediato da altro. La conoscenza del tempo e dello spazio, per Kant, non è mediata da qualche altra cosa, non c’è qualche cosa prima che ci consente di sapere cos’è il tempo, lo sappiamo e basta. Per Kant è un giudizio analitico a priori. *Il modo di formulazione del giudizio originario rende esplicito che l’immediatezza dell’immediato resta inclusa nell’atto stesso in cui l’essere è posto come l’immediato.* Nell’atto stesso in cui pongo l’essere come l’immediato, questo mi rende esplicita l’immediatezza stessa, cioè, l’essere che si pone è l’immediato, non è mediato da nulla, e questo mi dice che questo stesso essere immediato è l’essere stesso; l’essere e l’immediato sono la stessa cosa. *“La totalità dell’essere immediatamente presente è l’immediato” significa che nella totalità dell’essere che è per sé noto…* L’essere è sempre per sé noto. Perché è per sé noto? Perché è l’immediato, se fosse mediato non sarebbe per sé noto ma sarebbe noto per altro. *…è immediatamente incuso il suo essere per sé noto…* Perché fa tutti questi giri? Non ci sarebbe bisogno ma per lui c’è bisogno perché sta dicendo che questa immediatezza dell’essere per sé noto non è un qualche cosa che si aggiunge all’essere ma è incluso, cioè sono la stessa cosa, il medesimo. Avete inteso che è sempre la stessa questione che si ripete, (A=B) = (B=A), è la stessa cosa, cioè, lui parla di inclusione, cioè, non sono disgiungibili le due cose, non posso astrarre una cosa dal concreto. Certo, lo posso fare ma se lo faccio, se astraggo qualcosa dal concreto, e considero la lampada, la considero sempre in quanto inclusa nel concreto. Se, invece, lui dice, compio un giudizio in cui si pone l’astratto dell’astratto, allora è come se ponessi la lampada, non più come un qualcosa che è incluso nel concreto ma credo che la lampada sia di per sé. La lampada è tale perché è all’interno della proposizione che afferma “questa lampada che è sul tavolo”. Per Severino, l’astratto dell’astratto è il dimenticarsi che quella lampada è all’interno del concreto, cioè all’interno di quella proposizione, ma è prenderla per sé. A questo punto, per Severino, incominciano una serie di contraddizioni, perché l’unico modo per evitare una contraddizione è considerare il concreto, e cioè che questa lampada che è sul tavolo è il concreto, cioè un tutto, dove non posso astrarre gli elementi e considerarli a sé stanti ma devo sempre considerarli comunque all’interno di una relazione. Questa relazione è il concreto, è l’essere, di fatto. *Questa formulazione è dettata dalla necessità dell’inclusione dell’immediatezza dell’immediato nell’immediato: nell’atto stesso in cui l’essere è posto come l’immediato…* Io pongo l’essere come l’immediato, cioè non lo faccio derivare da qualche altra cosa, ma pongo lui come l’immediato. Qui si potrebbe anche dire che questo problema ci fa gioco perché lui tenta di risolvere le aporie sempre allo stesso modo, facendo le sue parentesi, che poi alla fine diventano mille, ma la questione è che è una decisione, è un’imposizione, un atto di forza, un atto di volontà, cioè io pongo che è così. Ma quello che a noi interessa è che è inevitabile che io lo ponga così. Il fatto che l’essere sia l’immediato sono io che lo pongo. Perché lo pongo? Per Severino, per evitare una contraddizione; per lui è fondamentale evitare una contraddizione, perché se una proposizione è autocontraddittoria è nulla, non è utilizzabile. Qui ci richiama a Heidegger: la cosa, per essere utilizzabile, deve essere quello che è, non può essere quello che è ma anche non essere quello che è. Quindi, c’è un atto di volontà, volontà di potenza, che mi costringe in un certo senso a porre l’essere come l’immediato. Questo non posso dimostrarlo; per dimostrarlo mi troverei in una situazione paradossale perché per dimostrare l’immediatezza dell’essere potrei farlo o semplicemente enunciandola, cioè imponendola, oppure utilizzando un’altra cosa, per dimostrare quell’altra, ma allora l’immediatezza dell’essere non è più immediatezza ma è mediata da quest’altra argomentazione. Questa è un’aporia che non ha soluzione. Sarebbe un po’ come uscire dal linguaggio: per dimostrare che una cosa è fatta in un certo modo, se esco dal linguaggio, con che cosa lo faccio? Qui interviene Nietzsche con tutta la sua potenza, potenza sia nel senso di potenza di pensiero, sia nel senso di volontà di potenza, e cioè è un mio atto di forza affermare che questa cosa è quella che è, come dicevamo anche tempo fa, per poterla utilizzare. A questo mi serve il principio di contraddizione: per potere utilizzare quello che affermo, altrimenti, non lo posso utilizzare. Severino probabilmente si accorge di una cosa del genere e si arrampica sugli specchi in modo inverosimile, però la questione rimane, cioè o lo pongo come un atto di forza, per cui “è così”, però, lui direbbe – facciamo finta che qui ci sia Severino – sì, certo, è un atto di forza, però se non lo faccio allora quella cosa non è più quella che è, e se non è quella che è non la posso utilizzare; quindi, è necessario che sia così, non è una mia volontà. Pertanto, non è neanche una volontà di potenza, perché la volontà di potenza prevede l’eventualità che possa non essere così ma io impongo che sia così. Ma, direbbe Severino, non può non essere così perché, altrimenti, se non fosse quella che è, non sarebbe questa cosa. Questa è l’argomentazione che probabilmente Severino ci opporrebbe. La questione è sottile, però, ci sta all’interno delle sottigliezze di Severino, per cui si può porre. Noi potremmo obiettare a Severino, ma, allora, tutto questo non ci dice altro, non che questo deve essere necessariamente quello che è, come ci ha spiegato poco fa, ma ci dice che questo deve essere quello che è perché il linguaggio funzioni. Quindi, è un qualche cosa che è necessario al funzionamento del linguaggio. A pag. 172, capitolo 31, *Note*. *È ormai comunemente affermato che la posizione…* Ricordate che la posizione è l’apparire della cosa, il fenomeno. *…la posizione dell’immediatezza del pensiero trova la sua prima asserzione esplicita nella filosofia di Cartesio. Il che non vuole essere qui contestato. Solo si avverta – e anche questa avvertenza raccoglie ormai larghi consensi – che per Cartesio il termine “pensiero” vale – allorché il pensiero è posto come l’immediato – come il lato semplicemente “soggettivo” e “ideale” del pensare.* Per Cartesio il pensiero è, sì, l’immediato, quello che penso è ciò che sto pensando in questo istante, però, per Cartesio, è l’aspetto soggettivo, ideale. *Onde, sul piano dell’immediatezza, la certezza è tenuta distinta dalla verità, o l’essere è presupposto come un’ulteriorità cui si tratta di accedere muovendo appunto dall’immediatezza del pensiero.* Questa cosa della soggettività, ecc., non piace tanto a Severino; a lui interessa, invece, porre l’immediatezza come qualcosa che riguarda l’essere e non il soggetto, perché se riguardasse il soggetto ciò vorrebbe dire che l’essere è dipendente dal soggetto. *Il toglimento della presupposizione gnoseologistica conferisce al pensiero la natura che gli è propria: unità del soggettivo e dell’oggettivo, dell’ideale e del reale; o, in termini forse meno compromessi: totalità dell’essere immediatamente presente. Col che resta anche chiaro che l’immediato è mediazione, nel senso che l’essere presente è superamento dell’astratta immediatezza di un puro essere in sé.* E qui c’è una citazione da Gentile, di cui ci occuperemo più in là. Dice che l’immediato sarebbe mediazione, nel senso che questo essere presente è *il superamento dell’astratta immediatezza di un puro essere in sé.* Occorre presupporre un puro essere in sé che, poi, ci fa arrivare all’immediatezza, di cui parla Severino, però, c’è sempre un passaggio in questo caso. *Questo superamento è quello stesso esser-per-altro (fieri aliud, estaticità, intenzionalità) in cui consiste la presenza dell’essere. La negazione di questa mediazione non è pertanto l’immediatezza della totalità dell’immediato, ma è l’astratta immediatezza di un essere non pensato, o di una presenza che non sia presenza dell’essere. Tale mediazione è cioè quella relazione tipica in cui consiste la presenza come esser-per-altro, dove l’essere di questo esser-per-altro si esaurisce nel lasciare che l’altro, l’essere, la realtà, appaia.* Qui c’è una nota importante. *La base storica del concetto di intenzionalità si trova soprattutto nel De anima aristotelico, dal quale prendono spunto gli ulteriori approfondimenti sia di coloro che hanno in vista esplicitamente questo concetto (scolastici, neoscolastici, Husserl, Heidegger, ecc.) sia di coloro che ne trattano solo implicitamente (idealisti, neopositivisti, ecc.) e a questa serie di indagini rimandiamo il lettore.* Dice: *La negazione di questa mediazione* (aveva posto prima l’immediato come mediazione, nel senso che l’essere presente è superamento di un’altra cosa, cioè dell’astratta immediatezza di un puro essere in sé). *Questo superamento è quello stesso esser-per-altro*… qui c’è Heidegger (l’esser-per) *in cui consiste la presenza dell’essere…* l’essere è sempre un essere-per-altro. Però, dice, se vogliamo negare che l’immediato sia negazione… *La negazione di questa mediazione non è pertanto l’immediatezza della totalità dell’immediato,* che Severino vuole invece stabilire – l’immediatezza della totalità dell’immediato, cioè dell’essere in quanto essere – *ma è l’astratta immediatezza di un essere non pensato, o di una presenza che non sia presenza dell’essere.* Un’astratta immediatezza e, quindi, non concreta - bisogna sempre tenere conto dei termini che Severino utilizza - come dire che questa immediatezza, di fatto, non è quella che lui intende con concreto ma è un qualche cosa che viene dall’astrazione di questo concreto, come se, rispetto alla frase “questa la lampada che è sul tavolo” che è il concreto, che è l’essere – l’essere è questo, il concreto –, come se, invece, si avvertisse questa immediatezza dal fatto che io posso cogliere i singoli elementi (la lampada, il tavolo, ecc.), e quindi questo concreto, questa immediatezza sarebbe mediata da un’astrazione. Mentre per Severino sappiamo che l’immediatezza è il concreto, è ciò che non può essere in nessun modo mediato da qualche altra cosa, se è mediato c’è subito la contraddizione. A pag. 173, capitolo Terzo, *L’immediatezza dell’incontraddittorietà dell’essere*. È chiaro che per Severino l’incontraddittorietà dell’essere deve essere immediata, se fosse mediata cadremmo immediatamente nella contraddizione, perché in quel caso l’essere dipenderebbe da qualcos’altro e, quindi, l’essere non sarebbe l’essere ma un qualche cosa che attiene a un’altra cosa. L’essere non può venire da qualcos’altro, per questo deve essere eterno, per questo poi Severino elabora la sua teoria sugli eterni: se non viene da qualche altra cosa allora è eterno, perché è sempre lo stesso.

*Intervento: “La lampada è sul tavolo” è innanzitutto una proposizione, quindi, qualcosa di mediato dal linguaggio. Mi sembra che per Severino tutto ciò non sia essenziale…*

Infatti, Severino scrisse un libro, *Oltre il linguaggio*. Lui pone la questione del linguaggio, è ovvio, ma per lui non è mai prioritaria, per lui c’è qualche cosa che è prima del linguaggio. Per lui la condizione del linguaggio è il principio di non contraddizione, come se questo non fosse qualche cosa che è insito nel linguaggio ma fosse qualche cosa…

*Intervento: Si potrebbe dire che il principio di non contraddizione è a fondamento del linguaggio…*

E lo è, infatti. È a fondamento del linguaggio ma non è un qualche cosa che viene aggiunto al linguaggio, sono la stessa cosa. il linguaggio e il principio di non contraddizione sono praticamente la stessa cosa. Quando lui cerca di cogliere il principio di non contraddizione, cioè l’incontraddittorietà dell’essere, come un qualche cosa che è per sé, è come se, dicendola in modo da tenere buono Severino, tenesse da parte la questione del linguaggio, così come la intendiamo noi – come struttura, come funzionamento – per indicare un qualche cosa che occorre che sia presente necessariamente, certo, nel linguaggio, ma è come se lui volesse analizzarlo senza occuparsi direttamente e necessariamente del linguaggio.

*Intervento: È come se il linguaggio fosse una questione formale, come se rappresentasse solo la forma…*

In un certo senso, sì. È chiaro che quando parla di forma e di semantica, è ovvio che si riferisce al linguaggio, è inevitabile; però, certe volte dà l’impressione che stia facendo di tutto per evitare di scontrarsi con il linguaggio, con delle operazioni incredibili senza tenere in conto che lo sta utilizzando: tutte queste cose sono consentite dal linguaggio, che è principio di non contraddizione. Ponendo lui l’essere come l’immediato sta dicendo che l’essere non dipende da qualche altra cosa, perché se l’essere, cioè l’immediato, dipendesse dal linguaggio, allora c’è un qualche cosa che precede l’essere e, quindi, l’essere è mediato dal linguaggio, e questo significa che non è eterno perché viene da qualche altra cosa. L’essere e il linguaggio sono la stessa cosa – qui sta la soluzione –, sono inscindibili, si coappartengono. Ponendo l’essere come l’incontraddittorio sto parlando del linguaggio, non sto parlando di un’altra cosa. Quindi, il linguaggio non è che media l’essere, è che si coappartengono, se c’è uno c’è l’altro, se c’è linguaggio è perché c’è principio di non contraddizione, se c’è principio di non contraddizione è perché c’è il linguaggio. È così che si risolve la questione. Questo è il problema che sorge senza tenere conto del linguaggio, del fatto che questa coappartiene al linguaggio. L’essere non è mediato dal linguaggio, non è vero, l’essere, come lo intende Severino, come l’incontraddittorio, coappartiene al linguaggio. E, quindi, non c’è nessuna contraddizione: l’essere rimane l’immediato, non è mediato da niente; è come dire che il linguaggio… da che cosa è mediato? È il linguaggio l’immediato, non c’è qualche cosa prima del linguaggio. Tutto questo ci costringe a pensare che l’immediato è il linguaggio. Non è che l’essere viene posto dal linguaggio, l’essere non è qualcosa che dipende dal linguaggio; sarebbe come dire che il principio di non contraddizione dipende dal linguaggio. Possiamo anche dire che è vero, ma è vero anche esattamente il contrario, cioè che il linguaggio non c’è se non c’è il principio di non contraddizione, cioè non c’è se non c’è un qualcosa che è affermabile. Sono la stessa cosa, come dire che A=B e che B=A, non c’è l’uno senza l’altro, si coappartengono, costituiscono una relazione, nell’accezione di Severino, cioè come il concreto. Nella proposizione “questa lampada che è sul tavolo”, certo, c’è la parola lampada, la parola tavolo, ecc., ma tutti questi elementi si coappartengono, non li posso astrarre, se non comunque all’interno di un concreto. *La negazione dell’essere è tolta…* Sappiamo che per Severino la negazione dell’essere va tolta, perché, se la mantengo, l’essere è autocontraddittorio, sarebbe essere e anche non essere. *La negazione dell’essere è tolta perché è in contraddizione con l‘immediatezza dell’essere.* Se io affermo “questa lampada che è sul tavolo”, affermando questo io tolgo quell’altra proposizione che dice “non questa lampada che è sul tavolo”. Abbiamo due proposizioni: “questa lampada che è sul tavolo” e “non questa lampada che è sul tavolo”. Ovviamente, sono contraddittorie, una delle due devo levarla; se io ho affermato la prima, la seconda debbo toglierla e la tolgo perché è in contraddizione, ce lo ha appena detto, con l’immediatezza dell’essere, cioè il fatto che l’essere non è mediato da qualche altra cosa, non è mediato dalla sua contraddittoria. Come dire ancora: l’essere è quello che è, tolta la sua negazione. Tolta la sua negazione, non è più mediato da nulla perché, se rimane la sua negazione, allora è mediato da questa negazione, per cui se c’è uno c’è anche l’altro. Era il discorso che faceva quando scriveva A è B senza le parentesi, per cui una era il soggetto e l’altra il predicato. A non è B, è un’altra cosa, è una A, per l’appunto. Quindi, devo togliere la negazione. Di queste due proposizioni che vi dicevo, una delle due la devo eliminare, perché sono contraddittorie e, quindi, in questo caso elimino la seconda. Solo a questa condizione la prima mi mostra l’immediatezza dell’essere, mi mostra che questa proposizione è concreta, è quello che è e non altro da sé e, quindi, la posso utilizzare. Altrimenti no, se io ho le due proposizioni simultanee, non posso utilizzare nessuna delle due, perché questa cosa è questa cosa e anche non lo è, perché è molto diverso dal dire “questa lampada che è sul tavolo” e poi dire “questa lampada non è sul tavolo”, è tutta un’altra cosa. questa terza proposizione non c’entra niente, non ha nulla a che fare con l‘immediatezza. Sono due le proposizioni di cui dobbiamo tenere in conto: l’una è “questa lampada che è sul tavolo” e l’altra “non questa lampada che è sul tavolo”. Dire che questa lampada non è sul tavolo è tutto un altro discorso, e non c’entra niente. Caoitolo 2, *Il principio di non contraddizione. Del principio di non contraddizione e dell’affermazione dell’essere…* Il principio di non contraddizione, per Severino, è l’affermazione dell’essere, tout court. *…è da dire che “proprium est horum principiorum, quod non solum necesse est ea per se esse vera, sed etiam necesse est videri quod sint per se vera” (S. Tommaso, in I° Post, I. 19°.)…* “È proprio di tutti questi principio che non solo è necessario che questa cosa sia per se stessa vera, ma è anche necessario che si veda ciò per cui è vera”. Non basta dire che è vera ma bisogna vedere perché una certa cosa è vera. Secondo Tommaso questo è a fondamento di tutti i principi. *Il che – possiamo così interpretare – è già stato riscontrato a proposito dell’affermazione dell’essere, la quale è in grado di escludere la negazione dell’essere…* Sappiamo a questo punto anche il perché. Ecco che rispondiamo alla questione di Tommaso: quando non è semplicemente l’immediatezza ma quando è posta come posizione immediata dell’essere, cioè, quando oltre a essere per sé vera si vede anche per quale motivo è vera. E qual è il motivo? Che se io dico che una cosa è quello che è e anche quello che non è, non la posso utilizzare. Questo è il motivo, cioè un motivo che serve alla volontà di potenza. Perché tutto questo lavoro, questa ricerca anche delle strutture più raffinate del funzionamento del linguaggio, ci porta a considerare che tutte queste cose servono alla volontà di potenza. È per la volontà di potenza che è necessario che ciò che dico sia quello che è e non sia quello che non è. È solo per questo, c’è un altro motivo? Non ne vedo nell’immediato, se non la volontà di potenza, che mi costringe a dire che questa cosa è quella cosa. il fatto è che la volontà di potenza procede, appunto, dal funzionamento del linguaggio. E, allora, qui è come se le due cose si intrecciassero: da una parte, la volontà di potenza che mi costringe ad affermare che una cosa è quella che è; dall’altra, pensare che la volontà di potenza è comunque qualche cosa che procede dal funzionamento del linguaggio. A questo punto, allora, le due cose si coappartengono, per cui la volontà di potenza “è” il funzionamento del linguaggio, né più né meno. E così *videtur quod est per se vera*, vediamo perché questa cosa deve essere vera per sé, perché se no non la utilizzo, e se non la utilizzo, come direbbe Nietzsche, mi depotenzio.

10 ottobre 2018

L’intento di Severino è mostrare che se c’è qualche cosa, allora questo qualche cosa non può non essere. Adesso vi dirò anche il perché lui la fa così difficile. Dunque, se c’è qualche cosa questo qualche cosa non può essere altro da ciò che è. Perché? Anche questo è molto semplice. Se c’è qualche cosa questo qualche cosa, se ammettesse l’eventualità che possa non essere, allora, sarebbe e non sarebbe simultaneamente. E, quindi, quale sarebbe il problema? Si potrebbe dire: non è, va bene, e allora? No, il problema c’è, è che non è utilizzabile. Questo è il motivo per cui Severino scrive tutte queste cose: un elemento non sarebbe utilizzabile, e continua a dirlo per cinquecento pagine, è nulla. Cosa vuole dire che è nulla? Cosa importa se è nulla? Importa perché non è utilizzabile. Per via del modo in cui è strutturato il linguaggio, un elemento del genere è inutilizzabile. Possiamo ancora dire che questo comporta che perché un elemento sia quello che è debba essere incontraddittorio, cioè non debba portarsi appresso la sua negazione. Come dice continuamente Severino, questa negazione deve essere tolta; deve essere tolta ma deve esserci; quindi, deve essere posta ma in quanto tolta. Perché se non ci fosse, e questo lo dirà a breve, allora non ci sarebbe, a fianco dell’essere, il non essere in quanto tolto. Ci sarebbe solo l’essere ma, stando da solo, l’essere potrebbe incappare nel non essere, e quindi occorre che il non essere ci sia ma che sia tolto. Questo è il marchingegno che si è inventato Severino: è necessario che questo nulla, rispetto all’essere, ci sia ma ci sia in quanto tolto. Se non c’è allora all’essere non si oppone nulla, non si oppone il non essere, cioè, l’essere non può più non essere il non essere. E siccome l’essere è determinato dal fatto di non essere il non essere, se io tolgo il non essere non è più determinato da niente, e quindi sprofonda nell’abisso anche lui. Questo è l’impianto di tutto quanto il discorso. Che però comporta un problema. L’idea è di togliere la contraddizione, e cioè lui dice a un certo punto che questa contraddizione dovrà togliersi. Quando si toglie? Quando si risolve il problema del non essere, e che cos’è il problema del non essere visto più in grande? Il Tutto, la totalità degli enti, il mondo per Heidegger, non è che mi appaia tutto simultaneamente, non appare mai concretamente ma appare sempre sotto forma di una determinazione, come qualcosa di immanente, che vedo. Ma perché a questo tutto possa togliersi la contraddizione, cioè il non essere, bisognerebbe intanto riflettere su che cos’è il non essere per questo Tutto. Se io vedo delle cose, tutte le altre non mi compaiono, quindi, non ci sono. Quindi, è come se mi trovassi di fronte alla situazione in cui questo Tutto, sì, c’è ma è astratto, non è mai concreto. Per renderlo concreto occorre che questo Tutto appaia tutto, qui, adesso, in questo istante, cioè tutto ciò che è stato, tutto ciò che è e tutto ciò che sarà, qui, in questo preciso istante. Ciò che appare sono sempre determinazioni, momenti di questo Tutto, e quindi fino a quando questo Tutto non sarà concreto rimane contraddittorio, perché un Tutto che però è fatto di elementi che sono finiti, cioè, l’infinito contiene elementi che sono finiti. E questo è un problema. Questo Tutto si risolverà, secondo Severino, nel momento in cui diventerà il concreto. Ma qual è il problema? Anche ammesso che questo Tutto possa diventare concreto, cioè essere immanente qui e adesso, il problema è il linguaggio. Il linguaggio, e questo Severino lo sa perfettamente, è differente, differente inteso qui non come aggettivo ma come participio presente del verbo differire, cioè come qualcosa che differisce continuamente, che sposta sempre. Si tratta, quindi, di trovare un qualche cosa, rispetto a questo Tutto, quando deve essere incontraddittorio… perché è questo l’obiettivo finale, togliere la contraddizione C, come la chiama lui, che sarebbe la grande contraddizione, quella del concreto rispetto agli elementi astratti che di volta in volta appaiono. Però, il problema è il linguaggio: finché c’è linguaggio, il linguaggio continua a differire, e continua a differire che cosa? la sua contraddizione, il fatto che ciascuna volta, per dire qualcosa, devo dire un’altra cosa, per dire qualcosa devo dire un’altra cosa, sono sempre spostato. Ecco perché scrive quel libro che si chiama *Oltre il linguaggio*, perché deve presupporre questo Tutto che all’infinito, questa è la sua ipotesi, cioè quando tutti gli elementi saranno concreti, quando questo Tutto sarà quindi concreto, allora la contraddizione sarà scomparsa, ma questo Tutto incontraddittorio a questo punto non può essere nel linguaggio, perché se fosse nel linguaggio sarebbe preso nel differire continuo del linguaggio e, pertanto, deve essere fuori del linguaggio. Naturalmente, questo comporta dei problemi. Il primo problema, e anche il più grosso, è che affermare che sia fuori del linguaggio posso solo presupporlo. Posso dirlo, ma come posso sostenere una cosa del genere, che qualcosa sia fuori del linguaggio e che da fuori del linguaggio si ponga come la condizione del linguaggio, perché per lui si pone così la questione, cioè questo Tutto, l’incontraddittorio, sarebbe la condizione del linguaggio. Da dove gli viene questa idea, che tutto sommato non è del tutto errata, perché affinché il linguaggio funzioni occorre che ci sia dell’incontraddittorio, perché se qualcosa è contraddittorio non è utilizzabile. Quindi, non ha tutti i torti: perché il linguaggio funzioni occorre che ci sia dell’incontraddittorio, perché un elemento possa essere utilizzabile non deve essere simultaneamente quell’elemento ma anche il suo contrario. Lui cerca una garanzia assoluta, totale, qualche cosa che possa garantire il linguaggio in modo assoluto, cioè l’incontraddittorio totale, questo Tutto che è incontraddittorio. Il fatto è che sarà incontraddittorio all’infinito. È chiaro che si possono muovere una serie di obiezioni a una cosa del genere ma ciò che a noi interessa è in particolare il fatto che questa questione dice delle cose interessanti, e cioè che perché un elemento sia utilizzabile occorre che sia incontraddittorio, e cioè che non sia simultaneamente se stesso e non se stesso. Solo che se si ammette questo si ammette anche che a questo punto questo elemento non venga dal nulla e non torni nel nulla perché se no è contraddittorio, perché e anche non è, e allora si deve ammettere che quell’elemento è eterno, stando a Severino. L’argomentazione è potente, cioè o la cosa diviene, esce dal nulla e torna nel nulla, e quindi è autocontraddittoria, oppure è eterna, non ci sono vie di mezzo, *tertium non datur*. Ma l’obiezione che noi potremmo rivolgere a Severino è che tutto ciò di cui parla, perché tutta questa cosa possa funzionare, questa costruzione che ha messo in piedi, elaboratissima e complessa e che è anche logicamente ineccepibile, di fatto che cosa ci dice? Queste cose, di cui parla, sono oggetti metafisici o sono atti linguistici? Perché se sono atti linguistici diventa un grossissimo problema, perché queste cose allora sono ciò che lui immagina che siano, per una sua decisione. Quando dice che qualcosa è per sé noto, non è così semplice la questione. Perché sia per sé noto occorre che ci sia qualche cosa, cioè il linguaggio, che mi pone una serie di elementi che mi consentano di giungere alla conclusione che quella cosa è per sé nota, altrimenti questo “per sé nota” non serve a niente. Quindi, fa una costruzione, una teoria, che in effetti è fondata sul linguaggio, non può uscire dal linguaggio, però mostra che perché qualcosa sia utilizzabile dal linguaggio, cioè, ci mostra un aspetto del funzionamento del linguaggio, per cui che qualcosa sia utilizzabile dal linguaggio, perché il linguaggio possa funzionare, occorre che quella cosa sia posta, sia posta come identica a sé, e cioè incontraddittoria. Ecco, questo è tutto ciò che Severino dice ne *La struttura originaria*. Perché la fa complicata? Avrebbe avuto la capacità, l’opportunità di rendere le cose più semplici. Lo fa perché vuole dimostrare che è così, vuole provare quello che afferma senza ricorrere, però, direttamente al linguaggio. È come se cercasse il fondamento del linguaggio, la struttura originaria come fondamento del linguaggio. Però, il fondamento del linguaggio presuppone, ed è lì che poi va a parare, quell’elemento che è fuori dal linguaggio, perché solo da lì posso garantire tutto il sistema. E, infatti, scrive *Oltre il linguaggio*. Oltre il linguaggio ci deve essere un qualche cosa che non è più linguaggio, perché se fosse linguaggio sarebbe differente continuamente, quindi, cerca qualcosa che sia identica a sé e incontraddittoria in eterno. Questo gli è stato necessario, solo che si tratta di provarlo. Come? All’infinito. L‘infinito, peraltro, è un altro concetto linguistico; anche questo non è un oggetto metafisico che sta lì da qualche parte, in qualche empireo, è un concetto, quindi, una costruzione linguistica. Quindi, una volta di più ci mostra che non c’è uscita dal linguaggio, che il linguaggio non può essere fondato da qualche cosa che non sia linguaggio stesso, e che il linguaggio per potere funzionare necessita di alcune cose, una delle quali è che l’elemento che viene posto dal linguaggio, l’elemento linguistico, deve essere incontraddittorio per potere essere utilizzato. Solo per questo motivo, non ce ne sono altri. Una proposizione che affermi una certa cosa e simultaneamente neghi quella stessa cosa non è utilizzabile, non posso proseguire a parlare. Siccome deve dimostrare tutto quello che dice fa spesso delle contorsioni argomentative, più o meno plausibili, che però hanno sempre come presupposto il fatto che questa struttura argomentativa sia garantita, sia fondata, ma la conclusione cui giunge è una delle conclusioni possibili, non è sicuramente costrittiva, come lui vuole che sia. Questa serie di argomentazioni che, sì, appaiono corrette, ovviamente, però, ciascuna di queste presuppone sempre che l’elemento, di cui stiamo parlando, sia un elemento identico a sé per virtù propria. Prendiamo l’esempio della lampada sul tavolo. Questa lampada che è sul tavolo, dice Severino, è il concreto; l’astratto è la lampada, è il tavolo, e questo astratto comunque è debitore di un concreto, cioè del fatto che quella lampada mi appare in quanto lampada sul tavolo e non come lampada. Il “difetto” del discorso occidentale, quello della scienza poi, è di immaginare il concetto astratto dell’astratto e cioè prendere questo astratto come completamente astratto dal concreto. Infatti, fa l’esempio: A=B. Questo A=B, se lo prendo come concreto, è come la lampada che è sul tavolo, questo A è A in quanto è in relazione con B, ma in questa relazione A e B sono l’identico, non sono l’uno il soggetto e l’altro il predicato. E, infatti, li scrive in quel modo per dare l’idea di questo concetto: (A=B)=(B=A), dove A=B non è separabile in elementi, perché è il concreto, A=B è chiuso in sé, è un tutto. Il concreto lo posso solo cogliere attraverso degli astratti, perché il concreto in quanto tale è qualche cosa di trascendente. Nell’esempio della lampada sul tavolo, questa proposizione comporta che ci sia una lampada e un tavolo e, quindi, comporta necessariamente ciò con cui ho poi a che fare, con delle astrazioni, la lampada e il tavolo, che però rimangono legati, uniti insieme, per cui quella lampada è quella lampada che è sul tavolo. È sempre con degli astratti, con un concetto astratto del concreto, che io ho a che fare. Invece, il concetto astratto dell’astratto è un’altra cosa, è l’immaginare che queste cose esistano di per sé, al di fuori del concreto. Questo è preso naturalmente da Heidegger, cioè l’immaginare che qualche cosa sia fuori del mondo, che cioè non sia qualcosa con cui sono continuamente in relazione, cioè sia fuori da quello che, prima con Heidegger e poi per molti altri, è diventato il circolo ermeneutico: io colgo qualche cosa, guardando questo qualche cosa lo modifico perché faccio essere questo elemento una serie di cose. Ma il fatto che si modifichi, modifica anche me che lo guardo perché a questo punto lo guarderò in un altro modo. Questo è il circolo ermeneutico e questo è il motivo per cui l’interpretazione è infinita, perché ogni volta che interpreto qualche cosa questa interpretazione mi rimanda a un quid che mi modifica e a questo punto, essendo modificato, l’interpretazione sarà un’altra, e così via all’infinito. Tutto questo per dare un’idea generale, ché la posizione di Severino si può pensare, in effetti, in modo molto semplice anziché renderla più complicata di quanto già sia, complicata perché ha questa idea di dovere dimostrare tutto quello che afferma, il che per un verso va bene, per l’altro lo espone però al fatto di dovere dimostrare la dimostrazione. Lui come se la caverebbe? Beh, la dimostrazione regge in quanto incontraddittoria, però, nell’esempio che fa lui, (A=B)=(B=A), il fatto che questa sia un’identità è qualcosa che non è un fatto di natura ma una cosa che impone lui, è lui che stabilisce che è così. C’è, quindi, un’intenzione, un atto di volontà, il che ci rimanda alla volontà di potenza. Adesso forse è più chiaro ciò che ha in animo di fare Severino. Mancano ancora trecento pagine ma alla fine arriverà a questo, quando parlerà della contraddizione C, la grande contraddizione, arriverà alla necessità di trovare questo Tutto come un qualche cosa che è fuori dal linguaggio, perché se è nel linguaggio è autocontraddittorio perché il linguaggio, differendo, si porta appresso in ogni differire la sua autocontraddizione, cioè il fatto che ciascuna volta per dire una cosa deve differire su un’altra, e poi da questa altra a quell’altra, e così via. Siamo a pag. 174, Capitolo Terzo, *L’immediatezza del principio di non contraddizione*. Sappiamo che il principio di non contraddizione non può essere mediato da un’altra cosa, sennò ci sarebbe un’altra cosa che viene prima del principio di non contraddizione e che lo domina, e di conseguenza il principio di non contraddizione non sarebbe originario. *L’affermazione della contraddittorietà dell’essere è tolta in quanto la posizione dell’incontraddittorietà è posta come immediatezza.* Devo togliere la contraddittorietà dell’essere. Perché? Perché, dice, la posizione dell’incontraddittorietà è posta come immediatezza, non è posta da niente ma è qui, in questo istante. Questo è ciò che per Severino è “di per sé noto”. *Che l’essere non sia non essere è per sé noto.* È evidente che questa proposizione “per sé noto” si potrebbe discutere, perché da una parte ha ragione perché se non fosse così allora quell’elemento sarebbe se stesso e anche un altro; quindi, non sarebbe utilizzabile e nemmeno riconoscibile, non sarebbe noto, se è noto è perché è quello che è. Ma al tempo stesso dire “per sé noto” è come se comportasse un movimento quasi naturale. Quello che dice Severino è vero ma a condizione che ci siano altre condizioni precedenti, che sono quelle del linguaggio, che possono costituire quel processo che porta, in questo caso Severino, a potere affermare che qualcosa è per sé noto. È per sé noto se io so già una quantità sterminata di cose, solo allora è per sé noto; per un bruco non è per sé noto. *La negazione dell’incontraddittorietà nega ciò che è il fondamento dell’affermazione che lo pone.* Se io nego che qualcosa deve essere incontraddittorio nego il fondamento dell’affermazione stessa, perché questa stessa affermazione, per potere affermarsi, deve essere quella affermazione e non non-quella affermazione. Quindi, per potere negare l’incontraddittorietà io devo affermarla, devo porla. È esattamente ciò che dicevo prima riguardo all’essere e il non essere: devo porlo ma in quanto tolto, deve esserci ma in quanto tolto. *L’essere non è non essere perché che l’essere non sia non essere è per sé noto.* È per sé noto perché se non fosse quello che è non sarebbe noto, non sarebbe nulla, cioè, non sarebbe utilizzabile se fosse e non fosse la medesima cosa. *si badi però – e con ciò si viene a considerare determinatamente quella strutturazione dei sensi dell’immediatezza, cui si accennava nei capitoli precedenti – che il senso secondo il quale l’affermazione dell’essere è una posizione immediata…* La posizione, per Severino, è l’evidenza, ciò che appare immediatamente, il fenomeno. *…non è il senso secondo il quale il principio di non contraddizione è, in quanto tale, posizione immediata.* Distingue, quindi, tra l’affermazione dell’essere e la posizione dell’essere. L’affermazione dell’essere riguarda quella cosa che lui chiamava L-immediatezza, l’immediatezza logica, cioè non posso affermare e nello stesso tempo negare; quell’altra è la F-immediatezza, l’immediatezza fenomenologica, cioè del fenomeno che mi appare, che mi si mostra e che è così come lo vedo. *L’immediatezza è infatti, nel primo caso, presenza immediata del contenuto – immediatezza fenomenologica –; mentre in questo secondo caso si tratta dell’immediatezza della connessione tra due determinazioni – immediatezza logica.* Immediatezza logica, cioè, la considerazione è che ciò che mi appare non può essere ciò che non mi appare. Mi appare = immediatezza fenomenologica; ciò che mi appare non è ciò che non mi appare = immediatezza logica. *Questa immediatezza è d’altronde essa stessa immediatamente presente…* Questa immediatezza non è mediata da una riflessione, la stessa immediatezza è immediata. *…e cioè appartiene, sia pure in modo tipico, all’orizzonte dell’immediatezza intesa nel primo senso.* Cioè, come immediatezza fenomenologica. *In altri termini, la realtà che è immediatamente presente si costituisce come un organismo estremamente complesso di connessioni (o di predicazioni). Un gruppo di queste connessioni sono immediate appunto e solo in quanto sono immediatamente presenti…* Questo è abbastanza evidente. Tutto ciò che noi chiamiamo reale non è altro che una serie di connessioni. Alcune di queste ci sono evidenti, altre no Che questa cosa sia sul tavolo mi è evidente, non è che debba fare chissà quali ragionamenti. *L’espressione di questo tipo di connessioni dà luogo pertanto a proposizioni sintetiche a posteriori.* Appunto, sono cose che io traggo dall’esperienza. Come faccio a sapere di questo posacenere sul tavolo? Lo so dall’esperienza; tra quello sterminio di informazioni ci sono quelle che mi inducono a dire che, in base all’esperienza che ho avuto lungo la mia vita, questo posacenere è sul tavolo. Punto 4, *Nota*. *Riservandoci di ritornare con particolare attenzione sull’argomento, avvertiamo qui che la formulazione del concetto di sintesi a posteriori esige la distinzione tra l’individuazione e la permanenza.* Cioè, tra l’individuazione di qualcosa e il fatto che questo qualche cosa permane, cioè che sia un’essenza di questa cosa, ed è per questo che posso porla come esperienza; se nulla permanesse che esperienza potrei avere? Nessuna. *(L’essenza è una permanenza proprio in relazione al divenire che la investe in quanto individuantesi…* L’essenza è la permanenza in relazione al divenire: le cose divengono ma qualcosa permane. *…sì che, per questo lato, non è la permanenza che si individua, ma è l’essenza, il significato…* Quindi, un elemento linguistico. *…che, individuandosi, è un permanere…* Quindi, ciò che permane non è la cosa ma il significato di questa cosa con cui ho a che fare. *…è un permanere, in relazione appunto al processo – divenire, sviluppo – dell’individuazione). Se infatti si afferma: “Questo libro è sullo scrittoio”, si ha a che fare con una proposizione analitica, in quanto nel concetto di questo libro, hic et nunc, è formalmente incluso il suo essere sullo scrittoio. Tale proposizione ha invece valenza sintetica…* La prima parte è quella analitica, sarebbe il concreto, ciò che mi appare. Questo libro è sul tavolo: è questo che mi appare. *…se col termine: “Questo libro” si allude a un oggetto (essenza, significato) permanente nonostante un certo numero e un certo tipo di variazioni passate del contenuto immediato, e verosimilmente permanente in relazione a un certo numero e a un certo tipo di variazioni future.* Come dire che abbiamo il concreto, questo libro che è sul tavolo; poi, abbiamo l’astratto il concetto sintetico a posteriori che mi individua questo libro che è, sì, sul tavolo, però è un libro particolare, è il libro scritto da Severino, che si chiama *Struttura originaria*, edito da Adelphi, che è mio, ecc. Quindi, questo sarebbe il sintetico a posteriori, cioè tutta questa serie di considerazioni intorno al libro, ma tutte queste considerazioni posso farle a partire da questo libro che è sul tavolo, perché è questo il concreto; poi, chiaramente, lo individuo. *Nel concetto di questo oggetto permanente non è infatti immediatamente inclusa la determinazione e la qualificazione delle variazioni del contesto immediato, rispetto alle quali la permanenza si realizza come tale. Poiché ogni variazione del contesto determina una diversa individuazione della permanenza, la relazione tra la permanenza (“questo libro”) e la sua individuazione – e quindi tra la permanenza e un aspetto particolare della sua individuazione (“’essere sullo scrittoio”) – è pertanto una relazione sintetica a posteriori.* Sta dicendo che ogni variazione, che può intervenire rispetto a questo libro, magari faccio una riga con la penna, determina un modo diverso del suo permanere, del suo essere libro, permanenza come essenza, determina una variazione ma questa variazione è una relazione che è inserita nel concetto sintetico a posteriori, e cioè dell’astrazione, riguarda non più questo libro che è sulla scrivania ma riguarda questo libro: se io vario qualche cosa non vario il concreto, ciò che mi appare, cioè il libo che è sul tavolo. Siamo a pag. 177. *Per riuscire a realizzare la negazione come negazione, per evitare cioè che la negazione sia insieme affermazione, … non si può che ripiegare sull’affermazione che l’incontraddittorio (ossia ciò che è, e non, insieme è e non è) è appunto la negazione che l’essere sia essere – dove l’“essere” vale come “tutto ciò che non è questa negazione”. In questo modo il secondo lato dell’autocontraddittorietà sopra rilevato viene certamente tolto; ma in questo modo non si ha più nemmeno a che fare con la negazione dell’incontraddittorietà, bensì, addirittura, con la determinazione assoluta o esaustiva di ciò che è incontraddittorio: stante appunto che l’incontraddittorio è ravvisato – in base a un atto arbitrario, che della totalità del positivo incontraddittorio tien ferma soltanto l’incontraddittorietà del positivo in cui consiste la negazione limitata dall’incontraddittorietà – nella negazione che l’essere, diverso dall’essere di questa negazione stessa, sia essere.* Sta dicendo una cosa molto semplice, di fatto, solo che, come dicevo prima, deve dimostrare tutto quanto perché vuole dimostrare che è proprio così. L’“è” non può stare insieme al “non è”. Mettete questo nella formula (A=B)=(B=A). Sta dicendo che questa incontraddittorietà dell’essere comporta sia l’essere che il non essere ma in quanto concreto, non può essere divisa in elementi a se stanti, perché se la divido allora ciascun elemento diventa contraddittorio, sia l’essere sia il non essere diventano contraddittori. Diventa incontraddittorio nel momento in cui io stabilisco il concreto. E il concreto che cosa mi dice? Mi dice che all’essere io pongo, per toglierlo, il non essere. Queste formule che faceva all’inizio del libro ritornano sempre, anche se non direttamente, ma sono sempre presenti. Queste formule indicano che i due elementi son in una relazione indissolubile, cioè sono l‘identico. L’essere ha necessariamente bisogno del non essere per potere dire che non è non essere; quindi, lo devo porre e poi toglierlo. Se non lo pongo, l’essere rimane lì, in balìa di se stesso; invece, occorre che ci sia il non essere in questa relazione, perché se io pongo l’essere e il non essere, l’uno come il soggetto e l’altro come predicato, allora, ovviamente, ciascuno dei due è contraddittorio. E, allora, l’incontraddittorio dove sta? L’incontraddittorio sta nel fatto che l’uno e l’altro sono in questa relazione concreta, indissolubile, dove l’uno c’è in quanto toglie l’altro, in quanto lo pone e lo toglie. A pag. 180, capitolo 9, *Soluzione di un’aporia relativa alla formulazione del principio di identità: significato concreto dell’identità*. *A) In relazione alla proposizione: “L’essere è essere” si può obiettare che il riconoscimento dell’identità del soggetto e del predicato richiede un confronto, e quindi una distinzione, tra l’essere, come soggetto, e l’essere, come predicato. In tal modo la condizione della possibilità del principio di identità sarebbe data dalla negazione del principio di non contraddizione, visto che per affermare che l’essere è essere, l’essere deve essere in qualche modo diverso dall’essere.* Sta dicendo che se io pongo questi due essere come cose differenti tra loro, cioè li astraggo rispetto al concreto, allora è chiaro che uno è il predicato e l’altro è il soggetto, quindi, sono differenti tra loro. Allora, io dico che il primo è diverso dal secondo, quello di sinistra è diverso da quello che è a destra. È chiaro che in questo modo non c’è più la incontraddittorietà ma ciascuno di questi due elementi diventa per sé contraddittorio, perché l’essere dipende da qualcun altro: se dico che l’essere è essere, il secondo essere dipende dal primo e il primo dal secondo; quindi, cosa si perde qui? Si perde l’immediatezza. A questo punto qualcosa è quello che è per via di qualche altra cosa, che fa da mediatore, e quindi non c’è più l’immediato, il per sé noto, cioè si perde quella che lui chiama la L-immediatezza, l’immediatezza logica. *b) Anche in questo caso l’obiezione scaturisce dall’intelletto astratto, che presuppone i termini alla loro relazione – relazione che, in questo caso, è la stessa identità di ciò che, pertanto, non è due, ma uno.* Questo è importante. In questa frase c’è una cosa su cui bisogna riflettere perché, dice, e questo va al di là dell’obiezione che fa lui perché pone una questione importante, e cioè questa questione scaturisce dal fatto che *l’intelletto astratto, che presuppone i termini alla loro relazione,* cioè questi due termini, questi due essere, non sono da presupporre alla relazione tra i due. Questa è un’operazione astratta, appunto, come dice, dell’intelletto astratto, perché io astraggo dal concreto, che è la relazione, astraggo gli elementi, e quindi immagino che questi elementi precedano la loro relazione. Non è un concetto che comunemente si può intendere facilmente. Questa lampada che è sul tavolo: questa lampada, di cui sto parlando, non precede, non c’è prima della proposizione che dice “questa lampada che è sul tavolo”, cioè, non c’è prima della relazione della lampada con il tavolo, che è descritta dalla proposizione che dice “questa lampada che è sul tavolo”. Dice *relazione che, in questo caso, è la stessa identità di ciò che, pertanto, non è due, ma uno.* Sta dicendo che è il pensiero astratto che ci fa pensare che siano due, la lampada e il tavolo. No, è uno, perché ciò che appare, appare come questa lampada che è sul tavolo. Infatti, lui lo mette tra parentesi per indicare che è un uno, un tutto, un fenomeno che appare. Questo fenomeno non è il prodotto della somma delle parti ma è il tutto che appare, un tutto fenomenologico, la F-immediatezza. Bisogna tenere conto che Severino parla sempre del fenomeno, di ciò che appare, e ciò che appare è questa lampada che è sul tavolo, non mi appare la lampada. Dopo, cioè quando mi è apparsa questa lampada che è sul tavolo, allora posso astrarre la lampada e considerarla: vedere se c’è la lampadina dentro, per esempio e altre operazioni. *Se dunque l’essere del soggetto e l’essere del predicato sono presupposti alla posizione della loro identità, essi non possono di certo, nella misura in cui sono così presupposti, essere posti come lo stesso…* Queste due cose, una volta astratte, non sono più lo stesso, mentre per Severino è fondamentale che queste due cose, che mette tra parentesi, siano lo stesso. *…appunto perché questa posizione è la posizione della loro identità, ossia è ciò rispetto a cui essi son presupposti.* Questa posizione in cui la lampada e il tavolo appaiono la posizione della loro identità, e cioè “questa lampada che è sul tavolo” è un’identità, è un tutto, se lo scompongo, lo astraggo, non è più a questo punto ciò che mi appare. Se io prendo questa lampada, la metto qua e incomincio a esaminarla, non è più “questa lampada che è sul tavolo”, è un’altra cosa, sarà questa lampada davanti a me e che sto tenendo in mano, e il processo si ripete, perché a questo punto sarà un’unità il concetto di questa lampada che in questo momento tengo in mano per fare qualcosa. Da questo tutto, da “questa lampada che tengo in mano”, astraggo anche la mia mano, volendo, o la lampadina stessa. Però, ogni volta si ripete questo spostamento, e qui è il linguaggio che differisce continuamente, cioè, differendo ci mette di fronte ciascuna volta a ciò che appare. Per dire ciò che appare devo fare apparire un’altra cosa; per dire che cos’è quest’altra cosa devo dire ancora altre cose, e così via all’infinito. *Sì che allorquando essi sono posti come lo stesso, si costituisce una struttura logica, per la quale in un primo momento la dualità, l’alterità, è posta come identità.* Però, qui dice una cosa che è esattamente il contrario di quanto diceva prima, a meno che non la precisi dopo. Vediamo. *Se non si è in grado di sollevarsi al di sopra dell’intelletto astratto, si concluderà pertanto che la condizione dell’identità è la negazione dell’incontraddittorietà, e cioè che l’essere può valere come lo stesso, solo in quanto è altro da sé.* Prima diceva *Se dunque l’essere del soggetto e l’essere del predicato sono presupposti alla posizione della loro identità* e poi, poco dopo, dice *Sì che allorquando essi sono posti come lo stesso, si costituisce una struttura logica, per la quale in un primo momento la dualità, l’alterità,* mentre prima sembrava dire che in un primo momento si pone come identità. Qui non è molto chiaro, in effetti. Dice prima che si pone come alterità e poi, in un secondo momento, l’alterità è posta come identità. Qui sembra contraddire ciò che diceva prima, e cioè il fatto che questa lampada che è sul tavolo è un’unità, un’identità. Soltanto astraendo posso separare i due elementi, ma questa separazione non precede l’identità originaria, che è quella del fenomeno. Qui occorre che Severino si metta d’accordo. *Oltrepassando la prospettiva dell’intelletto astratto si dirà allora che la posizione dell’identità non sopraggiunge in un secondo momento rispetto alla posizione dell’essere, e tato meno rispetto alla posizione dell’essere come soggetto e come predicato. (per quanto riguarda il primo di questi due casi si avverta che una posizione dell’essere che non sia ancora posizione dell’identità dell’essere, non esclude nemmeno che l’essere sia diverso da sé…* Se io pongo l’essere non come un’identità col non essere, le due cose insieme, posto ma tolto. Dice: se lo pongo da solo, non esclude che l’essere sia anche diverso da sé perché, se non tolgo l’eventualità che l’essere possa essere anche non essere, questo essere può essere qualunque cosa. Dice*: l’affermazione della diversità le sta accanto come non tolta*. Permane questa possibilità ma non è tolta; per Severino, invece, bisogna porla e toglierla. *Col sopraggiungere della posizione dell’identità con sé di quell’essere così presupposto, si produrrebbe questo: che l’essere che è essere, e cioè l’essere che esclude di essere diverso da sé, sarebbe appunto quell’essere che non esclude di essere diverso da sé.* Se non pongo il non essere per toglierlo, questo non esclude affatto che questo essere possa essere diverso da sé e che, quindi, possa essere non essere. *La posizione dell’identità è dunque originaria.* Cioè, questa lampada che è sul tavolo è originaria rispetto all’astrazione. *Sì che dire originariamente che ‘essere è essere non significa istituire un confronto e quindi una identificazione tra l’essere, come soggetto, e l’essere, come predicato, presupposti all’identificazione – ché anzi, stante questa presupposizione, l’essere (soggetto) non è l’essere (predicato). O anche: l’essere, che è essere (l’essere cioè che vale come soggetto della proposizione: “L’essere è essere”), è l’essere-che-è-essere, ossia è l’essere che è posto come identità; e non l’essere che, essendo posto (presupposto), è poi posto come identità (onde identità si costituisce come identificazione dell’alterità).* Di nuovo sta dicendo la stessa cosa, e cioè che l’essere che è, se io non lo pongo all’interno di un’identità con ciò che devo togliere, cioè la sua negazione, questo essere rimane passibile di alterità, cioè, questa possibilità di non essere rimane lì, a fianco, non tolta.

