



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea Magistrale
in Scienze Filosofiche

(LM-78, ord. D.M. 270/04)

Tesi di Laurea

Τὸ μὴ ὄν φαμέν: il negativo e la parola.
Dal *Nichts* heideggeriano
alla possibilità dell'impossibile.

Relatore

Ch. Prof. Davide Spanio

Correlatore

Ch. Dott. Mattia Cardenas

Laureando

Zeno Pasquato
Matricola 864697

Anno Accademico

2021/2022

Alla mia famiglia

Il filosofo deve essere colui che dice ciò che tutti
sanno; qualche volta però è colui che *sa*
ciò che tutti dicono soltanto.
(G. Simmel, *Diario postumo*)

La “cosa” – è questo il vero e proprio sostrato
di A: il *nostro credere a cose* è il presupposto
per credere alla logica.
(F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-88*, VIII, 3)

INDICE

INTRODUZIONE	7
CAPITOLO PRIMO: "Vor dem Nichts": sul negativo. A partire da Heidegger	13
§1. Differire le "antitesi dei valori"	13
§1.1. La <i>Nichtsfrage</i> come <i>Grundfrage</i>	30
§2. Il <i>Dasein</i> come luogo della <i>Seinsfrage</i>	35
§3. La negatività del <i>Dasein</i> come la sua estrema possibilità: lo <i>Sein-zum-Tode</i>	45
§4. La finità dell'Essere in quanto negatività	53
CAPITOLO SECONDO: Il paradosso dell'ermeneutica: la questione dell'Evento	63
§1. L'indagine ermeneutica come esposizione dell'esperienza vitale	63
§1.1. Il circolo dell'ermeneutica fenomenologica	69
§2. <i>Andenken</i> : pensare lo s-fondamento	76
§2.1. Vattimo e la proposta pratica del pensiero	83
§2.2. Breve riepilogo propedeutico e passaggio	92
§3. L'esperienza della contraddizione come limite del dire: l'esercizio pensante di Vitiello	93
§3.1. La potenza del negativo: motore interno del movimento dialettico	95
§3.2. La riflessione e l' <i>ἐξάφνης</i> , margini del pensiero	101
§4. τὸ μὴ ὄν φάμεν: dire il silenzio	112
CAPITOLO TERZO: L'espressione del negativo e la possibilità dell'impossibile	121
§1. Sul <i>λέγειν</i> e sulla violenza	121
§2. Il luogo della verità e la proposizione	133
§2.1. La struttura fondamentale del <i>λόγος</i> e il significato	135
§3. L'impossibilità del <i>μὴ ὄν</i>	141
§4. Il negativo come differenza e la possibilità dell'impossibile	151
CONCLUSIONI	163
APPARATO BIBLIOGRAFICO	171

INTRODUZIONE

Perché mai, oggi, rivolgersi ancora una volta a quell'*ospite inquietante* che la fa ormai da padrone in casa nostra e fa sorgere disagio nella tranquilla sicurezza della quotidianità come il *Nulla*? Non è stato già, forse, questo concetto logoro argomento per fiumi di inchiostro nelle più diverse occasioni letterarie, poetiche, filosofiche, nonché causa prima di appuntamenti e dibattiti accademici? Eppure il nulla rimane la questione che maggiormente attanaglia non solo il pensiero, ma soprattutto la nostra esistenza più materica.

Affrontando gli eventi più dolorosi, perturbanti e destabilizzanti, noi, uomini occidentali, siamo portati a essere massimamente certi di poterli spiegare, trovandone una ragione che ci possa assicurare. L'uomo occidentale, cioè l'uomo europeo, ha sentito sin dalla nascita del pensiero filosofico il bisogno metafisico ancestrale di costruire un *riparo*, prendere *dimora* e istituire una *fešta*¹ per assicurarsi protezione. L'appartenenza a un territorio delimitato da margini e la costruzione di una stessa lingua per potersi comprendere in termini comuni (κοινὸν) conferisce, infatti, un senso di identità e stabilità. La parola dell'identità assume, così, per l'uomo la solidità della terraferma, la chiarezza di un codice comune che permette di descrivere la realtà². Esprimendoci con termini dal sapore nietzschiano, l'uomo ha sovrascritto il ribollire e l'avvicinarsi degli eventi del mondo e delle cose, le negazioni che sono *necazioni*³, attraverso un sistema di "bende" che possano sanare i fiotti inesauribili della realtà, *mummificandola*⁴.

Tuttavia, la *Neuzeit*, nello scenario storico che comprende un'Europa illuminata dalle *villes lumières* ottocentesche sino a quella dell'irrefrenabile *improvement* tecnologico costellata da migliaia di satelliti sopra di sé, passando per quella solcata dalle trincee e

¹ «Nella festa l'uomo si solleva al di sopra della propria vita, perché produce col canto e con le parole l'immagine della vita – l'immagine che, proprio perché tale, sta al di sopra di ciò che di cui essa è immagine, cioè al di sopra della vita, e quindi forma il riparo supremo in cui l'uomo si rifugia, proteggendosi dai pericoli del vivere e rispetto al quale prendono consistenza e valore tutte le altre forme di riparo che l'uomo va via via predisponendo.», cfr. E. Severino, *Il muro di pietra*, Rizzoli, Milano, 2006, cap. II "Poesia come filosofia", pp. 31-53, qui pp. 34-35.

² Cfr. F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale* in Id., *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e scritti 1870-1873*, tr.it. a cura di G. Colli, Adelphi, Milano, 1991, pp. 226-244, qui in particolare p. 229 [Nel corso dell'elaborato si farà riferimento ai volumi della collana Piccola Biblioteca Adelphi. L'edizione italiana di riferimento è *Opere di Friedrich Nietzsche* (abbreviata come OFN), a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, 1964ss. In questo caso si tratta di OFN, vol. III, II]; Id., *Crepuscolo degli idoli. Come si filosofa con il martello*, tr. it. a cura di F. Masini, Adelphi, Milano, 1983, p. 59 [OFN, vol. VI, tomo III].

³ Cfr. L.V. Tarca, *La morte e la necazione* in *Philosophical readings* VIII.1 (2016), pp. 1-14.

⁴ Cfr. F. Nietzsche, *Crepuscolo...*, cit., p. 40.

martoriata dai bombardamenti delle due guerre mondiali, ha esperito il *timore e tremore* della possibilità di ritorno e risveglio di ciò che si è sedato, arginato, intiepidito.

Lo scrittore russo Ivan Turgenev, per esempio, ben esprime nel celebre romanzo *Padri e figli* tale ricerca di quiete e solidità attraverso un'*immagine*. Infatti, mentre Anna Sergeevna dialoga con il *nichilista* Bazarov, ricerca una sicurezza interiore per ripararsi dagli agguati messi in atto nelle conversazioni dal medico nichilista. Così ella, nel tentativo di assicurare costantemente se stessa, «si sentiva leggermente impacciata dalla paura». Di qui l'immagine dello scrittore russo che si vuole richiamare:

«Così la gente sui piroscafi, in mare, discorre e ride spensierata, proprio come in terra ferma; ma che succeda il minimo intoppo, che si presenti il minimo indizio di qualcosa d'insolito, e subito compare su tutti i visi un'ansia speciale, che attesta la continua consapevolezza del continuo pericolo»⁵.

Lo scrittore esprime con un “pensiero figurale”, tratto consustanziale ed essenziale della letteratura, ciò che con i concetti logici è difficile – o quasi impossibile – esprimere. Questa metafora racconta, in breve, l'atteggiamento dell'uomo tardo-moderno – iper-razionalistico, psicologistico, tecnologico, metafisico – che ricerca una stabilità e un dominio persino nell'elemento indomabile del mare, come l'immagine del piroscifo suggerisce. Tuttavia, lo stesso uomo sa nel fondo della propria abissalità, nel proprio io che è “tu” a se stesso, che una ricerca simile è solo una falsificazione, una *vuota finzione*⁶ di ciò che è inquieto. Un'immagine, quindi, che preannuncia, nel lungo terremoto sussultorio del cosiddetto *secolo breve*⁷, ciò che Freud definirà come una delle tre grandi offese patite dall'amor proprio dell'umanità: dopo la rivoluzione copernicana e gli studi biologici ed evolucionistici darwiniani, le scoperte della psicoanalisi, che è in qualche modo la più dolorosa delle offese.

⁵ I. Turgenev, *Padri e figli*, tr. it. a cura di G. Pochettino, Einaudi, Torino, 2010, p. 205. È interessante notare a tal proposito che l'immagine del piroscifo ricorre anche nelle travolgenti pagine della celebre opera di Carlo Michelstaedter *La persuasione e la rettorica*, a cura di S. Campailla, Adelphi, Milano, 1982. Qui il riferimento è rivolto al regresso dell'individuo proporzionale ai progressi della civiltà. La società, nel discorso che qui propone il Goriziano, «elimina ogni πόνος – ogni pericolo che esiga tutta la fatica intelligente e tenace per essere superato: l'impegno di tutta la persona per non essere mortale, e vi sostituisce: o la sicurezza o ἀμυχάνους συμφοράς (“irreparabili sciagure”) per le quali gli uomini non vincono o soccombono nella lotta, ma si trovano ad esser salvi o morti» (*ivi*, pp. 156.157). Ecco l'immagine del piroscifo allora: «dal marinaio che ha in mano la vela e il timone [...] al viaggiatore di un transatlantico – che o merce ammucciata nella stiva o *high-life* sopra coperta, si contorce pel mal di mare e, fidando nella prepotenza del tonnellaggio e delle caldaie del piroscifo che sta come un isolotto in mezzo all'uragano, si trova a calare a picco come un sasso assieme a tutti i compagni senza possibile lotta, se uno scoglio o lo sperone d'un'altra nave si prenda la cura d'aprire i fianchi alla sua città galleggiante – fra quelli e questi – volevo dire – c'è la distanza uguale che fra la vita organica e la vita minerale» (*ivi*, pp. 156-158). In queste pagine Michelstaedter va dicendo che la società, allargando il proprio raggio, ha limitato ogni pericolo per dare una sicurezza interrotta: accettando «la cambiale della società», l'uomo ha gravato le spalle di quest'ultima della cura per la propria sicurezza potendo egli, così, non curarsene più.