17 ottobre 2018

Siamo arrivati a pag. 181, punto 10, *Significato concreto dell’identità*. *a) Sia il soggetto, sia il predicato della proposizione: “L’essere è essere” non sono semplici momenti noetici, dei quali il giudizio, espresso da quella proposizione, sia sintesi; ma sono il giudizio, l’identità stessa nel suo esser posta.* La noesi sarebbe il cogliere qualcosa, il puro porre qualche cosa; la dianoesi è l’atto non solo del percepire l’atto ma l’atto discorsivo, l’accogliere attraverso un giudizio. Potremmo dire che l’atto noetico sarebbe l’astratto, che individuo ogni volta che l’astraggo dal concreto, mentre il momento dianoetico il concreto, quello che effettivamente mi appare ma mi appare dialetticamente all’interno di un discorso, di un progetto, come direbbe Heidegger. *Che il soggetto e il predicato del giudizio abbiano essi stessi valore apofantico, deve essere affermato relativamente a ogni giudizio.* Apofantico vuol dire il giudizio che è o vero o falso, quindi, un giudizio su qualche che già presuppone e prevede un valore di questa cosa; mentre nella noesi e nella dianoesi non c’è necessariamente un giudizio: l’uno sarebbe l’astrarre, cioè la lampada; l’altro, quello dianoetico, sarebbe il cogliere questa lampada che è sul tavolo; apofansi (ἀπόφανσις) è un enunciato dichiarativo. *Il teorema che qui dunque si intende chiarire è che l’identità concreta dell’essere con se stesso non è identità dell’essere, inteso come momento noetico…* Cioè, astratto*. …con l‘essere, daccapo inteso come momento noetico: l’identità concreta non è una siffatta identità sia che la noesi (che entra appunto a costituire l’identità siffattamente concepita) venga astrattamente concepita, sia che si pretenda di concepirla concretamente: l’identità concreta è invece identità dell’essere, che è già esso identità di sé con sé, con l’essere che, daccapo, è già esso questa identità.* Qui non dice niente che non abbia già detto, in effetti. A pag. 182. *Si è già constatato nel paragrafo precedente che se il soggetto e il predicato sono presupposti all’identità (che è appunto la loro identità), essi si costituiscono come un’alterità, per la quale si dovrà affermare che l’essere (soggetto) non è l’essere (predicato).* Quando li isolo da questa relazione allora, come dice giustamente, diventano contraddittori. *In quanto l’essere (soggetto) e l’essere (predicato) sono presupposti alla loro identità…* Quindi isolati, presupposti, cioè, c’è prima la lampada e poi c’è il tavolo e dopo ci sarebbe questa lampada che è sul tavolo, mentre per Severino è esattamente il contrario. *…essi sono manifestamente presupposti come momenti noetici…* Cioè, isolati*. …stante appunto che la dianoesi è ciò rispetto cui essi sono presupposti.* Il concreto, il non isolato, è ciò che consente l’isolamento, perché è sempre a partire da questa relazione - ricordate la formula A=A – è a partire da questa relazione che posso astrarre le due A presenti nella formula, perché sono in questa relazione, che è il concreto. Io astraggo una A e, allora, una diventa il soggetto e l’altra il predicato. *Ed ecco la situazione logica che a questo punto è importante rilevare: si può affermare che “l’essere è essere”, solo in quanto l’essere, che vale come soggetto di questa proposizione, è visto (=posto) appunto come l’essere che è essere; e in quanto l’essere, che vale come predicato, è visto appunto come predicato, e cioè, daccapo, come essere dell’essere. Ciò significa che sia il soggetto, come il predicato in questione, non hanno semplice valore noetico, ma sono già essi, come tali, realizzazione dell’apofansi, ossia dell’identità.* Sta dicendo che se non li separiamo, l’essere come soggetto e l’essere come predicato, allora questi due elementi sono lo stesso, sono il medesimo, e a questo punto dire che uno è il soggetto e l’altro il predicato non significa più niente perché, comunque, sono esattamente la stessa cosa. Questo è il suo modo di affrontare la questione dell’identità. Poi, c’è una nota, dove dice *Per altro verso: se la noesi è astrattamente separata dalla dianoesi, ciò che è posto non è l’essere: appunto perché l’essere è, per essenza, ciò che è se stesso.* Quindi, non posso isolarlo da qualche cosa, è se stesso, non posso farlo a pezzettini. *Porre l’essere e non porre la sua identità con sé, significa non porre l’essere:…* Questo è fondamentale. Se pongo l’essere, dice Severino, lo pongo necessariamente come identico a sé. …*appunto perché l’essere è identità con sé. La contraddizione qui, è data da questo: che ciò che si intende porre come essere non è essere.* Se io immagino che questo essere non sia identico a sé, allora ciò che pongo come essere non è essere, è un’altra cosa, perché se non è se stesso è un’altra cosa e, quindi, non sto ponendo l’essere. Andiamo a pag. 190. *È interessante sottolineare che, dunque, il concetto astratto dell’astratto…* Quello che immagina che la lampada sia separata. *…si produce, in questo caso, in quanto si vuol dare un concetto concreto dell’astratto, che assuma come contenuto astratto sia il soggetto sia il predicato di (E’=E”)=(E”=E’), ossia in quanto si vuol concepire (concretamente) come un momento astratto sia il soggetto sia il predicato di quella equazione.* Il concetto dell’astratto dell’astratto, dice, si produce voglio porre qualche cosa, che ho astratto dal concreto, immaginando che quello sia un tutto e, quindi, ponendolo come un concreto. Cosa che per Severino non è possibile, perché il concreto è l’impossibilità di separare un elemento da un altro con cui è in relazione. Il concreto è la relazione, la cosa unica è l’astratto, che appunto viene astratta dal concreto. Dice *…si vuol concepire (concretamente) come un momento astratto sia il soggetto sia il predicato di quell’equazione. Pertanto: se E’=E” è astrattamente separato da E”=E’ – o E’ da E” – …* Questo lo scrive solo per visualizzare che io astraggo la prima parentesi dalla relazione con la seconda… se non metto a seconda parentesi, allora diventano due cose effettivamente separate. È un po’ come il soggetto e il predicato: li ho isolati e, quindi, non sono più all’interno di una relazione. *Se invece si vuole concepire concretamente l’astratto, ma in modo che, assunto E’=E” come concretamente distinto dal concreto, si intenda assumere anche E”=E’ come concretamente distinto dal concreto, l’eliminazione della differenza tra E’=E” e E”=E’ importa addirittura che la posizione di questo “secondo” termine non sia altro che la ripetizione del “primo”. Si badi che, in questo secondo caso, si produce il concetto astratto solo qualora si intenda che la posizione di E’=E” e la posizione di E”=E’, come significati rispettivamente distinti dal concreto, esauriscono l’analisi del concreto, sì che questa consista nella posizione di quei due significati distinti.* Operare questa distinzione significa togliere l’astratto dal concreto e, quindi, farne un astratto dell’astratto, cioè, come dice lui, un pensiero che prende la lampada completamente avulsa e astratta da questa lampada che è sul tavolo. A pag. 191, punto 12, *Aporia e soluzione. Le considerazioni svolte nel paragrafo precedente rendono possibile la soluzione di un’aporia che è probabilmente tra le più insidiose che siano provocate dalla comprensione astratta del principio di identità.* Comprensione astratta del principio di identità: cosa vuol dire? Riprendiamo l’esempio della lampada sul tavolo. Voglio fissare l’identità di questa lampada. Per Severino l’identità non è mai data da qualcosa che è astratta dal concreto ma osso trovarla solo all’interno del concreto. È per questo motivo che fa tutte quelle formule, perché l’identità, secondo lui, va ricercata nel concreto e mai nell’astratto. Se io la cerco nell’astratto, isolata dal concreto, mi trovo in una contraddizione, come dire che questa cosa non è questa cosa. *tenendo appunto fermo che, per affermare che l’essere è essere, è necessario distinguere l’essere dall’essere, si conclude rilevano che la distinzione contraddice l’identità affermata; ossia daccapo, per affermare l’identità è necessario negare l’incontraddittorietà dell’essere.* E, quindi, dire che l’essere è altro da sé; se nego l’incontraddittorietà diventa autocontraddittorio, cioè afferma di sé di essere e di non essere. *Si badi che questa aporia è nuova, rispetto a quella formulata all’inizio del paragrafo 9, perché ora la noesi – che può essere intesa sia come E’ sia come E’=E” – non è astrattamente presupposta all’identità…* Come si diceva prima, si presuppone l’astratto al concreto e, quindi, lo si analizza in quanto tale, in quanto isolato. *…sì che la distinzione, e quindi la contraddizione che si produce, appare come la distinzione richiesta dalla formulazione stessa dell’identità concretamente concepita.* Dice: qua ci si potrebbe confondere, perché questa identità di E’ non viene presupposta all’identità generale e perciò potrebbe essere intesa come qualcosa di concreto: se non viene presupposta allora vuol dire che viene presa all’interno di un contesto. *Diciamo che l’aporia è del tutto valida qualora si intenda che l’analisi dell’identità si risolve in due semplici momenti distinti;…* Cosa che per lui è complicata perché non può risolversi in due momenti distinti, deve essere il concreto, deve essere la relazione. Aveva fatto quel discorso dell’identità: per stabilire l’identità non mi basta scrivere A=B ma devo scrivere (A=B)=(B=A), solo a questo punto ho stabilito un’identità, cioè dico che il soggetto e il predicato sono il medesimo. È questa la condizione per stabilire l’identità, non affermare l’identità, che non significa nulla: dire che la lampada è la lampada non significa nulla. *…qualora cioè il soggetto e il predicato dell’identità siano assunti come determinazioni distinte dall’identità stessa.* Come quando A e B vengono posti come isolati. *Appunto in questo modo il Gentile, nella sua Logica, concepisce l’analisi della proposizione A=A come risolventesi in A, A.* Secondo Severino, questa è la posizione di Gentile: A, A… una ripetizione della A. *si osservi che ciò che in questa situazione logica presenta difficoltà è proprio ciò che per il Gentile sta innanzi come qualcosa di facilmente afferrabile: la differenza dell’identico.* Se io voglio stabilire un’identità è perché c’è una differenza e Gentile la risolve così. Poi, vedremo. *Infatti, che l’essere sia essere, ossia che l’essere non sia distinto da sé, questo è il lato più facilmente rilevabile della questione, una volta che soggetto e predicato non siano presupposti all’identità.* Se io presuppongo nella formula il soggetto e il predicato allora mi trovo nella mala parata, perché sono costretto ad ammettere che una cosa è quella che è ma anche il contrario. Da qui, come dicevamo prima tutto il suo discorso su (A=B)=(B=A), cioè la relazione. Questo lo diceva anche Greimas, anche se in un modo un po’ diverso: quando due elementi, A e B, sono in relazione, la relazione è il terzo elemento; da quel momento non ci sono più A e B ma c’è una relazione, che è primaria rispetto agli altri due elementi. *Ma – e qui è la vera difficoltà – in che consiste la differenza, che d’altra parte è necessariamente richiesta dal costituirsi stesso dell’identità?* L’identità non può farsi senza una differenza. Perché è identico? Perché non è differente. Quindi, siamo sempre al discorso originario e fondamentale di Severino: l’essere non è non essere perché il non essere lo tolgo; ma devo porlo perché, se non lo pongo, allora non c’è questo non essere, in quanto tolto, e l’essere non è più in grado di dire di se stesso di non essere non essere, quindi, può essere se stesso e anche altro. Questa è l’operazione che Severino fa in tutto il libro, e qui sta facendo un po’ la stessa cosa dicendo che l’identità comprende la differenza, è lo stesso discorso: pongo la differenza ma poi la tolgo dall’identità, e quindi non è differente da sé. *A e A sono assolutamente il medesimo. Ma poiché, nonostante l’impossibilità di affermare una differenza tra A e A, una differenza immanente all’identità deve pur essere ammessa affinché l’identità sia tale…* Devo ammettere una differenza perché sennò l’identità è identità rispetto a che? *…segue che la differenza, che si deve riconoscere immanente all’identità, vien lasciata semplicemente accanto all’identità, in opposizione con questa (in quanto questa è assolutamente escludente la differenza) …* Come dicevamo prima, devo escluderla, deve essere lì come il non essere rispetto all’essere: deve esserci in quanto tolto. *Stando così le cose, proposizioni come: “A è A in quanto ciascuno di questi due termini è diverso dall’altro, ma identico all’altro”, “deve essere diverso ma per essergli identico”…* Qui sta ancora citando Gentile. *…tali proposizioni non sono che ‘esplicitazione della contraddizione, e niente affatto la soluzione dell’aporia.* Secondo Severino il problema qui non si risolve. In effetti, per Gentile, non ponendo la questione come Severino, dice soltanto che A è A. Per Severino, invece, non sono propriamente il medesimo perché uno è una cosa e l’altro è un’altra, sono due. La cosa interessante in Severino è che, se non si pone la relazione tra i due, che interviene come un qualche cosa che rende un uno questi due elementi, in effetti, non si riesce a dire che queste due cose sono identiche, perché rimangono differenti e, quindi, c’è sempre questa differenza attaccata all’identità, per cui è identico ma anche differente. La differenza in questo caso non si può togliere; soltanto la relazione può farlo. La relazione è una, è qualcosa di molto prossimo a ciò che lui chiama il concreto: Questa lampada che è sul tavolo: c’è questa relazione tra lampada e il tavolo che rende la lampada e il tavolo non due cose, non le posso astrarre, è il concreto, il dianoetico, ciò da cui parto, dal tutto, da ciò che Heidegger chiama il mondo. Non ci sono prima le cose che compongono il mondo, il mondo è già fatto di tutte queste cose, ed è proprio perché c’è il mondo che posso accorgermi di queste cose. Tutto ciò ha delle implicazioni interessanti, che vedremo più avanti. Dunque, questa cosa che fa Gentile, dice, non risolve l’aporia, semplicemente la illustra ma non va oltre. E, quindi, riferendosi alla soluzione dell’aporia, dice: *La quale* (aporia) *si risolve nel modo già indicato nel paragrafo precedente: la distinzione implicata dalla proposizione: “L’essere è essere” è la distinzione tra l’astratto e il concreto, e non – come vorrebbe il discorso aporetico – tra l’essere e l’essere, intesi entrambi come momenti astratti.* Questa è la soluzione di Severino: non sono due momenti astratti, perché sennò abbiamo la contraddizione: l’essere è una cosa e l’essere è un’altra; come è possibile questo? No, dice Severino, “l’essere è essere”, questa proposizione che mette tra virgolette, è la distinzione tra l’astratto e il concreto; cioè, tra l’essere e essere come il tutto, la relazione, il concreto, è l’astratto che individua due momenti del concreto, li individua come astratti, certo, ma sono astratti in quanto inseriti nel concreto. Quindi, non sono due cose a se stanti, sono soltanto modi diversi di intendere la cosa. Questa lampada che è sul tavolo, il concreto, comporta un astratto, che è la lampada. Certo, posso considerarla la lampada, ma questo non si oppone al concreto, perché posso dire che questa lampada è l’astratto per via del concreto, che me l’ha mostrata in quanto lampada sul tavolo. Qui siamo sempre insieme con Heidegger. Conclude dicendo: *Se identità è intesa come identità di momenti astratti, non si può non affermare che la condizione dell’identità è la contraddizione, stante che la differenza, richiesta dal costituirsi dell’identità, non può essere riferita che all’identico in quanto tale*. Dice che se l’identità è intesa come identità di momenti astratti e non come il concreto, allora c’è contraddizione. Se isolo la lampada da “questa lampada che è sul tavolo” mi ritrovo una lampada che non è una lampada. Siamo a pag. 197. Punto 16, *Nota sull’esito dell’assunzione astratta dei due aspetti del principio*. *I due aspetti sopra rilevati sono i momenti astratti di una concretezza che è la loro stessa relazione.* Pensate ad A e B della formula (A=B)=(B=A). Questi sono i momenti astratti di un concreto, sono i termini di una relazione. Il problema, dice Severino, è che non possono essere isolati dalla relazione. È la relazione che li fa sussistere in quanto tali; una volta isolati, succede il pandemonio. *Se, considerando l’incontraddittorietà dell’essere immediato, si crede di poter progettare la contraddittorietà di ciò che non appartiene all’immediato, significa che l’incontraddittorietà dell’immediato non è tenuta in relazione all’incontraddittorietà dell’essere – significa cioè che l‘immediato non è colto come essere.* L’immediato, dice, è l’essere e, quindi, se io immagino che l’immediato sia una cosa e l’essere sia un’altra, allora non mi trovo più di fronte all’incontraddittorietà dell’essere ma alla sua contraddittorietà, perché in questo caso l’essere sarebbe mediato dall’immediatezza. *Donde segue che, contrariamente all’assunto, non si è nemmeno in grado di escludere il non essere dell’immediato.* Perché a questo punto se l’immediato è separato dall’essere potrebbe anche non essere immediato, quindi, essere mediato e, pertanto, non essere sé. *Nella misura in cui, invece, l’essere è colto nell’immediato…* L’essere non può essere mediato da qualcosa; questo lo sapeva già Parmenide: se l’essere viene da qualche altra cosa, allora ha un’origine, e vuole dire che prima non era, e se prima non era com’è che a un certo punto è? Da dove arriva? Vuole dire che qualche cosa lo ha fatto essere quello che è, quindi, c’è un qualche cosa che precede l’essere, che ne è la condizione. *Nella misura in cui, invece, l’essere è colto nell’immediato, il progetto della contraddittorietà di un essere che non appartenga all’immediato è immediatamente tolto.* Se l’essere è immediato, è chiaro che non c’è nulla che lo media e, quindi, è incontraddittorio; come direbbe Severino, e lo dirà più avanti, è eterno, per cui non viene da qualche cosa e non può cessare di essere quello che è. Quindi, non viene da una cosa e non va verso un’altra e, pertanto, è sempre. Ecco perché dice che è eterno. Non riguarda soltanto il fatto di una durata infinita nel tempo ma con eterno sta dicendo che non ha origine e non ha fine, perché non può, se è essere, non essere in eterno quello che è. *Se invece ciò che si considera isolatamente è l’incontraddittorietà dell’essere – se cioè l’essere non è colto come essere immediato, ma è tenuto fermo come puro essere (posizione parmenidea), l’affermazione dell’essere non ha più alcun contenuto (“nulla è”, diceva Gorgia): e pertanto l’incontraddittorietà non può essere affermata perché non sussiste il contenuto incontraddittorio.* Se nulla è non è neanche l’essere, e quindi non c’è nessuna contraddizione né incontraddizione, non c’è nulla e il discorso è bell’e chiuso.

*Intervento: Se nulla è, l’essere esiste…*

Mi aspettavo questa considerazione ma questa considerazione ci porterà a una questione, che Severino affronterà. Non esiste una cosa che lui non affronti. In effetti, occorre distinguere tra la forma dell’affermazione e il contenuto di quell’affermazione. Questo lo affronterà quando parlerà del nulla. È una questione antica: il nulla è qualche cosa? Se ne sto parlando è qualche cosa, ma di che cosa sto parlando? Di nulla. La posizione di Severino è che il nulla è qualche cosa è una proposizione che significa qualcosa, ma cosa significa? Significa che il nulla è, che è nulla. Questo è il contenuto. Lui distingue tra forma e contenuto, in modo da risolvere il problema antico del nulla che è o non è. Andiamo a pag. 199. *Il concetto concreto, pur guardando alla sinteticità del principio, la tiene in relazione all’analiticità di questo. il concetto astratto rompe la relazione e tien fermo il momento astratto come l’intero del valore.* A pag. 201, *Nota 19*. *Dire che l’essere formale ha lo stesso valore semantico sia in quanto è in relazione con la determinazione astratta, che con la determinazione concreta; sia in quanto è in relazione con la totalità della determinazione, che con un momento di questa totalità; significa mettere in risalto quell’aspetto di univocità che l’analogicità dell’essere pur contiene per quel tanto che l’essere è predicato secundum rationem eandem. In altri termini: se “ente” è la sintesi tra l’essere (formale) e la determinazione, concetto analogo è quello di ente, non quello di essere (che è univoco). (Si badi peraltro che il termine “essere”, quando è usato senza altra precisazione, significa “ente”, ossia l’essere nel suo concreto determinarsi).* Qui sta ponendo una questione che sembra irrilevante, però, dice *se “ente” è la sintesi tra l’essere (formale) e la determinazione,* cioè, se l‘ente è qualcosa, allora *concetto analogo è quello di ente,* non quello di essere, che è univoco, cioè, l’essere non può essere altro da sé mentre l’ente può essere qualunque cosa. Andiamo a pag. 209, Capitolo IV, *L’aporetica del nulla e il suo risolvimento*. Qui parla del nulla. Anni fa leggemmo il *De nihilo et tenebris* di Fredegiso di Tours. *La posizione del principio di non contraddizione richiede la posizione del non essere.* Nel principio di non contraddizione l’essere non è non essere; quindi, il non essere è richiesto. Come dicevamo prima, occorre porlo per toglierlo. *Non solo, ma il “non essere” appartiene allo stesso significato “essere”.* Perché l’essere è quello che è in quanto nega di non essere essere, cioè di non essere se stesso. Soltanto a questa condizione abbiamo l’essere, che nega di non essere. *Questa appartenenza del non essere sia al momento dianoetico…* Dianoetico, cioè, dialettico. *…(onde si costituisce il principio di non contraddizione), che al momento noetico…* (conoscitivo) *…(onde si costituisce il significato “essere”)…* Quindi, il momento dianoetico è quello che consente di costruire il principio di non contraddizione: penso l’essere, se l’essere è vuole dire che non è non essere; mentre, il momento noetico è quello semantico, è il significato: essere è. Dice che questa cosa *è il duplice aspetto di una medesima situazione logica. Ci si può limitare qui alla considerazione dell’appartenenza del non essere al momento dianoetico…* Perché è quello in cui rifletto sull’essere e considero che se l’essere è, non può essere non essere. *…tenendo però presente che le aporie determinate da questa appartenenza sono formulabili in termini di appartenenza del non essere al significato “essere” – e che la soluzione che qui si dà di questa aporetica, è soluzione di entrambi i modi secondo i quali tale aporetica è formulabile.* Se io pongo l’essere semanticamente, e non tengo conto dell’aspetto dianoetico, allora l’essere non ha più il non essere e, quindi, è possibile che non sia. Da qui la contraddizione. *L’aporetica che intendiamo considerare compete al non essere, non in quanto questo è un certo non essere – ossia è un certo essere (essere determinato) – ma in quanto il non essere è “nihil absolutum”, l’assolutamente altro dall’essere…* Qui introduce il *nihil absolutum*, il nulla assoluto, che non è qualche cosa di cui si può parlare, il *nihil absolutum* non c’è, non posso neanche parlarne e bell’e fatto. …*e quindi – si può dire – in quanto è ciò che sta oltre l’essere, inteso questo come totalità dell’essere.* Vale a dire, sarebbe qualcosa che sta al di là dell’essere ma l’essere lo intendiamo come la totalità dell’essere e, quindi, che cosa c’è al di là? Nulla. Se l’essere è la totalità dell’essere, al di là di questa totalità cosa c’è? Il nulla assoluto. *Aporia antichissima – della quale già Platone ebbe piena coscienza – ma comunque sempre in certo modo evitata, elusa, e infine lasciata irrisolta.* Nessuno ha saputo risolvere questo problema. È chiaro che se si pongono questi elementi, l’essere, il nulla, come oggetti metafisici, allora bisogna trovare un qualche cosa che consenta di parlare dell’essere senza cadere nel nulla, perché sennò siamo in piena contraddizione. Ma se non li considero come oggetti metafisici ma come atti linguistici, cambia tutto. *Ordunque: proprio perché si esclude che l’essere sia nulla, proprio affinché questa esclusione sussista, il nulla è posto, presente, e pertanto è.* Senza il nulla anche l’essere non è, come abbiamo visto prima. Adesso non parlo del *nihil absolutum*, parlo del nulla, che deve esserci in quanto tolto rispetto dall’essere, perché se non lo tolgo sono in contraddizione. Se non lo pongo l’essere non ha il non essere come opposizione, all’essere non si oppone niente, quindi, diventa nulla anche lui perché non è possibile determinarlo, non è possibile stabilirlo in quanto identità con sé e, pertanto, può essere qualunque cosa, anche non essere, ovviamente. *C’è un discorso sul nulla, e questo discorso attesta l’essere del nulla. O c’è una notizia, una consapevolezza del nulla, che ne attesta l’essere. Sì che sembra doversi concludere che la contraddizione è il fondamento sul quale può realizzarsi lo stesso principio di non contraddizione.* Sta dicendo che qui c’è una contraddizione molto più potente di quella tra l’essere e il nulla, e dice che questa cosa *è il fondamento sul quale può realizzarsi lo stesso principio di non contraddizione,* perché è ancora prima la contraddizione tra l’essere e il nulla. Ora, è chiaro che a Severino questa cosa non va bene. *È noto con quanta chiarezza Platone abbi prospettato questa aporia nel Sofista. Ma è noto altresì che qui l’aporia rimane solo prospettata, e poi definitivamente accantonata. Ché, certamente, Platone mostra di quale tipo di non essere si può dire che è – il non essere è come un certo essere –, ma con ciò si lasciano irrisolte le difficoltà, prospettate nel dialogo in un primo tempo (236 – 239), derivanti dal non potere escludere dall’essere il non essere, inteso questo come non essere assoluto, senza peraltro includervelo.* Da una parte questo nulla è, ma al tempo stesso devo anche escluderlo, perché se non lo escludo succede quanto dicevamo prima, cioè l’essere senza il non essere non è essere, per cui può essere qualunque cosa e, quindi, anche il suo contrario. Questa è l’aporia tremenda. *Per confutare il sofista – ma soprattutto per mostrare come l’essere non implichi, come intendeva Parmenide, la negazione del molteplice – è di certo sufficiente l’analisi platonica; ma l’aporia permane a proposito del non essere assoluto, che Platone tien fermo, con Parmenide, come non essere…* Il non essere assoluto è il non essere; poi, ci sono dei gradi per Platone per cui possiamo parlare dell’essere in un certo modo, ma il nihil *absolutum* non sappiamo come maneggiarlo. *Di fronte a questa situazione aporetica è singolare la posizione assunta da Fredegiso di Tours, che nella sua Epistola de nihilo et de tenebris afferma senz’altro l’essere del nulla: “La questione è tuttavia allo stesso modo è se nulla sia qualcosa oppure no. Se a questo si rispondesse “mi sembra essere nulla” allora ciò che penso come negazione comporta l’essere il nulla un qualche cosa. Sembra che sia nulla, vale a dire, mi sembra che il nulla sia qualcosa”. Si dovrà dunque concludere che anche il nulla è. Col che viene esplicitamente negato il principio di non contraddizione.* perché il principio di non contraddizione è quella cosa che pone il nulla a fianco all’essere ma lo toglie. Qui invece stiamo dicendo che non possiamo toglierlo perché anche il nulla è, e quindi è un essere. Qui è complicata la cosa. Andiamo direttamente alla soluzione dell’aporia, a pag. 215. *Relativamente alla prima aporia prospettata, si risponderà dunque riconoscendo che, certamente, il nulla è; ma non nel senso del “nulla” significhi “essere”:…* Qui fa la distinzione tra l’aspetto formale di un’affermazione e il suo contenuto. Dicendo che il nulla è, questo è l’aspetto formale, ma nel contenuto di quest’affermazione non c’è l’essere. Questa è la prima cosa che dice. …*in questo senso, il nulla non è, e l’essere è – ed è questo non essere del nulla ed essere dell’essere, che viene affermato dal principio di non contraddizione; dire infatti che “nulla” non è assolutamente significante come “essere”, equivale a dire che il nulla non è.* Il nulla non è significante come essere. Il contenuto è un’altra cosa dalla forma, e il contenuto cosa dice? Dice: *dire infatti che “nulla” non è assolutamente significante come “essere”, equivale a dire che il nulla non è.* Se io non attribuisco al nulla questa significazione di essere l’essere, allora…, ci sarebbe da discutere, ma per adesso… *Si dice dunque che il nulla è, nel senso che un positivo significare – un essere – è significante come l’assolutamente negativo, come “nulla” appunto; ossia è significante come quel “nulla” che, esso, non è assolutamente significante come “essere”.* Dunque, il nulla non è assolutamente significante come essere, cioè, semanticamente è un’altra cosa; quindi, non può essere l’essere. *Si dice dunque che il nulla è, nel senso che un positivo significare – un essere – è significante come l’assolutamente negativo.* Un positivo significare, cioè, un significare qualcosa. Dire che il nulla è significa qualcosa, è un positivo significare. *… come “nulla” appunto; ossia è significante come quel “nulla” che, esso, non è assolutamente significante come “essere”*. È quello che dicevo prima, e cioè che questo nulla è significante qualcosa ma ciò che significo non è assolutamente l’essere. *Pertanto il nulla è, nel senso che l’assolutamente negativo è positivamente significante; o il nulla è, nel senso che quello di “nulla” è un significato autocontraddittorio. I due lati o momenti di questa autocontraddittorietà sono – come è già stato rilevato – l’essere (il positivo significare), e il nulla, come significato incontraddittorio (appunto perché il nulla-momento non è assolutamente significante come “essere”).* Tutto questo per dire che quando noi diciamo che il nulla è lo diciamo in modo formale, costruiamo una proposizione dove diciamo che il nulla è, ma dire che nulla è non significa porre il nulla come essere. Qui lui non lo fa, però, occorrerebbe una precisazione circa l’utilizzo in un’argomentazione dialettica dell’“è” come copula e, invece, la “è” come essere. Perché quando dico che il nulla è sto dicendo che a questo nulla appartiene qualcosa attraverso una copula, ma questa copula non indica l’essere. Questa è la distinzione che fa Severino per venire fuori da questo impiccio, tra posizione formale e il contenuto dell’affermazione. La posizione formale dice che il nulla è, quindi è qualcosa, ma il contenuto non mi dice che sia l’essere; sono due cose diverse. Se è vuole dire che ha un significato positivo, nel senso che ne parlo, e soltanto questo, non sto affermando che il nulla è l’essere dicendo che il nulla è. Se ne parlo è qualcosa, ma questo è un significare positivo, non è lo stabilire che il nulla è l’essere, significa soltanto che sto parlando del nulla inteso come significante, come ente. Ma, dice Severino, occorre tenere ben presente che l’essere, cioè il positivo significare il nulla – lo chiama il nulla-momento, cioè questa individuazione del nulla all’interno di questa proposizione che dice “nulla è” – non è assolutamente significante come essere.

24 ottobre 2011

Tutto quello che abbiamo fatto in questi ultimi anni, le letture, queste riflessioni, hanno condotto a questo punto a una maggiore attenzione alla questione del linguaggio, alla sua struttura e alla volontà di potenza. Le ultime cose lette di Severino hanno messo in moto delle considerazioni che, forse, sono importanti. Non mi sono ancora perfettamente chiare in tutte le sfaccettature, angolazioni e articolazioni, però, mi fa piacere comunque esporvele così come sono per il momento, poi, magari, si preciseranno. Un aspetto riguarda la struttura del linguaggio e il suo funzionamento. Quando si parla di struttura del linguaggio si intende qualche cosa che lo fa funzionare nel modo in cui funziona. Quando si parla, invece, del funzionamento si allude alla volontà di potenza. Ciò che Severino, e prima di lui Heidegger e la semiotica, hanno posto una questione che conduce a qualche cosa che indica la struttura del linguaggio in modo più radicale. Come funziona il linguaggio lo abbiamo detto tante volte: ci sono delle informazioni, delle istruzioni per processare queste informazioni. È vero, ma non basta. Alla base di tutto ciò che qualche cosa di più profondo, che è stato scorto anche da molti altri. Tutto è incominciato con Hegel, con la sua dialettica. Per questo motivo sono andato a rileggermi la prefazione di Hegel alla *Fenomenologia dello spirito*, dove si pongono i tre momenti della dialettica: tesi, antitesi e sintesi. Avrete notato che sia in Heidegger, nella semiotica, Peirce soprattutto, e in Severino, c’è un elemento che ricorre continuamente: un elemento, la sua contrapposizione, il suo predicato, e poi il terzo elemento che è la relazione tra i due. È sempre lo stesso schema che si ripete da Hegel in poi. Si tratterebbe di vedere se c’è già traccia in Parmenide. Dovrei andare a rileggermi il poema di Parmenide, quelle poche cose rimaste, facendo attenzione a questo aspetto. Questo è il motivo per cui i libri veramente interessanti sono quelli che ogni volta che si leggono si possono leggere in mille modi diversi e dicono sempre qualcosa di importante. Se rileggessimo oggi *Essere e tempo* di Heidegger lo leggeremmo sicuramente in modo diverso da come lo abbiamo letto prima; è inevitabile. Questo è il circolo ermeneutico, tra l’altro. Dicevo, dunque, che c’è sempre questo schema, che è partito con Hegel, con la sua dialettica: tesi, antitesi e sintesi. Tesi è la posizione; antitesi, la contrapposizione; e, infine la sintesi, il mettere insieme, la relazione tra i due. Questo schema ci indica qualche cosa che è fondamentale per il linguaggio, per intendere forse meglio la sua struttura originaria, come dire Severino. Potremmo dire che la struttura originaria del linguaggio è la relazione, relazione posta in questo modo: si pone un elemento, ma questo elemento, per essere posto, deve essere un elemento linguistico. Se è un elemento linguistico deve rinviare a un altro elemento linguistico, e quindi c’è già la relazione. Chiaramente, questi elementi, della tesi e dell’antitesi, costituiscono una relazione. La relazione è una ma che comporta il due. Per questo accennavo a Parmenide, perché è il problema antico dell’uno e dei molti: come fa l’uno a essere anche molti. Lo avevamo visto bene anche in Peirce, vi ricordate, la sua tripartizione. Anche lui scrive la stessa formula, lo stesso schema: A è B, dove il primo lui lo chiama il qualisegno, la qualità, cioè, il quale, l’individuazione sensibile di qualcosa; il secondo elemento lo chiama sinsegno, quell’elemento che fa sì che ci sia segno, cioè, un rinvio, il primo deve rinviare al secondo, e lui già sapeva bene che se non c’è questo rinvio non c’è neanche il primo; poi, la terzialità, la parte più importante, perché è ciò che interpreta il tutto, e come lo interpreta? Lo interpreta in base a quella cosa che Peirce chiamava la verità pubblica, quella che Heidegger chiamava la chiacchiera, la *Lebenswelt* di Husserl, e cioè viene interpretato in base alle informazioni che si hanno, in base alla propria storia, alla propria tradizione, alle proprie usanze, al mondo di cui è fatta una persona, di cui è fatto l’esserci, direbbe Heidegger. È lei che interpreta, ma interpretare che cosa? Questo movimento tra qualcosa che si pone, che non potrebbe porsi se non ci fosse quell’altro elemento a cui rinvia, e, quindi, alla relazione, all’unità che si crea tra questi due elementi. Questo ci mostra, almeno così parrebbe, la radice del funzionamento del linguaggio, e cioè il fatto che quando si pone qualche cosa non può porsi isolatamente, perché isolatamente non ci sarebbe, c’è perché è connesso, in relazione con un altro termine, cioè, con il termine cui rinvia. Questa relazione costituisce quel terzo elemento che consente a questo punto di partire, cioè usare questa relazione come se fosse un qualisegno, come se fosse un elemento che appare, e si riproduce il meccanismo all’infinito, come la semiosi infinita, di cui parla Peirce. Quindi, in questo modo pare di individuare qualcosa che sta proprio a fondamento del funzionamento del linguaggio: il porsi di qualcosa che ha come condizione il rinviare a un altro elemento, il quale fa esistere il primo, e la relazione che comporta questo movimento tra i due elementi. Qui interviene ciò che dice Severino. Anche lui pone in qualche modo la stessa questione, è sempre la stessa formula che insiste, A è B. Anche lui dice che non posso prendere la A e la B isolatamente, se le isolo si crea immediatamente una contraddizione, ma devo prenderle come una relazione. Quello che lui chiama il concreto, che cos’è se non la relazione tra due elementi che non possono essere isolati da questo concreto, dalla loro relazione (la lampada che è sul tavolo). Questo per dire che è un qualche cosa che da Hegel, perché è lui che ha avviato questo modo di pensare le cose, da Hegel in poi ha costituito non solo un riferimento per tutto il pensiero successivo ma anche ciò con cui il pensiero successivo ha dovuto confrontarsi, ha dovuto fare i conti. Come dire che oggi non è più possibile pensare senza fare i conti con questo, con il fatto che qualunque cosa si ponga, per poterlo porre questo qualunque cosa, deve essere in relazione con un altro elemento. E il fatto che sia in relazione non è né casuale né è scindibile. Come dicevo prima, evocando Severino, non posso isolare… certo, posso farlo, ma ciò che rende questi due elementi, una relazione, cioè li rende quello che sono, è l’essere tra loro in relazione e non isolati. Infatti, lui parla dell’astrazione dell’astrazione: quando cioè voglio isolare un elemento e prenderlo per quello che credo che sia isolandolo dal concreto, cioè, isolandolo appunto dalla relazione. La relazione non è niente altro che questo terzo elemento che compare nel momento in cui due elementi sono in relazione. Il fatto è che questi due elementi, qualunque essi siano, non possono non essere in relazione, cioè, se c’è un elemento necessariamente ce n’è un altro. Per una questione linguistica, non per qualcosa di strano: per potere porre qualche cosa, questo qualche cosa deve significare qualcosa, deve essere significante, ma perché possa essere significante deve esserci un rinvio, cioè “questo è questo”. ecco perché parlavo di struttura originaria del linguaggio, perché riguarda il momento in cui qualche cosa si pone: se si pone allora si pone necessariamente in questo modo, si pone come un elemento di un rinvio. Qualunque cosa non può stare senza un rinvio, e il rinvio è ciò che lo fa esistere. Ecco perché anche Severino insiste su questo aspetto che, tra l’altro, mi ha fatto riflettere intorno alla volontà di potenza. Lui lo poneva rispetto al principio di non contraddizione; tuttavia, non si riferiva unicamente a questo. Lui indica il principio di non contraddizione come la struttura originaria, e cioè per porre qualche cosa occorre che ponga anche il suo contrario, il suo contrapposto, per poterlo togliere. Questo cosa ci dice? Già Hegel poneva la questione in modo molto simile, e cioè la negazione di qualche cosa non devo toglierla ma viene superata, superata dalla relazione dei due elementi, cioè tesi e antitesi, attraverso quel processo che Hegel chiamava *Aufhebung*, letteralmente superamento, sollevamento. Quindi, anche per Severino occorre che ci sia quest’altra cosa per poterla togliere, ma deve esserci, perché solo a questo punto la prima è quello che è. A lui interessa in modo specifico il principio di non contraddizione; quindi, per potere affermare che questa cosa è questa, ci deve essere qualche cosa che dice di no, che non è vero che questa cosa è questa: ci deve essere ma devo toglierla. Sennò, e in questo aveva ragione Severino, questa cosa non è quello che è, perché rimane in sospeso. Per fare un collegamento con Peirce, è come il qualisegno senza il sinsegno, cioè senza il rinvio a qualche cosa che fa essere il primo elemento quello che è. A questo punto si pone un’altra questione. Come ho detto all’inizio, sono questioni sulle quali ho appena incominciato a riflettere, quindi, c’è ancora molto da lavorare, Severino probabilmente ci potrà dare ancora delle indicazioni. Però, l’aspetto a cui alludevo è connesso con la volontà di potenza. C’è un punto nella nostra elaborazione che non soddisfaceva come avrebbe dovuto, e cioè la necessità che hanno gli umani di trovare il consenso a ciò che credono vero. Sì, si diceva, hanno bisogno del consenso perché questo rafforza la credenza, la superstizione, eliminando eventuali ostacoli. Il fatto è che qui Severino l’ha detto senza accorgersi, se lo leggiamo insieme con il Nietzsche della volontà di potenza, allora diventa tutto molto chiaro, e cioè che perché ciò che io affermo sia quello che è, occorre che io faccia esattamente la stessa operazione, e cioè ponga la contrapposizione, l’antitesi, per toglierla. Quindi, non è qualcosa che si aggiunge – io credo a qualche cosa, poi c’è qualcuno che mi mette i bastoni tra le ruote, e allora o lo inglobo o lo elimino – ma che ci sia qualche cosa che lo nega è necessario, necessario per potere affermare come stanno le cose. Se è necessario che sia allora lo posso togliere; esattamente come Severino dice relativamente al principio di non contraddizione, che perché l’essere sia l’essere occorre che io tolga il non essere, ma per poterlo togliere devo mettercelo. Ci deve essere il non essere, perché l’essere è ciò che nega il non essere, per essere quello che è, sennò non è niente. E, quindi, deve porlo e poi toglierlo, superarlo, direbbe Hegel. Superarlo come? Con la relazione, ovviamente. Però, rispetto alla volontà di potenza, qui appare assolutamente necessario che ci sia l’oppositore. L’oppositore è ciò che garantisce che ciò che io affermo è quello che affermo, che le cose stanno così come dico io. In assenza totale di qualunque opposizione è come se si ricadesse nel problema che Severino rileva a proposito dell’essere che non ha a fianco un non essere e che, quindi, non può togliere l’eventualità di essere non essere. Allo stesso modo, riportandola alla volontà di potenza, non può togliere l’eventualità che ciò che affermo sia falso. Per avere la sicurezza che sia vero, ci deve essere la sua contraria che devo togliere e, quindi, ho necessariamente bisogno di un nemico. È una necessità, non è un qualche cosa che accade, che si incontra, è necessario che ci sia perché quello che dico sia assolutamente vero, ci deve essere qualcuno che dice di no, che ci sia realmente o idealmente, questo è irrilevante, ma sennò quello che affermo, così come per l’essere di Severino, non trova l’eliminazione di ciò che lo mette in pericolo, di ciò che lo mette in discussione, e quindi l’essere non esclude il non essere. Senza questa contrapposizione ciò che io affermo non esclude il contrario. La verità necessita del falso; senza il falso, come so che questa è la verità, se non so che cosa non è, se non so cosa devo eliminare. Quando lo so allora so che questo è vero perché so che la sua contraria è falsa e la elimino. È stata questa riflessione di Severino a farmi pensare alla volontà di potenza, perché funziona esattamente nel modo in cui lui descrive la necessità che ha l’essere di porre il non essere per toglierlo, ma per poterlo togliere, per confermarsi come essere, deve porre il non essere e, quindi, toglierlo. L’essere è quello che è e non è non essere. Se io non lo levo questo non essere mi ritrovo tra le mani un qualche cosa che può essere qualunque cosa, mentre a questo punto so che è l’essere, quindi, non è non essere. Mi è assolutamente necessario; per toglierlo, certo, ma mi è assolutamente necessario. La volontà di potenza necessita, allo stesso modo e per lo stesso motivo, di qualcuno o qualcosa che si contrapponga per potere confermare che ciò che affermo è quello che affermo. Quindi, anche la ricerca del nemico, per dirla in modo spiccio, è qualcosa che è strutturale al funzionamento del linguaggio, cioè, non posso non farlo. Il nemico può essere un’idea teorica, qualcuno che mi sta antipatico, può essere qualunque cosa, non ha importanza, però ci deve essere. Solo a questo punto posso affermare con assoluta certezza che, nel caso di Severino, l’essere è, perché non è non essere. Questo è, ma non per virtù propria; no, è essere perché non è non essere. È questa la tesi fondamentale di Severino. Da qui, il principio di non contraddizione. Come vedete, sono questioni appena abbozzate, più che altro sono direzioni che mi è parso interessante porre ma che vanno ovviamente articolate e anche intese meglio. Però, qualche cosa si è precisato rispetto a ciò che si poneva prima, si è precisato rispetto sia alla struttura del linguaggio sia rispetto al suo funzionamento. Per funzionare necessita della relazione, cioè del porre un qualche cosa e necessariamente se lo pongo è perché c’è un’altra cosa che mi significa la prima, e questa relazione tra i due è inscindibile. Questo riguarda la struttura del linguaggio, la struttura logica. Severino la chiamerebbe la F-immediatezza, ciò che appare, il fenomeno; il funzionamento è quello per cui devo porre un elemento, contrario alla tesi, l’antitesi, per potere garantire la posizione della tesi. Non sono andato molto oltre queste cose, per il momento, ma conto, proseguendo la lettura di Severino, che altre cose qua e là possano accadere, come la lettura del poema di Parmenide. Non sono sicuro di trovarci chissà che cosa, però, non è impossibile. Parmenide è stato il primo a porsi la questione, l’essere è e non può non essere; poi, Platone l’ha aggiustata a modo suo, ma in Parmenide la questione era precisa: il problema dell’uno e dei molti è stato una spina nel fianco del pensiero da sempre, e lo è a tutt’oggi. Come fa una cosa a essere uno e a essere molti? Questo ce lo dice il funzionamento del linguaggio: fa che per essere uno, perché è uno, necessita di molti. Se pensate a de Saussure diceva esattamente questo, e cioè il significante è tale, individuabile in quanto tale, perché è in una relazione differenziale con tutti gli altri significanti. Che cosa ci sta dicendo se non che uno per essere uno deve essere necessariamente molti. Non c’è contraddizione per il semplice fatto che non stiamo parlando di enti metafisici, enti di natura, che quindi sono quello che sono e basta. Intanto, sono quello che sono all’interno del concreto, come dice Severino, del mondo, come direbbe Heidegger, o della verità pubblica, come direbbe Peirce. La cosa importante è che, appunto, non c’è contraddizione perché non stiamo trattando enti di natura ma enti di ragione, significanti. Un significante, lo dice la parola stessa, è significante – il primo come sostantivo, il secondo come verbo – è significante perché riferito a qualche cosa, sennò questo significato che ha da dove lo tira fuori se non da qualche altra cosa? Quindi, l’uno e i molti potremmo dire che è la “contraddizione” – tra virgolette perché non sono sicurissimo che si possa parlare qui di contraddizione – contraddizione del linguaggio, ciò di cui è fatto il linguaggio, che per essere ciascun elemento uno, è fatto anche di quell’altro, che lo fa esistere e, quindi, non lo possiamo togliere. Peirce aveva inteso molto bene questo, quando diceva: A è B, il primo è il qualisegno, è semplicemente il porsi di qualche cosa, la tesi, ma questo qualche cosa si pone perché è B, perché è B che ci dice che cosa è A, che la fa esistere in quanto A. Qui, naturalmente, c’è un problema perché come può porsi qualche cosa che, di fatto, ancora non si è posta se non in attesa di qualche altra cosa che sta arrivando? Eppure, funziona così, nel senso che qualcosa si pone – una parola, un pensiero – è già preso nel linguaggio. È questa la questione. Porsi una domanda del genere, quella di prima, indica la possibilità di uscire dal linguaggio, che ci sia un punto preciso in cui il linguaggio inizia. Ma, come diceva giustamente Heidegger, ciascuno nasce nel linguaggio, si è già lì, si è già dentro; nel momento in cui ci si accorge di qualche cosa è perché si è già dentro. Questo lo sapeva anche Peirce: non c’è il primo elemento. Perché ci sia il primo elemento è necessario che questo primo elemento sia già un elemento e, quindi, se è un elemento, è in connessione con qualche cosa, sennò non esisterebbe. Non c’è il primo da cui parte ogni cosa, il segno della creazione. Non c’è questa possibilità, siamo già sempre nel linguaggio. Non è che il linguaggio sia il pastore dell’essere, come diceva Heidegger; sì, anche, certo, ma il linguaggio è ciò in cui ciascuno abita, ciò di cui ciascuno è fatto, è ciò che gli consente di pensare di essere quello che è. Poi, se pensate bene, in tutta la semiotica contemporanea, da Greimas allo stesso Jakobson, c’è sempre questa figura del triangolo, tre elementi, anche se è vero che Greimas, nella Semantica strutturale, lo dice esplicitamente: ci sono due elementi, ma questi due elementi sono in relazione e da quel momento sono uno, non sono più due elementi. Sta dicendo esattamente quello che ci dice Severino quando dice che questi due elementi non sono isolabili dal concreto, che è questa lampada che è sul tavolo. Non li posso isolare, se li isolo mi trovo un’altra cosa, che non è più quella di prima. Quella di prima è quella che è perché mi mostra questi due elementi in quanto in relazione, non in quanto uno più l’altro. No, questi elementi in relazione e, quindi, è la relazione propriamente ciò che appare. Anche quando Severino parla del problema del nulla parla di una questione che ha la stessa conformazione di ciò che stiamo dicendo. Nella sua argomentazione per risolvere l’aporia del nulla non a caso cita Fredegiso di Tours che nel *De nihilo et tenebris* pone come irrisolvibile la questione. Lo ricorda anche Severino, la questione era già stata posta da Platone dopodiché nessuno l’ha risolta, è rimasta lì irrisolta, per lo più accantonata. Severino la risolve come? In un modo che è emblematico. Intanto, enunciamo la contraddizione: se io parlo del nulla parlo di qualcosa, ma se è qualcosa allora non è nulla; quindi, di che cosa parlo? Parlo del nulla o di qualcosa? Questo, per dirla in due parole, il problema del nulla. Lui dice che bisogna distinguere: quando parliamo del nulla parliamo di qualcosa che significa nulla, significa un elemento linguistico. Non è il nulla assoluto, il *nihil absolutum*, perché se fosse il nulla assoluto non ci sarebbe nessuna parola, non potrei né nominarlo né pensarlo, né porlo in nessun modo. Quindi, non si tratta del nulla assoluto quando si enuncia questo paradosso, questa autocontraddizione del nulla, perché quando parlo del nulla, di cui sto parlando, siccome ne parlo è un significante, significa qualcosa e, se significa qualcosa, è un elemento linguistico. E, quindi, sto semplicemente giocando con il linguaggio. Il nulla assoluto non è niente altro che ciò che è stato posto come non essere, solo che questo non essere è ciò di cui ho bisogno, quindi, è già qualche cosa. In ogni caso, quando io parlo del nulla, parlo di un significante, parlo di qualcosa di linguistico, cioè, esiste in quanto significante, perché, appunto, se fosse il nulla assoluto non si porrebbe nessuna questione, quindi, nessun paradosso, di nessun tipo. Parlando del nulla parlo di qualche cosa che, ovviamente, allude al non essere, che è ciò di cui ho bisogno per stabilire l‘essere. Ecco perché il nulla è così importante, come aveva già rilevato Heidegger nella sua prolusione alla metafisica del ’39, *Was ist Metaphysik?*, dove pone la questione del nulla come qualche cosa che concerne necessariamente l’essere. Severino articola meglio e di più la questione ponendo il nulla come necessario a stabilire l’essere: se non c’è il nulla non c’è neanche l’essere. Se non c’è l’essere non c’è neanche il problema, non potremmo neanche stare qui a parlarne. Leggiamo le parole di Severino a questo riguardo. Siamo a pag. 216. *Se il significato “nulla” contraddice dunque la positività del suo significare…* Se contraddice il fatto che significando qualcosa e, quindi, non è più nulla. *…è proprio per questa contraddizione – che è autocontraddizione in quanto il significato “nulla” sia inteso come sintesi di quella positività e del contenuto significante – che può sussistere il principio di non contraddizione.* È proprio perché significa qualche cosa che esiste il principio di non contraddizione, se fosse il nulla assoluto non ci sarebbe né il principio di non contraddizione, né l’essere, né nient’altro. *È cioè necessario, affinché si possa escludere che l’essere non sia – che cioè sia non essere – che il non essere sia; ossia che sussista il significato autocontraddittorio in cui consiste quell’essere del non essere. Se il significato “nulla” non valesse come questa autocontraddittorietà…* Per Severino il nulla è l’autocontraddittorietà, è l’essere che è il non essere, è nulla, sì, ma un nulla significante. *– se il nulla fosse, nel senso che è corretto riconoscere –, e se dunque il nulla fosse soltanto quell’assoluta negatività, per la quale esso vale come significato incontraddittorio (“nulla” come momento dell’autocontraddittorietà) escludere che l’essere sia nulla sarebbe un non escludere nulla, poiché l’esclusione non avrebbe un termine su cui esercitarsi: il nulla non apparirebbe nemmeno. (Ma è anche chiaro che la supposizione stessa che il nulla sia soltanto quell’assoluta negatività, per la quale esso vale come significato incontraddittorio, è chiaro che questa supposizione stessa è autocontraddittoria, in tanto che si può dire che il nulla non è proprio nulla, in quanto il nulla è manifesto, e quindi è questo non esser proprio nulla).* Andiamo a pag. 222. *L’assolutamente altro dall’essere, in quanto altro dall’essere, non è un essere; ma in quanto è significante come l’assolutamente altro dall’essere è un essere, una positività.* Ecco, qui c’è ovviamente una contraddizione. *La positività di questo significare non è inclusa in ciò che questo significare significa, non determina ciò che questo significare significa.* Se sto parlando del nulla sto parlando di qualcosa, non del nulla assoluto, sono due cose diverse. *La contraddizione del “nulla” sta appunto in questo, che il significare è il significare dell’assolutamente non significante; non sta nel fatto che il non significante significa il significante (ha il significato di “significante”), ma che il non significante è significante come non significante.* Il nulla è significante in quanto non significante. È questo il suo significato, che non vuol dire che è nulla, il nulla assoluto, perché abbiamo visto che se significa, significa qualcosa. Diciamo che qui c’è una distinzione tra valore linguistico, semantico, e il valore metafisico del termine “nulla”. Se lo poniamo metafisicamente, cioè come l’incontraddittorio, questo nulla è niente, non possiamo farne niente, né dirne, né parlarne. Invece, ne parliamo ma ne parliamo in quanto elemento linguistico, in quanto qualcosa che significa e ciò che significa è questa parola “nulla”. A pag. 223. *Pertanto, o non si dà alcuna consapevolezza del nulla – e non sussiste nemmeno questa aporia – o, se questa consapevolezza sussiste, il negativo è con ciò già in sintesi con il positivo.* Ecco, il nulla è necessario perché l’essere sia. Porre un elemento comporta il porre già un altro elemento. In questo caso il nulla rispetto all’essere. Se non pongo il nulla, ciò che l’essere non è, non c’è neanche l’essere, perché non escludo che l’essere non sia, e se non lo escludo è possibile, e se è possibile è un problema. A pag. 228, *Il nulla e la contradizione*. *L’autocontraddittorietà – ogni significato autocontraddittorio – è il nulla stesso.* Per Severino l’autocontraddittorietà è il nulla. Se qualcosa è autocontraddittorio è nulla, non il nulla assoluto ma il nulla in quanto qualcosa che significa nulla, che rinvia a quest’altra parola che si chiama “nulla”. *A chiarimento di questo teorema si considerino, ad esempio, i seguenti significati: “Triangolo non triangolare”, “Rosso non rosso”, “Qui non qui”, “x non è x”, ecc. … Porre ognuno di questi significati autocontraddittori significa porre il nulla.* Se io dico “Rosso non rosso” sto dicendo nulla. *Il principio di non contraddizione, affermando che l’essere non è non essere (dove il “non essere” vale sia come negatività assoluta che come il contraddittorio di un certo positivo), esclude appunto che il positivo sia autocontraddittorio, o che l’autocontraddittorietà sia. L’essere è essere, sì che l’autocontraddittorietà è il nulla: un essere che non sia (o che sia il suo contraddittorio) non è.* Non è, sempre non nell’accezione del nulla assoluto, del quale sappiamo che non possiamo dire assolutamente niente, ma di questo concetto, di questa parola che è il nulla. Dice, infatti, la riga dopo *porre il nulla non è un porre nulla.* Più chiaro di così! Porre il nulla non è un porre nulla, perché se pongo il nulla pongo qualcosa, quindi, non è un porre nulla. *… così porre l’autocontraddittorietà non è un non porre nulla. I significati autocontraddittori sono infatti presenti, e pertanto sono. L’aporia dell’essere dell’autocontraddittorietà è la stessa aporia dell’essere del nulla. Ciò vuol dire che – come per il significato “nulla” – il significato “autocontraddittorietà” è un significato autocontraddittorio.*

31 ottobre 2018

Siamo a pag. 228. § 14, *Il nulla e la contraddizione*. *L’autocontraddittorietà – ogni significato autocontraddittorio – è il nulla stesso. A chiarimento di questo teorema si considerino, ad esempio, i seguenti significati: “Triangolo non triangolare”, “Qui non qui”, “x non è x”, ecc. (Si indichi con il simbolo RnR uno qualsiasi di questi significati, dove R indica una determinazione qualsiasi e n indica la negazione della determinazione). Porre ognuno di questi significati autocontraddittori significa porre il nulla.* Se io dico che questo non è questo sto dicendo nulla. *Infatti, di nessun positivo (*nessuna affermazione*) si può dire che un triangolo non triangolare, un rosso non rosso, un x che non è un x, ecc. Il principio di non contraddizione, affermando che l’essere non è non essere (dove il “non essere” vale sia come negatività assoluta che come il contraddittorio di un certo positivo), esclude appunto che il positivo sia autocontraddittorio, o che l’autocontraddittorietà sia. L’essere è essere, sì che l’autocontraddittorietà è il nulla: un essere che non sia (o che sia il suo contraddittorio) non è.* Qui chiaramente riprende delle cose già dette in precedenza, ma sono le cose sulle quali si fonda tutto il pensiero di Severino, su cui ha costruito tutto ciò che ha pensato di dovere dire circa il fatto che quando si parla di qualunque cosa, per potere compiere questa operazione di parlare, occorre che ciascuna volta, che si afferma qualche cosa, questa cosa che si afferma sia quella cosa lì e non la contraria. Questo per lui è importante ed è importante anche per noi perché rappresenta una, forse la più importante condizione perché ci sia la possibilità di parlare. In effetti, ed è questo che a noi interessa, Severino, senza farlo esplicitamente, sta elaborando una sorta di teoria del linguaggio, dove si occupa di ciò che lo fa funzionare, di ciò che è necessario che sia perché si possa parlare. Se le cose non stessero così, dice in un certo qual modo, noi non parleremmo. Ora, però, qui, dove ci dice che l’autocontraddittorietà è il nulla, vuole precisare questo nulla, perché è un nulla formale, cioè qualcosa che io dico essere nulla, o è il nulla assoluto? Dice *Ma come porre il nulla non è un non porre nulla…* Infatti, se io dico che questa cosa è nulla sto pur dicendo qualcosa, cioè, questo nulla è qualcosa, se è qualcosa non è nulla. *… così porre l’autocontraddittorietà non è un non porre nulla.* Sono i due aspetti. Prima ha detto che porre l’autocontraddittorietà è porre nulla; adesso ci sta dicendo che porre l’autocontraddittorietà non è un non porre nulla. *I significati autocontraddittori sono infatti presenti, e pertanto sono.* Ha appena detto che se si contraddice, se c’è una contraddizione, allora questo è nulla. Però, sta distinguendo tra il dire che qualcosa è nulla, e quindi dire che è qualcosa perché, comunque, ne sto parlando, e invece il nulla assoluto, del quale ha già detto in precedenza che non si può dire nulla, non lo si può pensare, dire, porre, immaginare, non si può farne, per l’appunto, nulla. Quindi, questa distinzione che fa gli serve per evitare quell’antica e terribile contraddizione che riguarda il nulla. Ricordate che citava Fredegiso di Tours e anche altri che si sono trovati di fronte a questo impiccio: il nulla è veramente nulla o è qualcosa? Se se ne parla è qualcosa, però sto dicendo che è nulla; quindi, è nulla ma anche qualcosa. Come sappiamo, da questo problema il pensiero occidentale non è mai propriamente uscito perché questa cosa permane, cioè, non ha soluzione. Dice *I significati autocontraddittori sono infatti presenti, e pertanto sono.* Quindi, l’autocontraddizione non è nulla, un’autocontraddizione ha comunque un senso, significa qualcosa, significa autocontraddizione e, pertanto, significa qualcosa, e se significa qualcosa ovviamente non è nulla. *Ciò vuol dire che – come per il significato “nulla” – il significato “autocontraddittorietà” è un significato autocontraddittorio.* Il suo tentativo è quello di risolvere questo problema, problema che era già stato posto con Platone, quindi, un problema che va avanti da duemilacinquecento anni. Risolvere questo problema comporta dare una possibilità al pensiero di trattare il nulla senza cadere necessariamente in una autocontraddizione, cioè senza doversi arrestare perché il discorso non può procedere. *L’autocontraddittorietà è; ma non nel senso che il significato autocontraddittorio sia significante come incontraddittorietà – non nel senso che, ad esempio, RnR sia o significhi RnnR…* quello che vuole dire è che occorre porre una distinzione tra il nulla di cui si dice e il nulla assoluto, il *nihil absolutum*. *Il significato autocontraddittorio è incontraddittoriamente significante…* Come dire che l’autocontraddittorietà significa qualcosa. *…la nullità dell’autocontraddittorietà non è o non significa una non nullità; l’autocontraddittorietà non è o non significa, insieme, un’autocontraddittorietà e un’incontraddittorietà.* Proprio perché c’è una differenza. Quando io dico che il nulla è non sto dicendo che il nulla assoluto è; questo sì è autocontraddittorio, perché del nulla assoluto non posso assolutamente dire niente e, quindi, se ne parlo già vuol dire che mi sto riferendo a un qualche cosa che non è *nihil* *absolutum* ma è un nulla in quanto significa qualcosa, e cioè significa, appunto, nulla. *…questa autocontraddittorietà incontraddittoriamente significante, che è, ossia è positivamente significante. Si verifica pertanto che l’autocontraddittorietà, ossia l’assolutamente negativo, è incontraddittoriamente o positivamente significante.* Questa è l’enunciazione del problema. *Che l’autocontraddittorietà sia incontraddittoriamente significante, o, che è il medesimo, che l’assolutamente negativo sia positivamente significante: questa è l’autocontraddittorietà i cui momenti sono il significato autocontraddittorio (= autocontraddittorietà-momento) e l’incontraddittorio o positivo significare del significato autocontraddittorio.* Cioè, soltanto se il nulla è posto come nulla assoluto. Questo è il modo in cui lui risolve la questione. Dice *Porre, ad esempio, il significato RnR significa porre un significato autocontraddittorio…* Come dire “bianco non bianco”. *…i cui momenti sono il significato autocontraddittorio RnR e il positivo significare di questo significato.* Cioè, gli elementi di questa contraddizione sono il fatto che dico che una cosa non è quella cosa, ma dicendo che non è quella cosa, e che, quindi, è nulla, sto dicendo che è qualcosa. Dice che questi due nulla sono momenti distinti, cose distinte, *ma non irrelati*. *Sì che resta con ciò chiarita la condizione per la quale si può parlare di un essere dell’autocontraddittorietà; e la condizione per la quale da un lato l’autocontraddittorietà è nulla, e dall’altra è tolta, ossia si colloca in un rapporto (positivo) con il positivo.* Due momenti distinti ma non irrelati, ci sta dicendo. Con questo vuole dire che si può parlare da un lato di un essere dell’autocontraddittorietà – ricordate che prima diceva che l’autocontraddittorietà è il nulla - *e la condizione per la quale da un lato l’autocontraddittorietà è nulla, e dall’altra è tolta, ossia si colloca in un rapporto (positivo) con il positivo.* Da una parte c’è il negativo assoluto, il nulla assoluto, di cui non posso parlare, ma se ne parlo allora significa qualcosa, è un nulla che significa. A pag. 232. *L’aporia formulata nel punto a) è tolta soltanto se si distinguono due tipi o sensi dell’autocontraddittorietà: la contraddizione (il contraddirsi) e il contenuto della contraddizione (il contenuto detto dalla contraddizione). Se questa distinzione non viene operata – come appunto accade nel discorso aporetico – sarà necessario affermare che il significato “nulla” non può essere posto. Si considerino questi due significati autocontraddittori: 1) “Rosso non rosso” (sia xnx); 2) “Nulla”, inteso come significato autocontraddittorio, ossia come nulla-momento (sia* *ɛN) …* Cioè, un elemento del nulla, che lui scrive ɛN. La ɛ logicamente si legge come “è”, “nulla è”. *Orbene, quanto si è stabilito nel § 14, relativamente ai significati autocontraddittori, è valido per xnx, ma non per ɛN. Infatti, come già si è detto, ɛN è significato autocontraddittorio non in quanto l’essere (ɛ) è predicato del nulla (N), ma in quanto ciò che si predica del nulla (e cioè il suo essere altro dalla totalità del positivo) è;…* Quindi, il nulla è l’altro dalla totalità del positivo. La totalità del positivo non è altro che qualunque affermazione che si faccia. Quindi, questo nulla è qualcosa che è altro rispetto a qualunque affermazione si possa fare. *…ossia qui l’essere non è predicato…* Non sto predicando l’essere ma sta parlando dell’essere del predicato, cioè, il predicato è qualcosa. Quando dico che il nulla è qualche cosa perché ne sto parlando sto dicendo che il predicato è qualche cosa. *…“Il nulla è” ha diverso significato, a seconda che si intenda che “Il nulla, come nulla, è”; oppure si intenda che “Il nulla non è nulla”. Il primo significato è quello per cui quella proposizione vale appunto come ɛN, il secondo è ciò che è escluso non solo dal principio di non contraddizione, ma anche dalla contraddizione: “Il nulla, come nulla, è” (la quale riferisce l’essere sì al nulla – e, in questo senso, afferma a sua volta che il nulla non è nulla – ma riferisce l’essere al nulla posto come nulla, cioè come l’altro dalla totalità del positivo e non come non nulla). È chiaro dunque che se è corretto dire che xnx è nulla, non è corretto (è cioè autocontraddittorio) affermare che ɛN sia nulla: l’essere, il positivo significare del nulla non è nulla.* Sembra difficile ma, in realtà, è semplice. Cos’è il nulla, per Severino? xnx, questo è il nulla. Ma se io dico che esiste nulla, allora esiste qualche cosa e non è più nulla ma un qualcosa, mentre il nulla, come diceva all’inizio, è l’autocontraddittorio, cioè xnx, questo è il nulla, è questo che si azzera. Invece, l’affermazione dell’esistenza del nulla è l’affermazione dell’esistenza di qualche cosa e, pertanto, non è nulla. Tutto qui. Ora, passiamo a un’altra parte che è più complessa. Riprende una questione cui aveva accennato all’inizio, la questione dell’F-immediato, il fenomeno, cioè, l’immediatezza del fenomeno. Che cos’è l’immediatezza del fenomeno? Facciamo l’esempio di una proposizione che lui riprende: “questa lampada che è sul tavolo”. Ora, l’immediatezza del fenomeno, quella che chiama F-immediatezza, è l’apparire di questa lampada, non di una lampada qualunque ma di questa lampada che è sul tavolo: questa proposizione è un unico, un tutto, per cui determina la lampada come questa lampada che è sul tavolo. Questo è ciò che chiama la totalità dell’F-immediato, dove F sta per fenomeno. La totalità dell’F-immediato è questa proposizione che afferma “questa lampada che è sul tavolo”: ciò che appare, cioè questa lampada che è sul tavolo, è il fenomeno immediato, la totalità del fenomeno immediato; è tutto lì, appare così come appare. *La totalità dell’F-immediato è posta (cioè appare, è presente) in quanto: 1) è posto l’essere (il concreto contenuto positivo immediatamente presente).* Il fatto che qualcosa sia. – *Chiamiamo questa posizione “posizione ontica”;…* Quindi, dice: è posto l’essere, qualcosa è. *…2) è posta l’immediatezza (la presenza immediata) dell’essere…* Non basta che qualcosa sia, occorre che ci sia una presenza immediata di questa cosa, cioè che mi appaia. *– Chiamiamo questa posizione “posizione esponenziale”.* Quindi, perché qualcosa appaia occorre intanto che qualcosa sia e poi che mi appaia, perché se è ma non mi appare non c’è l’immediatezza, non c’è l’apparire della cosa. Quindi, ci sta dicendo che in ciò che appare è necessario che ci siano due cose: che ci sia l’essere, ovviamente, che qualcosa sia; una volta che abbiamo stabilito che c’è qualcosa, che questo qualcosa sia immediatamente apparente, immediatamente, cioè, non mediato da altro. Quando lui parla di immediato non intende il subitaneo ma intende il non mediato da altro; quindi, appare così come appare, non per merito di altro ma per se stesso. Questo posacenere mi appare così com’è; mi appare ovviamente come lo vedo io ma a lui interessa stabilire il fatto che mi appare così come mi appare e non in un altro modo. Non posso dire che questo posacenere mi appare in un altro modo da come mi appare; o mi appare così o non mi appare. *La posizione ontica è, per un lato, posizione delle determinazioni particolari d1, d2, d3 … dn,* che convengono F-immediatamente all’essere (o il cui essere è F-immediato);… Che significa? Che c’è un aspetto dell’essere, la posizione ontica, che è determinato da una serie di cose. Per esempi, questo aggeggio mi appare e il fatto di essere quello che è è determinato da una serie di cose: dal fatto di essere rotondo, dal fatto di essere un posacenere, di essere sul tavolo, ecc., cioè, tutte quelle cose che determinano qualche cosa in quanto qualche cosa. Poi, dall’altro lato, sempre rispetto alla posizione ontica, cioè dell’essere, del qualcosa che c’è… infatti, aveva definito l’essere come il concreto contenuto positivo immediatamente presente, che può anche essere un’affermazione, non è necessariamente un aggeggio. …*per altro lato è posizione dell’essere di queste determinazioni.* Il fatto, cioè, che anche queste determinazioni a loro volta sono, sono qualcosa. *La sintesi di questi due lati è la concretezza che comete alla posizione ontica come tale.* Perché l’essere sia l’essere è necessario che questo essere sia determinato da varie e che queste determinazioni siano. A Severino tutto questo serve, e servirà soprattutto, per un motivo, che riguarda sempre il principio di non contraddizione, e cioè lui deve dimostrare che ciò che appare, appare in modo non autocontraddittorio ma appare come l’incontraddittorio, perché appare in quanto è quello che è e non altro da sé. È il problema antico, di cui parlavamo tempo fa, dell’uno e dei molti. È da Parmenide che c’è questa storia. Come fa una cosa a essere uno e anche a essere molti? Come fanno i molti a essere uno? O è uno o sono molti. Secondo Severino, se non si separano le due cose, e cioè se l’uno è anche i molti, cioè, se qualcosa è sé ma è anche altro da sé, allora è nulla. È come ricondurla a quella formula, xnx, si annulla. Quindi, ciò che a questo punto appare, qualunque cosa mi appaia, è nulla, cioè, non posso determinarla, non posso dirne niente. Il che filosoficamente è un problema perché mi trovo ad avere a che fare con delle cose che, sì, mi appaiono ma sono nulla perché non le posso determinare, perché mi scompaiono tra le dita, per così dire. È un problema che ha incontrato anche la semiotica, anche se non lo ha preso in considerazione come avrebbe dovuto. Quando Peirce dice che un segno è un segno per un altro segno, il quale è segno per un altro segno, e così via, quella cosa che lui chiama semiosi infinita, dovremmo dire che se fosse realmente così, se fosse proprio così come dice lui, di fatto non potremmo nemmeno affermare ciò che lui afferma, perché ogni volta che diciamo che un segno è questa affermazione non potrebbe essere affermata in nessun modo, perché scivolerebbe via verso altre affermazioni. Quindi, questa affermazione che dice che il segno è non significa nulla, propriamente, se non in questo rinvio infinito ad altre cose, e allora non ci sarebbe propriamente la possibilità di utilizzare questa affermazione: per estensione, non ci sarebbe la possibilità di utilizzare nessuna affermazione, ogni affermazione si dissolve nel nulla. Poi, chiaramente, non è del tutto così, nel senso che ciascuno parla, si tratterà poi di capire come avviene questo fenomeno per cui, di fatto, si continua a parlare, perché se fosse così come dice Peirce, ad esempio ma non soltanto lui, non saremmo in condizioni di affermare assolutamente nulla; non essendoci alcuna affermazione, non c’è parola, non c’è niente, perché non posso affermare, letteralmente fermare, niente, ogni cosa scivolerebbe via all’infinito, e il linguaggio scomparirebbe insieme con lui. Questo è il motivo per cui Severino si sta interrogando su queste cose, il che rende un pochino più intelligibili queste considerazioni. Dunque, ci ha detto qualcosa della posizione ontica che, da una parte, contiene tutte queste determinazioni, l’essere è fatto di determinazioni – lo diceva anche Aristotele con sue categorie dell’essere, a partire dalla sostanza, dalla qualità, ecc. Non è necessariamente così, ma giusto per dare un’idea. Quindi, da una parte queste determinazioni e insieme anche il fatto che queste determinazioni sono, sono pure qualcosa. La sintesi di queste due cose, dice, *è la concretezza che compete alla posizione ontica come tale.* Cioè, l’essere è fatto di queste cose: delle sue determinazioni e del fatto che queste determinazioni sono. Poi, c’è la posizione esponenziale, quella fenomenologica. *La posizione esponenziale è, per un lato, posizione della F-immediatezza delle singole determinazioni della posizione ontica…* Cosa vuol dire? Queste singole determinazioni che, come abbiamo visto, sono… sì, ma come sono? Perché l’uno dice che l’essere è, quell’altro, la F-immediatezza, dovrebbe dire come è, come mi appare. L’uno dice “c’è qualcosa”, va bene, ma questo qualcosa in cosa consiste, come mi appare? E, allora, dice lui: ecco come mi appare. Queste singole determinazioni della posizione ontica le definisce come F-immediatezza, F-im. (d1), F-im. (d2), F-im. (d3), … F-im. (dn), cioè, ciascuna di queste determinazioni dell’essere appare pure in un certo modo, non solo c’è ma appare in un certo modo, cioè, come fenomeno (F sta sempre per fenomeno). *…e per altro lato è posizione della totalità del F-immediato, è posizione cioè della totalità dell’apparire.* Ciò che mi appare non sono soltanto le singole determinazioni dell’essere ma queste determinazioni mi appaiono come unità. C’è sempre il problema dell’uno de dei molti, dei molti che sono dentro l’uno e dell’uno che è la condizione dei molti. *La posizione della totalità del F-immediato è la stessa posizione della F-immediatezza della posizione ontica.* Come dire che alla fine sia l’essere che l’immediatezza del fenomeno sono la stessa cosa, non sono disgiungibili. A pag. 236, *2. Nota: Forma e contenuto della totalità del F-immediato*. *Si può dire che la posizione ontica…* La posizione ontica è l’essere qualche cosa un qualcosa. *…e la serie esponenziale…* Le sue determinazioni. *…costituiscono la posizione del contenuto…* Cioè, il modo in cui appare il contenuto in quanto fatto di certe cose. *…mentre il secondo lato della posizione esponenziale costituisce la posizione della forma della totalità del F-immediato.* Contenuto, forma. Adesso incomincia a essere più chiaro: l’essere, la posizione ontica e il contenuto, ciò di cui una certa cosa è fatta. La posizione del F-immediato, invece, è la forma, il modo in cui la cosa si mostra. Questo aggeggio ha un contenuto e una forma: il contenuto è probabilmente il vetro, la forma è quella che vedo. Questione antica, che già Aristotele aveva posta: forma e materia (sinolo). *Il secondo lato della posizione esponenziale comprende e si distingue ad un tempo dalle posizioni precedenti: in quanto le comprende è la stessa posizione della totalità dl F-immediato, nella sua concretezza – unità di forma e contenuto -; in quanto invece se ne distingue, è posizione della forma come momento astratto del concreto.* Da una parte, dice, queste due cose, la forma e il contenuto, non si distinguono, perché la totalità di ciò che mi appare è questo, non posso cogliere il contenuto e poi coglierne la sua forma, le colgo insieme; eppure, dice, restano due, cioè, forma e contenuto; anche se in quella totalità, rimangono due. È sempre la stessa questione dell’uno e dei molti. Ora, ciò che a lui interessa è compiere a questo punto un’operazione, perché se la totalità è uno, però, è fatta di due, allora è come se ci fosse da una parte un tipo di totalità e dall’altra un altro tipo di totalità: uno fatto dell’uno che è la totalità dei due, l’altro come totalità dove i due permangono. Nel primo caso i due non permangono più, è come se si fondessero in uno. A lui importa, invece, che questa immediatezza del fenomeno sia uno, perché se fossero due è un problema, quale delle due è più immediata dell’altra? Se sono due, una appare già mediata da quell’altra, appare dipendere dall’altra, quindi, non è più immediata. A pag. 236. § 3 *Esclusione di un immediato eccedente la totalità del F-immediato.* Questa è un’operazione che fa sempre: quando c’è una contraddizione, Severino pone le due cose come se tra loro non ci fosse alcuna differenza, sono lo stesso. Ricordate la formula iniziale da cui era partito, quando diceva A è B. È una contraddizione: se è A non è B, oltre al fatto che uno è soggetto e l’altro è predicato e, quindi, non sono la stessa cosa. Quindi, questa formula “A è B” è una formula autocontraddittoria. E allora che fa? (A=B)=(B=A), come dire che A e B non indica un qualche cosa che ha a che fare con un soggetto e un predicato ma indica un’unità, un’unità indissolubile dove i due si “trasformano” in uno, sono la stessa cosa, perché dire che l’“essere è” e dire che “non essere non è” è la stessa cosa, non è che uno sia il soggetto e l’altro il predicato, sono la stessa cosa e, quindi, sono un’unità. Queste cose sono tutte debitrici, forse lo accennavamo la volta scorsa, della dialettica hegeliana: tesi, antitesi e sintesi. Sono debitrici della dialettica hegeliana in quanto è stato Hegel a porre per primo la necessità di cogliere due momenti della contraddizione presi nel loro superamento, superamento della tesi e dell’antitesi. Come sapete, la tesi in greco (ϑεσις) è letteralmente la posizione, l’antitesi la contrapposizione. Ma queste due cose diventano una sintesi, diventano un’altra cosa, che è la reazione tra i due. Diventando la relazione tra i due, che la contraddizione scompare, non c’è più. Ora, siccome tutte queste cose, comprese alcune che afferma Heidegger, procedono da Hegel, sarebbe interessante più in là rileggere *La fenomenologia dello spirito*, il che comporta però rileggere anche la *Scienza della logica*. Vedremo il da farsi. Tornando a noi, si tratta sempre di escludere il contraddittorio, di trovare un modo perché il contraddittorio venga escluso. Per Hegel, non viene escluso ma superato. Ma vediamo che anche qui, in qualche modo, viene superato, perché Severino dice che l’essere deve porre la propria negazione per toglierla, l’essere deve porre il non essere, perché solo così l’essere è garantito nella propria essenza, cioè di essere quello che è e di non essere altro da sé. Ciò che lo garantisce è la presenza, in quanto tolta, della sua negazione; quindi, devo porla e poi negarla. Anche qui si tratta della stessa cosa, anche rispetto all’immediatezza del fenomeno è come se dovessi in qualche modo togliere la sua negazione, si tratta però di vedere come toglierla e in che cosa consiste la negazione dell’apparire immediato del fenomeno. *Proprio perché la posizione concreta del F-immediato è sintesi di posizione formale e materiale, si dovrà dire inoltre che la totalità del F-immediato è posta come tale solo in quanto è posta l’esclusione che una eccedenza ad essa, comunque determinabile, sia immediatamente presente.* Per porre, per potere garantire che il fenomeno appaia così come appare, che sia quello che è, occorre che io tolga l’eventualità che questa totalità appartenga a un’altra totalità, cioè che sia qualcosa che ecceda questa immediatezza del fenomeno, qualcosa che va oltre. *Se tale esclusione non è posta, anche ammettendo che nonostante questa steresi* (ndr. privazione) *posizionale permanga un orizzonte posizionale, questo orizzonte non può essere posto come la totalità del F-immediato.* Anche se io pongo un qualche cosa che eccede l’immediatezza del fenomeno, allora quando parlo di totalità del fenomeno parlo di un qualche cosa che si smentisce, perché non è più la totalità in quanto c’è un’altra cosa. E, invece, ciò che a lui preme è stabilire che la totalità del fenomeno è tutto il fenomeno, non è che rimane un pezzettino da qualche parte. *L’implicazione tra posizione della totalità e posizione dell’esclusione è analitica, e cioè il concetto di totalità include L-immediatamente il concetto dell’esclusione.* Quello che sta dicendo è una cosa molto semplice. Dice che la totalità di ciò che appare è quella che è, perché? La L-immediatezza è quella logica, quella che dice che una cosa non può essere altra da sé, mentre la immediatezza fenomenologica dice che il fenomeno appare così come appare e non appare in un’altra maniera. Sono i due modi in cui lui pone la questione. Quindi, se parlo di totalità di ciò che mi appare, l’immediatezza logica (L-immediatezza) dice che la totalità di ciò che mi appare non può essere altro se non la totalità di ciò che mi appare; quindi, non può esserci un’altra totalità, perché sarebbe una contraddizione, non è più la totalità, cioè, è totalità ma non totalità. Si è posto questo problema e ora vediamo come lo risolve. *Porre un F-immediato che non sia momento della totalità del F-immediato è dunque intrinsecamente contraddittorio;…* un momento, cioè, un aspetto, un elemento del F-immediato non può che essere parte del tutto, del F-immediato, dell’immediatezza del fenomeno, non può essere un’altra cosa o riferirsi a un’altra cosa. Sarebbe, dice, *intrinsecamente contraddittorio, da un lato perché quel F-immediato, in quanto eccedente la totalità del F-immediato, non sarebbe un F-immediato…* Perché l’immediatezza del fenomeno riguarda la totalità. Se c’è un altro elemento, questa totalità non è più una totalità, è una parzialità. *…dall’altro, perché tale totalità, in quanto così ecceduta, non sarebbe la totalità del F-immediato.* A pag 237, § 4, *Nota Paradigmatica*. *a) La possibilità di distinguere quei due lati della contraddizione prodotta dall’affermazione che un immediato eccede la totalità dell’immediato,…* C’è un immediato che eccede, che va oltre la totalità dell’immediato, che non sarebbe possibile perché se questo è l’immediato, se questa è la totalità, non ci può essere qualcosa che va oltre la totalità, perché la totalità dovrebbe comprendere anche quella cosa lì che eccede, se è totalità, sennò non è totalità; parlo di totalità ma, di fatto, non è totalità. *…è dovuta alla possibilità – comune a tutti i casi analoghi a questo – di tenere fermi, nel loro essere determinati come ciò che sono l’uno o l’altro dei due termini che costituiscono la materia della contraddizione: l’immediato eccedente, o la totalità dell’immediato.* Dice che questa contraddizione sorge dalla possibilità di tenere fermi, cioè di prendere in considerazione univocamente, o una cosa oppure l’altra, perché se fossero il medesimo non ci sarebbe alcun problema. Ma, ovviamente, non sono il medesimo: uno è la totalità e l’altro è ciò che eccede la totalità. *Possibilità – allorché si produce la contraddizione in parola – di tenere fermo, come immediato eccedente, ciò che è l’immediato eccedente, o come totalità dell’immediato, ciò che è la totalità dell’immediato.* Possibilità di tenere ferma una cosa per quella che è, come totalità o come eccedenza, le fermo. Ma cosa vuol dire che le fermo? Perché noi possiamo aggiungere un elemento in più. Le fermo, cioè, diamo a queste cose un significato preciso, che è quello. Certo, per poterli utilizzare devono avere un significato ma questo significato posso modificarlo, posso variarlo. Tenere fermo è un artificio, come dire che stabilisco che la totalità è quella cosa lì che io voglio che sia. Lo stabilisco, stabilisco una regola, una regola del gioco. Cosa che si fa ininterrottamente, ovviamente. Quando si stabilisce un significato lo si attribuisce in base a delle fantasie, propriamente. Ora, Severino fa il primo caso in cui si tiene fermo come incontraddittorio ciò che si dice “immediato eccedente”. Lui lo mette tra virgolette. Quando si mette tra virgolette in logica si intende il nome di quella proposizione, la sua forma, non il suo contenuto. *b) Si tenga fermo come incontraddittorio ciò che si dice “immediato eccedente”; e cioè lo si tenga fermo come immediato eccedente.* Senza virgolette, e cioè lo si tenga fermo come il contenuto di questa proposizione. Naturalmente, ci sarà un problema intorno a questo, ma lo vedremo la prossima volta. Adesso il problema è solo accennato, vedremo come lo risolve.