⁶ Cfr. F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, cit., p. 41. Cfr. anche il racconto *Le rovine circolari* in J.L. Borges, *Finzioni*, a cura di A. Melis, Adelphi, Milano, 2015.

⁷ Cfr. E. Hobsbawm, *Il secolo breve 1914-1991*, tr. it. a cura di B. Lotti, Rizzoli, Milano, 2014.

Non solo l'uomo non è più al centro dell'universo e decade dal primato di creatura perfetta dell'*ens supremum*, ma secondo le inquietanti tesi degli studi psicoanalitici egli non è più nemmeno padrone nella sua stessa casa, scoprendosi *Un-heim-lich* a se stesso⁸.

La traslazione di pensiero dell'esempio letterario ci spinge a pensare più a fondo l'istanza sopra espressa: la ricerca di solidità che genera il sentimento dell'identità nasce da un preciso modo di intendere quest'ultima, ovvero quello di “cartellino definitorio”, nel senso di enunciazione di appartenenza, posizione e ragione (*reddere rationem*) della propria presentazione. Dunque si tratta di un'identità statica e militaresca che grida il proprio nome nel presentarsi, smarcandosi in questo modo dalla molteplicità di altre “cose” che essa *non*-è. Eppure, se identità significa dire con la voce della *certezza* la propria *Herkunft*, identificandosi ed esibendosi (*ausweisen*) come non-nessuno, dunque come un qualcuno – un soggetto, cartesianamente –, l'essere altro dall'identità non significa necessariamente essere “non-identico”, o essere “senza-provenienza”:

«L'identità dona all'uomo l'appartenenza a una patria (*Vaterland*) e a una terra natia (*Heimat*); essere apolide e *Heimatlos* significa in prima battuta essere *Nessuno*, anche se l'essere senza patria non significa *essere nessuno*. [...] Per queste ragioni l'identità *muta* e allo stesso tempo l'identità è *muta*»⁹.

Provando a cucire ciò con quanto si è iniziato a dire seguendo il filo della matassa filosofica, si può a ragione osservare che la costruzione delle metafisiche ha seguito il percorso della fondazione e della parola che irrompe, o *sovrasta*, il silenzio dell'*identità muta*. Ciò è avvenuto nella storia del pensiero filosofico dapprima con l'istituzione di un cielo di enti sovrasensibili “veri”, i quali con la loro maggiore verità riuscissero a giudicare e parametrare le loro “controfigure” sensibili. Una simile configurazione è stata poi radicalmente rovesciata assaltando il cielo degli enti veri e infondendo, all'opposto, la “verità” negli enti sensibili che prima subivano il giudizio e il parametro. In questo gesto *menschliches, allzumenschliches*, è accaduto, tuttavia, che sia stata soltanto spostata la “topologia” dei valori, mantenendone invariato il ruolo di condizioni dell'agire umano.

Ci si riferisce, qui, com'è ovvio, ai due capi del lungo “corridoio museale” della storia della metafisica, ai cui estremi, guardandosi come dirimpettai, stanno Platone e Nietzsche. Uno dei maggiori “visitatori” di questo vivissimo e continuamente riallestito “museo

⁸ Cfr. S. Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, G. Kiepenheuer Verlag, Berlin, 1917, tr. it. *Introduzione alla psicoanalisi*, a cura di M. Tonin Dogana e E. Sagittario, Bollati Boringhieri, Torino, 2012.

⁹ F. Mora, *L'Altro e il suo doppio in Phasis. European Journal of Philosophy* (comité d'honneur: J.F. Courtine, A. Heller, A. Masullo, J.L. Nancy. Direction D. Cohen-Levinas, G. Dalmasso), vol. 4, 5/2016, pp. 99-117, qui p. 99.

filosofico” è stato per noi Martin Heidegger, il quale ha notato l’appartenenza di entrambi gli estremi a quell’impostazione di pensiero che, come ha osservato Reiner Schürmann, «sotto la maschera della razionalità, costituisce sistemi di tutela; esso ha un carattere speculativo nella misura in cui la sua razionalizzazione della schiavitù è tenuta a riflettere un ordine *a priori* che si può conoscere tramite la contemplazione o riflessione»¹⁰. Il contributo alla filosofia offerto da Martin Heidegger, nella temperie sussultoria del Novecento, risemantizza radicalmente i concetti filosofici che hanno portato all’istituzione dei «sistemi di tutela» di cui parla Schürmann. Tale contributo si impernia sulla critica alla staticità di ciò che, nel suo manifestarsi, è inteso come autoritariamente presente, custodito nella formulazione categorica – cioè d’accusa – di ciò che ci sta di fronte, «allorché [il contributo heideggeriano, *nds*] pone polemicamente il “pensare” contro la “ragione”, la quale è l’origine dei sistemi di custodia speculativa»¹¹. In altre parole, il pensiero-guida di questo ardito e profondo tentativo di ripensamento – ma non di congedo – del domandare si riverbera in una domanda che guiderà anche le nostre riflessioni: *che cosa significa pensare?*

In questo elaborato di Tesi si cercherà di indagare, quindi, tale ripensamento a partire dal concetto di negativo. Heidegger pensa la *Nichtsfrage* come costitutiva alla *Seinsfrage*, poiché egli pensa l’essere non come delimitato dal nulla, bensì dall’ente. Il pensatore di Meßkirch, infatti, contesta il modo di far equivalere il nulla con il ni-ente.

Nel primo capitolo, dunque, si tenterà di esporre il senso heideggeriano di questo *Nichts*, nelle declinazioni del *Dasein* e del suo coinvolgimento *esperienziale* con il negativo, poiché come scrive Heidegger sin dalle prime pagine di *Essere e tempo*, la filosofia non è, come la scienza, un «insieme di una interconnessione fondata di proposizioni vere»¹², ma la *Faktizität* della vita¹³. In tal modo, si porterà l’attenzione sulla possibilità (che per il nostro autore si esplica come progettualità) che connota essenzialmente il *Dasein*, la quale è dischiusa proprio dal rapporto con il negativo. Tema del secondo capitolo sarà l’ermeneutica: se il rapporto esperienziale precede l’astrazione teoretica, se il negativo è esperibile ma sempre sfuggente alla categoria – semantema con cui si esprime l’entificazione metafisica –, ci si ritrova in un vortice storico che tutto attira, anche quello

¹⁰ R. Schürmann, *Dai principi all’anarchia. Essere e agire in Heidegger*, tr. it a cura di G. Carchia, Neri Pozza, Vicenza, 2005, p. 29.

¹¹ *Ivi*, p. 32.

¹² M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. a cura di P. Chiodi rivista da F. Volpi, Longanesi, Milano, 2005, §4, p. 24.

¹³ Cfr. M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, tr. it. a cura di M. De Carolis, guida, Napoli, 1990, p. 142 [HGA, vol. 1].

stesso discorso che ne parla, svuotandolo di un significato fisso. Un simile vortice è l'esito del circolo ermeneutico di comprensione e interpretazione. Come progredire nel sapere, allora, se si sta in un circolo? Come dire qualcosa senza che ne sia inficiata la stabilità? Si tratta poi proprio di uscire da questo circolo paradossale? A tal proposito verranno considerate le proposte pensanti di due interpreti italiani contemporanei: Gianni Vattimo e Vincenzo Vitiello. Nel terzo e ultimo capitolo, infine, si affronterà la questione dell'espressione del negativo, a partire dai guadagni della trattazione del secondo capitolo: in quale altro modo – rispetto al dire categoriale-concettuale, soggettivistico-intenzionale – si può *dire* ciò che il pensiero *esperisce*, il suo carattere *pratico*, o ancora, il suo *fare*? Il dire teoretico imponendosi sul movimento del pensiero come parola ultima, come categoria logica, non esercita forse una forma di violenza? Si mostrerà che un simile gesto impositivo trova origine nella questione meontologica affrontata nel *Sofista* di Platone: il non-essere *non* è, eppure nominandolo esso è il non-essere. Emergerà da qui il *cantus firmus* della presente ricerca: sottolineare la precedenza dell'esperienza vitale, cioè ermeneutica, al dire logico-categoriale e sostanziale, data dal nostro essere-nel-mondo connotato nel progetto dell'essere-per-la-morte. Il pensiero del negativo come *Nichts*, esperito dal nostro esser-ci, si delinea quindi come ciò che per l'intelletto è più impossibile e contraddittorio: un'impossibilità che si mostra come differenza, cioè come l'unico evento (soltanto) *possibile*.