7 novembre 2018

*La struttura originaria* di E. Severino

Siamo a pag. 236. § 3, *Esclusione di un immediato eccedente la totalità del F-immediato.* Vi ricordate che Severino vuole trovare il modo per impedire che il fenomeno immediato possa essere autocontraddittorio. Nel capitolo successivo, poi, ci dirà per quale motivo ha questa esigenza. Dice, dunque, *Proprio perché la posizione concreta…* La posizione concreta è ciò che appare. Severino aveva fatto un esempio, la proposizione che dice “questa lampada che è sul tavolo”. Il concreto che appare è questa lampada che è sul tavolo, non una lampada a caso ma questa lampada che è sul tavolo. Questo per lui è il concreto, è l’F-immediato, ciò che appare, il fenomeno che appare immediatamente. *Proprio perché la posizione concreta del F-immediato (*ndr. F sta per fenomeno*) è sintesi di posizione formale e materiale, si dovrà dire inoltre che la totalità del F-immediato è posta come tale solo in quanto è posta l’esclusione che una eccedenza ad essa, comunque determinabile, sia immediatamente presente.* Perché questa cosa che mi appare sia un tutto che mi appare nell’immediato, occorre che questa totalità, che mi appare nel momento in cui mi appare, sia un che di concreto; quindi, devo togliere l’eventualità che questa totalità non sia una totalità ma ci sia qualche cosa che eccede, che va oltre. *Se tale esclusione non è posta, anche ammettendo che nonostante questa steresi (*ndr. privazione, toglimento*) posizionale permanga un orizzonte posizionale, questo orizzonte non può essere posto come la totalità del F-immediato. L’implicazione tra posizione della totalità e posizione dell’esclusione è analitica, e cioè il concetto di totalità include L-immediatamente il concetto dell’esclusione.* Questo vuol dire che lo toglie nel senso che, per via del principio di non contraddizione, se io affermo una cosa non posso affermare il contrario di questa cosa. *Porre un F-immediato che non sia momento della totalità del F-immediato*… Cioè, che non appartenga, che non sia lui. *…è dunque intrinsecamente contraddittorio: da un lato, perché quel F-immediato, in quanto eccedente la totalità del F-immediato, non sarebbe un F-immediato;…* Perché lo eccede, va oltre, e, quindi, non è più ciò che mi appare ma è ciò che mi appare più una serie di cose. *…dall’altro, perché tale totalità, in quanto così ecceduta, non sarebbe la totalità dell’F-immediato.* Andiamo a pag. 246, § 17. *Giudizio originario e esposizione del giudizio originario*. Il giudizio originario, per Severino è quello che si produce nell’immediato: nel momento in cui giudico, questo pensiero giudicante esiste, ed è quello che è e non il suo contrario. *La valenza fenomenologica del giudizio originario si realizza, si è detto, allorché l’orizzonte ontico è occupato dalla stessa totalità del F-immediato.* Come dire che il giudizio originario si realizza quando questo giudizio coincide con ciò che mi appare: per esempio, giudico che questa cosa qui è sul tavolo. Questo sarebbe il giudizio originario nel senso che constato semplicemente l’esistenza di questa cosa. *Si avverta ora che ogni possibile riflessione sul giudizio originario e sul suo comprendersi – e quindi anche e in primo luogo la riflessione o esposizione he andiamo attualmente conducendo – è sempre, qualora sia posta come immediatezza, il realizzarsi del giudizio originario.* Se io parlo del giudizio originario, lo espongo, lo articolo, lo elaboro, tutto questo fa parte del giudizio originario, non è un’altra cosa. *L’esposizione di questo è cioè lo stesso giudizio originario, in quanto esso assume, come totalità del contenuto immediatamente presente, sé medesimo, o il suo comprendersi, ecc.* Per cui, se io parlo del giudizio originario, sono nel giudizio originario, sono lì, mi sto occupando di questo. *L’esposizione è infatti la presenza immediata del contenuto esposto…* Se io espongo un pensiero quello che sto esponendo è con la presenza immediata del contenuto del mio pensiero. Andiamo a pag. 261, Capitolo VI, *L’analisi del significato originario: semplicità e complessità semantiche*. La questione del significato è una questione importante. Il problema che Severino incontra è, in effetti, il problema che da sempre la linguistica, la semiotica, anche la filosofia, hanno incontrato, e cioè il significato di qualche cosa è quello, però questo significato è fatto di moltissime cose, e quindi il problema del significato è che è uno ma anche molti. Occorre, pertanto, ridurre questo significato a qualcosa di unitario. *Stante che la posizione della totalità dell’immediato è posizione di una concretezza o complessità semantica…* La concretezza, cioè, di qualche cosa che mi appare per quello che è. O complessità semantica, in quanto questa cosa è fatta di una serie di cose che significano altre cose. *…tale concretezza si costituisce come relazione dei momenti astratti del concreto, ossia come toglimento del concetto astratto dei significati che valgono appunto come momenti del significato originario.* Quello che sta dicendo qui è ciò che continua a dire dalla prima pagina in poi, e cioè che questa concretezza si costituisce come la relazione tra i momenti astratti. Torniamo alla proposizione che dice “questa lampada che è sul tavolo”. Questa proposizione, che dice questo, è la concretezza, è ciò che mi appare, la F-immediatezza. Ora, però, da questa cosa, da questa totalità, posso chiaramente astrarre gli elementi, posso parlare della lampada, del tavolo, ecc., però, il concreto ha sempre a che fare con il toglimento dell’astratto, cioè, con il non considerare gli elementi come separati, a sé stanti. Il concreto è la relazione tra queste cose, e questa relazione è ciò che definisce, determina concretamente, questa cosa che mi appare, e cioè non una lampada qualunque, non una lampada astratta, ma questa lampada che è sul tavolo.

*Intervento: Quindi, non è il singolo oggetto che appare ma la relazione…*

Esatto. È questo che dice: quando ho di fronte a me un fenomeno, quando mi appare un qualche cosa, questo qualche cosa mi appare così com’è, in relazione con altre cose, ma mi appare in quel modo lì, cioè in relazione con queste altre cose, non isolatamente. Isolatamente sarebbe un’altra cosa. Deve essere la lampada che è sul tavolo, non una qualunque lampada. Poi, chiaramente, ciascuno astrae e può considerare la lampada in quanto lampada. Però, il concreto, ciò che appare immediatamente, è la relazione tra queste cose, e questa relazione, fra i vari elementi che fanno di questi elementi quella proposizione che dice “questa lampada che è sul tavolo”, tutto questo lui lo chiama il concreto. Il considerare solo la lampada, invece, è l’astrazione, quindi, l’astratto. *L’analisi del significato originario manifesta pertanto una pluralità di significati che valgono a loro volta come significati complessi (quali, ad esempio, i significati costituiti dalla serie esponenziale o dall’orizzonte ontico); tali cioè che la loro analisi manifesta daccapo una pluralità di insiemi di significati.* Il concreto, il tutto, chiaramente, posso scomporlo in vari elementi e ciascuno di questi ha un suo significato: la lampada ha un suo significato, il tavolo ha un suo significato. Chiaramente, hanno un significato diverso da quello che si pone quando io dico “questa lampada che è sul tavolo”; questa lampada che è sul tavolo non ha un significato qualunque. La cosa che a lui interessa è mostrare che nel caso del concreto non c’è contraddizione. Questa sorge nel momento in cui io astraggo gli elementi dal concreto, perché se dico “questa lampada che è sul tavolo” tutto questo è un tutto, non è scomponibile. È solo quando li scompongo, cioè astraggo, allora posso dire questa lampada è questa lampada sul tavolo, ma astraendo, e chiaro che questa lampada non è, per esempio, il tavolo, sono cose diverse, e quindi affermo di quella cosa ciò che non è. Ma nel concreto la contraddizione scompare, perché non ci sono più due elementi ma c’è un tutto. *Ma poiché sembra che ogni significato sia analizzabile, sembra anche si debba concludere che la posizione del significato originario dà luogo a un progressus ad indefinitum (ossia che la posizione della concretezza semantica originaria implica che il toglimento del concetto astratto dell’astratto si realizzi come un progressus ad indefinitum).* Se voglio stabilire un significato originario e tenere fermo questo significato, è come se dovessi escludere la possibilità di analisi di questo significato, perché se io lo analizzo incontro altri significati, ovviamente. Quindi, incontro un significato che è una serie di altre cose e che, essendo altre cose, non è più se stesso, è altro da sé, perché è una serie di altri significati. Facevamo un tempo l’esempio della parola del dizionario “casa”: sostantivo femminile singolare, costruzione adibita a dimora ecc.; tutte queste cose non sono la parola casa, per cui la parola casa è qualche cosa che non è la parola casa, perché la definizione di casa non è la parola casa. È come dire che la parola casa è qualche cosa che, di fatto, non è, perché dicendo la parola casa dico altre cose, per dire che cos’è la casa dico altre cose che non sono la casa. Questo vale per qualunque cosa, ovviamente. § 2*, Esclusione formale dell’analisi infinita del significato originario.* Questo è il suo intendimento: trovare qualcosa che tolga la possibilità di una analisi infinita del significato, perché sennò il significato non può fermarsi. Teoricamente, se fosse così, non si potrebbe parlare, il linguaggio crollerebbe, perché se ogni significato fosse preso nella sua analisi infinita allora non avrei nulla di fermo da cui muovere per fare il passo successivo, ogni cosa si dissolverebbe in una infinità di altre cose e, quindi, il linguaggio scomparirebbe, e tutti questi problemi cesserebbero all’improvviso. *Una prima risposta di carattere formale è la seguente. La totalità dell’immediato è un insieme finito di significati…* La totalità dell’immediato, cioè, l’F-immediatezza, dove immediatezza è il fenomeno. È un insieme finito di significati… Detta così sembra una presa di posizione: stabilisco che è così, però, vediamo come la articola. *…ossia il numero delle determinazioni che sono immediatamente presenti è finito (anche se continuamente variante).* Il numero delle determinazioni di questo significato è finito, così come l’esempio che facevamo prima della parola sul dizionario: il numero delle determinazioni della parola “casa” deve finito per potere utilizzare la parola “casa”. *Che i significati immediati siano in numero finito è per sé noto.* Qui va inteso perché che cosa vuol dire che *è per sé noto*? Ciò che lui intende con essere per sé noto è ciò che appare immediatamente, ciò che non può non cogliersi. Perché il fatto che sia un numero finito è per sé noto? Perché in caso contrario non potrei dirlo. Se, rispetto alla parola casa, trovassi un numero infinito di determinazioni non saprei mai che cos’è questa parola casa. Quindi, so che il numero è finito, è necessariamente finito per potere dire che cos’è una casa; in questo senso è per sé noto. *Ciò posto, se la posizione del significato originario (ossia della totalità dell’immediato) è posizione dei momenti che lo costituiscono…* Quando lui parla di posizione intende sempre l’apparire. …*qualora la posizione dei momenti dell’originario sia intesa come risultato di un processo infinito, si verrà ad affermare un ambito semantico che non è immediatamente presente.* Questa è già una questione: ciò che mi si presenta immediatamente, il fenomeno, non può essere costituito da un insieme infinito di significati perché questa totalità deve essere immediatamente presente, mentre una serie infinita di significati, ovviamente, non è presente. *Infatti, l’analisi infinita del significato originario dà luogo a un insieme infinito di significati, e pertanto non è immediatamente presente. Si è detto che questo primo tipo di risposta alla domanda formulata nel paragrafo precedente ha un valore formale, perché se da un lato è valida come esclusione dell’analisi infinita…* Abbiamo detto che dobbiamo escludere che l’analisi sia infinita; se vogliamo parlare di significato dobbiamo escludere necessariamente che questo significato abbia una deriva infinita. *…dall’altro non determina il contenuto concreto del limite dell’analisi.* È vero che non possiamo avere un significato che abbia una deriva infinita; però, questo non ci dice dove dobbiamo fermarci, a quante determinazioni dobbiamo fermarci: due? Cinque? Dieci? Un miliardo? Basta che non sia infinito, però l’esclusione della infinità dei significati non ci dice dove dobbiamo fermarci; ci dice solo che dobbiamo fermarci ma dove non si sa. *Ma propriamente, si ha anche una certa determinazione del limite, la quale consiste nel porre la contraddittorietà dell’attualità o presenza immediata dell’analisi infinita.* Dice che però c’è una sorta di limite. Quale? Il fatto che l’attualità, cioè la presenza immediata, e l’analisi infinita sono due cose contraddittorie e, quindi, una delle due deve essere eliminata. Questo, dice, è per il momento l’unico limite che possiamo mettere. *Questa contraddittorietà può essere lasciata qui valere come l’essere in contraddizione con la presenza immediata…* Se io dico che una cosa mi è immediatamente presente non posso dire che questa significa simultaneamente un’infinità di altre cose. Come fa, in questo caso, a essermi presente? Tutti questi altri significati, di cui questa cosa è fatta, non sono affatto presenti, e, quindi, ecco la contraddizione. *Può essere cioè qui tralasciata la questione se questo essere in contraddizione con la presenza immediata sia anche un’autocontraddizione. Dal punto di vista dell’immediato bisogna dire infatti che escludere la presenza immediata dell’analisi infinita non significa escludere l’analizzabilità infinita del significato originario, per la quale divenga immediatamente presente un insieme semantico infinito; ossia il progetto di un tale sviluppo infinito dell’analisi del significato originario non si mostra immediatamente come autocontraddittorio.* Questa infinità di significati la pongo come potenziale. Sì, in potenza posso analizzare questo significato all’infinito; chiunque può farlo: che cosa vuol dire casa? Vuol dire dimora. Cosa vuol dire dimora? Vuol dire luogo in cui si abita… Cosa vuol dire luogo? Vuol dire posizione, posto. Cosa vuol dire posto? E così via all’infinito. Quindi, tutto quello che abbiamo detto non significa che abbiamo tolto la possibilità che sia analizzabile. Questo rimane come possibilità, che teniamo da parte. *È chiaro che lo sviluppo infinito di quest’ultimo progetto è “infinito” in senso “sincategorematico”; mentre lo sviluppo infinito del progetto precedente è “infinito” in senso “categorematico”, ossia lo sviluppo è il sopraggiungere della presenza immediata dell’infinito semantico).* Lo sviluppo infinito di quest’ultimo progetto sarebbe *uno sviluppo infinito dell’analisi, che non pervenga mai all’apertura di un piano semantico infinito.* Infinito in senso sincategorematico: se io considero la possibilità dell’analisi del significato, allora pongo questo infinito in senso sincategorematico. In linguistica, categorematico e sincategorematico hanno un significato preciso. Gli elementi categorematici sono quelli che hanno un significato per conto loro: penna, libro, tavolo, Nadia; sono cose che significano per sé. Sincategorematico, invece, vuol dire che non significa per sé ma ha bisogno di un altro elemento: gli avverbi, le preposizioni. Quindi, lo sviluppo dell’analisi del significato può essere sincategorematico se questo sviluppo è potenziale; categorematico, questo infinito è attuale. Attuale vuol dire che… qui viene bene quello che diceva Jakobson rispetto ai due assi del linguaggio, l’asse sintagmatico e l’asse paradigmatico. L’asse paradigmatico, quello delle ordinate, l’asse verticale, è quello che rappresenta un infinito attuale, perché è tutto lì, cioè, io posso definire una cosa infinitamente, aggiungendo sempre elementi, ma che vogliono sempre dire la stessa cosa. Questo sarebbe l’infinito attuale, che è anche indicato in termini logici come il tratto che va dal punto A al punto B. Quanti punti posso costruire nel tratto da A a B? Un numero infinito, che però è limitato da A e da B. Ora, questo numero infinito lo si chiama infinito attuale, cioè, è presente tutto entro questi due limiti, perché tra due punti posso metterci tutti i punti che voglio, infiniti. L’infinito potenziale, invece, è quello che si svolge lungo l’asse sintagmatico, quello che aggiunge sempre ma fuori di sé. In questo senso è potenziale, non è attuale, non è già lì, devo aggiungercelo io; mentre, tra l’uno e il due tutti i numeri che ci sono in mezzo ci sono già, non li devo aggiungere io. Se io voglio aggiungere al due un altro numero allora devo uscire fuori da questo limite e spostarmi lungo l’asse sintagmatico. Questo per chiarire i due tipi di sviluppo infinito di cui parla Severino a proposito del significato: o l’infinito categorematico, cioè tutti i significati che rientrano in quell’elemento; oppure l’infinito potenziale, sincategorematico, cioè tutti i significati che posso aggiungere a fianco a quell’elemento. § 3, *Passaggio dall’esclusione formale all’esclusione concreta dell’analisi infinita del significato originario.* Prima abbiamo parlato dell’esclusione formale, cioè il fatto che è necessario che, se voglio stabilire un significato, io escluda l’analisi infinita del significato, sennò non saprò mai che cos’è quel significato. *Dire che quella prima risposta formale (par. 2) determina il limite dell’analisi del significato originario, come lo stesso orizzonte attuale, significa che l’analisi si arresta a un insieme di significati immediatamente presenti non ulteriormente analizzati.* Badate bene, non dice “non analizzabili” ma “non analizzati”. *È precisamente quell’insieme che costituisce il limite dell’analisi. Ma questo limite è formale: ognuno dei termini di quell’insieme non è ulteriormente analizzato – ed è pertanto presente come significato semplice – non perché sia immediatamente autocontraddittoria una tale analisi, ma perché una tale analisi non è, di fatto, immediatamente presente.* Il limite formale ci dice, in un certo senso, che io ho stabilito di fermare questo numero di significati, perché sennò questo significato non è più un significato se va avanti all’infinito, e quindi è autocontraddittorio. Dice che questo significato non è ulteriormente analizzato, e questo significa che tutto l’insieme infinito di significati attribuibili a questo significato non è presente perché io non ce li metto. *Ciò che dunque resta indeterminato, sino a questo punto, è se i termini, cui si è attualmente fermata l’analisi del significato originario, sia o no tali da escludere la possibilità di una analisi ulteriore del loro contenuto. Nel primo caso l’analisi infinita è esclusa anche in quanto appartenente all’orizzonte progettato – ed è esclusa anche una qualsiasi analisi infinita dei termini ultimi ottenuti dall’analisi attuale;…* Dice che nel primo caso l’analisi infinita è esclusa *anche in quanto appartenente all’orizzonte progettato*: se la mia idea è di stabilire un significato, è chiaro che devo escludere la possibilità di analizzare all’infinito questo significato, sennò non troverò mai il significato. Questo nel primo caso. *…nel secondo caso resta aperta la possibilità di un prolungamento, finito o indefinito, dell’analisi. In questo caso, il toglimento infinito, escluso come “categorematico”, possibile come “sincategorematico”.* Abbiamo escluso nel primo caso, dice, il categorematico, perché ho deciso di fermarmi; però, questa fermata non esclude che questo significato possa potenzialmente comportare un’analisi infinita a livello sincategorematico, cioè lungo uno spostamento. Potremmo dire che categorematico comporta la condensazione, il sincategorematico lo spostamento; per Freud, rimozione e resistenza. *Ciò che allora a questo punto si tratta di stabilire è se il concetto di un prolungamento dell’analisi dei significati effettualmente semplici sia autocontraddittorio (e quindi non sia semplicemente in contraddizione con la presenza immediata); oppure se autocontraddittoria sia la negazione stessa della possibilità di un tale prolungamento.* È chiaro che il significato non è che vincoli di per sé la possibilità di una sua analisi, non la impedisce; e, quindi, se il significato di per sé non vieta questa analisi infinita del significato stesso, è chiaro che si pone a un certo punto come autocontraddittorio, e cioè questo significato è quello che è a condizione di non essere quello che è, perché se va avanti all’infinito è chiaro che non è più quello che è ma è un’altra cosa. § 4 *Il problema del cominciamento*. Questa questione a noi interessa perché il problema del significato lo abbiamo già affrontato, anche se non in questo modo ovviamente, però, se non possiamo stabilire che questo significato è quello che è – per stabilire quello che è dobbiamo eliminare la sua analisi infinita – allora come potremmo utilizzare questo significato se non possiamo togliere la sua analisi infinita? Come lo maneggiamo? È il problema del cominciamento, cioè, quando inizio, inizio pur da qualche cosa, almeno sembrerebbe. La questione è controversa perché, per esempio, per Peirce non c’è propriamente un inizio, non c’è il primo segno, la prima parola. La prima parola c’è se ci sono altre parole, se sono già nel linguaggio. Per Peirce è la stessa cosa: non c’è il primo segno, perché se dico primo segno dico anche segno, ma se dico segno dico già un rinvio a un’altra cosa; e, quindi, se questo primo segno è un segno è perché c’è già un altro segno per cui è segno. Dunque, il problema del cominciamento. *È nota l’importanza che esso (*il cominciamento*) riveste nella filosofia dello Hegel; ed è noto altresì il progressivo diminuire di tale importanza nelle filosofie posthegeliane e nello stesso neohegelismo italiano.* Croce e Gentile. *L’obiezione fondamentale che si muove contro il cominciamento hegeliano consiste nell’osservazione che quell’assolutamente vuoto, che è il puro essere, è una negatività che acquista significato solo nel suo contrapporsi all’orizzonte negato; …* La dialettica, cioè un qualche cosa che è in quanto si pone a fianco di qualcosa che lo nega, alla sua antitesi; è questo che dà senso alla tesi. *…sì che l’immediato è questa contrapposizione stessa, ma non in quanto tale, ma in quanto essa è l’intero logico originario, che può essere considerato (analizzato) a partire indifferentemente da una qualsiasi delle sue determinazioni. Questa determinazione indifferente è sì il cominciamento, ma come una variabile o un che di accidentale.* Quindi, questo cominciamento, nel caso di Hegel, sarebbe il fatto che una qualunque cosa è quella che è in quanto è contrapposta a ciò che non è; ma il fatto di essere questi due elementi in contrapposizione non li pone come due elementi che io posso distinguere, perché sono, come nel discorso di prima, in relazione, che è una posizione nuova rispetto ai due elementi; non sono questi due elementi ma la relazione tra questi due elementi. Infatti, dice, *questa contrapposizione stessa, ma non in quanto tale, ma in quanto essa è l’intero logico originario,* la sintesi come l’intero logico originario. Passiamo al § 5, *Esclusione concreta dell’analisi infinita del significato originario.* Bisogna pure escludere l’analisi infinita dal significato originario. Qual è per Severino il significato originario? È un significato semplice, ovviamente, è quel significato a cui si giunge man a mano che si tolgono delle determinazioni a un qualche cosa e si giunge all’unica cosa che rimane di un qualche cosa, e cioè che sia. Quando io tolgo a una qualunque cosa tutte le sue determinazioni possibili e immaginabili, l’unica cosa che non posso togliere e che rimane è che è. L’attenzione qui è puntata proprio sull’essere come significato originario, cioè quel significato cui si giunge quando si toglie tutto. Se voi ci pensate un momento, se di una qualunque cosa cominciate a togliere tutte le sue determinazioni, alla fine che cos’è che non potete togliere? Il fatto che è, qualunque cosa sia, ma è.

*Intervento: La cosa primordiale…*

È un po’ più complessa, nel senso che la cosa primordiale qui sembra quasi posta come fuori dal linguaggio. Se è fuori dal linguaggio non può essere un significato, non può essere nemmeno originario perché non c’è il concetto di originario, non c’è nulla di tutto ciò. Perché sia originario occorre che questa cosa sia già presa in un sistema linguistico che la fa essere originaria rispetto a qualche cosa che, per esempio, originaria non è. Quindi, c’è già un’idea di posizione e contrapposizione: se parlo di originario è perché immagino che qualche cosa non sia originaria ma sia, per esempio, derivata, mediata. Quindi, è come andare a cercare un qualche cosa che sia prima del linguaggio e che determini poi il linguaggio. Siamo dunque al § 5. *L’essere formale…* Andiamo a rileggere come Severino definisce l’essere formale al Cap. II, par. 2. *Il modo di formulazione del giudizio originario rende esplicito che l’immediatezza dell’immediato resta inclusa nell’immediato nell’atto stesso in cui l’essere posto come l’immediato.* Cioè, la totalità dell’immediatamente presente è l’immediato. L’essere formale è questo, in effetti; l’essere formale non è altro che l’essere immediato di ciò che è immediatamente presente. Torniamo a pag. 264. *L’essere formale è quel significato, appartenente all’insieme dei significati effettualmente semplici, relativamente al quale è anche immediatamente autocontraddittorio progettare un prolungamento dell’analisi del suo contenuto semantico.* Cioè, dei significati che sono stabiliti e dei quali non possiamo analizzare infinitamente il loro contenuto semantico, perché sennò questi significati si dissolvono come neve al sole. *Esso, infatti, nel suo esser distinto dalle determinazioni che costituiscono la posizione materiale dell’essere, è quell’assolutamente semplice di cui parla lo Hegel.* L’essere è l’assolutamente semplice, quello che rimane dopo che ho tolto tutto e che non posso più togliere, perché se lo tolgo mi trovo preso in una autocontraddizione, cioè dico di qualche cosa che è che non è. A pag. 265 riprende la questione in termini hegeliani. *Si afferma allora che, per questo lato, è intrinsecamente contraddittorio che il concreto non incominci il toglimento dei concetti astratti dell’astratto col toglimento dell’astrattezza dell’essere formale;…* Cioè, il concreto deve incominciare - altrimenti dice che è contraddittorio – con il togliere i concetti astratti. Cosa vuol dire questo? Prendiamo il famoso esempio della proposizione “questa lampada che è sul tavolo”. Questo è il concreto. Dice lui: bisogna cominciare con il togliere la possibilità di poter astrarre questi elementi dal concreto. Se io astraggo questi elementi dal concreto, il concreto svanisce. *È chiaro che il cominciamento non precede logicamente il processo totale del toglimento dell’astratto, ma, pur essendogli cooriginario, ne costituisce, appunto, il limite, oltre il quale si annulla ogni apertura semantico-proposizionale.* Questo toglimento non è che comincia prima o dopo. Qui introduce un concetto, quello di cooriginario, che a lui serve per indicare, potremmo dir così, la simultaneità. Dice *che il concreto non incominci il toglimento dei concetti astratti dell’astratto col toglimento dell’astrattezza dell’essere formale.* Dice lui che devo incominciare a togliere l’essere formale. Cosa vuol dire? È complessa la questione perché l’essere formale sarebbe quell’essere nel suo significato semplice. Pone la cosa in modo problematico. Dice *è intrinsecamente contraddittorio che il concreto non incominci il toglimento dei concetti astratti dell’astratto col toglimento dell’astrattezza dell’essere formale; o, che è il medesimo, che il concreto arrivi all’essere formale come a un termine medio della serie dei termini tolti.* Qui lo pone come un problema. È come se dicesse: io potrei, astraendo dal concreto, giungere all’essere formale. Come dicevamo prima, tolgo tutte le determinazioni dal concreto, dalla proposizione “questa lampada che è sul tavolo”, comincio ad astrarre tutti gli elementi, poi tolgo tutte le determinazioni, e dovrei arrivare all’essere formale. Però, dice, *il cominciamento non precede logicamente il processo totale del toglimento dell’astratto, ma, pur essendogli cooriginario, ne costituisce, appunto, il limite, oltre il quale si annulla ogni apertura semantico-proposizionale. In altri termini…* Ecco, adesso chiarisce. *…il significato originario è oltrepassamento originario di una pluralità di orizzonti posizionali che valgono pertanto come momenti astratti dell’originario.* Il significato originario non è che sia un qualche cosa cui si giunge dopo un certo percorso. Questo essere formale comporta un oltrepassamento originario. *Si dice dunque che è intrinsecamente contraddittorio che tale oltrepassamento non incominci come oltrepassamento di quell’orizzonte posizionale in cui non è posto altro che il significato “essere”; sì che questo orizzonte, oltre ad essere oltrepassato cooriginariamente ad ogni altro orizzonte astratto che vale come momento dell’originario, è insieme inizialmente oltrepassato, nel senso che esso non vale in alcun modo come risultato di un precedente oltrepassamento.* Questo oltrepassamento, che fa l’essere formale… Perché dice oltrepassamento? Quando io pongo l’essere formale, dice, non è che ci arrivo attraverso un percorso di toglimento di cose e poi alla fine trovo questo; non è propriamente così, perché, in effetti, ciò che trovo, questo essere formale, è cooriginario a tutta questa operazione, non la precede né la segue. Per l’intendimento di Severino, questo significa soprattutto che questo essere formale, e cioè il significato semplice, potremmo dire il significato originario, è un qualche cosa che è sempre presente, che non è quindi il prodotto o il risultato di un qualche cosa, ma è costantemente presente in ciò che chiamiamo il concreto.

14 novembre 2018

*La struttura originaria* di E. Severino

Severino lavora utilizzando una logica particolare, che non è quella aristotelica ma quella hegeliana, cioè la logica dialettica. Forse alcuni di voi sanno che la logica hegeliana è stata utilizzata recentemente da alcuni logici per costruire le cosiddette logiche polivalenti, e cioè le logiche che non hanno come valori solo il vero/falso ma hanno altri valori. Tuttavia, anche in questi casi non è che il principio di non contraddizione scompaia, scompare dialetticamente, come superamento, ma non scompare riferito ai termini. Un termine, anche nella logica polivalente, non può essere quello che è e anche il suo contrario, mentre in ambito discorsivo, sì, è possibile infatti che all’interno di un discorso di più persone ci siano due persone che si contraddicono. Questo non rende falsa la conversazione, semplicemente accoglie entrambe le posizioni, ma questo è un altro discorso. Infatti, Hegel non era un negatore del principio di non contraddizione. La sua operazione era di fare notare che ciascun elemento, cosa che riprende anche Severino, per potere essere quello che è deve mantenere presente il suo contrario, cioè la sua contrapposizione, la sua antitesi. Ma questa opposizione non viene cancellata, eliminata, come avviene nella logica aristotelica: *tertium non datur*, cioè dei due uno, per cui se uno risulta vero e l’altro falso, quello falso deve essere eliminato. Per Hegel no. Ciò che per la logica aristotelica è il falso per Hegel è l’antitesi, ciò che viene conservato, mantenuto. È come se Hegel si accorgesse che anche dagli errori, cioè dal falso, viene fuori ciò che per gli umani, in definitiva, è la verità e che non c’è nulla che vada necessariamente eliminato. Questione che poi prenderà una piega differente con i pensatori contemporanei, come Heidegger, quando parla del mondo, della storicità di ciascuno. In questa storicità c’è tutto, anche gli errori fatti. Una persona è quello che è, in questo momento, in seguito a tutto ciò che ha fatto, di bene e di male; tutto il cammino che ha percorso ha determinato ciò che quella persona è in questo momento. Tutto questo appena per dire che la logica di Severino nelle sue argomentazioni è una logica dialettica e non aristotelica. È in questa prospettiva che si interroga sulla questione del significato, su cui si sono interrogati in molti, da sempre, sin da Aristotele nel *Peri Hermeneias*. Per Severino la questione si pone in modo radicale: che cosa si costituisce come significato originario? È un qualche cosa che per lui costituisce il fine corsa, oltre il quale non si può più andare. Io posso ovviamente dire di una qualunque cosa una serie di significati, e sappiamo che ciascuno di questi significati rinvia ad altri significati, e così via all’infinito. Per Severino questo è un problema, perché a questo punto giustamente pensa che non ci sarebbe più la possibilità di stabilire alcunché, se c’è questo rinvio infinito. Lui la chiama analisi infinita del significato ma non è altro che un rinvio infinito (Peirce la chiamava semiosi infinita). Come posso dire qualcosa che abbia un senso se ogni termine che utilizzo per dire questa cosa comporta una analisi infinita? La comporta, non è detto che sia presente; infatti, su questo lui gioca. Dunque, qual è per lui il significato originario, quello oltre il quale non si può andare, il fine corsa? L’essere. L’essere non in quanto qualche cosa ma essere in quanto significato semplice, cioè un qualche cosa di cui posso dire tutto quello che mi pare ma a un certo punto arriverò, togliendo tutte le varie determinazioni, a dire che è, e lì mi fermo, non posso andare oltre, ho raggiunto il fine corsa. Però, si chiede Severino, ma questo “è” è qualcosa, ha delle determinazioni e, infatti, ne dico qualche cosa; quindi, è come se non fosse mai un significato semplice, perché comunque ci sono delle determinazioni che concorrono a farmi dire questo “è”, perché se dico “è” già immagino delle cose. E allora, ecco che parla dell’essere formale, della forma che ha l’essere nella proposizione. A pag. 264 Paragrafo 5, *Esclusione concreta dell’analisi infinita del significato originario.* Infatti, questa analisi infinita devo toglierla per potere stabilire l’essere. *L’essere formale è quel significato, appartenente all’insieme dei significati effettualmente semplici, relativamente al quale è anche immediatamente autocontraddittorio progettare un prolungamento dell’analisi del suo contenuto semantico.* L’essere è quel significato del quale non possiamo progettare un’analisi infinita dei termini che lo compongono. Non lo possiamo fare perché, se lo facessimo, ci troveremmo di fronte a un’autocontraddizione, cioè l’essere non è più significato semplice, non è più quello che è ma è queste altre cose, e cioè le sue varie determinazioni. Ci troviamo quindi, in una contraddizione, perché l’essere è qualcosa che non è, ma è altro. *Esso, infatti, nel suo esser distinto dalle determinazioni che costituiscono la posizione materiale dell’essere, è quell’assolutamente semplice di cui parla lo Hegel.* È l’assolutamente semplice, non è composto da altre cose. *Se quello di “essere” fosse un significato complesso, i momenti di questo significato o sarebbero o non sarebbero… Nel primo caso il momento conterrebbe già ciò che dovrebbe risultare dalla sintesi con gli altri momenti…* Se già contenesse l’essere tra i vari elementi, l’essere sarebbe già presente e, quindi, non si distinguerebbe più, questa cosa sarebbe già l’essere; anche se complessa comunque è l’essere. *…nel secondo caso la sintesi – la complessità – non sussisterebbe: appunto perché sarebbe sintesi di nulla. Per questo lato si ottiene dunque la determinazione concreta del limite dell’analisi del significato originario…* È questo che a lui interessa: stabilire il limite. Dobbiamo trovare un qualche cosa che ci faccia da limite, oltre il quale non si può andare, perché se possiamo andare oltre allora questo significato di essere è autocontraddittorio, non è più quello ma diventa una serie di altre cose. *…poiché l’essere formale è appunto questo limite.* Questo significato è il limite, perché? Perché se non lo fosse allora sarebbe autocontraddittorio. Se fosse autocontraddittorio non sarebbe ciò che è, e se non fosse ciò che è sarebbe niente, non sarebbe nemmeno un limite. *Si afferma allora che, per questo lato, è intrinsecamente contraddittorio che il concreto non incominci il toglimento dei concetti astratti dell’astratto col toglimento dell’astrattezza dell’essere formale;…* L’essere si presenta come concreto, come ciò che appare. Questa è la definizione di essere della fenomenologia: ciò che appare immediatamente così come appare. Ciò che devo togliere sono tutti gli aspetti astratti, tutte le astrazioni, che io posso rilevare come momenti di questo concreto, che poi non sono altro che delle determinazioni possibili dell’essere, devo toglierle tutte per arrivare all’essere puro. Il problema che Severino incontra è trovare un qualche cosa che gli consenta di arrivare a questo essere puro (essere formale) togliendo tutte le sue determinazioni, tutte le cose che posso astrarre dall’essere, e quindi tutti i suoi significati astratti. Il concreto è questo tutto che mi appare; gli astratti sono gli elementi che concorrono a questo concreto. *È chiaro che il cominciamento non precede logicamente il processo totale del toglimento dell’astratto, ma, pur essendogli cooriginario, ne costituisce, appunto, il limite, oltre il quale si annulla ogni apertura semantico-posizionale.* Questo toglimento non è un qualche cosa che precede il momento in cui l’essere c’è, ma questo toglimento ci mostra il punto oltre il quale non è più possibile… lui dice *si annulla ogni apertura semantico-posizionale,* cioè si annulla ogni possibilità di significare altro. *Si dice dunque che è intrinsecamente contraddittorio che tale oltrepassamento non incominci come oltrepassamento di quell’orizzonte posizionale in cui non è posto altro che il significato “essere”;…* È autocontraddittorio immaginare che questo oltrepassamento di tutte le determinazioni, di tutte le astrazioni, non concluda con l’essere, perché se concludesse con qualche altra cosa allora questa operazione ci mostrerebbe che l’essere non è più un significato puro ma rimane vincolato ad altri significati, rimanendo sempre all’interno di quel problema filosofico antico dell’uno e dei molti, perché l’essere è uno ma è nello stesso tempo molti, perché i significati che diamo di essere sono molti. Ecco, quindi, il suo problema: stabilire che l’essere è significato puro a condizione di togliere la possibilità della sua autocontraddittorietà, cioè, l’essere deve essere incontraddittorio. Paragrafo 6. *Ma mentre per lo Hegel l’essere formale esaurisce il piano iniziale, o l’iniziale (il cominciamento, il limite dell’analisi) non consiste in altro che nel puro essere…* L’essere formale per Hegel è il puro essere. Il puro essere significa che non dipende da altro che da sé. *…l’essere formale è invece soltanto un momento del piano iniziale: l’altro momento è quella pluralità di momenti che è costituita dall’insieme dei significati effettualmente semplici – ossia dall’insieme di quei significati cui si è attualmente arrestata l’analisi.* Qui Severino dice che per Hegel l’essere è il significato puro. Severino, invece, riconosce il fatto che questo essere comunque è debitore di altre cose, di significati semplici, che sono quelli in cui si arresta l’analisi. Questi significati semplici, su cui l’analisi si arresta, costituiscono l’essere. Però, badate bene, sono significati che si arrestano, si trovano in un punto oltre il quale non possiamo andare, ed è per questo che lui li accosta all’essere. *Si badi che questo secondo momento del piano iniziale non è la sintesi dei significati effettualmente semplici (poiché la sintesi è già una complessità semantica che rinvia ai significati semplici); ma è la pluralità dei significati effettualmente semplici nel loro rispettivo sussistere come significati distinti dagli altri, e che valgono come significati semplici appunto in quanto sono considerati in questo loro essere reciprocamente distinti.* Severino fa qui un’operazione discutibile, perché tutto ciò che lui fa si regge sull’idea che questi significati, di cui è fatto il significato originario, non siano una sintesi dei vari significati che si oppongono fra loro. Sono distinti ma cooriginari, come dire che tutti questi significati non fanno altro che dire “essere”. Sembra difficile ma in realtà non lo è. Sta ripetendo esattamente quello che diceva, molte pagine addietro, quando parlava della sua famosa formula, (A=B)=(B=A). La prima parentesi, che racchiude A è B, comprende due termini che non sono una sintesi di A e di B, cioè questi due elementi non sono il soggetto e il predicato ma sono elementi che sono la stessa cosa; sono, sì, distinti ma dicono la stessa cosa. Infatti, lui faceva l’esempio dell’essere che non è non essere, dove l’essere e il non essere non sono il soggetto e il predicato che in quanto tali sarebbero due cose diverse - ci ritroveremmo di nuovo a dire che una cosa è ciò che non è, perché il soggetto non è il predicato, e viceversa - ma questi due elementi, pur essendo distinti, dicono lo stesso, cioè dicono l’essere. Dire “essere” o “non non essere”, dice Severino, è esattamente la stessa cosa e, quindi, non si oppongono. Quindi, non c’è opposizione ma c’è l’affermazione dell’identico, della stessa cosa. È questo il modo che Severino utilizza per risolvere questa e buona parte delle altre aporie con cui si scontra; il procedimento è sempre lo stesso. Supponiamo che io dica che l’essere è sostanza, per cui l’essere è il soggetto e sostanza il predicato. Ma il soggetto non è il predicato; quindi, per dire che cos’è l’essere dico qualcosa che l’essere non è. Sto, quindi, affermando una contraddizione, sto dicendo che l’essere è ciò che non è. Ma se io ponessi, cosa che lui non fa, l’essere=sostanza e poi dicessi che sostanza=essere, cioè che sono la stessa cosa, allora non c’è più contraddizione perché l’uno non è più il soggetto e l’altro il predicato ma c’è un’identità, dicono la stessa cosa. Questo schema Severino lo ripete sempre ed è il modo con cui lui risolve le aporie. Per dirla in termini più spicci, ci sta dicendo che tutti i problemi logici, e non solo, perché poi diventano problemi sociali, politici, procedono dal fatto che non si tiene conto che ciò che appare è quello che appare e che la relazione tra gli elementi di ciò che mi appare, che lui chiama il concreto, precede gli elementi di cui questo concreto è fatto, e cioè gli astratti o, per usare i termini di Severino, il concetto astratto dell’astratto. Il concreto precede questi altri elementi isolati, ed è questo l’unico modo, per Severino, per evitare lo scontro con la contraddizione infernale che annulla ogni conclusione, se si rivela autocontraddittoria. Per Heidegger è un grosso problema perché se una certa affermazione o conclusione risulta essere autocontraddittoria non è utilizzabile dal discorso, cioè non so che farmene; non la posso utilizzare per costruire da lì altre cose; in questo senso è inutilizzabile. Vedete che tutto questo libro non è altro che la ricerca della struttura originaria, cioè quella che si mostra incontraddittoria e sulla quale è possibile costruire un modo di pensare che sia esente da contraddizione. Questa è l’idea, poi che ci riesca oppure no, questo lo vedremo man mano. Quindi, per ogni elemento che lui pone come originario deve mettere in atto questo meccanismo, e cioè deve affermare quell’elemento come incontraddittorio, ma perché sia incontraddittorio deve togliere ciò che lo nega: deve prima porlo e poi toglierlo. Solo in questo modo può stabilire la incontraddittorietà di ciò che lui chiama originario. Il fatto che sia incontraddittorio gli consente di prendere quella conclusione, quel concetto, come utilizzabile, perché se lui stesso lo rileva come inutilizzabile, è chiaro che non può avvalersene per procedere nella sua costruzione teorica. Se questa cosa è ma anche non è, che cosa mene faccio? Questo già Aristotele lo sapeva: *tertium non datur*, o l’uno o l’altro. *L’analisi del significato originario si arresta dunque, o è limitata da una pluralità di significati semplici.* L’importante è che si arresti, che si limiti questa analisi, non può esserci un’analisi infinita del significato originario: sarebbe una contraddizione. *Uno di questi significati – l’essere formale – appare come ciò in relazione al quale è immediatamente autocontraddittorio il progetto di un’analisi del suo contenuto semantico;…* Questa cosa è, cosa vuol dire? Devo fare un’analisi del contenuto semantico di questo “è”. Ecco, se io inizio a fare questa operazione, mi trovo immediatamente preso in una contraddizione, perché sono costretto a dire “è” e qualcosa che di fatto non è. *…gli altri significati semplici sono presenti come ciò di cui non è immediatamente presente l’analisi.* Ci sono potenzialmente, diceva prima. *Pertanto questi significati non valgono come limite dell’analisi in quanto tali; ma in quanto non è presente la loro analisi; mentre l’essere formale vale come limite sia in quanto tale, sia in quanto non è di fatto presente l’analisi.* Perché non può essere presente? Perché se è presente l’essere diventa autocontraddittorio. Quindi, non deve essere presente l’analisi. Pur tuttavia, lui parla di significato; infatti, lo chiama originario. Il fine corsa, tolti tutti i vari ammennicoli, ciò che rimane è che quella cosa è. Ma questo giungere all’essere puro, come diceva Hegel, non è un qualche cosa che è dedotto da una serie di altre considerazioni ma è un qualche cosa che risulta da un processo di toglimento di quello che Severino chiama i concetti astratti dell’astratto, cioè di tutte quelle determinazioni che si immaginano essere valenti per sé. Qual è la finezza qui di Severino? Dire che tutti quei significati che permangono – lui si rende che non possiamo togliere tutto, per cui non resta più niente, neanche l’essere – questi significati sono l’essere stesso, sono identici all’essere, esattamente come nella formula di cui dicevamo prima. Non sono un’altra cosa, sono l’essere perché, lungo questi toglimenti si giunge, di fatto, al concreto, si ha di fronte il concreto, l’apparire di ciò che appare così come appare, e non altro. È chiaro che occorre accogliere questa modalità di pensiero di Severino, e cioè accogliere il fatto che questa differenza che lui pone fra elementi, fra loro distinti ma appartenenti a un’unità, che quindi dicono la stessa cosa, come “essere” e “non non essere”. Quindi, la differenza fra questo e, invece, il porre due elementi, l’uno come soggetto e l’altro come predicato. Questo è lo schema che si ripete sempre. Anche in quest’ultimo caso: questi significati sono cooriginari, lo diceva prima, all’essere ma, appunto, in quanto sono essere anch’essi, sono la stessa cosa, non sono un’altra cosa rispetto all’essere. È per questo che non c’è contraddizione. Se ponessi il significato semplice “essere” e questi altri significati come sintesi di un qualche cosa, ecco che sarebbero un’altra cosa, cioè sarebbero dei predicati rispetto a un soggetto, quindi, non sarebbero la stessa cosa, e ci troveremmo di fronte alla contraddizione. Se, invece, li pongo tutti come “essere”, allora non c’è più contraddizione. Bisogna accogliere questo, ovviamente. Se non lo si accoglie allora è inutile leggere questo libro. Paragrafo 7, pag. 267. *… la distinzione…* Quando lui parla di distinzione parla sempre di apparire*. …la distinzione tra la posizione dell’“essere” e la posizione di uno qualsiasi dei significati effettualmente semplici non equivale al concetto astratto delle due posizioni, ma si fonda sulla constatazione che il porre l’“essere” si distingue formalmente dalla posizione delle sue determinazioni.* Tutto gioca su questi termini: “distinzione” e “sintesi”. La sintesi, come già diceva Hegel, è fra la tesi e l’antitesi, tra una posizione e una contrapposizione. Severino, però, non cerca questo, anzi, lo fugge in questo momento specifico, perché lui vuole che questi elementi, per quanto distinti… Infatti, dice *…la distinzione tra la posizione dell’“essere” e la posizione di uno qualsiasi dei significati effettualmente semplici non equivale al concetto astratto delle due posizioni*, cioè, rientrano nel concreto, sono come nella proposizione “questa lampada che è sul tavolo”: questa proposizione non è la somma, la sintesi della lampada e del tavolo. Se io astraggo gli elementi, questi elementi non sono più “questa lampada che è sul tavolo”; se io astraggo la lampada posso, sì, manipolarla, farne quello che voglio, ma non è più “questa lampada che è sul tavolo”. È andata perduta quella unità del fenomeno, quella che Severino chiama F-immediatezza, l’immediatezza del fenomeno. Quindi, non equivale al concetto astratto degli altri significati: rispetto al significato “essere”, tutti i vari significati di cui è fatto non posso astrarli dal concreto che è l’essere. Paragrafo 8, *Significati complessi e posizione dell’essere*. Qui Severino si trova ovviamente costretto a parlare di significati complessi, non ci sono solo i significati semplici. “Questa lampada che è sul tavolo” è un significato complesso. Però, lui dovrà ricondurre i significati complessi a dei significati semplici, sempre per evitare il grosso problema dell’uno e dei molti. Adesso vedremo come. *I significati effettualmente semplici, cui si arresta l’analisi del significato originario, sono. Ossia, di essi si predica immediatamente l’“essere” (= essere formale), così come si predica di ogni altra determinazione immediatamente nota.* Ciò che si predica immediatamente di una qualunque cosa è che è. *Ma quei significati non sono effettualmente semplici in quanto vengano assunti, rispettivamente, come la sintesi tra la determinatezza semantica (per la quale ognuno di essi si differenzia dagli altri) e l’essere di questa determinatezza; ma in quanto quest’ultima viene assunta come distinta dal suo essere: è appunto in quanto così distinta, che essa vale come un significato effettualmente semplice – la cui posizione è pertanto coiniziale alla posizione del significato essere.* Sta dicendo che questi significati, che non sono effettualmente semplici… Perché dice che non sono semplici? Perché vengono assunti come una sintesi. Se vengono assunti come una sintesi, allora non sono semplici ma sono significati che sono in relazione con altri significati diversi. *Osserviamo ora che i significati complessi – ossia quei significati che, anche considerati come distinti dal loro essere, valgono, a differenza dei significati effettualmente semplici, come complessità semantiche – non possono essere coiniziali al significato, non solo qualora siano rispettivamente assunti come sintesi tra la loro determinatezza e l’essere di questa (il che accade anche per i significati effettualmente semplici), ma anche in quanto la determinazione del significato complesso sia assunta come distinta dal suo essere.* Questi significati complessi, a differenza dei significati semplici, valgono all’interno di una sintesi. Questa sintesi è tra la loro determinatezza e il loro essere, cioè sono cose che sono determinate, mentre il significato semplice “essere” non è la sintesi del significato “essere” e le sue determinazioni, anche se ci sono dei significati, perché non poteva non ammettere dei significati, ma questi significati semplici, che ci sono a fianco del significato “essere”, sono sempre “essere”. Invece, la sintesi, come dice la parola stessa, mette insieme delle posizioni differenti, dove c’è l’essere e la determinatezza, mentre l’essere non è determinato; per Hegel è il vuoto, l’indeterminato. *Se infatti questa determinatezza non è coiniziale ai significati effettualmente semplici cui si arresta l’analisi della determinatezza complessa, e se questi significati sono coiniziali al significato “essere”, segue che la determinatezza in questione non può essere coiniziale a questo significato.* A lui interessa dire che questa determinatezza non può essere coiniziale, cioè, non può porsi allo stesso modo di come si pone l’essere. L’essere, cioè, l’inizio, il cominciamento, si parte da lì. Questi significati complessi comportano una sintesi fra il loro essere e la loro determinazione. Qual è la differenza? Perché nel significato semplice di “essere” si arresta l’analisi della determinatezza complessa; cosa che non accade, invece, con i significati complessi. A pag. 268. *…la posizione del significato* (l’apparire del significato) *esige qui che sia posta la determinazione in cui consiste il significato stesso, e porre questa determinazione specifica significa porre l’essere in qualche modo l’altro o gli altri momenti, da parte di uno dei momenti del significato complesso, significa cioè porre ognuno di questi momenti come un esser-altro…* Questo è il significato complesso: l’essere è la sintesi di essere e delle sue determinazioni. Ma se io determino l’essere, ciò con cui determino l’essere non è più l’essere, non sono coiniziali, non sono soltanto distinti, perché questa è una determinazione, mi dice che cos’è l’essere ma se mi dice che cos’è l’essere allora ciò che mi dice essere l’essere non è l’essere, è un’altra cosa. *Si sa che se il significato “essere” non è posto nel campo semantico costituito dal significato complesso in questione, non è posta nemmeno la determinazione, e pertanto non è posto nemmeno il significato complesso. In altri termini, ogni complessità semantica di questo tipo è una struttura apofantica* (apofansi = affermazione, enunciazione)*, nel senso che se m' e m" sono i momenti del complesso, l’insieme m' m" equivale, concretamente concepito, alla relazione predicazionale (*predicazionale = uno è l’altro, predico di m' di essere m"*) tra m' e m", e cioè equivale all’affermazione: m' e m". Esemplificando: “questa estensione rossa” è un significato complesso, i cui momenti sono (ad un’analisi sommaria) questa estensione e il colore rosso di questa estensione. Questi moment costituiscono una sintesi tale per cui l’uno dei due – essendo determinato dall’altro…* Questa estensione è determinata dall’essere rossa, mentre i significati semplici, che intervenivano rispetto all’essere, non determinavano l’essere, erano cooriginari. *Questi momenti costituiscono una sintesi tale per cui l’uno dei due – essendo determinato dall’altro – è in qualche modo l’altro. Sì che tale sintesi può essere espressa con questi due giudizi: “Questa estensione è rossa”, “Questo rosso è così esteso”.* Tutto questo, come sappiamo, costituisce per Severino un problema, perché questa cosa è non questa cosa. “Questa estensione è rossa”: l’estensione è una cosa e il rosso un’altra, l’una è il soggetto e l’altra il predicato. *D’altra parte, ognuno dei due momenti non è immediatamente l’altro, come se i due fossero formalmente il medesimo: …* Come l’essere e il non non essere. *…essi si distinguono formalmente nel senso che il colore di questa estensione, e questo essere esteso non è il suo essere colorato.* Mentre l’essere è il non non essere. Vedete che c’è una differenza. *Ma pure ognuno dei due è l’altro, mediante un superamento del proprio immediato determinarsi…* Qui usa il termine superamento, in Hegel *Aufhebung*. …*onde da un lato questa determinazione immediata è conservata come un distinto rispetto a ciò in cui il superamento si risolve…* Da una parte rimangono due distinti che però si risolvono nel loro superamento. *…e d’altra parte il superato e questo esito del superamento sono fatti essere insieme.* Paragrafo 9, *Aporia: la complessità semantica come contraddizione.* Qui enuncia un’aporia, e cioè che una cosa è altro da sé. Sono due problemi che lui affronta: l’uno è la contraddizione e l’altro il divenire, che sono i due aspetti della stessa faccia, la follia dell’Occidente, come la chiama Severino, e cioè che le cose divengano, escano dal nulla e ritornino nel nulla. *Riprendendo lo spunto qui sopra accennato, è ora da considerare un’aporia di importanza notevole. Se un certo tipo di significato complesso è una struttura apofantica (*ndr. un’affermazione*) nella quale ogni momento del complesso è in certo modo gli altri momenti, ogni complessità semantica di questo tipo, i cui momenti siano differenti gli uni dagli altri, sarà una negazione del principio di non contraddizione.* Io nego il principio di non contraddizione affermando che questo tavolo non sia un tavolo. Perché lo nego? Perché affermo apofanticamente, cioè con un giudizio… *Affermare che questa estensione è rossa, significherà infatti affermare che questa estensione è non questa estensione…* Perché questa estensione è rossa, è un’altra roba. *Aporia antichissima, come è noto, che già Platone discuteva (Sofista, 251 sg.) ma che da Platone fu piuttosto evitata che risolta. Ché infatti egli si limita a mostrare le conseguenze inaccettabili che ne derivano, ma non mostra in che modo essa vada risolta. È certamente vero che l’aporia nega ogni χοινωνία (*ndr. comunanza*) delle idee, e che quindi non si potrà nemmeno predicare di essa l’“essere” di alcuna determinazione – stante che, se una determinazione si distingue formalmente dall’“essere”, predicare di essa l’“essere” significherà affermare che essa è “altro da sé”:…* Necessariamente ogni affermazione sarà autocontraddittoria. Quando io dico che questo è quell’altro mi sto autocontraddicendo: o è questo o è quell’altro.  *…ma ciò che resta sempre da mostrare è il vizio logico per il quale si produce l’aporia. In generale: se un discorso aporetico mostra la necessità della negazione dell’immediato o d’un aspetto di questo, non è sufficiente togliere l’aporia adducendo come motivo del toglimento il fatto stesso che essa è negazione dell’immediato,* Se mi neghi l’immediato io non te lo accolgo, perché io non posso negare l’immediato.  *…ma si deve mostrare in che modo tale negazione dell’immediato non sussista come necessaria, e cioè si deve mostrare il vizio logico che la fa apparire come necessaria.* Questo è il problema. *Aristotele aveva tentato di eliminare la difficoltà introducendo la distinzione di sostanza ed accidente: nulla impedisce che qualcosa (sostanza, o accidente in funzione di sostrato di un altro accidente) possa essere anche altro, oltre ciò che esso è; ma questa alterità non è negazione della sostanza – ossia non è un’altra determinazione sostanziale - ma è l’ambito delle determinazioni accidentali della sostanza.* Severino dice che Aristotele tenta di risolvere il problema ma non lo risolve alla radice, perché ciò che comporta alla radice la contraddizione è il fatto che si neghi la sostanza e non le sue varie determinazioni. Sarebbe come negare l’essere e non le sue determinazioni. Io dico che l’essere non è, questa è un’aporia, anche perché, per potere dire che l’essere non è, occorre che l’essere sia.

21 novembre 2018

*La struttura originaria* di E. Severino.

Siamo a pag. 269, Paragrafo 9, Aporia: *La complessità semantica come contraddizione*. Sappiamo che la complessità semantica è la stessa aporia di Parmenide: l’uno e i molti. C’è la complessità semantica, però, c’è l’apparire dell’uno, dell’unità, del concreto; questo concreto è fatto di molti. Aporia antichissima che, come dice Severino, non è mai stata risolta ma semplicemente accantonata. *Riprendendo lo spunto qui sopra accennato, è ora da considerare una aporia di importanza notevole. Se un certo tipo di significato complesso è in certo modo gli altri momenti, ogni complessità semantica di questo tipo, i cui momenti siano differenti gli uni dagli altri, sarà una negazione del principio di non contraddizione.* Sta dicendo quello che abbiamo detto tante volte, e cioè la complessità semantica è fatta di vari momenti in cui ciascuno di questi momenti è a sua volta un’altra complessità semantica, ecc., ci troviamo di fronte all’impossibilità di fare di questo tutto un uno. I molti ci impediscono di affermare l’uno, quando affermiamo l’uno affermiamo i molti. Ecco la contraddizione. *Affermare che questa estensione è rossa, significherà infatti affermare che questa estensione è non questa estensione…* Questa estensione è questa estensione, non è rossa. Il fatto che sia rossa è un’altra cosa, ma non è quella; quindi, questa estensione non è questa estensione. Questa è l’aporia. *Aporia antichissima, come è noto, che già Platone discuteva (Sofista, 251 sg.), ma che da Platone fu piuttosto evitata che risolta. Ché infatti egli si limita a mostrare le conseguenze inaccettabili che ne derivano, ma non mostra in che modo essa vada risolta. È certamente vero che l’aporia nega ogni* κοινωνία *(*ndr. comunanza*) delle idee, e che quindi non si potrà nemmeno predicare l’essere di alcuna determinazione – stante che, se una determinazione si distingue formalmente dall’“essere”, predicare di essa l’“essere” significherà affermare che essa è “altro da sé”…* Lo abbiamo già visto. Se io dico che l’essere è essere, uno è il soggetto e l’altro il predicato. Ma questo Severino l’aveva già risolto. *…ma ciò che resta sempre da mostrare è il vizio logico per il quale si produce l’aporia.* Questa aporia, dice, non è altro che un vizio logico, cioè un malfunzionamento della logica. *In generale: se un discorso aporetico mostra la necessità della negazione dell’immediato o d’un aspetto di questo, non è sufficiente togliere l’aporia adducendo come motivo del toglimento il fatto stesso che essa è negazione dell’immediato…* Per farla semplice, dico “questo è questo”; qualcuno dice “no, non è questo”; dico io “no, lo vedo, questo è questo”. Ho tolto l’aporia perché questo è questo. Però, dice Severino, non basta una cosa del genere, non basta che lo dica io. *…si deve mostrare il vizio logico che la fa apparire come necessaria.* È questo che a lui interessa. *Aristotele aveva tentato di eliminare la difficoltà introducendo la distinzione di sostanza e accidente: nulla impedisce che qualcosa (sostanza, o accidente in funzione di sostrato di un altro accidente) possa anche essere altro, oltre a ciò che esso è…* Così come questa estensione è rossa: questa estensione è ma è anche altro da ciò che essa è. In questo senso Aristotele avrebbe “risolto” il problema, perché questa estensione comunque è, quindi, non la nego, ma non è solo questo, è anche altro. *…- ossia non è un’altra determinazione sostanziale – me è l’ambito delle determinazioni accidentali della sostanza.* Il fatto che questa estensione sia rossa è un accidente, ma questo non toglie al fatto che sia. *Il che può essere accettato, nel senso che allorché si afferma che questa estensione è rossa, non si nega che questa estensione sia un’estensione, ma si afferma che questa estensione – che è come questa estensione – è, appunto, rossa; ossia che l’identico (questa estensione che è questa estensione) è determinato in modo ulteriore rispetto a quello che costituisce la determinatezza dell’identità.* Si aggiunge un qualche cosa ma che non mina l’incontraddittorietà della sostanza. *Senonché, nonostante il chiarimento fatto, l’aporia permane ugualmente: appunto in quanto l’identità è altro da sé. Ciò che provoca l’aporia è appunto – per usare la terminologia aristotelica – l’inesione (*ndr. l’inerire*) della determinazione accidentale alla determinazione sostanziale; ossia è il fatto che l’una è in qualche modo l’altra.* Ci sta dicendo che comunque rimane il fatto che questa estensione è rossa. Questa determinazione, l’essere rossa, fa un tutt’uno con l’estensione, quindi, è un’identità, ma se c’è un’identità allora, sì, c’è una contraddizione, perché la determinazione accidentale inerisce, appartiene, alla determinazione sostanziale. Se non le appartenesse allora, certo, non ci sarebbe nessuna contraddizione. Ma, dice lui, gli appartiene, e se gli appartiene allora è un problema. *Ogni giudizio non tautologico (= non identico) sembra pertanto una contraddizione. E quindi si dovrà dire che ogni complessità semantica avente valore apofantico (*ndr. giudizio*) è una contraddizione…* Ogni volta che voi esprimete un giudizio costruite una contraddizione, qualunque giudizio voi facciate, di qualunque tipo e per qualunque motivo. *…nella misura in cui sembra che la complessità in questione non possa equivalere in quanto tale a un giudizio tautologico.* O è una tautologia… ma anche qui, se è una tautologia, si può sempre ricondurre a quel problema, A è A, dove uno è il soggetto e l’altro il predicato. Ma è un problema che aveva già risolto, perché ce lo ripropone? Aveva risolto anche quell’altro, quello della infinitizzazione delle parentesi. Vi ricordate, lui scrive (A=B)=(B=A). In questo modo lui indica una stessità, cioè A e B non sono più l’uno il soggetto e l’altro il predicato ma dicono la stessa cosa. Ora, il problema è che noi potremmo mettere tutto questo tra parentesi quadre, [(A=B)=(B=A)] = Identico, e dire che tutto questo è l’identico. Ora, però, ci troviamo di fronte al problema di prima, perché a questo punto potremmo mettere tutto quanto tra parentesi graffe, {[(A=B)=(B=A)] = Identico}, e dire di nuovo che tutto questo è uguale all’identico, e così via all’infinito. Come risolve lui il problema? Lo risolve in modo, potremmo dire, elegante, e cioè dicendo che essendo tutte queste cose la stessa cosa ogni rinvio, ogni uguale e poi l’identico, è sempre esattamente la stessa cosa. Possiamo, quindi, andare avanti all’infinito ma dicendo sempre ed esattamente la stessa cosa. Pertanto, non è un rinvio all’infinito ma è un ribadire all’infinito sempre la stessa cosa. È questo il modo in cui risolve il suo problema, quello dell’infinitizzazione. *È chiaro che l’aporia sussiste come tale, in quanto il tipo di complessità semantica che provoca l’aporia appartiene allo stesso contenuto immediato.* Perché ci sia aporia, potremmo dire, occorre che ciascuno degli elementi sia preso isolatamente. È poi questa la questione che sta dicendo. *Pertanto l’aporia può essere così formulata: da un la to il F-immediato (l’esperienza) si realizza come connessione (di connessioni) di determinazioni diverse – la connessione o sintesi del diverso è immediatamente presente;…* La sintesi di tutti questi elementi di questa complessità semantica è immediatamente presente, cioè c’è, perché questo F-immediato, l’esperienza, non è altro che una serie di connessioni, quindi ci sono. *…dall’altro lato la connessione del diverso sembra una contraddizione, perché la connessione importa, come si è detto, che qualcosa sia l’altro con cui è connesso. L’esperienza contraddice così il principio di non contradizione (il logo).* Ci sta dicendo che ogni elemento di questa connessione occorre che sia altro rispetto al precedente o al contiguo connesso, e non che sia lo stesso. Come dicevamo prima, se è lo stesso non c’è nessuna contraddizione. Quindi, perché ci sia la contraddizione, perché possa negarsi il principio di non contraddizione, è necessario che ciascuno di questi elementi sia altro rispetto a ciascun altro cui è connesso, con cui è in relazione. *Tale aporia è da considerare come il ripresentarsi, in forma anche più radicale, dell’aporetica, di tipo eleatico, per la quale la molteplicità attestata dall’esperienza è negazione del principio di non contraddizione.* Io lo vedo che le cose sono molte e che cambiano continuamente. Qui c’entra anche il divenire, naturalmente: basta che io muova un dito e già non sono più quello che ero prima. *Apparirà, nel corso del presente saggio, come le due grandi aporie – la negazione del molteplice e la negazione del divenire, operate in nome del principio di non contraddizione – che Parmenide affida al pensiero filosofico, abbiano una forza aporetica che si prolunga oltre la stessa soluzione che di tali aporie è stata data dalla metafisica platonica e aristotelica; sì che lo stesso pensiero attuale ne resta impegnato.* Come dire che il problema non è risolto. Certo, è posto, è stato posto da tutti, in modo più o meno corretto, ma la soluzione non c’è: o è uno o è molti. In questo Aristotele l’aveva pensata giusta: *tertium non datur*, o è o non è. Siamo a pag. 271, paragrafo 10, *Soluzione dell’aporia: ogni giudizio non contraddittorio è un giudizio identico*. Ogni giudizio che non è contraddittorio lo è perché identico, perché sta dicendo la stessa cosa, perché in A=B la A e la B non sono più due distinti, due separati, ma sono la stessa cosa. Quando lui dice che l’essere è uguale al non non essere, questo non non essere è la stessa cosa di essere, non è un’altra cosa. C’è, invece, aporia quando è un’altra cosa, o si riesce a dimostrare che è un’altra cosa. *a) Appunto lo Hegel affermava che ogni giudizio non tautologico è una contraddizione. Il che è esatto, ma solo qualora il giudizio sia considerato astrattamente.* Come si considera astrattamente un giudizio? Separando gli elementi del giudizio concreto. “Questa lampada che è sul tavolo” è il concreto; l’astratto è la lampada, il tavolo, ecc. *Se cioè si afferma che il giudizio è un porre qualcosa (soggetto) come altro da sé (predicato) – se soggetto e predicato sono visti semplicemente come dei diversi - …* Distingue tra diversi e distinti. Quando scrive questa sua formula A e B non sono diversi ma sono, sì, distinti, pur essendo la stessa cosa sono distinti, perché A non è B. Per Severino distinti vuol dire che c’è una distinzione ma che non implica l’essere diverso, non implica l’essere un’altra cosa, anche se è distinto. Lui precisa sempre tra distinto e diverso: diverso vuol dire che è altro; distinto vuol dire che non sono propriamente la stessa cosa, perché uno è scritto in un certo modo e l’altro in un altro, ma dicono la stessa cosa; se sono diversi, invece, dicono cose diverse. *…significa che questi due termini sono presupposti al giudizio, e cioè alla loro sintesi.* Cioè, esistono in quanto tali e sono presupposti al loro giudizio, alla loro concretezza. *Il giudizio viene allora inteso come l’instaurazione della convenienza tra questi due termini in quanto così presupposti.* Io voglio che il mio giudizio, a questo punto, dica che A è B; ma sono diversi, non distinti, però, il giudizio vuole questo. È chiaro che se vuole questo vuole una contraddizione, perché A non è B, A dice una cosa e B ne dice un’altra. *…sì che ciò che non conviene al soggetto vien fatto convenire al soggetto.* Ciò che non conviene ad A, cioè il fatto di essere B, perché se A è A non è B, vien invece fatto convenire. A è B, quindi, ad A conviene essere B, ma non gli conviene, perché A è A e B è B. È il problema iniziale, da cui è cominciato tutto. *Ma, appunto, il giudizio è una contraddizione solo in quanto soggetto e predicato siano così presupposti. (E tale contraddizione sussiste non solo se soggetto e predicato hanno determinatezza differente, ma anche qualora abbiano la stessa determinatezza – onde il giudizio assume la forma: “L’essere è essere”).* Se io pongo l’uno come soggetto e l’altro come predicato, è ovvio che a questo puto c’è una contraddizione: dire che “l’essere è essere” è autocontraddittorio. A meno che non li ponga più come distinti, ad es. la lampada, il tavolo, ecc., ma come “questa lampada che è sul tavolo”. *Solo in quanto soggetto e predicato siano presupposti al giudizio essa hanno una determinatezza, e pertanto il giudizio è una contraddizione: perché s quella presupposizione non sussiste, il predicato non viene affermato di ciò cui, in quanto presupposto alla predicazione, non conviene tale predicato, ma di ciò cui, appunto, tale predicazione conviene:…* Se io non distinguo questi due elementi allora non è più che dico una certa cosa conviene a un’altra. Questo posso dirlo soltanto se presuppongo queste due cose al concreto, cioè, se presuppongo l’esistenza della lampada e del tavolo alla proposizione concreta che afferma “questa lampada che è sul tavolo”. *In atri termini: il significato dy può essere predicato del significato dx, solo in quanto dx sia posto come ciò cui conviene dy, e quindi quando il campo semantico costituito dal soggetto della predicazione non valga semplicemente come dx, ma come la stessa sintesi tra dx e dy.* È esattamente lo stesso schema. Non prendo dx a sé stante ma *dx* in quanto relato con *dy*, perché non posso distinguerli. A pag. 272. *b) Appare da quanto si è detto che il giudizio “non identico” non è una contraddizione solo in quanto soggetto e predicato del giudizio hanno essi stessi valore apofantico…* E cioè io do un giudizio separato su uno e sull’altro. *Ciò significa che tutti i giudizi non contraddittori sono giudizi identici, stante appunto che, anche nel caso di giudizi “non identici”, sia il soggetto, sia il predicato del giudizio hanno lo stesso valore apofantico.* Questo è importante. È chiaro che nel giudizio identico risulta immediatamente evidente che l’uno è l’altro, ma anche nei giudizi non identici, come anche in (A=B)=(B=A), anche in questo caso non sono identici, dicono lo stesso ma non sono identici. Dice *tutti i giudizi non contraddittori sono giudizi identici, stante appunto che, anche nel caso di giudizi “non identici”, sia il soggetto, sia il predicato del giudizio hanno lo stesso valore apofantico,* cioè sono pensati come concreto. Poi, precisa *L’aporia sopra formulata, relativa ai giudizi non identici, non si risolve dunque mostrando in che modo i giudizi non identici non siano contraddittori, ma mostrando che anche i cosiddetti “giudizi sintetici”…* Il giudizio sintetico è il giudizio che riflette, che elabora la questione; il giudizio analitico invece è il giudizio immediato. *…sono identici, sì che è appunto in quanto sono identici che non sono contraddittori. Pertanto il logo (*ndr. affermazione*), lungi dall’essere in opposizione con questa essendo il logo inautentico: quello che concependo astrattamente il giudizio, lo trova poi come una contraddizione.* Devo porre questi giudizi come astratti. Soltanto ponendoli come astratti rispetto a un concreto trovo la contraddizione. Come vedete, lo schema è sempre lo stesso e si ripete all’infinito. Sarebbe sufficiente trovare un qualche cosa che renda questo schema autocontraddittorio perché tutto questo libro crolli come un castello di carte. A pag. 275. c) *D’altra parte, negare la separazione astratta del soggetto e del predicato dell’identità e negare che il soggetto e il predicato dell’identità siano dei semplici distinti che non intrecciano i loro campi posizionale, non significa negare la distinzione concreta tra dx=dy (dy=dx) e (dx=dy)=(dy=dx); così come dx e dy, pur non dovendo essere astrattamente separati dall’identità concreta, si distinguono non solo da questa, ma anche dalla concretezza relativa costituita da dx=dy.* Sta dicendo che negare questa separazione astratta del soggetto e del predicato di una qualunque identità *non significa negare la distinzione concreta tra dx=dy* – questo nella sua formula – perché avrebbe potuto costituire un problema, nel senso che nel concreto io nego la distinzione in quanto astratti. Quindi, posso anche negare questa distinzione che c’è nella sua formula generale. Perché questo non comporta un problema? Perché dice d) *La condizione dell’assunzione astratta dei distinti è dunque, da un lato, la presupposizione dei distinti alla loro sintesi…* Cioè, esistono prima della loro sintesi. *…e dall’altro lato (ma poi è il medesimo) è il considerare la successione discorsiva come successione logica.* Qui torniamo alla questione antica, quella delle prime pagine. *Il discorso pone infatti in un primo tempo il soggetto e in un secondo tempo il predicato. Se a questa successione si conferisce valore logico, il soggetto si presenterà come ciò cui non conviene il predicato, sì che questo verrà fatto convenire a ciò cui non conviene.* Se io prendo queste due cose come momenti separati tra loro perché il primo viene prima e l’aro, il predicato, viene dopo, se prendo questo come un indizio logico, per cui uno è il soggetto e l’altro il predicato, perché prima viene il soggetto e poi il predicato, allora, sì, che mi trovo preso nella contraddizione. Ma dice *è chiaro che la relazione predicazionale tra i distinti, quale si realizza nella formulazione verbalistica del giudizio, è una contraddizione solo qualora i distinti vengano astrattamente concepiti come irrelati.* Il fatto che utilizzi sempre lo stesso sistema per eliminare le aporie, conferma quanto dicevo, e cioè che se dovessimo riuscire a mostrare l’autocontraddittorietà di questa formula, crollerebbe tutto. Certo, reta in piedi tutto il discorso che fa, la sua capacità argomentativa e anche le indicazioni che fornisce, però, la base su cui poggia tutto quanto crollerebbe. E conclude *Spetta alla comprensione concreta tutela l’incontaminatezza del linguaggio, e non lasciare che l’ingenuità di questo divenga, nelle mani della considerazione astratta, un errore.* Qui, senza volere, suggerisce qual è il punto su cui fare leva, perché dice *Spetta alla comprensione concreta tutela l’incontaminatezza del linguaggio.* Ma incontaminatezza da che cosa? Cos’è che può contaminare il linguaggio? L’unica cosa che può contaminarlo è se stesso, solo lui stesso può contaminarsi. Poi, ci parla di ingenuità del linguaggio, perché dice *nelle mani della considerazione astratta,* che non coglie più il concreto, diventa *un errore.* In effetti, tutto quanto si gioca su questo: gli astratti non devono precedere il concreto, perché se gli astratti precedono il concreto c’è autocontraddizione. Ma se questo concreto noi lo ponessimo, e possiamo farlo, come l’astratto di un altro concreto - nulla ce lo impedisce; dopotutto il concreto è l’esperienza, l’esperire immediato di un qualche cosa – c’è qualcosa che impedisce, qui nel testo di Severino di porre una questione del genere? D’acchito, direi di no. Tuttavia, l’obiezione di Severino potrebbe essere questa, e cioè che il concreto è l’originario apparire di ciò che appare così come appare e, quindi, può esserci qualcosa di più originario dell’originario? No, perché in questo caso l’originario non sarebbe più originario. Vero, su questo non ha torto, ma può esserci qualche altra cosa che è cooriginaria, cioè originaria insieme a un altro originario, e questo lui lo dice: tutto ciò che appartiene all’essere è cooriginario, sennò, se non fisse originario, avrebbe un’altra origine e, quindi, ci sarebbe un’origine dell’origine. Ponendolo, però, come cooriginario lo porremmo come l’identico, e di nuovo ci troveremmo nella situazione che indicavo all’inizio, che lui risolve dicendo che si tratta di elementi, sì, distinti ma non diversi; sono identici, che possiamo ripetere all’infinito ma ripetiamo sempre la stessa cosa. Porre il concreto come l’astratto di un altro concreto – immagino la possibile obiezione di Severino – significherebbe porre un qualche cosa che è originario rispetto all’originario, cosa che non può essere. Beh, è qualcosa su cui potete divertirvi. Originario, per Severino, è l’incontraddittorio. È chiaro che avrebbe anche potuto dire che l’originario è un piatto di lenticchie, ma in questo caso, si, in effetti, si sarebbero potute muovere delle obiezioni. Ponendolo, invece, e qui è abile, come l’incontraddittorio, pone un qualche cosa che non può avere alle spalle nulla di più originario, perché oltre l’incontraddittorio non può esserci niente, e se c’è qualcosa allora è contraddittorio, e se è contraddittorio non è utilizzabile.

*Intervento: Qual è la condizione dell’apparire? Occorre che ci sia una condizione…*

Questa è l’obiezione che, tuttavia, non possiamo fare all’argomentazione logica di Severino, in quanto non muove dalle stesse argomentazioni di Severino ma muove da un’altra cosa. Muove dal fatto che, perché qualcosa possa darsi, occorre che sia all’interno di un sistema linguistico, cioè, perché io possa anche solo pensare il contraddittorio, l’incontraddittorio, l’essere o qualunque altra cosa, occorre un linguaggio che me lo consenta. Severino non mette mai a tema il linguaggio, però si rende conto, più o meno consapevolmente, che il linguaggio è la sua spina nel fianco, ed è per questo che deve trovare un qualche cosa che sia “oltre il linguaggio”.

*Intervento: che qualcosa è, occorre dirlo, occorre che sia nel linguaggio.*

Severino potrebbe farle un’obiezione, e cioè il fatto che io possa dire che qualcosa è, è perché quello che io dico è incontraddittorio, ciò che sto dicendo è qualcosa di incontraddittorio, ponendo, quindi, l’incontraddittorietà come condizione del linguaggio. È questa la via che lui tenta di seguire arrivando, lo vedremo poi alla fine, alla contraddizione C, però, fallendo perché, in qualunque modo io voglia porre la cosa – e va benissimo che il principio di non contraddizione sia una delle condizioni perché il linguaggio funzioni – tuttavia, tutto questo può essere pensato perché non è immediato. Se fosse immediato, come dice lui, allora non sarebbe più in relazione con niente. A questo si opporrebbe Peirce: anche questo posacenere lo possiamo considerare un segno, ma se non è segno per qualche altro segno e se non procede lui stesso da altri segni, questo posacenere non può esistere in nessun modo. Da dove trae il fatto che io identifico la A come A, che li identifico con un uguale (A=A), ecc.? Da dove arriva? Come faccio a dire che A=B? E, soprattutto, che cosa voglio dire dicendo questo? Potrei non volere dire niente, questi segnetti sulla carta potrebbero non significare nulla, basterebbe che li scrivessi in cirillico e già… Quindi, l’uscita dal linguaggio o il trovare un qualche cosa che sia prioritario o addirittura precedente al linguaggio, è un votarsi al fallimento, inevitabilmente. Questo Peirce lo aveva visto benissimo: non c’è modo, perché anche pensare di uscire prevede già una serie infinita di cose che devo già sapere, qualunque pensiero io abbia è già mediato prima ancora di essere pensato. In questo senso aveva ragione Heidegger: siamo già nel linguaggio, prima di esserci già ci siamo, siamo già lì, e questo non lo possiamo evitare in nessun modo. Severino ci prova, ci prova bene, nel senso che prova a mettere le cose in modo che funzionino e funzionano fino a un certo punto. Non funzionano più nel momento in cui è costretto a dire che *Spetta alla comprensione concreta tutelare l’incontaminatezza del linguaggio.* Vuol dire che spetta alla comprensione corretta tutelare l’incontaminatezza del linguaggio, come se qui gli ricadessero addosso tutte quelle cose che cercava di evitare quando voleva fermare la struttura originaria dell’essere come semplice, e cioè fermare tutta la deriva di significati. Certo, per usare un significato, questo significato deve essere finito sennò non potrei utilizzarlo.

*Intervento: A quel punto, però, non è più segno, non rinvia più a niente.*

Sì e no. Sì, nel senso che questi elementi devono essere inseriti all’interno di un sistema linguistico, e se sono inseriti all’interno di un sistema linguistico rinviano ad altri segni linguistici; no, perché comunque io mi fermo a un certo punto, decido di fermarmi, decido che questa cosa significa questo. È chiaro che è un artificio, ma se non lo facessi mi troverei nella condizione, cui accennavamo la volta scorsa, in cui non sono capace di dire che cos’è una casa.