CAPITOLO PRIMO

Vor dem Nichts: *sul negativo. A partire da Heidegger*

*Dunque, tu chi sei?
Sono una parte di quella forza che
sempre vuole il Male
e sempre opera il Bene.
(J.W. Goethe, Faust)*

§1. Differire le “antitesi dei valori”

«Nella vicenda del pensiero filosofico il nulla rappresenta una singolare emergenza. Una specie di fenomeno carsico. Accade infatti d’incontrarne il problema a distanza di secoli, a seguito di svolte di grande portata, e come se tornasse alla luce da profondità inesplorate»¹. Queste parole di Sergio Givone ben esprimono attraverso l’immagine delle insenature carsiche il concetto di nulla come il «grande rimosso del pensiero occidentale»², una sorta di tabù che, tuttavia, si solidifica al contempo, secondo Martin Heidegger, nella «pietra di paragone più dura ma anche meno ingannevole»³ per saggiare il carattere e la forza di ogni filosofia.

Se la questione del nulla, la *Nichtsfrage*, è stata assunta nel Novecento a *Grundfrage*, non ci si può esimere dal confrontarsi con essa e a guardare negli occhi questa potenza abissale che, con il suo perturbare e inquietare le nostre abituali categorie di pensiero, può rivelarsi, invece, estremamente vitale e degna di essere pensata (*denkwürdig*). Come infatti Givone sostiene poco oltre le battute precedenti, nell’Introduzione alla sua *Storia del nulla* in forma di dialogo tra l’autore e l’ipotetico lettore:

«Nella storia della filosofia il nulla ha un ruolo davvero all’altezza della sua dignità concettuale solo là dove cessa il grande esorcismo perpetrato a suo danno da logica (che vieta di pensarlo) e metafisica (che l’ha pensato, ma nel contempo l’ha negato, lasciando cadere l’accento, con la domanda fondamentale, sull’essere che è e non può non essere). E quindi là dove si presenta davvero come un’alternativa all’essere, o addirittura come il suo abissale fondamento, in ogni caso come il principio di negazione che ne converte la supposta necessità in una abissale libertà»⁴.

¹ S. Givone, *Storia del nulla*, Laterza, Roma-Bari, 2003, p. XI.

² *Ivi*, p. XII.

³ M. Heidegger, *Nietzsche I*, tr. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1994, p. 382 [I riferimenti all’edizione delle opere complete di Martin Heidegger nel corso dell’elaborato verranno esplicitati con la sigla HGA (*Heideggers Gesamtausgabe*) seguita dal numero del/i volume/i, edizioni Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1975ss. In quest’occorrenza, si tratta di HGA, voll. 6.1/6.2.]

⁴ S. Givone, *Storia del nulla*, cit., pp. XI-XII.

È stato quindi per opera di un pensare identificato incontrovertibilmente con la logica e con la metafisica che il nulla è stato esorcizzato dal pensiero, adottando così il pieno, il positivo e l'analogia come sostegni alla linearità dell'intelletto, come già Nietzsche notò in un dinamitico scritto giovanile⁵. Nel corso di quel lungo secolo, tutt'altro che *breve*, che è stato il Ventesimo, il pensiero di Heidegger ha proposto una rilettura della storia della metafisica dell'essere nel tentativo di ripensare il nulla in modo diverso, anzi, *differente* rispetto all'impostazione di pensiero che lo ha colto come antitetico e opposto all'essere, quell'essere marmoreo e mancante *di nulla*, porto sicuro e salvifico dalle mareggiate dell'assurdo niente. In modo inedito e inesauribile, il pensatore tedesco in questo itinerario attraverso il *Nichts* distingue il nulla dal nichilismo e, come scrive Roberto Morani, «conferisce alla negatività un ruolo centrale al suo pensiero, facendone il perno su cui si basa il programma di un rinnovamento complessivo dell'ontologia»⁶. Nell'*itinerarium mentis in nihilum* che qui si intende proporre sarà evidenziata in maniera preponderante, infatti, la proposta ontologica heideggeriana intesa come intreccio della *Nichtsfrage* alla *Seinsfrage*.

Il cammino filosofico di Heidegger, va osservato, non si presenta senza ripensamenti e oscillazioni, al contrario: va riconosciuto sin dal principio che l'importanza di tornare a ripensare o addirittura (come si è recentemente proposto) *buchstabieren*⁷ Heidegger emerge «non *malgrado*, ma *grazie* alla presa d'atto della stratificazione complessa del suo pensiero, della molteplicità originaria della sue dimensioni costitutive»⁸. Tuttavia, ciò che sarà “bordone” dei contrappunti oscillanti del suo ripensamento della metafisica è proprio la costituitività dell'essere *come* nulla, illuminata dalla luce della precedenza esistenziale rispetto al discorso teoretico che la metafisica ha sviluppato a partire dall'evidenza del *cogito* gnoseologico. Iniziamo, dunque, queste riflessioni – che sono solo *una* prospettiva (per lo più personale) tra *le possibili* – sul negativo per come lo ha arrischiato Heidegger.

Una tra le tappe principali del *Denkweg* heideggeriano in cui la *Nichtsfrage* viene affrontata in modo esplicito è rappresentata dalla prolusione intitolata *Che cos'è metafisica?*, una *Antrittsvorlesung* che ogni nuovo docente, secondo l'usanza universitaria tedesca, deve tenere al cospetto delle autorità accademiche e dei docenti colleghi come cerimonia di insediamento e di avvio della propria attività di docenza. Questa *Vorlesung* fu tenuta da

⁵ Cfr. F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, cit., in particolare pp. 227-229.

⁶ R. Morani, *Essere, fondamento, abisso. Heidegger e la questione del nulla*, Mimesis, Milano-Udine, 2010, p. 10.

⁷ Cfr. A. Fabris (a cura di), *Heidegger. Una guida*, Carocci, Roma, 2023, p. 41.

⁸ R. Morani, *Essere, fondamento, abisso...*, cit., p. 11.

Heidegger il 24 luglio 1929 nell'aula magna dell'Università di Friburgo I. Br., dove faceva ritorno al termine del periodo di insegnamento a Marburgo.

Nell'introdurre la questione del domandare metafisico, Heidegger individua un tratto comune a tutte le scienze. Esse, infatti, «sono governate da quel riferimento al mondo che fa loro cercare l'ente stesso, per farne l'oggetto di un'indagine e di una determinazione fondante»⁹, ovvero dall'«irruzione di un ente, detto uomo, nella totalità dell'ente, in modo che l'ente, in questa e per questa irruzione, si dischiude in ciò che è, e per come è»¹⁰. Il coinvolgimento dell'uomo nella scienza aprirebbe, quindi, la capacità di interrogare la *Ganzheit* dell'ente, poiché l'uomo irrompe in quanto ente nella totalità degli enti. Tale ente che l'uomo è, è definito come il *Dasein*¹¹, il quale è, quindi, comune origine delle scienze.

Nell'indagare l'ente, lo scienziato si prodiga a specificare che l'oggetto della propria indagine è l'ente *soltanto*, e non altro, e *nient'*altro. Tuttavia, specifica Heidegger, «proprio nell'assicurarsi di ciò che gli è più proprio, l'uomo di scienza parla, esplicitamente o meno, di un qualcosa *d'altro*»¹². Pur selezionando l'ente come unico campo della propria indagine, il fisico, lo scienziato per antonomasia, determina, circo-scrive. Se *omnis determinatio est negatio*, allora selezionando, determinando, si chiama in causa una negazione, si indica *altro* come *non-questo, non-ente, niente, nulla*.

Poco oltre, allora, irrompe la celebre domanda che è cuore di questo testo e che in tedesco suona così: „Wie steht es um dieses Nichts?“, cioè “che ne è di questo Nulla?”¹³. Va subito notato che il termine *Nichts* compare in maiuscolo, mentre quando ci si riferisce agli oggetti del mondo viene scritto con la minuscola, come per esempio nel „und sonst *nichts*“ detto dallo scienziato. La lingua tedesca, per l'appunto, distingue tra pronomi indefinito (*nichts*),

⁹ M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*(1929) in Id., *Segnavia*, tr. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1987, pp. 59-77, qui p. 60 [HGA, vol. 9]. D'ora in poi *CM*.

¹⁰ *Ivi*, p. 61.

¹¹ *Dasein* è il termine con cui Heidegger nomina l'uomo. Esso va tuttavia contestualizzato nella totale differenza da ogni caratterizzazione essenziale dell'uomo che ne è restituita dalla biologia, zoologia, psicologia, antropologia o da dottrine spirituali. Queste discipline, infatti, producono una definizione di uomo del tutto secondaria, nella proposta pensante del filosofo di Meßkirch, rispetto alla costituzione dell'essere dell'ente che l'uomo è. L'esserci (*Dasein*) esiste come rapporto di comprensione all'essere, come apertura possibile all'essere degli enti e del suo proprio stesso essere. Uomo per Heidegger significa *esser-uomo*. La costituzione ontologica fondamentale di questo ente che noi siamo e che abbiamo di volta in volta da essere nel modo della *Jemeinigkeit*, è l'essere-nel-mondo, cioè il muoversi dinamico in una reazione a catena di rapporti pratici differendo ogni rapporto di gerarchia con gli oggetti nella maniera di un soggetto manipolante e conoscente che si concentra soltanto sull'ente come semplice-presenza (*Vorhandenheit*). In questa modalità d'essere-nel-mondo è tuttavia sempre possibile de-cadere (*Verfallen*). Cfr. a tal proposito M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. a cura di P. Chiodi rivista da F. Volpi, Longanesi, Milano, 2005, §2 (p. 19 sgg.), §12 (p. 73 sgg.), §15 (p. 89 sgg.), §25 (p. 145 sgg.), §38 (p. 214 sgg.) [HGA, vol.2], d'ora in poi abbreviato come *ET*. Si tenterà di porre a tema il *Dasein* nel paragrafo successivo del presente capitolo.