*Intervento: Sembrerebbe che per Severino non sia un artificio…*

Lui lo pone non come un artificio, però, dice che non si prosegue con l’analisi del significato, ma si potrebbe. Questo lo ammette, ovviamente; quando parlava del sincategorematico e del categorematico, dell’infinito potenziale e dell’infinito attuale: certo che c’è, però, non lo metto in atto, perché se lo facessi ogni volta che apro bocca mi perderei in una deriva infinita senza riuscire mai a dire niente, per cui devo fermarlo. È ciò che avevamo intuito già molto tempo fa: per potere parlare occorre che qualcosa sia quello che è ma al tempo stesso, sapendo e non potendo non sapere che perché sia quello che è occorre che non sia quello che è, e cioè che rinvii indefinitamente ad altre cose. Però, occorre che sia quello che è, e perché sia quello che è occorre che, e qui interviene Severino, sia incontraddittorio, che non si autocontraddica. Se si autocontraddice allora una cosa è ma anche non è e, quindi, non è più utilizzabile; deve essere quella che è. Mi rendo conto che non è una questione semplice. D’altra parte, se non è stata risolta in tremila anni, anche dalle menti più robuste, ci sarà un motivo.

28 novembre 2018

*La struttura originaria* di E. Severino

Le cose che stiamo leggendo e che appaiono molto astratte, in alcuni casi anche difficili, hanno tuttavia un risvolto molto “semplice”. Adesso Severino si sta addentrando in questioni che riguardano l’implicazione, il giudizio. Questo mostra, secondo Severino, che l’unico giudizio che può essere affermato è il giudizio identico, cioè quello incontraddittorio. Ogni altro giudizio è autocontraddittorio, cioè afferma una cosa che non è, afferma che una cosa è quella ma simultaneamente anche un’altra, cosa che già con Aristotele non andava bene. Sappiamo che non va bene perché non è utilizzabile; ovviamente, non è utilizzabile se lo si sa, perché se fosse così, radicalmente, il mondo intero cesserebbe di aprire bocca, cosa che non accade. Naturalmente, a Severino non interessa, questo interessa noi, cogliere le implicazioni di una cosa del genere, e anche intendere che è vero che parlare è un continuo autocontraddirsi, però questo autocontraddirsi non impedisce, di fatto, assolutamente niente, l’unica cosa che impedisce è di potere stabilire una certa cosa con assoluta certezza, ma questo non ha mai creato problemi a nessuno, tranne rarissime eccezioni. Quindi, qual è il risvolto interessante di una cosa del genere, e cioè del fatto che parlando ci si contraddice? Che è esattamente quello che dicevamo tempo fa: per dire che cos’è una cosa ne devo dire un’altra, per dire che cos’è quell’altra ne devo dire un’altra ancora, e così via. Questo è il modo in cui si parla, è il modo in cui funziona il linguaggio, e cioè per spostamenti continui: una deriva infinita, la semiosi infinita di Peirce. Accorgersi di una cosa del genere, tenere conto di una cosa del genere, questo sì è importante, e modifica in effetti il modo di parlare e, di conseguenza, di pensare. Ovviamente, tenerne conto non è così semplice, anzi, è molto difficile. Sappiamo perché è molto difficile: siamo da sempre presi in questo vortice, nella chiacchiera, direbbe Heidegger, che ci impedisce un pensiero autentico, cioè un pensiero che riflette su ciò che sta accadendo mentre parlo. Che cosa accade mentre parlo? Beh, che dico sempre altro rispetto a ciò che intendevo dire, e questo per la struttura del linguaggio e non perché io sia sbadato o perché parli a vanvera, ma perché, per affermare qualche cosa, devo affermare un’altra cosa: non posso dire che cos’è questo senza spostarmi su altre parole, su altre cose. Questo comporta per noi la necessità di riflettere meglio sugli effetti della struttura del linguaggio nel modo in cui il linguaggio si articola, si svolge, e cioè la necessità di inseguire sempre qualche cosa per potere dire che cos’è. Questo inseguire qualche cosa, per poterlo acquisire sempre meglio, è la volontà di potenza, è quello che Nietzsche chiamava il superpotenziamento. È la stessa cosa del linguaggio, non sono separabili le due cose, né c’è modo di impedire che questo avvenga. Severino si illude che sia possibile fermare questa cosa. Quando si ferma? Si ferma, seguendo Severino, quando incontro l’incontraddittorio, e allora lì non ho più bisogno di andare oltre perché non c’è più quella cosa che io ho posta per toglierla, cioè la sua negazione, e, di conseguenza, è il tutto. Naturalmente, incontra poi un altro paradosso a proposito del tutto: il tutto non si manifesta, quindi, ho sempre a che fare con un particolare, e il tutto? Vedremo poi come tenta di risolvere la questione, che non risolve, non tanto perché Severino non sia abbastanza abile, è abile, quanto perché la questione non può essere risolta, perché appartiene al modo in cui il linguaggio funziona. Quindi, o si smette di parlare per sempre o si fanno i conti con questa cosa, e cioè che il linguaggio è autocontraddittorio. Severino stesso evita la questione del linguaggio, non lo mette mai a tema, anche se di fatto parla sempre del linguaggio. Lui pone la sua formula ma se dovesse mettersi ad analizzarla, sarebbe continuamente spostato. E, allora, lui con questa formula, che ripete ovunque, tenta di bloccare la cosa, nel senso di stabilire che questa uguaglianza tra due termini non è da intendere come soggetto-predicato ma come l’accostamento di due termini identici, che dicono la stessa cosa. Questo è il suo modo di risolvere la questione per evitare lo spostamento. Se non dicono la stessa cosa, allora uno è soggetto e l’altro predicato, cioè una sintesi fra questi due che, come diceva Hegel, comporta un terzo elemento, e quindi ci si sposta su un terzo elemento, e così via all’infinito. Che, tra l’altro, è ciò che diceva anche Peirce. Ma Severino vuole evitare tutto questo, vuole, per esempio, stabilire che cosa c’è di incontrovertibile in un giudizio. È possibile stabilire un giudizio incontrovertibile? Per lui sì, nel senso che sarebbe il giudizio immediato, sarebbe, come nell’esempio, “la lampada che è sul tavolo”, che sarebbe il tutto, il concreto, ciò che appare. Anche qui per potere dire che ciò che appare è il concreto, cioè il tutto, naturalmente deve incominciare a distinguere tra gli astratti, cioè gli elementi di questa cosa, e il concreto, che è invece il tutto, il modo in cui questa cosa appare. Senza tenere conto, però, che il fatto che possa apparire questa cosa nel modo in cui appare comporta una serie di moltissime altre cose. E qui lui compie un’operazione che logicamente è interessante, cioè, non si cura tanto del fatto che per potere apparire in un certo modo occorre una serie infinita di cose. Ma, dice, consideriamo che questa cosa mi appare così, come questa lampada che è sul tavolo; se la prendiamo formalmente, cioè come proposizione, possiamo considerarla per quello che è, come proposizione… Lui parla sempre di proposizioni, non parla della lampada in quanto materia, ecc., non gli interessa minimamente. Quindi, che cosa ci sta dicendo? Ci sta dicendo che è il linguaggio che funziona così, cioè, il linguaggio stabilisce una proposizione che dice “questa lampada che è sul tavolo”. Dicendo questo, pone questa proposizione come identica. Il vantaggio di porre la cosa i questi termini sta nel fatto che formalmente questa proposizione viene presa così com’è e non ha bisogno di altro. Poi utilizza, lo vedremo tra poco, altri tipi di proposizioni che mette tra virgolette per indicarne l’uso formale, cioè la forma della proposizione non il suo contenuto, così come faceva Tarski: “la neve è bianca” se e soltanto se la neve è bianca. La proposizione “la neve è bianca” è vera a condizione che la mia esperienza me lo confermi. Quindi, virgolettare le proposizioni significa coglierne la forma, prenderle soltanto per la loro forma e non per quello che vogliono dire, che non ci interessa. Ponendo la cosa in questi termini, dicevo, vuole dire che il linguaggio stabilisce qualche cosa, un’apofansi, un giudizio. Il giudizio è questo: “questa lampada che è sul tavolo”. Questo giudizio non è ovviamente una tautologia, quindi non è identico, ma secondo lui lo diventa nel momento in cui io non presumo che la lampada e il tavolo precedano questa formulazione, questa proposizione, ma seguano, perché ciò che precede è la relazione tra questi due elementi, o meglio, l’essere questi due elementi, la lampada e il tavolo, in relazione tra loro. Questo comporta che questa lampada è identica a ciò che se ne dice dicendone che è sul tavolo, perché non astraggo i due elementi, sono la stessa cosa: questa lampada è questa lampada perché è sul tavolo. Questo per intendere meglio la questione che lui utilizza continuamente per affermare l’identità del giudizio, anche quello non tautologico; infatti, se io affermo che la lampada è sul tavolo non sto facendo alcuna tautologia. Però, dice lui, questo non toglie che questo giudizio sia identico. Lui dice che, sì, ogni giudizio identico deve essere tautologico, cioè deve dire la stessa cosa, però lui lo riconduce a questo: dire che “questa che è sul tavolo” è uguale a dire “questa lampada”, perché dicendo “questa lampada”, attenendosi al concreto, noi diciamo “questa lampada che è sul tavolo” perché non è un’altra. In questo senso è una tautologia, cioè dice la stessa cosa. Se dico “questa lampada” questa non posso disgiungerla dal fatto che sia sul tavolo. Quindi, dire “questa lampada” e dire “sul tavolo” è dire la stessa cosa perché le due cose sono l’identico. In questo modo lui riconduce qualunque giudizio a un giudizio identico, tautologico, dove gli elementi del giudizio (apofansi) dicono esattamente la stessa cosa. perché dicono la stessa cosa? Perché sono il concreto. Come sappiamo, il concreto comporta sia la F-immediatezza, cioè l’immediato del fenomeno, l’esperienza, ciascuna cosa è così come mi appare, sia la L-immediatezza, cioè la immediata non autocontraddittorietà, come dire, ciascuna cosa è quella che è, non è il suo contrario. Tutto questo, come dicevo all’inizio, può apparire assolutamente astratto e anche difficile in molti casi, però, apre a una questione interessante. Mostra nel dettaglio ciò che il linguaggio cerca, senza raggiungere, e come il cercare questa cosa, cioè l’incontraddittorietà, la verità assoluta, metta in moto il linguaggio stesso. La ricerca dell’incontraddittorietà, cioè della verità assoluta, è esattamente la ricerca del superpotenziamento, non è altro che la volontà di potenza. Quindi, ci mostra in atto come e perché il linguaggio non può arrestarsi; anche se poi lui, come dicevo prima, si illude di potere fare questo, ma non lo può fare. Però, come il linguaggio, cerca che cosa, alla fine? Cerca l’incontraddittorio, ciò che non può essere messo in discussione, ciò che necessariamente è quello che è. Il fatto è che lui non si accorge ancora, e non se ne accorgerà neanche alla fine, che questo riguarda soltanto una sorta di “decisione” del linguaggio. È il linguaggio che pone qualche cosa come incontraddittorio, non esiste l’incontraddittorio fuori dal linguaggio. Questo lo sa ma non ne tiene conto fino in fondo, che l’incontraddittorietà è soltanto un qualche cosa che serve per proseguire, per procedere, per cui il paradosso del linguaggio è che il linguaggio cerca, per potersi arrestare, esattamente quella cosa che gli consente di proseguire. Questo è paradossale: per poter arrivare all’ultima parola deve esserci sempre un’altra parola. Questo è, in un certo senso, il limite di Severino, cioè il non avere colto questo aspetto, che l’incontraddittorietà, e cioè l’arresto su qualche cosa che non ha più bisogno di andare oltre, è la condizione per andare oltre. Se non ci fosse l’incontraddittorietà non si potrebbe procedere. Infatti, a pag. 277, dice: *L’affermazione che ogni giudizio non contraddittorio è un giudizio identico, e quindi necessario, ha un’importanza notevole. Nel corso della presente indagine l’affermazione che ogni giudizio è necessario sarà riguardata da prospettive diverse, o sarà conseguita da accessi diversi. Si precisi ora che la distinzione tra proposizioni analitiche e sintetiche permane egualmente come distinzione interna delle proposizioni identiche.* Ci sta dicendo che la proposizione identica, quindi non tautologica, può essere sia analitica sia sintetica. Analitico è ciò che appartiene necessariamente. Per esempio, se io parlo di un corpo parlo immediatamente di un’estensione: se c’è un corpo c’è un’estensione, non posso parlare di un corpo senza parlare di un’estensione; quindi, è qualcosa che gli appartiene necessariamente. Questo è il giudizio analitico. C’è, poi, il giudizio sintetico a posteriori, che è l’esperienza e che mi dice che se faccio una certa cosa allora succede quest’altra; a posteriori perché soltanto dopo l’esperienza posso trarre quella conclusione, per esempio, che se metto una mano sul fuoco mi brucio, questo lo so a posteriori, prima non lo so. Il giudizio sintetico a priori è sempre un giudizio sintetico che, però, non viene dall’esperienza; è apriori nel senso che, a differenza di quello analitico, non è immediatamente evidente, ma è un giudizio che procede da alcuni elementi che non si apprendono con l’esperienza ma che non sono neanche impliciti con la cosa che ho di fronte. L’esempio classico, quello che fa Kant, è quello del calcolo matematico: 2 + 2 = 4, lo so per esperienza? No, l’ho imparato, non è neppure autoevidente: Kant chiama questo tipo di giudizio “giudizio sintetico a priori”. Sintetico in quanto è una sintesi, mette insieme degli elementi e ne trae una sintesi; quello analitico no, procede verticalmente, cioè, coglie ciò che è necessario che sia: se parlo di un corpo parlo di un’estensione, non posso parlare di un corpo senza parlare di un’estensione. Detto questo, il giudizio identico, che è quello tautologico, comporta sia i giudizi analitici sia i giudizi sintetici. *Se il soggetto e il predicato di ogni giudizio incontraddittorio sono identici…* Per lui, perché un soggetto e un predicato costituiscano un giudizio incontraddittorio devono essere la stessa cosa. Prendiamo l’esempio che faceva: l’essere = non non essere, non dicono cose diverse, dicono la stessa cosa; quindi, non sono propriamente soggetto e predicato, nel senso che uno predica quell’altro, ma dicono esattamente la stessa cosa, cioè, sono identici, anche se distinti. Severino distingue i distinti e i diversi: i diversi sono quelli che appartengono alla sintesi, quindi soggetto e predicato; distinti, invece, sono quei due elementi che dicono la stessa cosa ma che hanno una forma diversa, A è fatta in un modo e B fatta in un altro, e infatti non si confondono. *Se il soggetto e il predicato di ogni giudizio incontraddittorio sono identici, d’altra parte l’apofansi che costituisce il soggetto e il predicato del giudizio può avere una duplice valenza; ossia può essere: 1) tale che la sua negazione non appare immediatamente come autocontraddittoria; oppure: 2) tale che la sua negazione appare immediatamente come autocontraddittoria. Nel primo caso il giudizio identico si dice giudizio sintetico…* Perché non appare immediatamente, occorre prima fare una sintesi: metto insieme le due cose e vedo che è autocontraddittorio. *…nel secondo caso il giudizio identico si dice giudizio analitico.* Perché immediatamente evidente, come appunto nel dire “un corpo senza estensione”, che non ha alcun senso. Invece, il dire “questo posacenere non è fatto di vetro”, è un giudizio sintetico autocontraddittorio; però questa autocontraddittorietà procede da una sintesi, non è L-immediato, cioè non sorge analiticamente, immediatamente, come se, invece, dicessi “questa cosa non è questa cosa”, è diverso. Se dicessi che questa cosa non è di vetro, beh, uno se lo porta vicino, lo sente, interviene l’esperienza, la temperatura, la consistenza, ecc., per cui, ecco, può dire che è di vetro, mentre per dire che questa cosa non è questa cosa non c’è bisogno di nessuna esperienza, dico subito che è una contraddizione immediata. *Relativamente al primo caso* (ndr. quello sintetico) *la proposizione “dx non è dy” non è immediatamente autocontraddittoria…* Questo posacenere non è di vetro, interviene allora l’esperienza, controllo e verifico che è di vetro, quindi, dire che non è di vetro è autocontraddittorio. Lo so per sintesi, per esperienza. Quindi, la proposizione “*dx* non è *dy*” non è immediatamente autocontraddittoria, *anche se è in contraddizione con l’immediatezza del significato costituito dalla sintesi tra dx e dy.* Dice che, sì, non è immediatamente contraddittorio, però è in contraddizione con l’immediatezza, cioè la presenza immediata, del significato costituito dalla sintesi. È come se dicesse che il significato della sintesi, cioè che questo posacenere non è di vetro, è immediatamente presente, cioè, io posso non accorgermene ma questo significato c’è, e quindi è comunque autocontraddittorio rispetto alla presenza immediata, ma non è autocontraddittorio, di fatto, perché, per potere dire che non è di vetro devo avvalermi dell’esperienza, quindi, di una sintesi. *Relativamente al secondo caso: la proposizione “E' non è E" (“L’essere è non essere”) è immediatamente autocontraddittoria.* Questa è la L-immediatezza: “questo non è questo” è immediatamente autocontraddittorio. *Pertanto: la negazione di ogni giudizio è immediatamente autocontraddittoria: appunto perché ogni giudizio è identico.* Ecco ciò che vi dicevo prima: ogni giudizio si pone come identico. Quando io affermo qualche cosa, questa cosa che affermo è identica. A cosa? A sé. *Ma non accade per ogni giudizio – ma solo per i giudizi analitici – che la negazione dell’apofansi che costituisce il soggetto (o il predicato) del giudizio sia immediatamente autocontraddittoria.* Distingue tra qualcosa che è immediatamente autocontraddittorio e qualcosa che è autocontraddittorio in seguito a un esame più approfondito. Paragrafo 12, *Applicazioni (Principio di non contraddizione e giudizi esistenziali)*. Il giudizio esistenziale è quello che dice “è qualche cosa”. Si parla di giudizi di esistenza e di giudizi di valore: il giudizio di esistenza afferma che qualche cosa esiste; il giudizio di valore dice che qualche cosa vale. *a) L’aporia che si produce in relazione alla proposizione “dx è dy”…* Che sappiamo produce un’aporia perché dx non è *dy*, uno è soggetto e l’altro predicato. A quali condizioni si toglierebbe l’aporia? Se noi mettessimo *(dx=dy)=(dy=dx)* si risolverebbe l’aporia. *…sussiste anche in relazione alla proposizione “L’essere non è non essere (E=nnE)…* Perché c’è un’aporia in questo caso? Perché, se posta così, faccio una sintesi di questi due elementi, non li considero la stessa cosa ma uno come il soggetto e l’altro come predicato. Potete immaginare quale sarà la formula che lui utilizzerà per togliere questa aporia: *(E=nnE)=(nnE=E)*. E lo spiega anche. *Infatti, il significato “essere” (E') si distingue dal significato “non esser non essere” (nnE).* Si distinguono; infatti, non sono la stessa cosa, una è una sola parola e l’altra è fatta di quattro parole. *Sì che allorché si predica nnE di E – allorché si dice che l’essere non è non essere – si afferma che l’essere è altro da sé…* Perché l’“essere” è altro dal “non non essere”, sono distinti. *…la stessa formulazione del principio di non contraddizione sarebbe pertanto una contraddizione.* Questa formulazione, che è la formula del principio di non contraddizione, “l’essere non è non essere”, dice, sarebbe a sua volta una contraddizione… a meno che non riprendiamo tutta la formula. *È ormai ben chiaro da che cosa è prodotto questo tipo di aporia: dal presupporre E e nnE alla loro sintesi…* Li presuppongo alla loro sintesi, cioè, li presuppongo alla relazione che c’è tra questi due elementi. …*sì da non vedere che è dell’essere che non è non essere che si predica il non esser non essere; onde la predicazione non si instaura tra E e nnE come distinti, ma si realizza come (E=nnE)=(nnE=E). si osservi inoltre che predicare nnE di E è certamente predicare un’alterità rispetto a E … Pertanto, nnE è e non è altro da E: è altro da E, in quanto E si distingue formalmente da nnE; non è altro, perché nnE è significante appunto come “non essere altro da E” (ossia come non esser non essere). È chiaro che se, pur operando questa precisazione, il principio di non contraddizione fosse inteso semplicemente come relazione predicazionale tra E e nnE, esso sarebbe egualmente una contraddizione: appunto perché E si distingue da nnE. Quella precisazione diventa opportuna, una volta che l’incontraddittorietà sia concretamente posta come (E=nnE)=(nnE=E).* A pag. 279, Paragrafo 13, *Valore esistenziale di ogni giudizio*. *La proposizione identica (dx=*ε*)=(*ε*=dx) è analitica, secondo la definizione data nel paragrafo 11 delle proposizioni analitiche.* Perché dicono la stessa cosa, una sta dentro l’altra: se una cosa è uguale all’altra, è chiaro che la seconda è uguale alla prima. *È infatti immediatamente autocontraddittorio affermare che qualcosa, un positivo (dx) non sia. Pertanto, allorché si nega che qualcosa sia – e questa negazione sia esente da contraddizione -, non si nega l’essere, simpliciter, giacché questa, come si è detto, è affermazione autocontraddittoria, ma si nega un certo modo di essere del qualcosa.* Vediamo cosa ci sta dicendo sul valore esistenziale di ogni giudizio. Cominciate a intendere, a presagire, quello che sta per dire, e cioè che qualcosa esiste in relazione al giudizio. È il giudizio che esiste e che, quindi, di conseguenza, fa esistere. *Qui si avverta che ogni giudizio affermativo è una determinazione del giudizio esistenziale.* Io affermo una qualunque cosa e innanzitutto affermo che esiste. Per esempio, dico “questo non mi piace”. Certo, va bene, ma con questo ho detto che “questo” esiste. *Affermare che questa estensione è rossa, significa affermare, da un lato, che questa estensione è, esiste in un certo modo \* come rossa -, e dall’altro che questo rosso è, esiste in un certo modo – come così esteso -…* Affermando questa estensione è rossa, intanto, io sto affermando che esiste l’estensione e che esiste il rosso. *L’essere in certo modo è determinazione dell’essere. Il campo semantico costituito da “dx è dy” include quindi i campi semantici costituiti da “dx è”, “dy è”.* Quando affermo che *dx* è *d*y vuol dire che ho già affermato analiticamente, necessariamente che *dx* è e *d*y è. *Appare allora che in relazione a quel tipo di complessità semantica che si realizza come apofansi, non è possibile distinguere – come invece accade, ad es., a proposito dei significati effettualmente semplici – il campo semantico costituito dall’apofansi, dal campo semantico costituito dall’essere dell’apofansi.* Non posso distinguere questo giudizio dal fatto che all’interno del giudizio “questo è bello, brutto, ecc.” c’è il giudizio “questo è”; non li posso distinguere. *Infatti l’essere dell’apofansi (l’essere del significato complesso in cui quella consiste) è lo stesso essere che costituisce l’apofansi, sì che operare quella distinzione significa non lasciar più posta l’apofansi nel campo semantico che è tenuto fermo come distinto dall’essere dell’apofansi.* Sta dicendo che non posso distinguere le due cose perché, che questa cosa sia una determinazione comporta necessariamente che, se è una determinazione, è, e quindi comporta l’essere dell’apofansi, del giudizio delle due cose; non le posso togliere. È la stessa cosa che aveva detto prima ma ora la dice in un altro modo, più articolato. *Si osservi infine che ogni giudizio negativo – fatta eccezione del giudizio che predica del nulla il non essere – non solo è negazione di un certo modo di essere, e non dell’essere, simpliciter, del soggetto, ma è negazione di un modo di essere, e non dell’essere, simpliciter, dell’apofansi stessa. Dire che “dx non è dy”, non solo non significa negare l’essere di dx (o di dy), ma non significa nemmeno negare, simpliciter, che dx sia dy: “dx non è dy” nega cioè che dx sia dy secondo un certo modo di essere: quello, ad es., per cui la connessione tra dx e dy è temporalmente presente; ché secondo quel modo di essere per cui “dx e dy” deve essere posto affinché possa essere tolto, secondo quest’altro modo di essere, dx è dy.* Dice che *dx* non è *dy* ma per un particolare modo di essere in questo momento di *dy*, perché secondo quel modo di essere, per cui *dx* è *dy*, deve essere posto affinché venga tolto secondo questo ultimo modo di essere. Per esempio, Cesare in questo momento non è a casa sua. È una proposizione. Se nego questa cosa sto negando, dice Severino, in base a un momento temporale. In questo momento non è a casa sua, ma due ore fa era a casa sua. Quindi, il fatto che Cesare non sia a casa sua, è qualcosa che devo porre per poterlo togliere per affermare che adesso è qui. C’è sempre un qualche cosa che devo porre per poterlo togliere affinché ciò che si afferma sia considerato vero. A pag. 280, Paragrafo 14, *Nota sui significati semplici*. *Le considerazioni che si sono svolte intorno all’essere formale (ma il presente discorso può essere riferito anche a ognuno dei significati effettualmente semplici) gli attribuiscono una molteplicità di categorie. Il discorso sull’essere non si esaurisce infatti nella semplice dizione o enunciazione dell’essere: dell’essere si dicono molte cose, anche se di esso, in quanto puro o formale, non si parla in molti sensi. “Essere, puro essere”, incomincia lo Hegel – e l’asintatticità di questa espressione esprime appunto l’identificazione di questo orizzonte posizionale con l’essere e con nient’altro che l’essere, esprime cioè il momento in cui non si lascia posto che l’“essere”. Ma poi il testo hegeliano continua: “Senza alcun’altra determinazione. Nella sua indeterminata immediatezza esso è simile soltanto a sé, ecc.”.* Senza alcuna determinazione, quindi neanche essere, perché dire essere è già una determinazione. È per questo che Hegel scrive “Essere, puro essere”; non fa un’apofansi “L’essere è il puro essere”, no, se ne guarda bene. *Col che una complessità semantica, ulteriore alla assoluta semplicità semantica consistente nella pura dizione dell’essere, investe e qualifica quest’ultimo;…* Se è soltanto un essere semplice non c’è nessuna complessità semantica. Una complessità semantica lo investe in qualche modo, lo fa diventare un’altra cosa. *…ulteriorità semantica che d’altronde sussiste già allorché si dice “puro” essere.* Ho aggiunto già “puro”, ma si potrebbe portare la cosa al limite dicendo “ho già detto essere” e per il fatto che l’abbia già detto non è più puro, già è viziato dall’essere inserito all’interno di un sistema verbale, per esempio. *E anche noi, per conto nostro, affermiamo che l’essere formale è semplicità semantica, che è in relazione con il contenuto originario, ecc. Sì che sembra si debba concludere che l’essere formale è una complessità semantica:…* Mentre prima diceva che è un significato semplice. *…appunto in quanto esso è qualificato, categorizzato, relazionato. Si risponde dicendo che al puro essere convengono certamente tutte quelle determinazioni che l’indagine è in grado di esplicitare; ma, altresì, che esso si distingue da ognuna di queste. Stante questa distinzione, si riconoscerà anche che porre l’essere come semplice, come relazionato, ecc., significa porre una complessità semantica. Ciò che va negato è che, dal fatto che l’essere formale sia qualificato, segua che esso non sia il semplice, e che quindi sia, ad un tempo, semplice e complesso. Infatti, la complessità semantica che si costituisce ponendo il puro essere come altro, non è la complessità del puro essere, in quanto distinto dalle qualificazioni che per questa posizione gli convengono, ma è la complessità del concreto, rispetto al quale il puro essere vale come un momento.* Questa complessità di qualificazioni vale come il concreto, di cui il puro essere è un momento, cioè, è l’identico. È come dire “questa lampada che è sul tavolo”: sì, certo, questa lampada è un momento del concreto, che dice “questa lampada che è sul tavolo”. *Affermare poi che la complessità in questione non è del puro essere in quanto significato distinto, non è affermare che quelle determinazioni dell’essere non siano, appunto, determinazioni dell’essere: solo si dice che l’essere si distingue da queste, e per quel tanto che è così distinto, esso è assoluta semplicità, e cioè non è la complessità costituita da tale distinzione stessa. Reciprocamente: affermare che l’essere è il semplice non significa certo affermare che l’essere è complesso; ma è una complessità quella affermazione.* Sta qui l’inghippo. L’essere è semplice, io posso dirne e dicendone costruisco una complessità, ma la complessità non è dell’essere, è di ciò che io ne dico, cioè, è nell’affermare cose sull’essere. *È dunque in quanto l’essere formale è tenuto fermo come significato distinto che esso vale come semplicità semantica; la complessità essendo data dalla relazione tra l’essere e le determinazioni che gli convengono. L’aporia si produce perché da un lato l’essere formale è tenuto fermo come un distinto – sì che in quanto tale è affermato come semplicità assoluta -, e dall’altro si conferiscono al distinto in quanto tale determinazioni che gli appartengono non in quanto distinto, ma in quanto relazionato. D’altra parte, il puro essere, in quanto distinto, è tutto ciò che gli conviene in quanto relazionato; ma poiché lo è soltanto, il campo semantico del puro essere, in quanto distinto, include come posto semplicemente l’essere, senza alcun’altra determinazione.* Sta dicendo quello che dice fin dall’inizio, e cioè questa aporia tra l’essere, che è semplice, e tutte le determinazioni di cui è fatto, che sono il molteplice, quindi, l’essere è il semplice ma anche il molteplice, l’uno e i molti, questa aporia si produce perché l’essere formale è tenuto fermo come un distinto e, dice, che *in quanto tale è affermato come semplicità assoluta e dall’altro si conferiscono al distinto in quanto tale determinazioni che gli appartengono non in quanto distinto, ma in quanto relazionato,* e cioè si pensa l’essere semplice non in quanto relazionato, messo in relazione e, quindi, nel concreto, ma lo si pensa come distinto. È la stessa cosa della lampada che è sul tavolo: se io penso la lampada la penso in modo distinto dal concreto. Qui non è soltanto distinto ma anche astratto. Dice*, il puro essere, in quanto distinto, è tutto ciò che gli conviene in quanto relazionato,* come dire che l’essere è quello che è ma preso nel concreto. Poi, è chiaro che se io nel concreto distinguo una cosa da un’altra, le distinguo in quanto le pongo come sintesi tra l’essere e puro essere, per esempio. Faccio una sintesi, e allora devo dire che l’essere non è puro essere, perché l’essere è una cosa e il puro essere è un’altra. Però, Severino sta dicendo che questo essere non è separato dal puro essere, perché essere e puro essere sono la stessa cosa.

5 dicembre 2018

*La struttura originaria* di E. Severino

Siamo al Capitolo VII, a pag. 283, *Immediatezza e mediazioni logiche*. L’immediatezza è ciò che non è mediato da alcunché, è ciò che si dà immediatamente, ciò che si dà immediatamente è l’incontraddittorio, ciò che non è altro da sé. Questo è ciò che si dà: una cosa è se stessa. Se fosse autocontraddittorio, allora non si darebbe. Infatti, per Severino, ciò che è contraddittorio è semplicemente nulla. Da qui ogni discorso che è contraddittorio, o che all’interno del quale c’è una contraddizione, è nullo, non significa niente. Ora, però, lui sta considerando un aspetto particolare, cioè la totalità dell’immediato. Ciò che è immediato si presenta come un tutto, è il concreto, come diceva in altre occasioni. Tuttavia, questa totalità è data da molti significati, non ce n’è uno solo, sono almeno due, in genere molti di più. Considera l’implicazione ma non come fa la logica formale. La logica formale considera l’implicazione come un processo dal cui risultato deve emergere il valore dell’implicazione stessa. Per esempio, se A allora B. Per la logica formale – formale, appunto, perché si occupa della forma e non del contenuto – la validità di questa proposizione si ottiene scomponendo i vari elementi, la A e la B in questo caso, valutando il caso in cui la A sia vera e la B sia falsa per vedere in quali casi questa proposizione è vera. Nel caso dell’implicazione, l’implicazione “se A allora B” (A⊃B) è vera sempre tranne quando è vero l’antecedente e falso il conseguente. Il che è intuitivo: se dico “se A allora B” è chiaro che A implica B; se non è vero non è vera l’implicazione. Quindi, la logica formale compie quella operazione che, invece, Severino allontana da sé, e cioè intende, per usare i termini di Severino, il concreto come un risultato, un prodotto di un calcolo degli astratti, A e B in questo caso. Calcolo di A e di B, inserite nelle famose tavole di verità, dove si mette A vero/falso, B vero/falso, si considerano poi tutti i casi possibili. La validità di una proposizione segue all’analisi dei singoli componenti. Severino, invece, considera il tutto come ciò che precede i componenti, come dire che per Severino l’implicazione (A⊃B) precede sia la A che la B, è la relazione tra loro che precede i due elementi. Quindi, l’approccio all’implicazione è in Severino differente dall’approccio della logica formale. Per Severino il concreto non è il risultato di un calcolo degli astratti, cioè degli elementi che compongono l’implicazione, ma è ciò che precede l’implicazione. Questo viene in buona parte da Hegel, dalla Fenomenologia dello Spirito, ma soprattutto dalla Scienza della Logica, cioè, la relazione tra A e B per Hegel non è che preceda i due elementi ma è simultanea, è ciò che costituisce il (A⊃B). Certo, possiamo analizzare i suoi elementi, la A quanto la B, quanto il connettivo anche, il se…allora, però per Hegel è questa relazione che importa, cioè la sintesi, il fatto che questi elementi non sono più due separati ma costituiscono una relazione, un tutto. Detto questo, vediamo cosa ci dice qui Severino. *La totalità dell’immediato è una struttura semantica costituita da una pluralità di fattori semantici. Indicando con S il significato: “Totalità dell’essere immediatamente affermato” (significato originario), diciamo che l’analisi di S per un verso esaurisce o include tutte le determinazioni immediate, e per altro verso include soltanto una parte di queste determinazioni.* Tutte le determinazioni immediate sono quelle che necessariamente appartengono alla proposizione in questione e che non possono essere tolte perché la costituiscono, la determinano, sono questa proposizione. Poi, dice, *per altro verso include soltanto una parte di queste determinazioni* alludendo al fatto che ci sono determinazioni in questa proposizione che non sono necessariamente implicate da questa proposizione. *Infatti, ogni determinazione immediata appartiene al contenuto della totalità dell’immediato…* La totalità dell’immediato è fatta di tutte le sue determinazioni che gli appartengono immediatamente. *…sì che, per questo lato, l’analisi di S comprende ogni determinazione immediata.* Cioè, ogni determinazione che appartiene necessariamente a questa proposizione S, che, ripeto, è questa: “Totalità dell’essere immediatamente affermato”. *D’altra parte, è possibile progettare (supporre) che la totalità dell’immediato, permanendo come tale – permanendo cioè un contenuto semantico formalmente posto come S -, non abbia più a includere certe determinazioni già incluse nel suo contenuto, o venga a includerne altre non ancora incluse.* Se io faccio perdurare nel tempo questa proposizione, può darsi che a un certo punto certe determinazioni non ci siano più o altre se ne aggiungano; è questo che sta dicendo, molto semplicemente. *La “possibilità” di questo progetto…* Perché se io progetto, penso, suppongo questa proposizione e voglio farne qualcosa, è chiaro che le determinazioni possono cambiare, alcune possono scomparire e altre si aggiungono. *La “possibilità” di questo progetto è da intendere come immediata incontraddittorietà del progetto…* Lui dice: questa possibilità va ovviamente sempre tenuta in conto come qualcosa di incontraddittorio. Se io voglio progettare qualcosa che mi metta tutta la proposizione in contraddizione, allora non ci siamo più e, pertanto, questo progetto va pensato come qualcosa di incontraddittorio perché voglio progettare qualcosa di incontraddittorio, non voglio progettare una contraddizione *…per quanto sussistano, in relazione a questo progetto, e, in generale, al progettare, delle aporetiche di notevole interesse, che restano d’altronde eliminate dalla comprensione corretta dello stesso piano dell’immediatezza.* Possono comparire delle aporetiche, delle eventualità di contraddizione – letteralmente, aporia è il non vedere una strada, non c’è più una strada da seguire, una strada precisa – però, dice, tutte queste aporetiche, connesse con il progettare - perché se il progetto è fare qualcosa di questa proposizione, incomincio ad analizzarla, ovviamente ci metto dentro delle altre determinazioni e altre magari scompaiono perché non interessanti – però, dice, queste eventuali aporie, che possono sorgere, *restano d’altronde eliminate dalla comprensione corretta dello stesso piano dell’immediatezza.* Restano eliminate se io mi attengo unicamente a ciò che rilevo immediatamente. Se mi attengo solo a ciò che rilevo immediatamente, questo non è contraddittorio; l’autocontraddizione interviene nel momento in cui io metto vicino a qualcosa un’altra cosa che lo nega, ma questo non è immediato, è un’aggiunta. *Trascurando qui ogni considerazione relativa all’aporetica del progettare, e tenendo presente che anche il progetto considerato…* Il progetto considerato è il progetto di analizzare la proposizione che vi rileggo: *“Totalità dell’essere immediatamente affermato”*. *…(come, in generale, ogni progettare) è una determinazione, per quanto tipica, della totalità dell’immediato, “immediata incontraddittorietà” del progetto in questione significa allora che l’analisi dell’immediato significare del progetto da un lato non ne attesta l’autocontraddittorietà, e dall’altro non attesta che esso sia in contraddizione con il F-immediato.* Cioè, con il fenomeno, con l’esperienza. Dice che anche questo progettare è una delle determinazioni di questa proposizione *“Totalità dell’essere immediatamente affermato”*; fra tutte le determinazioni di cui è fatta c’è anche il progettare un’analisi di questa proposizione. Quindi, l’immediata incontraddittorietà del progetto – occorre che il progetto abbia a che fare con l’immediata incontraddittorietà perché, come dicevamo prima, se progetto qualcosa di contraddittorio vado poco lontano – dice, *significa allora che l’analisi dell’immediato significare del progetto da un lato non ne attesta l’autocontraddittorietà…* Di certo no, è un progetto che ho in mente, devo ancora incominciare, che cosa deve attestare? …*e dall’altro non attesta che esso sia in contraddizione con il F-immediato*, con ciò che mi appare, il fenomeno, che non mi attesta niente. Potrebbe apparire una banalità, lo è anche in parte, ma lui vuole che non ci siano dubbi. *Questa possibilità di progettazione non conviene a tutte le determinazioni immediate, ma ad una parte di queste.* Ci sta dicendo che questa possibilità di progettare, di fare questo progetto, di suppore, per esempio, che ci siano altre determinazioni, dice, questa possibilità non appartiene, non conviene a tutte le determinazioni immediate, ma solo ad una parte di queste. *Se chiamiamo “varianti di S” tutte quelle determinazioni immediate in relazione alle quali sussiste una tale possibilità di progettazione, si afferma dunque che non tutte le determinazioni immediate sono delle varianti.* In quella proposizione, di cui dicevamo, *“Totalità dell’essere immediatamente affermato”*, possono comparire delle varianti. Cosa vuole dire? Dice che le varianti sono *tutte quelle determinazioni immediate in relazione alle quali sussiste una tale possibilità di progettazione*, però, ci dice che non tutte queste determinazioni sono delle varianti, ma ci sono anche delle costanti. E come distingue le varianti dalle costanti? Le varianti sono quegli elementi che intervengono e che possono o non possono appartenere a quella proposizione. *Ciò significa che l’analisi di S mostra un insieme di determinazioni o significati…* Qui c’è una nota: *Salvo avvertimento esplicito, il termine “significato” non è mai usato, in questo saggio, in senso restrittivo – limitatamente ad esempio all’apparato logico-linguistico, e ad esclusione degli “oggetti” o delle “cose” -, bensì nella sua più ampia valenza… dei quali è noto L-immediatamente.* Cosa vuole dire che è noto L-immediatamente? Vuol dire che è noto che un qualche cosa non è il suo contrario. Questo è ciò che è noto L-immediatamente: affermo quello che è non è il suo contrario. *…che S non può essere posto come tale qualora uno qualsiasi di esso non sia posto.* Queste sono le costanti, cioè quelle che, se ne levo una, ecco che non posso più porre la proposizione in questione, *“Totalità dell’essere immediatamente affermato”*. Qual è una costante? Ad esempio, essere, la totalità. Se io tolgo una di queste, ad esempio tolgo totalità e metto parzialità, cambia tutto. *Questi significati – che possiamo chiamare “costanti di S” – non sono semplicemente “inclusi” in S, ma costituiscono la significanza di S (anche se, insieme, sono inclusi in S: in quanto sono anch’essi determinazioni immediate che, unitamente alle varianti, appartengono alla totalità del contenuto immediato). Delle costanti non si può dire pertanto che sopraggiungano rispetto ad S, già posto come tale; e nemmeno si può dire che S permanga come tale qualora una qualsiasi delle sue costanti non sia più posta.* Come dire che l’insieme delle costanti di S è S, non tutto ma è S, è quella proposizione, per cui, se ne tolgo una, crolla tutto. *Ciò detto, è chiaro che varianti di S sono quei significati, dei quali non è L-immediatamente noto che S non può essere posto come tale qualora uno qualsiasi di essi non sia posto.* Le costanti dicono che è immediatamente evidente che se tolgo un elemento si crea una contraddizione, cioè, la proposizione diventa contraddittoria; le varianti, invece, sono quelle che non è così immediatamente evidente, può essere ma potrebbe anche non essere che producano una contraddizione. *“È noto L-immediatamente che S non può essere posto qualora una qualsiasi delle sue costanti non sia posta” significa: “È immediatamente autocontraddittorio affermare che la posizione (*ndr. l’apparire*) di S non sia posizione di tutte le costanti di S”…* Cioè, le costanti di S sono S, non un’altra cosa. *…ossia costante di S è quel significato tale che è immediatamente autocontraddittorio affermare che la posizione di S non sia posizione del significato in parola.* Tutte e determinazioni di S, tutte le costanti di questa proposizione, sono quelle che costituiscono questa proposizione così come mi appare. *Si dirà dunque che mentre le costanti appartengono L-immediatamente alla definizione di S, non è invece immediatamente contraddittorio negare che le varianti appartengano a tale definizione.* Sappiamo che le costanti non possono non esserci, però, di una variante possiamo anche negare che sia una determinazione che appartiene a S, perché non lo sappiamo ancora. A pag. 285, Paragrafo 2. *a) Segue, da quanto si è detto, che tutte le proposizioni del tipo: “La posizione di S implica la posizione della costante s”…* Se mi appare una cosa mi appare anche questa sua costante. *…sono proposizioni analitiche.* Analitiche, cioè, che appartengono necessariamente, che non possono togliersi. *Indicando il soggetto e il predicato di questo tipo di proposizione rispettivamente con i simboli “Sg” e “Pr”, la formulazione concreta della proposizione è pertanto:*