¹² M. Heidegger, *CM*, p. 61, corsivo nostro.

¹³ *Ibid.*

nel senso di nient'altro o nessuna cosa, e sostantivo neutro *Nichts*, nel senso del nulla *tout court*, mediante l'uso della lettera maiuscola. Nella selezione del proprio campo d'indagine condotta dalla scienza in cui il nulla sembra manifestarsi, quali il riferimento al mondo – e *nient'altro*; l'atteggiamento verso l'ente stesso – e *nient'altro* e l'irruzione nel mondo attraverso cui avviene che la ricerca scientifica si confronta con l'ente – e *nient'altro*, il termine nulla viene sempre impiegato come un che di determinato, nel significato pronominale di “nessuna cosa”. Il “nient'altro” di cui non si occupa la scienza è la negazione determinata di ciò che è, dell'ente: le scienze, allora, intravedono la *Nichtsfrage* ma non se ne occupano, esse conoscono solamente il *nichts*.

Proprio per questa differenziazione tra il nulla con significato pronominale e il nulla sostantivato, la prolusione e, più in generale, il linguaggio heideggeriano sono stati bersaglio di critiche e dibattiti molto importanti¹⁴: notissima fra tutte è stata la critica di Rudolf Carnap, esponente del *Wiener Kreis* e fondatore dell'empirismo logico, il quale nel suo testo *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, pubblicato nel 1931 dalla rivista “Erkenntnis”, imputò alle proposizioni metafisiche, in modo particolare quelle proposte da Heidegger, di impiegare concetti i cui significati non sono passibili di verifica empirica, al punto che tali proposizioni non sarebbero altro che pseudo-proposizioni da respingere come inaccettabili per la sintassi logico-grammaticale. La denuncia di Carnap fu rivolta proprio all'uso della parola “nulla” «come nome, mentre nella lingua usuale essa è impiegata in questa forma solo per formulare una proposizione esistenziale negativa»¹⁵. Un approccio simile, tuttavia, non sfiora nemmeno la superficie della *Nichtsfrage* per come è stata pensata da Heidegger, e sembra mostrare che, sebbene si possa parlare uno stesso

¹⁴ Cfr. *ibid.*

¹⁵ R. Carnap, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, in “Erkenntnis” II, 1931, pp. 219-241, a pp. 220 e 230; tr. it. *Il superamento della metafisica attraverso l'analisi logica del linguaggio*, in AA.VV., *Il neoempirismo*, a cura di A. Pasquinelli, UTET, Torino, 1969, pp. 504-532, qui pp. 504-505, 508. Roberto Morani, nel suo precisissimo lavoro di indagine sul negativo nel cammino di pensiero heideggeriano, ricorda che Claude Romano ha così polemizzato con l'obiezione di Carnap: «Come potrebbe Heidegger lasciarsi fuorviare dalla grammatica della sua lingua se questa segnala la differenza tra un pronome indefinito e un sostantivo mediante l'utilizzo di una maiuscola? Come potrebbe Heidegger confondere la sintassi logica della parola *nichts* con la sintassi grammaticale, visto che la differenza tra *nichts* e *Nichts* è già segnata in tedesco a livello grammaticale mediante la maniera stessa in cui le parole sono scritte? [...] Insomma, l'“errore” che Carnap rimprovera a Heidegger, che consiste nel prendere la parola *Nichts* come nome di un oggetto, [...], non è affatto un errore né può esserlo, perché questa espressione non è affatto impiegata nella lingua ordinaria sotto la forma sostantivata che gli dà il metafisico», C. Romano, *Une phénoménologie du néant est-elle possible? Autour de la controverse Carnap-Heidegger*, in Id., *Il y a*, PUF, Paris, 2003, pp. 295-344, qui p. 316. Cfr. R. Morani, *Essere, fondamento, abisso...*, cit., p. 79, nota 5. Di C. Romano e L. Laureant, segnaliamo anche l'importante *Le Néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, Presses Universitaires de France, Paris, 2006, soprattutto le pp. 513-523 sulla prolusione heideggeriana del 1929. Infine, di C. Romano segnaliamo anche, in traduzione italiana, *Il possibile e l'evento. Introduzione all'“ermeneutica evenemenziale”*, Mimesis, Milano-Udine, 2010.

linguaggio, non sempre si comunichi attraverso una medesima lingua. Ciò che tenta di proporre Heidegger, infatti, si smarca dall'approccio proposizionale del *nichts*.

Ritornando alla domanda che Heidegger pone – “che ne è di questo Nulla?” –, la scienza nell'elaborarla accantona il Nulla come problema, rendendolo sinonimo di ciò che “non c'è”, cioè considerando il *nichts* la negazione determinata di una determinazione.

Ora, nell'interrogarci sul *nichts*, chiedendoci “che cos'è il nulla?”, non lo facciamo in tal modo diventare un ente? Sembrerebbe, così, che il niente differisca in modo assoluto dall'ente e, quindi, che la domanda heideggeriana si privi essa stessa del suo oggetto proprio¹⁶. Allora non solo la domanda non ha più il proprio oggetto, ma nemmeno una risposta diventa possibile, dice qui Heidegger. L'intelletto, infatti, nel tentativo di formulare una risposta vede allungarsi sopra di sé l'ombra dell'autorità massima che dà la cadenza alla logica e che gli rimprovera indebite movenze:

«La regola fondamentale del pensiero in generale, cui comunemente ci si richiama, ossia il principio di non contraddizione, la “logica” generale, sopprime la questione, perché il pensiero, che essenzialmente è sempre *pensiero di qualcosa* [corsivo nostro], qui, come pensiero del niente, dovrebbe agire contro la sua propria essenza. Poiché ci è impedito fare, in generale, del niente un oggetto siamo già arrivati alla fine del nostro domandare del niente; ciò partendo dal presupposto che in tale domanda la “logica” sia l'istanza suprema, l'intelletto il mezzo, e il pensiero la via per cogliere originariamente il niente e decidere del suo possibile svelamento».¹⁷

È questo un punto decisivo. Se il principio di non-contraddizione impedisce di pensare il *Nichts* in quanto l'opposto dell'ente, perché così lo si tratterebbe proprio come un ente cadendo in contraddizione, allora il pensiero occidentale nella sua intera tradizione impedisce di impostare in maniera appropriata la *Nichtsfrage*, decretandone la non conoscibilità. Aristotele stesso ammette, in accordo al principio della ragione, che «nessuno sa che cosa sia, invero, ciò che non è»¹⁸. In altre parole, la logica è stata assunta a istanza suprema del pensiero a tal punto che si rivela come unico strumento adibito alla comprensione del nulla, per il quale il nulla è conoscibile soltanto come *Gegenbegriff* dell'ente, cioè come *nihil absolutum*. Esso, contrapponendosi in questo modo all'ente, viene a sostanzializzarsi proprio come un ente, un τὸ τόδε τι: di qui la pena della contraddizione, il baratro gnoseologico e ontologico per eccellenza. La *Nichtsfrage*, la domanda heideggeriana che *immer wieder* è ritornata lungo il *Denkweg* di tutta la filosofia in modo carsico – come si ricordava con Givone più sopra –, si rivela invece legittima se il nulla viene inteso «non come l'opposto di

¹⁶ Cfr. M. Heidegger, *CM*, p. 63.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Aristotele, *An. Post.*, 92b- 5-7; tr. it. a cura di M. Gigante e G. Colli, Laterza, Roma-Bari, 1982, p. 344. Cfr. anche la traduzione Id., *Organon*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano, 2003, p. 370.

ciò che è, ma come differente sia dall'ente che dal non-ente»¹⁹, intendendo qui per non-ente il *nihil absolutum*. La logica considera il niente come la negazione della totalità dell'ente, osserva Heidegger, e cioè lo trasforma nel puro e semplice non-essere, attraverso un'operazione deduttiva che parte dalla *Verneinung*, cioè dalla negazione, dal “non”:

«Ma così sussumiamo il niente nella determinazione superiore del negativo e quindi, così sembra di ciò che è negato. Ma, secondo l'insegnamento supremo e mai intaccato della “logica, la negazione è una specifica operazione dell'intelletto. Come possiamo dunque, nel porci il problema del niente, anzi dell'interrogarci circa la possibilità stessa di questo problema, voler congedare l'intelletto? [...] C'è il niente solo perché c'è il “non”, cioè la negazione? Oppure è vero il contrario, ossia che la negazione e il “non” solo perché c'è il niente?»²⁰

Poco oltre, Heidegger asserisce, infatti, che il «niente è più originario del “non” e della negazione». Ciò significa che la prospettiva ontologica che vuole proporre il pensatore del Baden-Württemberg è lo scuotimento (*Erschütterung* è il termine usato dallo Heidegger degli anni Venti e Trenta, e che ritroveremo più avanti nel corso del terzo capitolo del presente studio) radicale del tradizionale modo di intendere il nulla, il “non” e la negazione. Il *Nichts*, così, non esprimerebbe per il Tedesco soltanto la negazione della totalità dell'ente, cioè il non-ente, al contrario, la sua consistenza ontologica si istituisce prima dell'irrigidimento nella negazione come opposizione, rivelandosi piuttosto come condizione che ne rende possibile la manifestazione. Qui la logica subisce davvero un sussultorio ridimensionamento, una messa in prospettiva che non la pone più al centro del pensiero, sulla spinta del ridimensionamento che operarono l'evoluzionismo darwiniano o l'inconscio freudiano nei confronti del totalitarismo della coscienza e della prospettiva antropocentrica dell'uomo positivista dell'Ottocento, nonché forse più di tutti lo smascheramento della centralità filosofica dell'uomo ad opera di Nietzsche²¹. L'antropocentrismo di una simile *Weltanschauung* ha fondato istituzioni e società pensandosi perno privilegiato nella comprensione degli eventi, i quali sono stati posti-davanti come oggetti, subalterni non soltanto al giudizio categorico ma altresì alla volontà di potenza del soggetto di manipolarli. Come ha osservato Morani, «il ragionamento deduttivo del pensiero oggettivante si dimostra incapace di andare al di là della configurazione ontica del *nihil privativum* e la contraddittorietà della *Nichtsfrage* appare circoscritta alla modalità gnoseologica di cogliere il nulla»²². In altri termini, bisogna rinunciare a far ricorso a ogni approccio logico appartenente a quello sguardo che analizza,

¹⁹ R. Morani, *Essere, fondamento, abisso...*, cit., p. 82.

²⁰ M. Heidegger, *CM*, p. 64.

²¹ Si allude in modo particolare alla “favola” con cui Nietzsche apre lo scritto giovanile *Su verità e menzogna in senso extramurale*, cit., pp. 227-228.

²² R. Morani, *Essere, fondamento, abisso...*, cit., p. 83.

osserva e ricompone il mondo davanti a sé muovendo dal fondamento incontraddittorio e universale, il quale rende necessariamente l'idea della finitezza sinonimo di manchevolezza, inadeguatezza, (astratta) contraddizione. Un simile gesto metafisico aspira all'universalità dimenticandosi di ridiscendere nelle profondità della finitezza che lo connota: non si tratta quindi soltanto di guardare qualcosa ($\tau\iota$), bensì dello sguardo stesso, di porsi nel gesto pratico, esistenziale e situato della visione della visione²³. La *Nichtsfrage*, insomma, richiede l'atteggiamento d'indagine che solo un'esperienza vitale sa rivelare²⁴.

Come riporta Carlo Scilironi, nel suo stile asciutto ma cristallino, questa tesi trova le proprie radici già nel giovanile “preludio logico” di Heidegger. Nello scritto dottorale, *Die Lehre von Urteil im Psychologismus*, infatti, il giovane pensatore si pone espressamente il problema del luogo logico della negazione e la posizione del giudizio negativo rispetto al positivo²⁵. Il problema del giudizio negativo porta immediatamente a porsi la questione dell'essenza della negazione. Scrive a tal proposito Heidegger che «se si riflette che la copula è l'espressione, per un atto di pensiero, dell'implicazione del soggetto e del predicato, una copula negativa che *separa* è un controsenso assurdo»²⁶. Ma a uno sguardo più attento – ci guida la sottolineatura di Scilironi – Heidegger ci pone innanzi che «la copula negativa non è un controsenso», poiché dopo aver individuato attraverso Lotze²⁷ la forma di realtà del fattore identico (“che questo c'è”, *das ist*) nel *valere* (*das gilt*), allora la validità della copula negativa

«sta nella natura propria della modalità di realtà che spetta all'elemento logico. Questa specificità si può illuminare nel modo migliore per mezzo della contrapposizione con il tipo di realtà dell'esistere spazio temporale. Se un oggetto *reale* non esiste, ogni esistenza è con ciò appunto eliminata. Per contro, il non valere è bene ancora un valere»²⁸.

²³ Cfr. V. Vitiello, *Filosofia teoretica*, Mondadori, Milano, 1997, pp. 162-163.

²⁴ Vincenzo Vitiello, nel percorso *Fenomenologia/Ermeneutica* del testo *Filosofia teoretica*, riporta delle riflessioni di Enzo Paci dal suo *Diario fenomenologico*, Il Saggiatore, Milano, 1961, pp. 86-89, in cui si annota l'esperienza di descrizione di un vaso come compito fenomenologico suggerito dal suo maestro Antonio Banfi: «In realtà ciò che è in gioco è il modo con il quale io ho esperienza della realtà, è il mio *Erlebnis* della cosa, il modo con il quale la cosa mi si dà, il *come* mi si dà. La fenomenologia è la scienza delle modalità del darsi, è la scienza dei “come”. Mi fa vedere come io “costituisco” le cose, il mondo. E non solo questo. Ho esperienza delle mie percezioni, dei miei sentimenti, del mio corpo, della impenetrabilità e materialità delle cose, delle peculiarità dei corpi viventi (dei *Leiber*), di tutte le operazioni e della storia delle loro operazioni, comprese le operazioni culturali e quelle sociali». Poco oltre la citazione, commenta Vincenzo Vitiello: «L'*e-ducazione* al vedere è qui ben descritta come educazione alla vita. Lo “sguardo” del filosofo, che tutto vede, che vede il tutto, non è un *astratto, isolato* vedere; è – sottolinea Paci – un *Erlebnis*, un'esperienza di vita, di vita *nuova*. Meglio: è un rinnovamento radicale dell'esperienza.», in Id., *Filosofia teoretica*, cit., p. 150. Si rimanda qui al cap. II del presente elaborato.

²⁵ Cfr. M. Heidegger, *La dottrina del giudizio nello psicologismo*, tr. it. a cura di A. Babolin, La Garangola, Padova, 1988 (1972), pp. 145-146. Ci riferiamo allo studio di C. Scilironi, *Il nulla nel pensiero contemporaneo. Vol. I*, Cleup, Padova, 2020 (2000), pp. 81-83.

²⁶ M. Heidegger, *ivi*, p. 148.

²⁷ Cfr. il rimando heideggeriano a R.H. Lotze, *Logik*, Leipzig, 1912, p. 505 sgg.

²⁸ M. Heidegger, *ivi*, p. 148.

Il passo ci vuole mostrare come Heidegger intenda condurre la negazione «ad una determinazione specifica della relazione di giudizio, cioè del valere, la cui modalità di realtà egli interpreta *sui generis*, propria dell'elemento logico, *incommensurabile* con la *realtà spazio-temporale*, e capace di sopportare parimenti l'indice positivo come quello negativo»²⁹. In altri termini, il niente non è riducibile al “non” della negazione in quanto la negazione non è riducibile all'uso grammaticale-linguistico che la vede polo di un'antitesi.

Ritornando sui passi della Prolusione, si osserva che la *Ganzheit*, l'intero, la totalità degli enti, non risulta accessibile a un ente connotato dalla finitezza (pensata come “manchevolezza”) quale l'uomo, nel momento in cui si imposta tale pretesa attraverso un discorso logico nello sfondo dell'astratto-contraddittorio/concreto-incontraddittorio (salvo e salvifico). La finitezza è, nella logica disgiuntiva degli opposti, già in sé rivelazione dell'infinito, il frammento astratto che richiama e ammette un ente “intero” che lo fonda, poiché manchevole costitutivamente.

La capacità intellettualistica di un simile coglimento rimane, tuttavia, distaccata dal ruolo rivelativo del particolarissimo ente che è l'uomo. Heidegger suggerisce, in modo differente, una possibile altra via per cogliere la *Ganzheit* rispetto a quella intellettualistica. Ciò avviene attraverso l'*esperienza (Erfahrung)* del *Nichts* che investe l'uomo stesso e lo scuote, lo smuove, in consonanza a quell'essere in movimento che il verbo tedesco “*er-fahren*” racchiude in sé. È nella rivelazione degli stati d'animo che l'uomo riesce a fare esperienza della totalità degli enti: l'intero si annuncia, quindi, nelle *Stimmungen* della gioia oppure della noia autentica. È in questi stati d'animo, infatti, che si manifesta l'accomunarsi degli enti e degli uomini, in cui si esperisce – non si coglie con i concetti – l'abbraccio della totalità. Che e come il niente sia più rivelativo del nulla scoperto dall'approccio logico, va pensato nella *Grunderfahrung* di uno stato d'animo e di una tonalità affettiva che non ha nulla a che fare con l'irrazionalismo delle passioni: penseremmo così daccapo un'antitesi rispetto al principio non contraddittorio della logica, principio sovrano dell'intelletto, confermandone l'inaggrabilità. Ciò che Heidegger tenta di suggerire è, piuttosto, la possibilità di incontrare il Nulla nella totalità dell'ente a partire dalla situatezza della *Grunderfahrung des Nichts*.

D'altra parte, come nota Sergio Givone, «se questi stati d'animo (*Stimmungen*) ci conducono dinanzi all'ente nella sua totalità, però non per questo ci mostrano anche la negazione della stessa totalità dell'ente, il lato oscuro dell'essere, il nulla come “non” del tutto»³⁰: ebbene, ciò è dato all'uomo solo nella *Grundstimmung* dell'angoscia. Nell'*Angst*,

²⁹ C. Scilironi, *Il nulla nel pensiero contemporaneo*, cit., p. 83 (corsivi nostri).