*(Sg=Pr)=(Pr=Sg)*

Questa è la formulazione concreta. La posizione di S è il soggetto, poi implica la posizione della costante s come predicato. Quindi, per indicare il concreto di questa proposizione lui rifà la sua formula, che ormai conosciamo, cioè, la posizione di S è uguale alla posizione della costante s (predicato), ma la posizione della costante s (predicato) è uguale alla posizione di S: questo è il concreto. Precisa ancora e dice: *La conversione della proposizione (Sg=Pr)=(Pr=Sg): “La posizione della costante s implica la posizione di S” (*l’inversa di quella precedente*) dà luogo o no a una proposizione analitica a seconda della valenza della costante s.* La contraria è una proposizione analitica oppure no? Perché potrebbe essere una proposizione sintetica *a priori* oppure *a posteriori*. Lui le considererà tutte queste opzioni, a una a una… senza pietà. *Si dà infatti un insieme* σ *di costanti di S, il cui ambito semantico non implica come tale, o immediatamente, S. Ad esempio: l’analisi di significati come “essere” (formale), “totalità”, “immediatezza”, ecc., che son tutti costanti di S, non mostra quell’implicazione immediata.* È vero che quando io scrivo “posizione” questo elimina “non posizione”; quindi, “posizione” è implicato dal fatto che io elimino la sua contraria. Questo nel caso della struttura originaria. Però, ci sono dei termini che sono necessari ma dei quali non è dato sapere immediatamente se si implica necessariamente ciò che è implicato. Lui adesso parla della conversione, e cioè *“La posizione della costante s implica la posizione di S”*, però, lui dice *La posizione della costante s* ma il fatto che la posizione sia posizione non implica necessariamente che la costante s implichi S, ma dice soltanto che una cosa è quella che è, non implica necessariamente altre cose. *Le costanti di questo tipo valgono come una parte della significanza di S, ossia il loro significare è una parte dell’originario significare.* Vale a dire, c’è una parte di significati che interviene immediatamente a implicare ciò che è implicato. Lui sta considerando la proposizione di prima capovolta, *La posizione della costante s implica la posizione di S.* La costante di s non è altro che qualcosa che appartiene alla proposizione S, però, ciò che appartiene necessariamente alla proposizione S, sì, certo che gli appartiene, però una costante, diciamo una determinazione, non implica necessariamente quella proposizione. Certo, può implicarla ma non necessariamente, mentre è necessario che dalla posizione di S sia implicata la costante s, perché le costanti s sono S. L’inversa però, lui ci dice, non è così automatica, cioè le costanti s non necessariamente implicano S, ché le costanti s, abbiamo visto, sono, ad esempio, che l’essere sia l’essere. Certo, questo è necessario che ci sia nella proposizione S, cioè che ciascun elemento sia identico a sé, ma da qui, dal fatto che ciascun elemento sia identico a sé, non è che poi posso inferire altre cose. L’essere è essere, quindi, questo è un posacenere; no, non è così automatico. Eppure, affermare che l’essere è essere è implicito in questo aggeggio, che è un ente che ha un essere, è qualche cosa, e questo è necessario che sia, e questa è la costante. Ma da qui, cioè dal fatto che è necessario che sia, non posso dedurre che sia un posacenere. È questo il senso generale di ciò che sta dicendo. *Orbene, se s appartiene all’insieme* σ*…* L’insieme σ è l’insieme di tutte quelle cose che sono necessariamente delle costanti di S, ma, come dicevamo prima, l’ambito semantico di queste costanti non implica come tale o immediatamente la S. Se dico “questo è un posacenere” sto dicendo necessariamente che questo è un qualche cosa ma questo qualche cosa non è necessariamente un posacenere. Tutte le costanti che appartengono necessariamente a questa cosa, lui le chiama σ, l’insieme di queste costanti. *Orbene, se s appartiene all’insieme* σ*, onde il concetto di Pr (in quanto appartiene alla prima delle due equazioni qui sopra formulate) è identico a una parte del concetto di Sg, la suindicata conversione della proposizione (Sg=Pr)=(Pr=Sg) non dà luogo a una proposizione analitica:…* Con proposizione analitica si intende una proposizione che dice tutto ciò che appartiene necessariamente a una certa cosa. È analitico tutto ciò che è immediato, che appartiene immediatamente alla cosa. Infatti, per Kant, il giudizio analitico, che è sempre *a priori*, riguarda soltanto il tempo e lo spazio, e cioè il fatto che una cosa comporta analiticamente che abbia uno spazio, una dimensione, per cui se non ha dimensione non è qualcosa. Quindi, analitico è ciò che appartiene necessariamente alla cosa. Sintetico, invece, è ciò che procede da una sintesi di altre cose, mette insieme altre cose. Può essere *a priori* o *a posteriori* ma è sempre una sintesi. Se è *a posteriori* è perché procede da un’esperienza; se è a priori è perché procede dalla necessità, che però è intrinseca a una certa condizione e non intrinseca necessariamente alla cosa. Per esempio, che due più due faccia quattro è una necessità che però appartiene al calcolo numerico, non è insito nel due; invece, che questa cosa abbia una dimensione, uno spazio, è insito nella cosa stessa, non può darsi senza uno spazio. È importante intendere questo più che altro per seguire il pensiero di Severino. Riprendiamo il passo appena letto. *Orbene, se s appartiene all’insieme* σ *…* Se la costante s appartiene a un insieme di significati, il cui ambito semantico non implica necessariamente ciò che poi viene implicato: che questo sia qualcosa non implica che sia un posacenere. È una costante di S, perché è necessario che sia qualche cosa, ma non implica ciò che io dico dopo. … *onde il concetto di Pr … è identico a una parte del concetto di Sg, la suindicata conversione della proposizione (Sg=Pr)=(Pr=Sg) non dà luogo a una proposizione analitica: nel senso che se il progetto di un orizzonte posizionale in cui sia posto S come tale, ma non sia posta la costante s, vale immediatamente come autocontraddittorio perché la significanza di s è identica a una parte della significanza di S, il progetto invece di un orizzonte posizionale in cui sia posto s (appartenente all’insieme* σ*), ma non sia posto S, non vale immediatamente come progetto autocontraddittorio.* È detto in modo complicato ma, in realtà, è molto semplice. Dire che questo qualcosa è qualche cosa è necessario, ma il suo predicato non lo è. Dico che questo qualcosa è un posacenere; l’essere qualcosa gli appartiene necessariamente, non possiamo toglierlo; ma il fatto che sia un posacenere non è dedotto analiticamente dal fatto che sia un qualche cosa. Che cosa è deducibile analiticamente dal fatto che sia un qualche cosa? Che non è “non qualche cosa”. Questo sì, ma che sia un posacenere, che sia di vetro, ecc., non lo posso dedurre. Quindi, questa proposizione non è analitica ma è sintetica, procede da una sintesi. Il fatto che questa cosa sia un posacenere lo so per esperienza, da una sintesi di infinite cose che ho imparate. Quindi, dire che questa cosa è un posacenere ha un soggetto e un predicato. Il soggetto dice che questo è un qualche cosa, e non possiamo toglierlo, la costante in questo caso consiste nel fatto che questo qualcosa è qualche cosa. Ora, aggiungo che è un posacenere. Il predicato “è un posacenere” è sintetico, non è deducibile analiticamente dal soggetto, cioè dal fatto che sia qualcosa. *Infatti, se s è semplicemente fattore della significanza di S (o, che è il medesimo, Pr è fattore della significanza di Sg), S non può essere fattore della significanza di s; sì che le proposizioni del tipo: “La posizione della costante s (appartenente all’insieme* σ*) implica la posizione di S” non sono analitiche.* Lo abbiamo appena visto. *b) Si badi d’altronde che se il progetto di un orizzonte posizionale in cui sia posto S …* Lui ci mette dentro progetto di un orizzonte posizionale: sarebbe il progetto di un’analisi. Solo che lui lo mette in modo tale che non sia possibile alcuna obiezione, perché detto in modo più preciso non è possibile. *…ma non sia posto S, non è una immediata autocontraddittorietà…* Questo progetto è sempre quello iniziale, il progetto di analisi di questa proposizione, (*“Totalità dell’essere immediatamente affermato”).* Sta dicendo qualcosa che deriva da ciò che diceva prima: un progetto in cui sia posta la costante s ma non sia posto S non è una immediata autocontraddittorietà. Certo, perché se dico “questo qualcosa è qualche cosa”, questa costante s appartiene a S, perché era posto insieme a S, ma non necessariamente deve essere posto in quella proposizione: dire che “qualche cosa è qualche cosa” può appartenere a qualunque altra proposizione. Quindi, dire che questa costante s, che dice che questo qualcosa è qualche cosa, non appartiene a S, alla proposizione iniziale, non è immediatamente autocontraddittorio. Dire che qualcosa è qualcosa è certamente necessario che sia ma non necessariamente è riferibile alla proposizione da cui siamo partiti. Meglio ancora: dalla proposizione che dice che qualche cosa è qualche cosa non è deducibile la proposizione da cui siamo partiti, anche se necessariamente questa cosa appartiene a quella cosa, ma dalla sua costante s non è deducibile quella proposizione da cui siamo partiti, (*“Totalità dell’essere immediatamente affermato”)*. Dire che qualche cosa è qualche cosa, certo, è necessario che sia, ma da qui non posso dedurre la totalità dell’essere immediatamente affermato. *…d’altra parte, in quanto questo orizzonte posizionale, come non posizione di S, non si costituisce come struttura originaria, tale orizzonte non è perciò in grado di togliere la sua negazione, e lasciandosela accanto vale pertanto come un che di infondato – e anzi, come negazione implicita di S, di autocontraddittorio.* Abbiamo visto perché non è immediatamente autocontraddittorio, perché dire che questo qualcosa, se è qualcosa, è qualcosa, questo non implica che sia un posacenere o qualunque altra cosa. Ma, dice, d’altra parte *in quanto questo orizzonte posizionale, come non posizione di S*, cioè, questo che stiamo considerando, cioè che questa costante non implica necessariamente tutto il resto… Ricordate bene che lui era partito da quella conversione che dice “la posizione della costante s implica la posizione di S”. Era questo da cui era partito per accorgersi che c’era qualcosa che non andava bene, perché c’è la prima, quella originaria, “la posizione di S implica la posizione della costante s”, ma l’inversa, ecco, quella non è una proposizione analitica, perché ci sono casi in cui la costante s non implica la posizione di S. Però, dice, d’altra parte, *questo orizzonte posizionale, come non posizione di S*, cioè il fatto che la costante di s non implichi la posizione di S, non si costituisce come struttura originaria. Ecco, qui occorre tornare un po' indietro. La struttura originaria è quella che afferma che qualche cosa è quello che è, cioè afferma l’incontraddittorio. Ma, dice, se io dico che la costante s non implica necessariamente S, questo non si costituisce come struttura originaria, mentre la proposizione non capovolta si poneva come struttura originaria, perché diceva che alla proposizione S apparteneva tutte le sue costanti, e quindi si pone come l’incontraddittorio, perché se tolgo una costante non è più S ma un’altra cosa. Invece, qui non si costituisce come struttura originaria, perché mentre S implicava necessariamente la costante s, la costante s non implica necessariamente la proposizione S. Quindi, dice, *tale orizzonte non è perciò in grado di togliere la sua negazione.* In quella precedente era in grado di togliere la sua negazione. Ne “la posizione di S implica la posizione della costante s” abbiamo detto che non c’è contraddizione, mentre nella conversa, “la posizione della costante s implica la posizione di S”, che non si costituisce quindi come struttura originaria, non è in grado di togliere la sua negazione, perché solo se è struttura originaria può togliere la sua negazione, l’ha posta per toglierla. Come abbiamo visto, per negare un’affermazione occorre porla per poi poterla togliere; soltanto così posso affermare con risoluta certezza che questa cosa è così, proprio perché ho tolto la sua negazione. Se non la tolgo, e qui non posso toglierla, allora lasciandosela accanto, dice Severino, come un che di infondato, anzi, come negazione implicita di S, quindi, autocontraddittorio. Quindi, non essendo questa proposizione conversa una struttura originaria, non è in grado di togliere la sua negazione, che quindi permane, e pertanto è autocontraddittoria. Tutto questo discorso per dire che la proposizione “la posizione di S implica la posizione della costante s” è incontraddittoria; la conversa, “la posizione della costante s implica la posizione di S” è autocontraddittoria.

12 dicembre 2018

*La struttura originaria* di E. Severino

Severino ci sta introducendo alla questione dell’implicazione. L’implicazione è importante. Ogni considerazione, ogni giudizio, ogni affermazione, quindi, ogni pensiero, è fatto di implicazioni: se questo allora quest’altro. Ciò che a lui interessa per il momento è valutare un aspetto, e cioè considerare di una certa proposizione quali sono le costanti e quali le variabili. Le costanti sono tutte quelle cose che appartengono necessariamente alla proposizione, che sono cioè necessariamente implicate e che non possono non esserci. Le costanti sono quei momenti che sarebbe contraddittorio negare. Le varianti non sono immediatamente contraddittorie appunto perché, essendo varianti, possono esserci come possono non esserci. Severino fa la classificazione generale delle costanti. Siamo a pag. 287, paragrafo 3. Dice che si danno due tipi di costanti del significato S (S è una proposizione qualunque). *Si danno due tipi di costanti del significato S – il discorso può, anche qui, essere esteso ad ogni significato -: a seconda che una costante appartenga alla significanza di S come predicato di S, oppure vi appartenga senza valere come predicato di S.* Intanto, comincia a stabilire che alcune costanti appartengono a S in quanto predicate da S e che altre appartengono a S pur non essendo predicate da S. Fa un esempio. *Ad esempio, i significati: “Includente ogni parte dell’immediato” e “Parte dell’immediato” sono entrambi costanti di S (*appartengono necessariamente*); ma mentre il primo appartiene alla significanza di S…* La frase “Includente ogni parte dell’immediato” è un giudizio, un’apofansi, e quindi in questo caso appartiene alla predicazione. Nel secondo caso, cioè la frase “Parte dell’immediato”, non si tratta propriamente di un giudizio, non è un’apofansi, è qualche cosa che appartiene immediatamente alla significanza di S, perché se si parla di “parte” si parla, per esempio, di totalità, non è possibile parlare di “parte” senza alludere a una totalità. In questo senso lui distingue le costanti che sono predicate dalla proposizione e le costanti che appartengono alla proposizione ma che non sono predicate. Infatti, in una proposizione qualunque non necessariamente viene predicato, di questa proposizione, che le sue parti facciano parte del tutto, non predica questo, predica altre cose; però, questa affermazione è inclusa nella proposizione originaria, le appartiene ma non è predicato. Potremmo anche farla più semplice. “Questo è di vetro”: predico di questa cosa il fatto di essere di vetro, ma che questo sia questo non lo sto predicando, non lo sto dicendo, però è implicito. È questa la differenza tra ciò che viene predicato e ciò che invece appartiene al significato. *…pensare la totalità senza pensarla come inclusiva della parte non è pensare la totalità.* Se penso la totalità, se penso a questo aggeggio, lo penso in quanto qualcosa. *Si può dunque dire: tutti i predicati L-immediati o L-mediati…* I predicati L-immediati sono quelli che non si possono negare salvo trovarsi immediatamente in una autocontraddizione. Per esempio, negare che questo sia qualcosa è immediatamente autocontraddittorio, ma negare che sia rotondo non è immediatamente autocontraddittorio, occorre valutare. *… tutti i predicati L-immediati o L-mediati di un significato sono costanti di questo significato … ma non tutte le costanti di un significato sono predicati di questo.* Dicendo che questo oggetto è di vetro non sto dicendo che questo è questo, però, se lo negassi, mi autocontraddirei immediatamente. *Sì che dire che un significato è implicato, L-immediatamente e L-mediatamente, da un cert’altro significato, o che la posizione di quello è implicata dalla posizione di questo – sì che quello è costante di questo – è cosa diversa dal dire che un significato è predicato, L-immediatamente o L-mediatamente, di un cert’altro significato.* Abbiamo detto che L-immediatamente sta per immediatamente evidente, incontraddittorio; mentre, si ha L-mediatamente quando occorre una riflessione, una considerazione. Paragrafo 4. *La totalità dell’immediato (*ilfenomeno, ciò che appare, il concreto*) è dunque costituita, in quanto orizzonte dell’immediatezza, da un sistema di implicazioni posizionali aventi valore analitico (L-immediate), e da un sistema di implicazioni posizionali F-immediate espresse da proposizioni sintetiche a posteriori.* La totalità dell’immediato, dice, è costituita da un sistema di implicazioni che sono immediatamente evidenti e che è autocontraddittorio negare, e poi anche da un sistema di implicazioni F-immediate, cioè il fenomeno, che si mostrano nel fenomeno ma che sono espresse da proposizioni sintetiche a posteriori. Le proposizioni sintetiche a posteriori, come abbiamo visto, sono quelle non immediate ma mediate dall’esperienza. Quando si parla di F-immediato, Severino si riferisce all’esperienza. *Per quanto riguarda questo secondo sistema di implicazioni, si osservi che tra due determinazioni qualsiasi (varianti o costanti) della totalità dell’immediato sussiste infatti in ogni caso quel tipo di relazione posizionale, per cui esse si implicano di fatto: l’implicazione consiste appunto nel fatto … che sono entrambe immediatamente presenti. Ogni determinazione immediata implica pertanto F-immediatamente, ossia secondo un’implicazione di fatto, ogni altra determinazione immediata.* A pag. 289, paragrafo 5. *…si consideri il sistema delle implicazioni posizionali che, dal punto di vista dell’immediatezza, hanno valore di sintesi a posteriori.* Quindi, un sistema di implicazioni che poniamo come sintesi *a posteriori*, cioè, implicazioni che derivano dall’esperienza: il fatto di vedere che è rotondo non appartiene immediatamente a questo oggetto (posacenere), è una considerazione che faccio io. *Come paradigma di tutti i termini … di questo sistema, può essere adoperata la proposizione: “La posizione di Y è implicante la posizione di Z”.* Come dire, se Y allora Z. *si dirà dunque che il progetto della posizione di Y come non implicante la posizione di Z, non appare immediatamente … come contraddittorio.* Non appare immediatamente contraddittorio perché che Y implichi Z è stato detto che ha valore di sintesi *a posteriori*, quindi non lo so immediatamente. Pertanto, negare questa cosa non è autocontraddittorio. Per Severino è sempre fondamentale giungere a qualcosa che sia non contraddittorio. *Pertanto, non appare immediatamente come contraddittorio nemmeno il progetto che la posizione di Y implichi la posizione di Z.* Non è immediatamente contraddittorio né che non la implichi né che la implichi. *Questa implicazione, che si presenta in questo secondo lato del progetto, ha una duplice valenza, a seconda che 1) l’implicazione progettata abbia lo stesso valore dell’implicazione che sussiste tra Y e Z in quanto questi due termini sono di fatto implicati…* Un aspetto è questo: c’è questa implicazione. Se io dico che c’è questa implicazione allora c’è questa implicazione. *…oppure che 2) l’implicazione sia progettata come avente valore tale che appaia autocontraddittorio che Y sia posto anche se Z non è posto.* Quindi, o dico che questa proposizione implica necessariamente, oppure dico che non si sa se la implica oppure no. *…si osservi che, in relazione alle implicazioni posizionali aventi valore analitico -…* Aventi valore analitico sono quelle che indicano l’appartenenza necessaria di una costante alla proposizione. *…si consideri ad esempio un’implicazione tra la posizione di S a la posizione di una sua costante s -, la convenienza L-immediata della posizione dell’implicazione di s, alla posizione di S, importa che i termini o i momenti dell’autocontraddizione determinata dalla negazione che la posizione di S implichi la posizione di s, siano dati dalla affermazione della posizione di S…* Non è niente altro che dire che se la posizione di S importa una costante s analiticamente, allora negare che la costante s appartenga alla proposizione S è autocontraddittorio. Andiamo a pag. 292, dove al punto d) dice che non ci sono soltanto proposizioni analitiche e sintetiche *a posteriori* ma anche quelle sintetiche *a priori*. Abbia visto che le proposizioni sintetiche *a priori* sono quelle che implicano necessariamente ciò che è implicato ma questo implicato non vi appartiene propriamente. Facevamo l’esempio della matematica: due più due fa quattro è una proposizione sintetica *a priori* perché non è frutto dell’esperienza, è frutto di qualcosa che ho imparato, ma non è neanche implicito nel due il fatto che, sommato a un altro due, faccia quattro, non è analiticamente derivato. *Il paradigma di queste proposizioni è dato dalla proposizione: “La posizione di Y implica necessariamente la posizione di Z”, o: “La (progettata) posizione di Y implica necessariamente la non posizione di Z” – dove la “necessità” è data, nella prima proposizione, dal prodursi della autocontraddizione m qualora si neghi l’implicazione, e nella seconda proposizione dal prodursi della autocontraddizione m’ qualora l’implicazione sia affermata.* Questa distinzione, che fa Severino e che può apparire irrilevante, sarà utile poi, più avanti, quando si tratterà di vedere più precisamente quando io posso dire che una certa cosa ne implica un’altra e quando, invece, dire questo comporta una contraddizione, e cioè non lo posso dire. È questo che a lui interessa, arrivare a questo risultato. Andiamo a pag. 305, paragrafo 11, *Nota 2°: Estensione del piano mediazionale*. Il piano mediazionale è quel momento in cui c’è una mediazione, non è immediatamente evidente. *Il piano mediazionale che si ottiene per l’accertamento della necessaria implicazione o esclusione posizionale di Z parte di Y, non è la totalità del piano mediazionale. In altri termini, le proposizioni sintetiche a priori sopra considerate sono risultato di una elaborazione logica di proposizioni sintetiche a posteriori, sia nel caso la sintesi a posteriori venga accertata come necessaria … sia nel caso che venga necessariamente negata*. A pag. 306, paragrafo 12. *a) Se la proposizione: “A è B” è sintetica a priori…* Cioè, non lo so per esperienza ma è necessaria che sia così. *…significa che A è ciò cui conviene essenzialmente B…* Sottolinea essenzialmente e non necessariamente. *(stante appunto che la negazione di questa convenienza è autocontraddittoria);*… Se io nego che due più due fanno quattro mi metto in contraddizione con tutto il sistema della matematica. *…sì che pensare A senza saperlo come B, significa non pensare A.* *d’altra parte, la posizione di questa appartenenza di B all’essenza di A – onde B appare come costante di A – è risultato di una mediazione;…* Occorre che ci sia un punto di passaggio tra A e B per potere dire che B appartiene essenzialmente ad A. La cosa non è immediatamente evidente, non è frutto dell’esperienza, quindi, ci vuole qualche altra cosa. *…e cioè la semplice analisi di A non è in grado di rilevare B come costante di A.* come dicevamo prima, io posso analizzare il numero due finché voglio ma non arrivo a dire che due più due fa quattro senza una mediazione di qualche cosa. *Il passaggio della L-immediatezza, stando sul piano della quale non si vede che B sia costante di A…* Perché, se vedo due, non mi appare immediatamente che se aggiungo un altro due fanno quattro. *…al piano della L-mediazione, nel quale B è rilevato appunto come costate di A, è determinato dalla posizione di un termine M – il medio -…* A questo punto, per sostenere la sintesi *a priori*, inserisce l’intervento di un termine medio, che chiama M. *…che appaia L-immediatamente come costante di A, e del quale B appaia L-immediatamente come costante.* Quindi, pone un termine che appartenga ad A necessariamente, come costante di A in modo che non possa togliersi dalla A, ma al tempo stesso, che cosa fa? Di questa costante di A, lui dice che a questa costante appartiene B. quindi, la costante appartiene ad A, cioè non può togliersi da A, ma questa costante a sua volta ha una prerogativa particolare, e cioè che la B è una costante della costante precedente, di M, appunto. M, il termine medio, sarebbe la costante di A, che appartiene quindi ad A necessariamente, e B appartiene a quella costante. *In altri termini, B può appartenere all’essenza (alla definizione) di A, solo in quanto B appartenga all’essenza di un significato M, che appartiene all’essenza di A. pertanto B conviene ad A non in quanto A è A, ma in quanto l’analisi di A ha rilevato M come appartenente all’essenza di A.* Il fatto che A sia B non dipende, nel caso della sintesi *a priori*, dal fatto che A sia A. Se dico che A è B si sa che è necessario che A sia A, altrimenti che cosa è B? Ma è necessario che ci sia questo passaggio intermedio, cioè, c’è un qualche cosa che è costante di A, che appartiene ad A, e a questo qualche cosa appartiene B. A pag. 309. *d) Appare, da quanto si è detto, che la mediazione logica sussiste soltanto in relazione ai momenti astratti del significato concreto, e non in relazione alla concretezza semantica come tale.* Questo che cosa ci dice? Ci dice che io posso parlare di implicazione, cioè da una cosa ne posso trarre un’altra, soltanto se astraggo dal concreto. Questo perché nel concreto tutti questi elementi, sì, ci sono ma non in quanto astratti, in quanto individuati astrattamente, ma fanno parte del tutto concreto, e sappiamo che il concreto precede l’astratto. Questa, peraltro, era la posizione di Hegel, che dovremmo rileggere prima o poi in quanto è fondamentale rispetto a tutto il pensiero occidentale. *L’implicazione mediazionale tra A e B è cioè l’implicazione tra due momenti astratti del significato concreto costituito dall’implicazione tra A, M, B.* Questi tre momenti, A, M e B, nel concreto non sono astratti, sono un tutto, un tutto concreto; quindi, questa implicazione è possibile soltanto se di questo concreto faccio un astratto. Cosa che, peraltro, la logica formale fa continuamente. Lo dicevamo forse l’altra volta: nell’implicazione “se A allora B” la logica considera la A e considera la B, cioè dà un valore alla A e un valore alla B, vero-falso, dopodiché attraverso un calcolo giunge a considerare se la proposizione è vera o falsa. Astrae gli elementi da questo concreto, che è la relazione tra A e B, relazione come un tutto. Solo a questa condizione la logica può operare ciò che opera: a condizione di astrarre dal concreto. Quindi, la logica compie un’operazione che non tiene conto del fatto, come già diceva Hegel, che il concreto precede l’astratto, ché solo a questo punto è calcolabile perché fino a che lo considero un concreto, un tutto, non posso calcolare nulla, mi si presenta semplicemente come un fenomeno nella F-immediatezza. La F-immediatezza è fatta, sì, di queste cose ma ciò che appare, l’immediato, il tutto, il concreto, è la relazione; soltanto astraendo, quindi in un secondo momento, io posso isolare i termini A e B e, quindi, inserirli all’interno di un calcolo, come fa la logica, attribuendo valori ad A e B, vero o falso, ecc. *Questa concretezza semantica è data dallo stesso sviluppo dell’analisi (in quanto la convenienza di M ad A è posta per analisi di A, e la convenienza di B a M è posta per analisi di M).* Questa concretezza semantica, cioè il valore semantico, è data dall’astrarre questi elementi dal concreto. *Si dirà allora, in generale, che la totalità del mediare…* Ricordate che M è un mediatore tra A e B, media perché è un pezzo della A, ma questo pezzo della A contiene anche la B, o è un pezzo della B, a seconda dei casi. *…è lo stesso sviluppo totale dell’analisi.* Cioè, un’analisi non è niente altro che questo: mediare tra elementi in relazione tra loro e cogliere quali elementi ci sono in comune tra un elemento e un altro o quali elementi sono implicati, e cioè occorre valutare ciascuna volta quali sono, ad esempio, le costanti di A, perché soltanto se trovo una costante di A posso prendere questa costante come medio e verificare se questo medio contiene oppure no B. Ma è sempre un’analisi, un qualche cosa che si produce in seguito all’astrazione. *Ciò significa che la forma del sapere necessario è l’analisi, la distinzione tra proposizioni analitiche e sintetiche a priori essendo una distinzione interna all’orizzonte dell’analisi.* Quindi, la forma del sapere necessario è l’analisi, cioè questa operazione di astrazione dal concreto. È, in effetti, la condizione del sapere, è da lì che sorge il sapere, dal momento in cui incomincio ad analizzare ciò che mi appare concretamente. Che è esattamente ciò che fa la scienza, ma la questione importante è che, compiendo questo, la scienza si è dimenticata che questi elementi, con cui ha a che fare, sono elementi che fanno parte di un tutto, di un concreto. Ora, uno potrebbe dire: che importanza ha questo, e cioè che facciano parte del tutto? Se sono singoli elementi, io li tratto come mi pare. Sì e no. Sì, perché è così che, in effetti, accade; no, perché ciascuno di questi elementi, facendo parte del tutto, e qui torna Heidegger, fanno parte di un mondo. Astrarli, che cosa comporta? Pur essendo l’astrazione la condizione di ogni sapere, come dice giustamente qui Severino, astrarli comunque significa immaginare di poterli togliere dal mondo. Il fatto è che proprio perché sono inseriti in quel mondo sono quella cosa che sono; quindi, se astraggo dal concreto, sì, certo, a questo punto posso avviare un’analisi, posso avviare una serie di operazioni lungo le quali troverò delle cose, non importa quali, ma tutte queste cose che troverò saranno comunque vincolate dal fatto che ciascuno di questi elementi è quello che è perché inserito nel tutto, non c’è fuori da questo tutto, dal mondo. Io stesso non ci sono fuori del mondo, sono nel mondo, di cui sono fatto, peraltro. Il mondo è fatto chiaramente anche di storicità: che un certo elemento venga considerato in un certo modo, lo viene considerato in quel modo oggi, mille anni fa veniva considerato in un altro modo e tra un milione di anni molto probabilmente verrà considerato in un modo differente ancora.

*Intervento: Non si modifica il mondo astraendo questi elementi?*

Sì e no. Certo, si modificano nel senso che ogni volta che io astraggo degli elementi, una volta che questi elementi sono astratti, è come se io stesso, che li considero, dovessi riconfigurarmi. Una volta riconfigurato mi approccio a questi elementi in un altro modo. Questa modificazione, questo circolo ermeneutico, avviene incessantemente, è ininterrotto. Da qui anche la storicità, cioè il fatto che gli elementi con il tempo si sono modificati. Come abbiamo detto tante volte, anche la lingua italiana cambia, si modifica lentissimamente perché propriamente non ha una ragione per cambiare, va bene così com’è, eppure cambia: già come parlavano i nostri padri non è più come si parla oggi. Questo modificarsi avviene, secondo Severino, per una analisi che viene fatta astraendo dal concreto, però, è un’astrazione che non può non farsi: quando parlo individuo qualche cosa, ciò che mi appare è un conto ma, una volta che mi approccio a questo qualcosa che mi appare, cosa voglio fare? Voglio modificarlo, questo qualcosa mi modifica e, quindi, io torno a modificare l’analisi. È il circolo ermeneutico.

*Intervento: Nel momento in cui estraggo qualcosa dal mondo per esaminarlo, devo comunque tenere presente la relazione, la sua connessione con il mondo.*

Sì, dovrebbe. Tenere conto di questo già modifica le cose. È un’operazione che, per esempio, la logica non fa, e nemmeno la scienza: se lo facesse cesserebbe di fare quello che fa. Ciascun parlante è in un certo senso “costretto” parlando a dimenticare o a non tenere conto che sta parlando. Ogni volta che affermo delle cose le stabilisco, dico che “è così” ogni volta che implico qualche cosa. Al di là del fatto che queste implicazioni siano o no contraddittorie, affermo qualche cosa, stabilisco qualche cosa, dico “è così”. Certo, posso crederci oppure no, ma non posso non farlo. Quindi, non solo la scienza ma qualunque parlante è costretto a fare una cosa del genere, sennò cessa di parlare. Se ogni volta che dice una qualunque cosa prende ciascun singolo elemento e comincia a considerare quell’elemento in tutte le possibili derivazioni, significati, ecc., allora cessa inevitabilmente di parlare. Tutto questo è importante perché consente di tenere conto, anche se poi di fatto è come se non ne tenesse conto, però è possibile farlo. È chiaro che non lo faccio ma c’è questa possibilità, c’è questa apertura, ed è questa apertura che mi consente di non credere a ciò che sto affermando come se ciò che affermo fosse la descrizione dello stato delle cose, per cui le cose stanno così come penso io. Non lo posso pensare perché se analizzo la cosa, proprio nei termini di Severino, so che questa concretezza semantica, questo significato che io do alle cose è dato dall’analisi dei singoli elementi che io ho astratto dal concreto. Astraendoli dal concreto, io compio quell’operazione che abbiamo visto sin dall’inizio. Ricordate l’esempio della lampada sul tavolo? Ecco, se io voglio spegnere quella lampada, allora devo astrarre dal concreto, devo in un certo senso analizzare, anche se non mi rendo conto ma devo compiere questa operazione di astrazione della lampada dal concreto, e quindi considero questa lampada non più come la lampada che è sul tavolo e la spengo. Severino poi prosegue. *Se A è concretamente pensato, ovvero se ne è sviluppata l’analisi, A è lo stesso AMB, sì che la proposizione: “A è B” è analitica.* Sta dicendo che se A è concretamente pensato… Beh, dice, il concreto è il tutto. No, bisogna fare attenzione ai termini, dice “è concretamente pensato”. Dice che se io penso concretamente alla proposizione “questa lampada che è sul tavolo”, il fenomeno, allora analizzo, per il solo fatto di pensarla. Pensandola devo analizzare, cioè per pensarla devo isolare gli elementi. Il pensare è una cosa, il fenomeno un’altra, il fenomeno è ciò che appare, ciò che viene in luce. Pensare è diverso, pensare comporta l’astrazione. Infatti, dice, lo rileggiamo, *A è lo stesso AMB*, cioè la relazione tra A e B, *sì che la proposizione: “A è B” è analitica.* Questa operazione è quella che facemmo qualche tempo fa, sempre relativamente alla proposizione “questa lampada che è sul tavolo”, quando dicevamo che questa proposizione mostra semplicemente il fenomeno, poi astraggo e allora mi occupo di una cosa e dell’altra. Però, in questa proposizione concreta, mi accorgo se pensata, e infatti ci accorgemmo, che quando dico “questa lampada” dico “questa lampada che è sul tavolo”. All’interno di questa proposizione la lampada è solo “questa lampada che è sul tavolo” e nessun’altra. In questo senso la proposizione “A è B” è analitica, cioè appartiene necessariamente, non c’è una possibilità che questa lampada non sia questa lampada, ma questa lampada è “questa lampada che è sul tavolo”. Quindi, questa lampada appartiene necessariamente al fenomeno che mi appare come “questa lampada che è sul tavolo”. *È all’interno di questa analiticità che si rileva che mentre M conviene L-immediatamente ad A…* Abbiamo visto che M è una costante di A, quindi, vi appartiene necessariamente. *…anche in quanto A è assunto come momento astratto…* Appartiene perché? Perché ogni volta che analizza un qualche cosa deve astrarre, non può non farlo. Come faccio a parlare della lampada se non la astraggo da “questa lampada che è sul tavolo”? *(onde questa convenienza dà luogo a una proposizione analitica stricto sensu); viceversa B conviene immediatamente ad A, solo in quanto A sia assunto come significato concreto (la concretezza è tale in relazione ad A come momento distinto da MB), ossia come determinato da M; sì che la convenienza di B ad A, inteso come momento astratto, è mediata da M.* Sta soltanto dicendo che nella prima parte della proposizione M conviene ad A immediatamente, gli appartiene immediatamente, mentre B non appartiene ad A immediatamente. Perché? Perché c’è di mezzo M. Tutto qui. Adesso esplora la duplice valenza di un significato, ma questo lo vedremo mercoledì prossimo.

19 dicembre 2018

*La struttura originaria* di E. Severino

Vorrei farvi un esempio per provare a spiegare in termini più semplici quello che sta facendo Severino in queste pagine. Considerate questa proposizione: “L’essere è la totalità dell’apparire”. Questa proposizione è fatta in modo tale per cui comporta un giudizio, un’apofansi, non è analitica, nel senso che ciò che segue all’essere non è necessariamente implicito nell’essere. È propriamente un giudizio sintetico *a priori*, nel senso che è necessario che l’essere sia la totalità dell’apparire; necessario, certo, ma, tuttavia, non analitico perché non è incluso nell’essere stesso. La cosa che importa è che questa affermazione, questo giudizio, sia vero, e cioè che incontraddittoriamente l’essere sia la totalità dell’apparire. Ma quando, per Severino, un’affermazione è vera? Tenete conto che questo esempio lo sto facendo io, non lo fa Severino, il quale avrebbe sicuramente da ridire perché è molto sommario. Dicevo, dunque, che perché sia vera questa affermazione occorre che non sia autocontraddittoria ma che sia incontraddittoria. Come procede Severino? In questo caso, quello della proposizione “L’essere è la totalità dell’apparire”, abbiamo che l’essere è ciò che appare, ma questo essere, questo ciò che appare, è mediato da un termine che è la totalità. Quindi occorre che l’essere e la totalità siano due cose che necessariamente stanno insieme, e cioè che sia contraddittorio affermare la non contraddittorietà di questa relazione tra l’essere e la totalità. Come procederebbe Severino? Se l’essere non fosse la totalità l’essere avrebbe o un altro essere superiore oppure sarebbe una parte di qualche cosa, e in entrambi i casi non sarebbe l’essere. Quindi, affermare che l’essere non è la totalità è autocontraddittorio; soltanto se l’essere è totalità questa affermazione è incontraddittoria. Poi, c’è questo medio, la totalità, che deve convenire all’apparire. Anche in questo caso dire che la totalità è ciò che appare occorre che sia incontraddittorio, e cioè che sia contraddittorio affermare che non è incontraddittorio. Se la totalità non apparisse non apparirebbe nulla, quindi, nemmeno la totalità; quindi, se la totalità non apparisse non sarebbe totalità, sarebbe niente perché non appare niente. A questo punto abbiamo che la totalità conviene all’essere necessariamente, cioè è contraddittorio affermare che non gli appartiene; allo stesso tempo, abbiamo visto che alla totalità conviene che sia qualcosa che appare, ché se non appare è niente; quindi, deve necessariamente apparire. A questo punto che cosa abbiamo che i due lati di questa proposizione si rivelano incontraddittori perché abbiamo tolto la negazione. La negazione, infatti, comportava una contraddizione: se io nego che all’essere conviene la totalità, abbiamo visto che produco una proposizione autocontraddittoria, cioè produco una proposizione che afferma che l’essere non è l’essere. Quindi, potremmo scriverla così, seguendo Severino: essere = totalità dell’apparire. Però, l’essere propriamente non è la totalità dell’apparire, nel senso che sono due formulazioni differenti. E, allora, sì, certo, rimangono distinte ma non differenti, perché queste due affermazioni, cioè l’essere = totalità dell’apparire ci appaia come incontraddittorio occorre passare dall’astratto, che è questa affermazione “L’essere è la totalità dell’apparire” … Astratto perché uno è soggetto e l’altro un predicato, ma è astratto rispetto a che cosa? Rispetto al concreto, ovviamente, e il concreto che cosa mostra? Mostra questa proposizione come un tutto. Questo concreto, così come fa il concreto generalmente, mostra che ciascuno di questi elementi vale ciascun altro, è ciascun altro. Così come facevamo rispetto all’esempio “questa lampada che è sul tavolo”, il concreto è l’intera proposizione. Se io astraggo un pezzo di questa proposizione, il concreto cessa di essere tale, cioè cesso di avere di fronte ciò che mi appare realmente. Ciò che appare concretamente è che la lampada è “questa lampada che è sul tavolo”, non un’altra lampada. E così nella proposizione che vi ponevo come esempio, l’essere ci appare non come l’essere distinto, o astratto, ma l’essere che è la totalità dell’apparire. Severino usa questo stratagemma per mostrare il concreto, cioè scriverebbe che:

(essere = totalità dell’apparire) = (totalità dell’apparire = essere).