³⁰ S. Givone, *Storia del nulla*, cit., p. 197.

infatti, «l'indeterminatezza è costitutiva: non c'è contenuto possibile, ed è precisamente questa assenza di contenuto che si rovescia sull'angosciato spaesandolo. E quindi sottraendolo non solo alla possibilità di motivare il suo sentimento, ma anche alla propria identità»³¹. Ciò che emerge, insomma, è «lo smarrimento dell'essere-nel mondo in quanto tale, cioè l'ospitalità assoluta, lo spaesamento totale»³². L'identità è proprio ciò che caratterizza la *domus* e la sicurezza dell'uomo moderno *als Bewußtsein*: nell'angoscia egli è, invece, espropriato dalla propria *Heimat* più intima, esperisce la spaesatezza, poiché nell'angoscia le cose sono messe in rapporto con il loro *poter non essere*³³. È ciò che intende Heidegger in questo passo:

«Nell'angoscia noi diciamo “uno è spaesato”. Ma dinanzi a cosa v'è lo spaesamento e cosa vuol dire l' “uno”? Non possiamo dire davanti a cosa uno è spaesato, perché lo è nell'insieme. Tutte le cose e noi stessi affondiamo in una sorta di indifferenza. Questo, tuttavia, non nel senso che le cose si dileguino, ma nel senso che nel loro allontanarsi come tale le cose si rivolgono a noi. Questo allontanarsi dell'ente nella sua totalità, che nell'angoscia ci assedia, ci opprime. Non rimane nessun sostegno. Nel dileguarsi dell'ente, rimane soltanto e ci soprassale questo “nessuno”. L'angoscia rivela il niente»³⁴.

Le parole tedesche per “spaesato” e “spaesatezza” sono *Unheimlich* e *Unheimlichkeit*. È interessante indugiare un istante su ciò. Non è un caso che Heidegger senta la necessità di impostare la sua indagine filosofica attraverso uno stato d'animo capace di evocare lo stato d'animo fondamentale (*Grundstimmung*) di spaesatezza, ossia la sensazione panica e pervasiva di perdita della dimora fissa, stabile, certa.

Non vanno persi di vista gli anni in cui si svolgono queste considerazioni. Non solo in ambito filosofico o psicoanalitico, dove il contributo di Freud ha fortemente incrinato la megalomania umana della coscienza, ma è soprattutto in letteratura che la spaesatezza è stata avvertita ed espressa come autentica *Grundstimmung* dell'uomo moderno e contemporaneo: è indicativo, per esempio, che Kafka – siamo nel 1917 – parli di un esserino chiamato Odradek – parola di cui né la lingua tedesca né la lingua slava riesca a serbare in sé una spiegazione esatta dell'etimologia –, il quale pur vivendo in casa nostra se interrogato sulla sua dimora, pur trattenendosi nei nostri solai, nelle scale, nei corridoi o nell'atrio, esso risponde telegraficamente alla maniera della lingua burocratica di essere “senza fissa dimora”³⁵. Oppure, ancora, è sintomatico che nel romanzo di Bulgakov *Il maestro e Margherita* sia presente il personaggio Ivan Nikolaevič Ponyrëv, il cui pseudonimo letterario è Bezdomny,

³¹ M. Heidegger, *CM*, p. 67.

³² C. Scilironi, *Il nulla nel pensiero contemporaneo*, cit., p. 97.

³³ Cfr. S. Givone, *Storia del nulla*, cit., p. 198.

³⁴ M. Heidegger, *CM*, p. 67.

³⁵ Cfr. F. Kafka, *Tutti i racconti*, a cura di E. Pocar, Mondadori, Milano, 2017 (1970), p. 218.

cioè proprio “senza casa”. Egli è un aspirante scrittore al seguito dell’autorevole, ma quanto mai sventurato, Berlioz, uomo sicuro delle capacità umane di dirigere l’ordine terreno, nonché direttore di una rivista letteraria e presidente di una delle associazioni letterarie più importanti della Mosca sovietica del 1929, il Massolit. Bezdorny aspira a diventare scrittore ma i suoi tentativi letterari, a giudizio del burocrate Berlioz, non sono abbastanza buoni e ciò genera nel giovane scrittore disagio e insoddisfazione. Non a caso, il giovane Bezdorny giungerà a prendere congedo dalle poesie e dalla scrittura, affermando così il proprio commiato ed estraneità³⁶, fino ad allora sempre latenti in lui, da quella quotidianità burocratica estremamente pianificata che si presenta come unica realtà autorizzata e concessa a cui adeguarsi, dopo quell’evento *impossibile* a pensarsi che, a partire dall’arrivo di uno spirito negatore impersonato da Woland, scatena una serie di vicende tanto fantastiche quanto terribilmente reali. Ma Bezdorny non è l’unico a ribadire la sensazione di spaesatezza all’interno del medesimo romanzo bulgakoviano dalla lunga gestazione. Anche Jeshua Hanozri, personaggio del romanzo nel romanzo (cioè del manoscritto inedito e proibito del Maestro), quando viene interrogato dal melancolico e sempre afflitto da emicrania procuratore di Giudea, Ponzio Pilato: «Dove vivi di solito?», egli risponde ricalcando il “telegramma” del kafkiano Odradek: «Non ho una fissa dimora»³⁷.

La spaesatezza è dunque rivelativa del dileguare dell’ente nella sua totalità in cui «resta solo il puro esser-ci che, nel travaglio di questo essere sospeso, non può tenersi a niente»³⁸. Il nulla che l’angoscia rivela non è un ente e non scaturisce dall’asserzione di una proposizione negativa; esso non è nemmeno una distruzione dell’ente (*nihil absolutum*) poiché, anzi, è ciò che dell’ente consente proprio la manifestazione: il *Nichts* viene a noi per vie che la logica e l’intelletto non sono in grado di esplorare, a causa della loro incapacità di cogliere gli adombramenti, il darsi di ontologici chiaroscuri nella loro simultaneità. Scrive infatti Heidegger: «il nientificare non è un’occorrenza qualsiasi, ma in quanto è un *rinviare respingendolo* all’ente nella sua totalità che si dilegua, esso rivela questo ente, nella sua piena *fino allora nascosta estraneità*, come l’assolutamente altro – rispetto al niente»³⁹.

La novità apportata dal filosofo tedesco rispetto all’intera tradizione metafisica è espressa, allora, nelle righe immediatamente successive:

³⁶ Cfr. V. Strada, *Il Maestro e Margherita. Michail Bulgakov, 1928-40*, in F. Moretti (a cura di), *Il romanzo*, vol. I “La cultura del romanzo”, Einaudi, Torino, 2001, pp. 861-867.

³⁷ M. Bulgakov, *Il maestro e Margherita*, tr. it. a cura di V. Dridso, Einaudi, Torino, 2014 (1967), p. 20.

³⁸ M. Heidegger, *CM*, p. 68.

³⁹ M. Heidegger, *CM*, p. 70 (corsivi nostri).

«Solo nella notte chiara del niente dell'angoscia sorge quell'originaria apertura dell'ente come tale, per cui esso è ente – e non niente. Questo “e non niente” che aggiungiamo nel discorso non è una chiarificazione successiva, bensì il rendere preventivamente possibile l'evidenza dell'ente in generale. L'essenza del niente originariamente nientificante sta in questo: è anzitutto esso che porta l'esser-ci davanti all'ente come tale»⁴⁰.

Il passo, proprio come la luna che rischiara cielo e terra in una notte celeste, getta un suo raggio di chiarore sul *Da-sein*, ovvero quell'apertura che è l'uomo e che oltrepassa l'ente inteso come datità presente (*Vorhandenes*) proprio nell'esperienza del *Nichts*. Questo oltrepassamento è chiamato da Heidegger con il termine di trascendenza (*Transzendenz*). Infatti, «se l'esserci, nel fondo della sua essenza, non trascendesse, ossia come ora possiamo dire non si tenesse immerso fin dall'inizio nel niente, non potrebbe mai comportarsi in rapporto all'ente, e perciò neanche a se stesso»⁴¹. La trascendenza di cui si sta parlando non va intesa nel senso abituale, cioè verticale verso un'elevazione, verso ciò che, in quanto *ens supremum*, eccede il piano dell'umano. Come la particella *trans* denota, vi è senz'altro un'eccedenza ma questa viene intesa come oltrepassamento dell'ente nella sua totalità sulla base di un “preventivo” svelamento del nulla. Tale oltrepassamento – come vedremo meglio in seguito – presenta un verso nel suo movimento più simile a uno sprofondamento che a uno slancio verso un'ulteriorità a cui si anela⁴². Il *Dasein*, cioè l'apertura nel senso di disponibilità all'essere, è la sua stessa trascendenza nel preciso senso per cui egli ha la possibilità di svelarsi come *Ur-transzendenz*⁴³ verso il mondo, aprendo una “nuova” dimensione, una “nuova” località, un “nuovo” spazio di movimento esistenziale:

«nella trascendenza l'esserci oltrepassa proprio se stesso come ente – più precisamente: questo oltrepassamento rende possibile che l'esserci sia qualcosa come un se stesso. Solo nell'oltrepassamento di se stesso si apre l'abisso che sempre l'esserci è per se stesso, e solo perché questo abisso dell'essere se stesso è aperto attraverso e nella trascendenza, esso può restare coperto e non visibile»⁴⁴.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ M. Heidegger, *CM*, pp. 70-71.

⁴² Si cercherà di argomentare in seguito, con l'aiuto di qualche riferimento all'opera della maturità filosofica di Heidegger *Contributi alla filosofia (dall'evento)*, in che senso l'Essere non è ciò che sta in sé e per sé in modo separato dall'ente e dunque in che senso l'Essere non presenti connotazioni mistiche, salvifiche o edificanti.

⁴³ Ci sembra importante insistere, per evitare interpretazioni fuorvianti del senso della trascendenza ontologica di cui parla Heidegger in questa fase speculativa, sul fatto che non si tratta di una trascendenza che ha di mira un piano sovrastante, una dimensione mistica o che presenta un carattere ontico-gnoseologico, «ma questa *Urtranszendenz* si identifica esistenzialmente con la stessa costituzione dell'esserci come essere-nel-mondo, quale preliminare comprensione dell'essere dell'ente in totalità», C. Esposito, *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*, Levante, Bari, 2003, p. 57, nota 52. Cfr., inoltre, M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., §§12, 13, 69, 83. Su ciò si tornerà nel §2 di questo capitolo e successivamente anche nel cap. III.

⁴⁴ M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, tr. it. a cura di G. Moretto, Il melangolo, Genova, 1990, p. 216, (cfr.) inoltre parte seconda, §12, pp. 232 sgg. [HGA, vol. 26].

Trascendenza significa dunque essere tenuto immerso nel niente sul fondamento dell'angoscia⁴⁵, cioè oltrepassare l'ente nella sua totalità, sulla base di una finitezza infondata.

Trascendenza, d'altra parte, significa anche e soprattutto metafisica. Non è questa una ricaduta autoconfutatoria? Heidegger mostra che le cose non si risolvono così facilmente. Dacché esistiamo, noi *siamo nella* metafisica, ma essa è qui intesa come trascendenza dell'ente, la quale ci è costitutiva ed essenziale⁴⁶. È l'*homo metaphysicus*, l'uomo delle divisioni, dell'intelletto, di scienza come tecnica, tuttavia, che spiega a se stesso tale differenza omologandola all'ente, chiudendo la ferita della differenza, del *darsi* in quanto niente. Tale ni-ente, stando ad Heidegger, diversamente dalla risposta metafisica, trova le proprie radici nell'infondato (*Abgrund*), nell'abisso essenziale del niente anziché nella razionalità necessitante di un fondamento logico, di un *Grund* metafisico. In quest'ultimo, accade l'oblio della differenza tra essere ed ente: l'oblio dell'essenza del nulla avviene, così, nella contrapposizione all'essere (*i.e.* "sussistenza"). Per ulteriore chiarezza sullo "sprofondamento" che il pensiero di Heidegger sembra suggerire, ci sembra pertinente il richiamo all'epigramma di Hölderlin *Sokrates und Alcibiades*, presente in un corso di lezioni – molto più tardo rispetto all'intorno di anni del proferimento della prolusione a cui stiamo facendo riferimento – che si inserisce nel contesto della maturità filosofica del "secondo Heidegger", intitolato *Wer ist Nietzsches Zarathustra?* del *Wintersemester* 1951-1952. Viene qui richiamato il dire poetico del verso: „*Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste*“⁴⁷. Esso ci dà forse un'idea più precisa del senso dello spro-fondamento a cui si sta facendo allusione: non tanto una profondità considerata nel suo verso opposto all'elevazione, quanto piuttosto nel senso della profondità di una foresta, la quale trova più consonanza con la spazialità dell'estensione, che nell'infittirsi, sprofonda nel nascondimento e negli

⁴⁵ Cfr. M. Heidegger, *CM*, p. 74.

⁴⁶ Riportiamo un passo chiarificante di Claude Romano che aiuta a cogliere in che senso Heidegger, in questa prolusione, si appelli alla metafisica come trascendenza: «Le but de la conférence est alors de transporter le lecteur par un "saut" dans la métaphysique entendue en ce dernier sens [cioè un senso positivo che che si interroga sul niente come ciò che fa segno verso la costituzione essenziale del *Dasein*, nds], donc de formuler, à l'occasion de la thématization du néant, la question de l'être comme tel. Ce mouvement permet de passer d'une compréhension tout *négative* – et traditionnelle – du néant, à una interprétation où celui-ci ne fait qu'un avec l'étant et fonde en possibilité sa manifestation: d'une définition ontique où le rien apparaît comme "la negation de la totalité de l'étant" à une saisie ontologique, où le rien se déclare comme "ce qui rende possible la manifestation de l'étant comme tel pour le *Dasein* humain», C. Romano, *Présentation de la conférence de Heidegger "Qu'est-ce que la métaphysique?"*, in C. Romano, J. Laureant, *Le Néant...*, cit., p. 515.

⁴⁷ F. Hölderlin, *Sokrates und Alcibiades*, tr. it. in Id., *Le liriche*, a cura di E. Mandruzzato, Adelphi, Milano, 1999 (1977), p. 409. Cfr., inoltre, M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, tr. it. a cura di U. M. Ugazio e G. Vattimo, Sugarco edizioni, Carnago (Varese), 1996, p. 48 [HGA, vol. 8].

adombramenti delle fronde⁴⁸. È questo ciò a cui allude Heidegger e che si ritrova in un altro corso di lezioni su Eraclito:

«Per lo più pensiamo “la profondità” (*die Tiefe*) solo per contrasto con l’elevazione, dunque come qualcosa che compie un movimento discendente verso il basso. Ma il tratto costitutivo (*Wesen*) della profondità è un altro; parliamo, ad esempio, di una “profonda foresta”. La profondità è l’ampiezza che, aprendosi (*sich öffnen*), si nasconde (*verbergen*) e che indica verso un sempre più leggero ed espansivo (*lichter*) nascondimento in cui essa si raccoglie (*sich sammeln*)»⁴⁹.

Il *Nichts*, insomma, “precede” ontologicamente la datità (*Vorhandenheit*) dell’ente – una precedenza non sostanziale, di cui diremo meglio nel corso del terzo capitolo del presente elaborato – nella sua totalità, nonché anche ogni negazione intesa come “non” che ponga l’ente nella sua totalità in opposizione al non-ente, come *nihil privativum* e *nihil absolutum*: ecco dunque perché «il “non” non nasce dalla negazione, ma la negazione si fonda sul “non” che scaturisce dalla nientificazione del niente. Ma anche la negazione non è che un modo del nientificare, cioè un comportamento preliminarmente fondato sul nientificare del niente»⁵⁰.

L’atteggiamento d’indagine, o in altre parole il metodo, che corrisponde in modo appropriato la *Nichtsfrage* posta nei termini heideggeriani è quello che esperisce il negativo come darsi di ciò che è nascosto, ripensando il *Nichts* come ciò che è responsabile del rimando ad altro rispetto al fenomeno che si manifesta da se stesso, rimando che la fenomenologia in senso ermeneutico si propone di portare a esposizione e dunque a parola (*λόγος*)⁵¹. Detto altrimenti, con le parole di Mario Ruggenini, «occorre comprendere che l’essere in tanto diventa “il fenomeno” della nuova fenomenologia ermeneutica, come annuncia a sorpresa il §7 di *S.u.Z.*, in quanto è pensato non come una vuota parola e nemmeno come l’oscuro al di là del pensiero, bensì nella direzione del mondo»⁵².

Il *Dasein* ha, allora, la possibilità di rapportarsi all’ente per mezzo della *Grundstimmung* dell’angoscia svelata dal trovarsi di fronte al – benché allo stesso modo totalmente immerso nel – nulla. È questa la *Transzendenz* che Heidegger cerca di esprimere, e che rende l’uomo

⁴⁸ Cfr. F. Cattaneo, *Luogotenente del nulla. Heidegger, Nietzsche e la questione della singolarità*, Edizioni Pendragon, Bologna, 2009, p. 48.

⁴⁹ M. Heidegger, *Eraclito*, a cura di M.S. Frings, tr. it. a cura di F. Camera, Mursia, Milano, 1993 (1987), p. 146 [HGA vol. 55].

⁵⁰ M. Heidegger, *CM*, p. 72.

⁵¹ Scrive Heidegger nel §7 di *Essere e tempo* – paragrafo di metodo dell’*Hauptwerk* e che è considerato anche dalla presente trattazione come riferimento metodologico per l’indagine ontologico-ermeneutica del pensiero heideggeriano – : «“Dietro” i fenomeni della fenomenologia non c’è essenzialmente nient’altro, a meno che non vi si celi qualcosa di destinato a divenire fenomeno. È proprio perché i fenomeni, innanzi tutto e per lo più, *non* sono dati, che occorre la fenomenologia. Esser-coperto è il concetto contrario di “fenomeno”, cfr. M. Heidegger, *ET*, p. 51. Cfr. *infra*, cap. II, §§1. e 1.1.

⁵² M. Ruggenini, *Linguaggio e differenza*, in Id. (a cura di), *Heidegger e la metafisica*, Marietti, Genova, 1991, pp. 253-275, qui p. 264. Su ciò torneremo nel corso della trattazione del cap. III di questo elaborato.