A questo punto si sarebbe prodotto il concreto, dove ciascun elemento, non essendo astratto rispetto agli altri, mostra il tutto, la totalità. A questo punto, direbbe Severino che l’essere è effettivamente la totalità dell’apparire; si è mostrato, cioè, che negare questa affermazione è autocontraddittorio. Ora, detto questo, aggiungiamo che l’importanza di un’elaborazione del genere, quella di Severino, è trovare che cosa sostiene, che cosa regge, di che cosa è fatta, una struttura originaria, una struttura originaria che regge qualunque altra possibilità, qualunque cosa esista. Ciò che regge tutto quanto è la incontraddittorietà. Come giunge a dire questo? Ci giunge attraverso una serie di considerazioni che muovono dal fatto che se, dicendo che l’essere è l’essere, questa formulazione non fosse il concreto, non fosse l’apparire, se non fosse così, cioè che l’essere è l’essere… ma per poter affermare questo occorre che io ponga questo essere come ciò che toglie di mezzo la sua negazione, che devo porre (il non essere) e poi toglierla. Soltanto a questo punto l’essere è effettivamente l’essere, e cioè non c’è la possibilità che sia altro da sé. Compiendo questa operazione, cioè ponendo la negazione dell’essere e poi togliendola fa una cosa importante, che lui attribuisce alla struttura originaria, e cioè nega il divenire. Se l’essere, per potere essere quello che è, deve togliere la sua negazione, cioè il non essere, è ovvio che l’essere non può venire dal non essere, perché l’ha tolto, non c’è più, né può andare verso il non essere, e, quindi, è eterno, perché non nasce e non perisce. Quindi, è eterno, cosa che gli ha creato qualche problema con la Chiesa. A questo punto è chiaro che se dio è eterno allora non c’è creazione, per il motivo ovvio che se dio è eterno non può esserci il non essere prima di lui, né potrà essere il non essere dopo di lui; quindi, non è venuto dal non essere un qualche cosa, non c’è creazione possibile, perché è eterno. A tutto ciò aggiunge un elemento che riguarda poi il pensiero filosofico che accoglie la possibilità del non essere all’interno di sé. Quando io dico che qualcosa differisce da sé, sto dicendo che io tengo a fianco di questo qualche cosa il non essere qualche cosa; non lo tolgo ma lo lascio a fianco. Lasciandolo a fianco questo qualche cosa è qualche cosa ma è anche non questo qualche cosa, il che è autocontraddittorio, e ciò che è autocontraddittorio è nulla, perché dice di sé di non essere. Se l’essere dice di sé di non essere, allora è nulla, nulla non come *nihil absolutum*, di quello non si può parlare. Tutte le considerazioni che fa Severino dopo *La struttura originaria* non abbandonano mai questa idea che il pensiero occidentale sia un pensiero fondato sulla follia, cioè sull’idea che le cose divengano: se le cose divengono allora vuole dire che queste cose sono e non sono. È questa per lui l’estrema follia. Quindi, tutto il pensiero occidentale affonda le proprie radici sulla follia. Da qui una serie di problemi che il pensiero occidentale, quindi, l’occidente, l’umanità, ha incontrato nel suo cammino, nel senso che da sempre ha dovuto porre rimedio a questa follia. Porre rimedio come? L’ultimo rimedio, quello più recente, quello con cui abbiamo a che fare, è la tecnica. È la tecnica che dovrebbe porre rimedio a questa follia immaginando che la produzione di mezzi, di strumenti in vista di fini, secondo la definizione di Heidegger, esaurisca la possibile totalità dei fini, che, quindi, questo strumento diventi lo strumento finale, lo strumento che risolve tutto. Ma, naturalmente, questa idea è viziata nella sua struttura dall’essere fondata sul concetto di divenire - la tecnica è divenire, le cose si trasformano continuamente – e, quindi, anche la tecnica trae il suo fondamento dalla follia, per cui non potrà mai riuscire nel suo intento. Ora, qui si potrebbe porre una questione che è connessa con la volontà di potenza: la volontà di potenza è il tentativo di porre rimedio a questa follia? Sì e no, anche perché c’è l’eventualità che questa follia non sia nient’altro che il linguaggio. Rispetto a questo modo di vedere le cose, di approcciare le cose, il linguaggio stesso è la follia, perché per affermare ciò che qualche cosa è deve affermare ciò che questo qualche cosa non è, deve, cioè, autocontraddirsi. Quindi, il tentativo di Severino, dopo avere individuato la struttura originaria, cioè un qualche cosa di sufficientemente solido, stabile e soprattutto di incontrovertibile, regge a fino a un certo punto, cioè regge fino al punto in cui è pensato, anche se questo stesso pensiero è contraddittorio, non appartenere al funzionamento del linguaggio ma è pensato come un ente metafisico. Se lo pongo nel linguaggio e tengo conto, perché non posso non tenere conto, che nel linguaggio per dire che cos’è una certa cosa devo dire un’altra cosa, allora anche dicendo della incontraddittorietà mi trovo preso in un gioco pericoloso, nel senso che per risolvere il problema della incontraddittorietà dovrei tornare ad usare lo stesso sistema, quello che usa Severino e su cui fonda tutto: incontraddittorietà = incontraddittorietà. Però, sarebbe la formulazione astratta di un concreto. Il concreto, l’immediatezza di ciò che appare, verrebbe formulata per Severino in questo modo, cioè:

(incontraddittorietà=incontraddittorietà) =(incontraddittorietà=incontraddittorietà)

Questo sarebbe il concreto, cioè ciò che appare concretamente; dopotutto, sarebbe la realtà. Il problema che sfugge a Severino è che in questo modo, straordinariamente articolato e acuto, non si tiene conto del fatto che tutto ciò che si dice, che si scrive, non descrive uno stato di cose ma descrive soltanto un funzionamento. A un certo punto, lui pare intendere questo, quando dice che la verità è, in effetti, una struttura, un organismo, un qualche cosa che procede dal fatto che qualche cosa si mostra incontraddittorio; però, rimane il fatto che tutte queste cose non sono altro che una narrazione intorno a qualche cosa che, sì, occorre che sia, ma che cosa occorre che sia? Occorre che sia il linguaggio, con il suo funzionamento. E, quindi, questo funzionamento è fatto in modo tale che ciò che mi appare è ciò che mi appare: se io ho detto A ho detto A e non un’altra cosa; quindi, questo essere, in questo caso la A, è la totalità dell’apparire, questa A è la totalità di ciò che mi appare, di ciò che dico, non c’è altro. Però, rimane il fatto che tutto questo appartiene al funzionamento del linguaggio, il che significa che, per potere affermare una qualunque cosa, io devo necessariamente rincorrere altre parole, e per potere affermare queste parole devo rincorrere altre parole ancora, ecc. Quindi, l’incontraddittorietà serve al linguaggio, e lui ha fatto bene a sottolineare questo aspetto: ciò che si mostra, ciò che appare, è quello che appare; come dicevo prima, se ho detto A ho detto A e non un’altra cosa; poi, cosa questo significhi per me è un’altra questione. Tutto questo conduce poi, naturalmente, al tentativo di Severino di costruire attraverso la contraddizione C, che poi vedremo, un qualche cosa che stia in piedi presupponendo che non stia nel linguaggio, ed è lì che tutto gli ritorna addosso, e cioè si trova di fronte a un’aporia che non è più risolvibile. Lui immagina che sia risolvibile all’infinito, quando il tutto apparirà. Tutto questo per dare un’idea generale non solo del pensiero di Severino ma anche del modo con cui pensa, con cui approccia le varie cose, per mostrare sempre un’affermazione la cui negazione è autocontraddittoria, e lui deve togliere questa contraddittorietà per potere affermare l’incontraddittorio, cioè qualche cosa che appartiene alla struttura originaria, che cioè non si può negare, perché ogni altra cosa è autocontraddittoria, quindi, per Severino è la follia, cioè nulla. Il fatto è che, mostrandosi il linguaggio come strutturalmente autocontraddittorio, seguendo Severino il linguaggio sarebbe nulla, il che non ci porta molto lontani a questo punto, perché comporta un’altra contraddizione: il linguaggio è nulla ma questo nulla appartiene al linguaggio; quindi, per essere nulla, occorre che ci sia un linguaggio che lo definisce come nulla. Da questo tipo di contraddizione non si esce, a meno di non uscire dal linguaggio, allora sì, ma come? Non so se sono riuscito a rendere l’idea del modo in cui sta procedendo Severino. Riprendiamo la lettura. Siamo a pag. 311, paragrafo 14, *Per una tipologia delle costanti mediazionali*. Le costati mediazionali sono quegli elementi che mettono un elemento in relazione a un altro, non essendo analiticamente evidente che una cosa appartiene a un’altra. Per esempio, dicendo “tutto” io includo la “parte”, non ho bisogno di costruire un giudizio sintetico, soprattutto a posteriori perché non lo posso dedurre dall’esperienza che la parte sia necessariamente implicata nel tutto. La costante, quindi, è quell’elemento che interviene… come nell’esempio di prima, “l’essere è la totalità dell’apparire”, sarebbe la totalità, come costante che è di mezzo, che appartiene a un lato della proposizione e appartiene anche all’altro in modo diverso, che non è deducibile dal primo. I due lati della proposizione, di cui il primo non deduce immediatamente il secondo, ci vuole un medio, una costante che sta in mezzo. Distingue *tre tipi di costanti che convengono L-immediatamente ad A – salva la possibilità di accertamento di altri tipi:…* La formula è A=M=B, dove M è il medio, l’elemento che mette in relazione la A e la B. …*a) I tipo. – B conviene L-immediatamente a M – ossia vale L-immediatamente come predicato di M -;…* In questo caso B è immediatamente predicata dalla M, perché la M è il medio, non è la A. *…ma, da un lato, B non è momento semantico di M in quanto tale, ossia B non è parte della significanza di M;…* Momento semantico, cioè un rinvio semantico. La B, l’ultima parte della proposizione, non fa parte necessariamente di M, ma è qualche cosa che viene predicato. *…dall’altro lato M non è parte della significanza di B. Si dovrà dire pertanto che in quanto B sia considerato come distinto da M in modo tale che il campo semantico costituito da B sia assunto come non includente il campo costituito da M e viceversa, B permane come B e M come M; sì che M conviene (immediatamente) ad A, anche in quanto sia considerato come significato distinto da B. In quanto B è inteso in questo modo, B può essere costante L-immediata di M, ossia può “appartenere” al significato di M, solo come predicato. Questa “appartenenza” non è l’appartenenza che qui sopra si è esclusa dicendo che B non è parte del significato di M; ma è l’appartenenza che consiste nella stessa convenienza predicazionale di B a M.* Sta dicendo che il fatto che B appartenga a M, il medio… questo riguarda sempre, badate bene, uno dei tipi di costanti mediazionali. Sta valutando, quindi, il fatto che B convenga necessariamente a M oppure no, cioè, se B appartenga al significato di M in quanto M lo predica. A pag. 313. *d) La distinzione di questi tre tipi di costanti è distinzione di tre tipi di proposizioni sintetiche a priori. Nei casi in cui B non vale come predicato di A, il predicato della sintesi a priori è la posizione dell’implicazione o dell’appartenenza di B ad A.* Dice *Nei casi in cui B non vale come predicato di A,* che è possibile, perché io posso affermare un qualche cosa ma questo qualche cosa che affermo non è necessariamente predicato dalla premessa, potrebbe anche non esserlo. *Ad esempio: la proposizione sintetica a priori che si istituisce con i significati “totalità” e “parte” è: “Totalità è implicante parte – dove il predicato non è “parte”, ma, appunto, “implicante parte”.* È simile all’esempio che vi facevo prima. Il predicato della proposizione, che vi avevo portato come esempio, non è l’“apparire” ma la “totalità dell’apparire”, cioè l’essere (soggetto) è la totalità dell’apparire (predicato). Andiamo a pag. 320, paragrafo 18, *Principio di non contraddizione e proposizioni analitiche. Esiste un’unica proposizione analitica L-immediata*. Dunque, dice, *Il principio di non contraddizione è “fondamento” (come dice Kant) delle proposizioni analitiche, non nel senso che la fondazione sia una L-mediazione, ma nel senso che la connessione analitica viene rilevata come individuazione dell’universale dell’incontraddittorietà, ossia viene ricondotta (immediatamente) alla formulazione universale del principio di non contraddizione.* Non posso dire che nel tutto non ci sono le parti, dicendo “tutto” includo implicitamente le parti. Dice che il principio di non contraddizione è fondamento non nel senso di una fondazione, che sarebbe un’altra cosa che interviene, ma nel senso che la connessione è immediata: dicendo “tutto” dico anche “parte”. *Ogni connessione analitica costituisce una individuazione del principio, e non una “conseguenza” di questo.* Questo è importante. Sta dicendo che nella connessione analitica, come “tutto” e “parte”, questa costituisce una individuazione del principio, cioè, io individuo il principio nel momento in cui constato che il “tutto” include la “parte”, che non posso parlare del “tutto” senza parlare delle “parti”. Non è che c’è il principio di non contraddizione e, quindi, non posso parlare del “tutto” senza parlare della “parte”; il principio di non contraddizione sorge da lì, dal fatto che il “tutto” non può non includere la “parte”. Ma perché il “tutto” non può non includere la “parte”? Severino fa tutta una spiegazione ma, secondo voi, questa spiegazione su che cosa punterà? Sul fatto che la connessione analitica sia l’individuazione del principio di non contraddizione deve giungere a porsi come un’affermazione incontraddittoria, cioè, una affermazione tale per cui la sua negazione si autocontraddice o, ancora, affermare che la connessione analitica non è un’individuazione del principio di non contraddizione ma segue al principio di non contraddizione, questo deve risultare autocontraddittorio. *Infatti, si afferma che A e a1 non in quanto questo essere deve venir pensato come questo essere, ma in quanto l’essere è l’essere, e questa identità universale include L-immediatamente quella prima identità come una sua individuazione. (Si dice poi che la proposizione “A è a1” equivale alla proposizione “Questo essere è questo essere” – giacché…* Tenete sempre conto del suo progetto: deve dimostrare l’affermazione che il principio di non contraddizione segue la sua individuazione; o, come diceva prima, una connessione analitica costituisce un’individuazione del principio e non una conseguenza di questo. Questo va tenuto ben presente. …*la proposizione “A è a1” equivale alla proposizione “Questo essere è questo essere” – giacché escludere che “A è a1” sia affermato perché questo essere è questo essere significa appunto tener ferma quell’equivalenza – perché i termini della serie a1…an sono costituiti da A…* Sono tutte le costanti di A, le sue determinazioni. *…e dalle negazioni delle varie forme di negazione di A, sì che, in ogni caso, predicare di A uno di quei termini, significa affermare che A è A. Se poi A è inteso come già esso una sintesi predicazionale, allora i termini della serie a1…an possono valere anche come parte della significanza di A: in questo caso la proposizione “A è a1” equivale alla proposizione “Questo essere è questo essere” nel senso che ciò che in A è identico ad a1 è appunto affermato nella sua medesimezza.* Se avete seguito un po', ecco che vi rendete conto che si tratta sempre della questione del concreto e dell’astratto. È importante riflettere su queste due righe dove dice *si afferma che A e a1 non in quanto questo essere deve venir pensato come questo essere, ma in quanto l’essere è l’essere,* cioè non è questo essere qui, ma sta dicendo che l’essere è l’essere. Quindi, quando dice che *Ogni connessione analitica costituisce una individuazione del principio, e non una “conseguenza” di questo*, sta dicendo che posso dire che questo essere è questo essere perché l’essere è l’essere e non posso negarlo. *b) Riprendendo. Si afferma che A è A che questo essere è questo essere – non in quanto l’identità (l’incontraddittorietà) sia una proprietà di questo essere – sì che, considerando una cert’altra determinazione x, non si possa dire che x è x…* Dico “questo essere è questo essere”, come dire che quest’altro potrebbe anche non essere. No, dice, *ma in quanto A è rilevato come determinazione o individuazione dell’universale – l’essere – alla cui essenza appartiene l’incontraddittorietà.* Quindi, si parte dal fatto che l’essere è incontraddittorio, perché se nego l’essere allora l’essere non è, è niente, e non andiamo da nessuna parte. Qui c’è un po' tutto il discorso di Severino, che ho provato in qualche modo a tratteggiarvi prima, e cioè che dire che l’essere è l’essere è qualche cosa che per Severino è assolutamente necessario. Cosa significa che è necessario? Significa che se nego una cosa del genere creo, sì, una contraddizione, ma il creare questa contraddizione comporta un problema, e cioè non è più possibile parlare. Questo perché se l’essere non è l’essere, non questo essere ma l’universale, allora non posso neanche più dire che questo essere è questo essere, cioè non posso più affermare nulla perché ogni volta che affermo qualche cosa affermo che questa cosa è questa cosa. Se io affermo, cosa che potrebbe apparire un paradosso ma non lo è, che ciascun elemento differisce da sé, sto affermando che ciascun elemento differisce da sé, sto affermando che qualche cosa è quella cosa lì e non un’altra. Questa è una delle cose più difficili da intendere per molte persone. Questo per farvi vedere la cosa più importante, e cioè come per Severino sia fondamentale l’incontraddittorietà dell’essere. Se l’essere è contraddittorio allora, e in questo non ha torto Severino, allora è il nulla, perché non posso più affermare nulla; non nel senso che è autocontraddittorio, ma perché non c’è, perché questa cosa non è questa cosa. È in questo senso che ci interessa la questione. In effetti, ci sta mostrando una delle condizioni del funzionamento del linguaggio, e cioè che ci sia una struttura originaria, che, certo, sappiamo appartenere al linguaggio, ma questa struttura originaria è necessaria perché funzioni, perché possa affermarsi una qualunque cosa, non che questo sia questo ma che l’essere è l’essere, cioè che l’essere non può non essere: perché io possa affermare che l’essere è non non essere, è necessario che l’essere sia non non essere, perché se non fosse così, questo essere mi svanirebbe fra le dita, non sarebbe più nulla, non saprei più nemmeno che cosa sto affermando, quindi, non ci sarebbe l’affermazione, quindi, non ci sarebbe il linguaggio. Non posso affermare più nulla perché se affermo qualcosa affermo anche il suo contrario, e cioè dicendo dico che quello che dico non è quello che dico… non retoricamente ma strutturalmente. Retoricamente lo posso fare perché c’è qualcosa che è quello che è, sennò neanche la retorica potrebbe esistere. Il merito di Severino è di avere individuato che cosa è necessario per potere parlare, è cioè la struttura originaria, cioè l’incontraddittorio; è necessario che qualcosa si ponga come un qualche cosa che, se negato, si autocontraddice e, quindi, non lo posso più dire. Ma, torno a ripetere, non è che non lo posso dire per una questione logica, perché sennò costruisco una contraddizione logica e non va bene; no, perché questa cosa non è più questa cosa, ciò che sto affermando non è più ciò che sto affermando, non è più niente, e, quindi, non c’è più linguaggio. *Viceversa, si afferma che l’essere è essere non in quanto l’identità sia una proprietà che conviene all’essere, inteso come universale astratto o formale, indipendentemente dal contenuto concreto di questa formalità; ma in quanto l’essere è l’universale concreto, concreto contenuto della forma, ossia in quanto l’elemento formale è posto nella sua relazione al contenuto determinato (e non al contenuto indeterminatamente posto). Sì che se da un lato si deve dire che A è A in quanto l’essere è l’essere, dall’altro lato si deve dire che l’essere è essere in quanto A (B, C, …) è A (B, C, …), ossia in quanto ogni determinazione particolare è sé medesima.* L’essere comprende le determinazioni. Ciascuna di queste determinazioni a sua volta è quello che è, necessariamente, non perché è quella determinazione ma perché l’essere è l’essere, per cui quella determinazione è quella determinazione. È questo che vuole dire quando scrive *A (B, C, …) è A (B, C, …)*: ogni determinazione particolare è sé medesima.

27 dicembre 2018

*La struttura originaria* di E. Severino

La struttura originaria è il linguaggio. Ovviamente, Severino non dice questo, non solo ma non sarebbe assolutamente d’accordo. Tuttavia, se ci si riflette un momento, come è capitato a me di fare, allora si considera che, perché possa darsi qualcosa di più originario del linguaggio, occorrerebbe un qualche cosa che fosse la condizione del linguaggio, cioè, che da fuori il linguaggio desse l’avvio al linguaggio. Una cosa del genere è piuttosto improbabile, è sufficiente considerare che, anche per pensare l’eventualità di costruire un qualcosa che sia più originario del linguaggio, occorre il linguaggio. Già solo questa argomentazione è molto semplice ma efficace: non posso pensare nulla che sia al di là del linguaggio se non con il linguaggio. Questo ci conduce a un’altra considerazione. Anche qui implicitamente ma occorrerebbe renderlo esplicito, perché, di fatto, Severino parla sempre di significati, di proposizioni, di parole, parla di linguaggio ininterrottamente anche se non lo mette mai a tema propriamente. A questo punto possiamo provare a dire che le parole, le cose quindi, sono significati. Severino arriva a dirlo in modo esplicito in un suo libro, che si chiama *Dike*, la giustizia. Per Severino la giustizia è la necessità, ma questo è un altro discorso. Le cose sono significati, se non fossero significati non sarebbero nulla. Devono essere significati perché io possa approcciarmi a un qualche cosa sapendo che è un qualche cosa, e questo ha però delle implicazioni non indifferenti. Tenendo conto che una qualunque cosa è un significato - qualunque cosa, quindi, anche un pensiero, le parole sono significati, cioè sono rinvii, relazioni – allora si ha a che fare sempre e comunque soltanto con significati, con parole. La struttura originaria, che, come ho detto, è il linguaggio, di fatto questa struttura originaria sono parole, non è un qualche cosa che sta in qualche cielo, come voleva Platone. Sono parole, cioè ci si riferisce sempre e comunque a parole e al di là delle parole ci sono sempre e soltanto altre parole. Questa è, come dicevo, un’implicazione non indifferente perché fa riflettere su una qualunque costruzione teorica, nel senso che di qualunque cosa parli, in effetti, sta parlando di un qualche cosa che è parole, fatto di parole che rinviano ad altre parole, e così via. E così tutte le fantasie, tutti i pensieri, belli o brutti, divertenti, interessanti, sono parole; quando penso a queste cose mi sto riferendo soltanto a parole. È facile da intendere ma è più difficile da mettere in atto, da praticare. I significati sono l’unica cosa con cui gli umani hanno a che fare incessantemente. Occorre dire che le cose “sono” significati, non che “hanno” significato, perché se diciamo che hanno un significato intendiamo che potrebbero anche non averlo o che comunque prima non ce l’avevano e che, quindi, prima stavano lì in attesa di un significato. Non è così, prima del significato non c’è assolutamente nulla. Possiamo dire che le cose esistono perché sono un significato, sennò non potremmo dirne niente, né avremmo nulla da dire. Da qui anche l’interesse di Severino per la questione del significato. Lui considera l’immediatamente evidente, cioè il concreto. Però, il concreto, lui dice, non si dà propriamente, non appare nel linguaggio, il linguaggio non può dire il tutto, la totalità degli enti. Il linguaggio dice l’astratto, cioè la determinazione particolare. Potete pensare a de Saussure: *Langue* e *parole*. La *Langue* sarebbe il concreto, cioè l’insieme di tutte le possibili esecuzioni linguistiche, presenti, passate e future; la *parole* sarebbe l’astratto, cioè la determinazione, l’esecuzione di un qualche cosa. Quindi, ciò con cui si ha a che fare, dice Severino, non è propriamente il concreto ma è sempre l’astratto; quindi, è sempre mediato. Con l’immediato non abbiamo a che fare direttamente; certo, c’è l’immediato, il concreto, ma questo concreto non può dirsi, possiamo dire che appare, però… E questo è un problema perché comunque abbiamo sempre a che fare con gli astratti. Quando io dico la famosa proposizione “questa lampada che è sul tavolo”, che sarebbe il concreto, già dicendola io specifico, determino delle cose, anche perché non posso dire simultaneamente ciò che appare, cioè “questa lampada che è sul tavolo”, ma devo dire delle cose, e cioè questa lampada che è sul tavolo, e, quindi, dico degli astratti. Il concreto, ecco, questo il linguaggio non lo consente, cioè il linguaggio non consente di dire il tutto simultaneamente, tutto ciò che è stato, tutto ciò che è e che sarà, nulla escluso. Da qui la finitudine, di cui parlava anche Heidegger: ciascuno ha a che fare solo con il finito, mentre il concreto è l’universale, e l’universale, per definizione, non è finito. Adesso abbiamo saltato molte cose ma l’idea che l’analisi di un termine, certo, nel concreto questa analisi appare finita; occorre che sia finita, perché se non lo fosse non apparirebbe così com’è, cioè come un tutto chiuso in sé. Tuttavia, io posso analizzare ciascun elemento, ma posso analizzarlo fino a che punto? Qui interviene un altro problema. Certo, lui considera l’analizzare questo elemento entro i termini in cui, perché questo è sempre il suo criterio fondamentale, ciò che io affermo non contraddica la proposizione da cui sono partito, deve quindi mantenersi nell’ambito di una considerazione analitica, cioè dire che cosa necessariamente c’è in questa proposizione. Però, l’analisi di questa proposizione può condurre ad altre cose e lui è costretto a tenere sempre conto che deve attenersi sempre e unicamente a quelle considerazioni che non negano la proposizione, cioè che non sia possibile dire di una cosa che è e che anche non è. Questo è sempre il suo criterio fondamentale. Ora, nel dire comune questo non accade, ci si contraddice ininterrottamente, però, pur contraddicendosi ininterrottamente, si vuole mantenere l’idea di una sorta di incontraddittorietà di ciò che si dice, come se questo (l’incontraddittorio) fosse comunque una specie di modello. Per Severino è il modello portante: l’incontraddittorio non è altro che la proposizione che afferma che l’intero è l’intero, che l’essere è l’essere. Infatti, a pag. 323, dice *L’identità L-immediata è dunque solo l’identità del concreto, e questa identità è espressa dalla proposizione: “L’intero è l’intero” – l’intero essendo appunto l’essere, come universale concreto. (Tale proposizione – ormai è chiaro – non esprime semplicemente la connessione L-immediata costituita dall’identità dell’intero con sé medesimo, ma ognuna, e quindi la totalità, delle connessioni L-immediate).* Non è soltanto questo concreto ma anche tutte le sue determinazioni occorre che siano L-immediate. L-immediate vuole dire non autocontraddittorie. *Per questo lato, questa è l’unica proposizione analitica, o non si dà altra proposizione analitica che questa:…* L’intero è l’intero, l’essere è l’essere. *…porre infatti A come individuazione dell’universale concreto, e porre B come individuazione dell’universale concreto, significa porre lo stesso contenuto: l’universale concreto, appunto.* Entrambi, A e B, sono il concreto universale. In questo sono assolutamente identici. Entrambi che cosa pongono? L’universale concreto. *Si badi che ciò non significa affatto che l’identità con sé di A non si distingua in alcun modo dall’identità con sé di B; le due identità sono certamente distinte, ma sia l’una che l’altra implicano, essenzialmente, in quanto identità L-immediate, un termine – l’universale, l’intero – che include l’una e l’altra; sì che il significato concreto di entrambe è il medesimo.* Dicendo A = B, cosa che poi lui esplicita facendo la sua formula più lunga (A = B) = (B = A), stiamo dicendo che entrambe, sia la A sia la B, esprimono il concreto, cioè l’intero, ed è in questo che sono identiche; non perché hanno la stessa forma, che non hanno, ma perché entrambe mostrano il concreto, l’intero. *Ché se l’identità di A e quella di B sono tenute distinte dall’orizzonte semantico da esse implicato,…* Cioè, se immagino che significhino cose diverse. *…le proposizioni che esprimono quelle distinte identità sono sì diverse, ma non sono più, come si è detto, analitiche (= L-immediate).* Nel caso in cui A e B siano tenute distinte dall’orizzonte semantico, allora non è più L-immediato che A sia B, ci vuole un medio. Cosa comporta questo? Comporta che non è più una proposizione analitica ma occorre porla, a questo punto, come sintetica *a priori*, ma non è più analitica, cioè, non è più l’immediatezza del concreto ma una proposizione mediata da qualche cos’altro. *D’altra parte, si può parlare in un duplice senso di una molteplicità di proposizioni analitiche. In un primo senso, sussiste questa molteplicità in quanto l’analiticità è espressa in molti modi: esprimendo cioè l’identico A, B, ecc., o come l‘intero stesso.* Ciascuno, A e B, è il concreto. Poi, anche la relazione A e B è il concreto, ma ciascuno dei due a sua volta esprime il concreto, esprime cioè qualcosa che è L-immediato. *Per questo lato, è dal punto di vista della struttura del linguaggio che si può parlare di una molteplicità di proposizioni analitiche.* Come dicevo prima, è il linguaggio che deve distinguere, e cioè che ci costringe ad astrarre. È chiaro che non si può uscire dal linguaggio; lui questo lo dimentica, ma è come se dicesse “se potessi uscire dal linguaggio, allora…”. *In un secondo senso, sussiste una tale molteplicità in quanto il contenuto presente dell’intero … è un divenire; sì che il contenuto concreto dell’identità L-immediata si differenzia, e si costituisce una molteplicità di posizioni dell’identità (e quindi una molteplicità di proposizioni analitiche).* Sta dicendo che nel caso del divenire anche ciò che diviene è comunque un concreto: questo va tenuto presente: ciascun elemento, ciascun momento, come direbbe lui, è sempre un concreto. Questo comporta che nell’intero può esserci una molteplicità di significati, quindi, più propriamente, una molteplicità di proposizioni, di affermazioni analitiche. Lui diceva prima che la proposizione analitica è una soltanto, e cioè che “l’intero è l’intero”, però, questo fatto posso riferirlo a ciascun momento di una proposizione. Per esempio, in “A è B” sia la A che la B sono interi, sono concreti. Infatti, è questo che hanno in comune e per questo sono lo stesso. *Il divenire, e quindi la differenza del contenuto dell’identità, sono d’altronde inclusi nel contenuto attuale…* Sarebbe l’F-immediato. *…i differenti contenuti sono inclusi nella totalità simpliciter dell’immediato, come passate totalità dell’immediato.* Qui inserisce un elemento temporale, che a lui serve per mantenere in piedi un po’ tutto quanto, e cioè il fatto che nel divenire qualche cosa non c’è più, che però c’è stato. Vale a dire, questo momento concreto potremmo dire che non c’è più, e se non c’è più allora questo intero non è più un intero. Lui dice: sì, però c’è stato. Tutto questo, come forse avvertite, comincia a introdurre la questione della grande contraddizione, della contraddizione C, e cioè il fatto che l’intero, il tutto, non è mai presente. Incomincia ad avvicinarsi alla questione. *…si dovrà dire che, se la L-immediatezza è costituita dall’identità con sé dell’intero, ogni rapporto predicazionale tra termini tali che il campo semantico da essi costituito sia momento dell’intero, è in ogni caso una mediazione logica.* Il fatto è che la L-immediatezza, cioè l’identità con sé dell’intero, è sì qualcosa che c’è ma il linguaggio non può dirlo, il linguaggio può dire soltanto delle astrazioni e, quindi, fare della mediazione logica, cioè, procedere per mediazioni; il linguaggio procede per mediazioni o, per dirla in un altro modo, procede per rinvii. *Appare, da quanto si è detto, che la stessa proposizione – che è la “stessa” soltanto dal punto di vista della sua struttura linguistica – può essere analitica o sintetica a priori:…* La proposizione “L’intero è l’intero”. *…a seconda che il soggetto della proposizione sia inteso, rispettivamente, come significato concreto…* Il significato è il significato concreto, cioè l’apparire dell’immediato. Per un istante, lasciamo da parte il linguaggio e il fatto che abbia detto che ciò che appare come concreto, la totalità del concreto, non può dirsi, però… appare. Nella proposizione “L’intero è l’intero” il soggetto è il primo “intero”, poi c’è la copula e, quindi, il predicato. Dice *…a seconda che il soggetto della proposizione sia inteso, rispettivamente, come significato concreto.* Qui sembra paradossale perché, per parlarne, dobbiamo astrarlo, però, dice, immaginiamo di poterlo prendere come significato concreto, cioè come il tutto, per cui allora, sì, è analitico: il significato dell’intero non può essere che tutto ciò che necessariamente appartiene all’intero. *…(ossia o come determinazione nella sua valenza di individuazione dell’universale, o come l’universale nel suo concreto individuarsi).* Diceva prima che questa proposizione “L’intero è l’intero” può essere analitica o sintetica a priori. *…oppure come significato astratto (ossia o come determinazione distinta dal suo valere come individuazione dell’universale, o come l’universale distinto dal suo concreto individuarsi).* È chiaro che per parlarne devo astrarre, devo individuare un elemento. Finché permane il tutto come concreto non posso pararne, è questo il problema. Posso pensarlo, ma anche già solo pensandolo lo astraggo. Questo è un problema in Severino, lui non tiene conto di ciò che lui stesso ha posto in modo molto preciso, e cioè che per potere approcciare una qualunque cosa devo parlarne; parlandone, il concreto di fatto si mostra come un astratto. È questo che si porterà dietro fino alla contraddizione C. *Anche in questo caso bisogna dire che il linguaggio mette in evidenza l’astratto, lasciando il concreto come inespresso o sottinteso.* Dedica solo questa frase piccola piccola, che però è fondamentale. Lui è abile, dice *mette in evidenza*, come se il linguaggio si limitasse a evidenziare qualche cosa, ma non fa solo questo, perché consente non solo di evidenziare ma di pensare l’astratto. Anche di pensare il concreto, certo, ma così come l’ha posto lui il concreto, e cioè come l’apparire dell’intero, della totalità, non posso dirne granché. È un po’ come dicevo prima della *Langue*: non posso dire la *Langue*, posso dire la *parole*, un’esecuzione, una alla volta, non di più. *Si osservi ancora che le proposizioni: “A è A” e “L’essere è essere” sono – intese sotto quelle condizioni che in b) sono state indicate -, sintetiche a priori, non perché il significato astratto sia astrattamente separato da se stesso, ma perché il soggetto (e quindi il predicato) di queste proposizioni è appunto un significato astratto.* Siamo costretti, sta dicendo, a doverle considerare come sintetiche *a priori*. Soltanto così possiamo maneggiarle, altrimenti non possiamo farci nulla, del concreto non possiamo fare niente, perché, e lo ha detto in modo preciso, il linguaggio lo lascia *inespresso o sottinteso*, e quindi non possiamo farne nulla: semplicemente, immaginiamo che ci sia. In fondo, anche Heidegger quando parla del mondo, ciò che è presente, qui e adesso, mentre io sto parlando, non è che posso rappresentarmelo tutto. C’è ma il fatto che ci sia, per Heidegger, è un’argomentazione, perché tutto ciò che mi ha consentito di sapere, di studiare, di parlare, ecc., tutte queste cose sono presenti ma inespresse o sottintese. Tuttavia, queste cose ci sono in quanto producono un effetto, e l’effetto sono io che sto parlando in questi istante. *In quanto A è momento dell’intero, e in quanto è L-immediatamente o per sé noto che l’intero è sé medesimo, è di certo L-immediatamente noto che A è sé medesimo…* Se l’intero è immediatamente noto e se l’intero è A, ovviamente anche A è immediatamente noto. *(sempreché tale medesimezza sia intesa come (A = A) = (A = A))…* Sempre a questa condizione ovviamente. *…ma l’affermazione “A è A” è L-immediatamente non in quanto A sia considerato come significato distinto dall’intero…* Dice che questa affermazione “A è A” è L-immediata non perché la togliamo dall’intero. *…bensì in quanto A sia posto come momento dell’intero (ossia come individuazione dell’universale…* È un momento dell’intero, cioè di quella proposizione (A = A) = (A = A); se la considero così, come momento, allora fa parte dell’intero, è l’intero, sennò no. *Sì che se A è inteso come significato distinto…* Cioè, tolto dall’intero. *…A non può essere più L-immediatamente predicato di sé medesimo…* Perché allora abbiamo di nuovo la storia che il primo A è il soggetto e il secondo A è il predicato e, quindi, non posso più dire che A = A è L-immediato, perché in questo caso, essendo l’uno soggetto e l’altro il predicato, la negazione non è tolta; in altri termini, sto dicendo che la A non è A, perché è un’altra cosa. Anche l’altra A è scritta uguale però quell’altra è il predicato. *…questa predicazione non è L-immediata, diciamo, per quanto sia intesa come (A = A) = (A =A).* Se la tolgo da lì mi ritrovo nella condizione di dover dire che A è A, dicendo però che una è il soggetto e l’altra il predicato. *La mediazione sussiste pertanto non perché A è separato astrattamente da se stesso…* Quindi, occorre una mediazione. Dice *La mediazione sussiste pertanto non perché A è separato astrattamente da se stesso,* cioè, considero A come un elemento a sé stante. *…stante che, in questo caso, non si realizzerebbe una proposizione L-mediata, ma una proposizione autocontraddittoria.* Perché, se non c’è la mediazione, io lascio soltanto A = A e si crea una contraddizione. *E nemmeno la mediazione si produce perché le proposizioni “A è A” e “L’essere e essere” siano, come connessioni predicazionali, astrattamente separate dalla predicazione concreta dell’identità: in quanto così separate, le negazioni: “A non è A” e “L’essere non è l’essere” non sono tolte, mentre lo sono qualora quelle proposizioni vengano semplicemente considerate come distinte dalla predicazione concreta dell’identità.* Qui Severino gioca sui termini, perché se intendiamo queste proposizioni, “A è A” e “L’essere e essere”, *come connessioni predicazionali, astrattamente separate dalla predicazione concreta*, ci troviamo nella mala parata perché, a questo punto, come faccio a dire che A è A? Non riesco perché non è tolta la sua negazione, cioè, non ho tolto la possibilità che A sia non A. Devo poterla togliere questa possibilità, se non l’ho tolta allora la proposizione “A è A” è autocontraddittoria. *È chiaro quindi che, da un lato, la proposizione (A = A) = (A = A) è essa stessa sintetica a priori qualora A sia tenuto fermo come distinto dall’universale di cui A è individuazione;…* Se io tengo fermo la A come distinta dall’universale, cioè dal concreto, dalla formula (A = A) = (A = A), succede che diventa una proposizione sintetica *a priori*, perché a questo punto non è più il concreto; questa formula (A = A) = (A = A) non rappresenta più il concreto ma diventa una proposizione sintetica *a priori*, dove ciascuno dei momenti viene distinto dall’universale. Questa proposizione è sempre la stessa, però se non astraggo allora rimane il concreto, quello che non può dirsi; se lo dico allora diventa una proposizione sintetica *a priori*, cioè diventa una proposizione dove necessariamente vengono individuati, determinati, degli elementi, anche se la proposizione rimane la stessa. *…e dall’altro lato, la proposizione: “L’intero (T) è l’intero” è essa stessa sintetica a priori qualora T sia inteso semplicemente come noesi…* Cioè, come atto conoscitivo. *…qualora cioè tale proposizione sia pensata come T = T – intesa questa equazione come termine distinto da (T = T) = (T = T) – e non, appunto, come (T = T) = (T = T).* Cioè, è distinto da questo. Ricordatevi che per potere dire, per potere pensare queste cose, occorre che io distingua, cioè che astragga, altrimenti non posso fare nulla. Come ha detto lui precisamente, soltanto con il linguaggio è possibile l’individuazione di qualche cosa. Quindi, siccome siamo nel linguaggio, non possiamo non avere a che fare che con degli astratti, mentre il concreto rimane inespresso, un po' come la *Langue* di de Saussure. *L’identità L-immediata – e cioè la sua stessa immediatezza logica – è espressa appunto da quest’ultima equazione.* E cioè (T = T) = (T = T), però in quanto concreto, non in quanto sequenza di termini distinti, che sono quelli con cui abbiamo a che fare necessariamente, anche adesso che ne stiamo parlando: parlandone li astraiamo, per forza di cose. È un po' come quando Aristotele, nel *De generatione* parla della materia, dice che la materia con cui abbiamo a che fare è sempre materia *signata*, cioè un qualche cosa. La materia, che dovrebbe essere secondo lui quel qualche cosa che informa ogni materia *signata*, questa materia nessuno l’ha vista, nessuno sa cosa sia; la si presuppone ma, di fatto, non c’è, sarebbe una materia immateriale, quindi, un paradosso. Ciò con cui abbiamo a che fare è materia *signata* di volta in volta. La stessa cosa accade qui. Vedete come le questioni ritornano tali e quali a distanza di migliaia di anni.

*Intervento: …*

Dipende. Può porre A = A come un momento del concreto, cioè (A = A) = (A = A), oppure come distinto dal concreto, così come ha fatto in questo caso la T = T. Allora, mentre il concreto sarebbe una proposizione analitica, quell’altra, invece, che distingue, che astrae dal concreto, forma una proposizione sintetica *a priori*. Facevo questo esempio di Aristotele per fare intendere la questione del concreto, concreto che, sì, c’è, però… che è lui che informa ogni cosa. È la materia che informa ogni materia *signata*, ma è quest’ultima, la materia *signata*, ciò con cui ho a che fare. La materia è il concreto, il tutto. *L’identità L-immediata – e cioè la sua stessa immediatezza logica – è espressa appunto da quest’ultima equazione. (La quale è poi da porre nella sua concreta relazione alla F-immediatezza…* Relazione con l’esperienza. Ma io posso esperire il concreto, il tutto? Ci ha appena detto di no. Vediamo come prosegue. *Qui si ripeta che la strutturazione concreta della L-immediatezza è essa stessa immediatamente presente, ossia è contenuto della F-immediatezza; per quanto anche quest’ultima sia a sua volta inclusa – in un senso che dovrà essere determinato, in quella strutturazione).* Questa L-immediatezza, che deve essere posta nella sua concreta relazione con l’esperienza. Ma è possibile che, per esempio, il concreto abbia un posto nell’esperienza, se lui adesso ci dice di no? Ciò che mi appare, l’F-immediatezza, l’esperienza, a questo punto, mi appare come un tutto? Per Severino sì, ma qui, però, c’è un altro problema, perché posso sì dire che mi appare come un tutto, ma se mi appare mi appare in quanto significato, come atto linguistico, quindi, nel linguaggio. E se mi appare nel linguaggio, allora vuol dire che mi appare in quanto astratto e non in quanto concreto. Questi sono problemi che occorrerebbe porre a Severino. *Questa equazione esprime cioè la valenza logica della concreta strutturazione dell’immediatezza, in cui consiste il giudizio originario come espressione della struttura originaria.* “L’intero è l’intero”, questa è la struttura originaria, per Severino. Senza tenere conto di ciò che sta facendo dicendo questo, cioè, ha a che fare non con enti; questo intero non è qualche cosa che sta in qualche cielo da qualche parte, è un significato, cioè un atto linguistico, che è quello che è in quanto inserito in un sistema linguistico. *O anche, in relazione al teorema enunciato nel paragrafo 14 del Capitolo III, quella valenza logica è espressa dall’equazione:*

*(I = nC) = (nC = I);*

*intendendo però – in relazione alla tematica ultimamente esposta – con I (“identità”) la stessa equazione (T = T) = (T = T), e con nC (“incontraddittorietà”) la negazione della proposizione: “T non è T”. Anche in relazione ai due tipi di proposizioni sintetiche a priori esplicitati nel punto f) è immediatamente autocontraddittorio progettare che il predicato non convenga al soggetto:…* Anche nella logica formale: se A allora B; se B non conviene ad A, la proposizione è falsa. *…dal punto di vista del piano logico che pone (A = A) = ( A = A) è immediatamente autocontraddittorio progettare che A = A, in quanto distinto da (A = A) = (A = A), possa essere negato…* Se io mantengo questa forma del concreto e se nego una parte del momento del concreto, costruisco una proposizione autocontraddittoria, perché il concreto è ciò che è incontraddittorio. Quindi, tutto ciò che nega l’incontraddittorio è autocontraddittorio. Andiamo a pag. 331, paragrafo 21, *Identità e incontraddittorietà, come sintesi a priori*. *Si osservi infine che proposizione sintetica a priori è sia il principio di identità in quanto distinto dal principio di non contraddizione, sia quest’ultimo in quanto distinto da quello.* Ci sta dicendo che questi due principi sono distinti tra loro. *Il concreto dell’immediatezza logica è infatti – come è stato ricordato anche nel paragrafo 18 – la sintesi dell’identità (E = E) e della non contraddizione (E = nnE), onde nessuno dei due lati della sintesi può valere come fondamento dell’altro.* Sta dicendo che non possiamo fondare il principio di identità sul principio di non contraddizione. Questo è acuto. Perché? *Se dell’identità si fa il fondamento della non contraddizione, accade che mentre E conviene L-immediatamente ad E,…* Sono cose diverse, perché una dice che “l’essere è l’essere”, “L’intero è l’intero”, il concreto, il tutto; l’altra dice che “l’essere non è il non essere”. Quindi, la prima è L-immediata, è immediatamente evidente che l’essere sia l’essere, l’altra no. Il principio di identità è immediatamente evidente, il principio di non contraddizione no. *Poiché, d’altra parte, la negazione di E = nnE implica la negazione di E = E, la proposizione E = nnE sarà una sintesi a priori avente il suo fondamento o la sua base di L-immediatezza in E = E.* Dice, dunque, che *la negazione di E = nnE implica la negazione di E = E,* in quanto sono praticamente la stessa cosa. E poi, *la proposizione E = nnE sarà una sintesi a priori avente il suo fondamento o la sua base di L-immediatezza in E = E.* Quindi, non è L-immediata, però ha la sua base in quella proposizione E = E, che è L-immediata. *Ciò posto: se nnE non conviene L-immediatamente ad E, segue che E non è, in quanto tale, la negazione della negazione che E convenga ad E.* Dire che l’essere è uguale al non non essere (E = nnE) non è L-immediato. Cosa vuol dire che non è L-immediato? Che è mediato e, se è mediato, allora è una sintesi. Infatti, dice, *la proposizione E = nnE sarà una sintesi a priori avente il suo fondamento o la sua base di L-immediatezza in E = E.* Qui la tira un po’ perché qui si gioca tutto. Alla base di questa sintesi fra l’essere e il non non essere c’è il fatto che l’essere è uguale all’essere, però… Poi cambia subito: *Ciò posto…* Ciò posto, un momento. È vero che dice che *la negazione di E = nnE implica la negazione di E = E.* È un gioco di parole. Dobbiamo dire che E = E non è negabile e che negare che E = nnE implica la negazione di essere. Implicandola, nega l’essere, ma noi sappiamo che l’essere non è negato perché la sua affermazione non è negabile, salvo l’autocontraddizione. È questo che sta dicendo, però, è un po’ tirata. *Ciò posto: se nnE non conviene L-immediatamente ad E.* Se non convenisse, cosa succederebbe? Sembrerebbe che l’essere non è in quanto tale negazione della negazione che l’essere convenga all’essere. Se la negazione dell’essere non convenisse immediatamente all’essere, cosa accadrebbe? Accadrebbe che l’essere non sarebbe l’essere. Ma, siccome abbiamo stabilito che l’essere è necessariamente l’essere, allora il non non essere appartiene necessariamente all’essere. Questa è tutta la sua argomentazione, che a mio parere non è così forte, però è quello che dice.