Platzhalter des Nichts: «l'essere tenuto immerso dell'esserci nel niente sul fondamento dell'angoscia latente è ciò che fa dell'uomo il *luogotenente del nulla*. [...] L'essere tenuto immerso dell'esserci nel niente sul fondamento dell'angoscia latente è l'oltrepassare l'ente nella sua totalità, è la trascendenza»⁵³.

La trascendenza è il cuore della questione metafisica. Heidegger infatti ricorda che *trans-* è lo speculare latino del greco μετὰ, afferente alla celebre locuzione μετὰ τὰ φυσικά⁵⁴ che denota il tratto principale dell'intera storia del domandare metafisico: ogni domanda metafisica è il domandare oltre l'ente per ritornarvi a comprenderlo come tale nella sua totalità. In ogni domanda di questo tipo, tuttavia, ci ricorda il nostro pensatore, l'esserci che domanda è sempre coinvolto nella domanda⁵⁵: è questo il senso più proprio dell'essere apertura del *Dasein*. Ciò che innerva e attraversa ogni domanda metafisica, in quanto «solo nell'orizzonte della metafisica viene in luce quanto alla metafisica stessa resta nascosto e quanto la scienza evoca per via negativa»⁵⁶, è proprio la *Nichtsfrage*.

Nello scritto del 1929, vengono nominate le due dottrine metafisiche che, in modo più incisivo e profondo, hanno tracciato il solco in cui si è sviluppato il modo di pensare occidentale e per le quali la *Nichtsfrage* viene incompresa nella sua potenza sorgiva pre-categoriale. La prima dottrina è rappresentata dalla tesi della metafisica antica, cioè greca: *ex nihilo nihil fit*. Proprio con essa il niente è inteso per la prima volta come non-ente: «la metafisica antica concepisce il niente come non-ente, cioè come materia informe che da sé non è in grado di darsi forma e di diventare un ente dotato di forma e quindi di aspetto (εἶδος)»⁵⁷. Heidegger ha in mente la dottrina platonica esposta nel *Timeo* (48e-52d) in cui si discute di tre principi⁵⁸: il primo principio, sempre identico a sé, incorruttibile, che dà la forma a ciò che è, l'idea; il secondo principio, l'immagine del modello, ossia ciò che diventa ente grazie alla forma impressagli dall'idea, essendo così soggetta al nascere, al perire e al mutamento ed è per ciò detto “ente” solo in un senso relativo. Il terzo principio, o genere, è quello più problematico e indeterminato: la χώρα. Essa è un sostrato invisibile, amorfo, accogliente in sé tutte le forme possibili: la χώρα indica – seguendo Morani – «il *Gegenbegriff* dell'idea, ossia di ciò che è essente in senso forte, tuttavia la materia non

⁵³ M. Heidegger, *CM*, p. 73 (corsivo nostro).

⁵⁴ Cfr. in proposito il fondamentale contributo di F. Mora, *Oltrepassare. Sensi e significati del termine «metà»*, in *Giornale di metafisica*, vol. XXXII/3, pp. 623-634, 2010.

⁵⁵ Cfr. M. Heidegger, *CM*, p. 73.

⁵⁶ S. Givone, *Storia del nulla*, cit., p. 195.

⁵⁷ M. Heidegger, *CM*, p. 74.

⁵⁸ Importante l'apporto di Roberto Morani per far chiarezza su questo passo: R. Morani, *Essere, fondamento, abisso...*, cit., pp. 86-87.

significa il *nihil absolutum*, bensì il nulla relativo, la negazione dell'*ens* in senso proprio»⁵⁹. Heidegger sostiene su questa dottrina che «l'origine, i limiti e la legittimità di questa concezione non sono discussi più quanto non lo sia il niente stesso»⁶⁰, dimostrandosi così incapace di interrogare il nulla nella sua portata, poiché lo avrebbe identificato con la mancanza e con la privazione di forma.

La seconda dottrina della tradizione metafisica ad aver preso una posizione inautentica nei confronti del nulla, tale da caratterizzare in modo determinante l'occultamento della *Nichtsfrage*, è la metafisica cristiana. Essa conferisce al niente un altro significato rispetto a quello conferitogli dalla metafisica greca: il niente è *assenza completa* dell'ente extradivino, in altre parole *ex nihilo fit – ens creatum*. Ciò significa: il vero ente è il Dio creatore, a cui si contrappone la mancanza totale della forma che egli imprime, cioè il nulla assoluto. Roberto Morani riporta ciò che Agostino scrive nel *De Civitate Dei*, rimarcando la posizione assoluta del fondamento nella metafisica cristiana, la quale pensa per contrarietà l'assoluta mancanza di principio come non-essente:

«essendo Dio essenza suprema, cioè essendo in modo supremo e perciò immutabile, ha dato l'essere alle cose create dal nulla, ma non l'essere supremo, come Egli è; e ne ha dato ad alcune in misura maggiore, ad altre in misura minore, ordinando in questo modo le nature secondo i gradi delle loro essenze [...]. Perciò alla natura che è in modo supremo, grazie alla quale è tutto ciò che è, è contraria unicamente quella natura che non è: indubbiamente, a chi è, è contrario unicamente il non essere»⁶¹.

Di essenziale rilevanza queste righe, poiché esprimono in maniera chiarissima la posizione rispetto al *Nichts* che ha assunto la metafisica cristiana e occidentale tutta: ciò che non è essente, presente qui ed ora, in quanto non creato, non è degno non solo di essere pensato (*denkwürdig*) ma nemmeno di essere essente, in quanto è contrapposto e antitetico all'*ens creatum*. All'atto creatore di Dio non vi sono presupposti, per giunta, come esplicita Tommaso d'Aquino: «creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil»⁶². Ciò che accomuna queste due concezioni metafisiche, greca e cristiana, è l'incapacità di cogliere la *Nichtsfrage* come alcunché di *denkwürdige* che deriva dalla messa in antitesi dell'essere, inteso come ciò (*ens*) che è massimamente essente e le sue emanazioni minori, con l'assenza completa dell'essere (*nihil*), rivelando un'impostazione inadeguata, in quanto autoritaria, della *Seinsfrage*.

⁵⁹ Ivi, p. 87.

⁶⁰ M. Heidegger, *CM*, p. 74.

⁶¹ Agostino, *De Civ.*, XII, 2, tr. it. a cura di L. Alici, Rusconi, Milano, 1990, pp. 563-564. Cfr. R. Morani, *Essere, fondamento, abisso...*, cit., p. 88.

⁶² Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 45, a.1, inoltre (cfr.) R. Morani, *Essere, fondamento, abisso...*, cit., p. 88.

Tale rapporto di opposizione che caratterizza la sicurezza dietro cui il pensiero europeo e occidentale si è trincerato, la scacchiera di riquadri bianchi e neri istituita come codice per poter leggere il mondo è ciò che Nietzsche ha tentato di minare alle fondamenta, nominando questo atteggiamento come uno tra i capitali “pregiudizi dei filosofi”:

«Come *potrebbe* qualcosa nascere dal suo contrario? Per esempio la verità dall’errore? O la volontà di verità dalla volontà di illusione? O l’azione disinteressata dal proprio tornaconto? [...] una tale origine è *impossibile* [corsivo nostro]; chi sogna una cosa del genere è un folle, anzi qualcosa di peggiore; le cose di valore supremo devono avere un’origine diversa, un’origine *loro propria* – non possono essere derivate da questo mondo effimero, seduttore, ingannatore, irrilevante, da questo guazzabugli di delirio e bramosia! Piuttosto la loro origine deve essere in seno all’essere, nel non transeunte, nel nascosto Iddio, nella “cosa in sé” – là e in nessun altro luogo!»⁶³

Questa serie di domande “assurde” rappresenta il modo pregiudizioso di pensare dei filosofi secondo Nietzsche, che rende riconoscibili i metafisici (e perciò i filosofi) di tutti i tempi, i quali partendo dalla loro fede si sforzano di raggiungere *il sapere*, incensandolo poi come *la verità*. Con il suo unico e impareggiabile stile tagliente, poco oltre Nietzsche affonda la lama filosofica:

«La credenza fondamentale dei metafisici è *la credenza nelle antitesi dei valori*. Neppure ai più cauti di loro è mai venuto in mente di dubitare su questa soglia, dove il dubitare era quanto mai necessario; perfino quando del “*de omnis dubitandum*” avevano tessuto la loro lode»⁶⁴.

È la base logica delle antitesi dei valori che decreta e istituisce tra gli enti un rapporto esclusivo di opposizione: le metafisiche dei valori antitetici, si potrebbe dire, utilizzano il “non” come cancello dietro cui chiudere quell’ulteriorità giudicata come *impossibile* per la logica, travisando e debellando la questione del nulla.

Heidegger, prendendo sul serio il tentativo dinamitico di Nietzsche, cerca di superare la problematica che immobilizza e pone sotto scacco la pallida mezzaluna della *Seinsfrage*, la cui parte velata nell’ombra è proprio la *Nichtsfrage*:

«Ma se il niente diventa in un qualche modo problema, allora solo questo rapporto d’opposizione esperisce una determinazione più chiara, ma si risveglia anche la vera e propria domanda metafisica intorno all’essere dell’ente. Il niente non rimane l’opposto indeterminato dell’ente, ma si scopre come appartenente all’essere dell’ente»⁶⁵.

⁶³ F. Nietzsche, *Aldilà del bene e del male*, tr. it. a cura di F. Masini, Adelphi, Milano, 1977, p. 8 [OFN, vol. VI, tomo II].

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ M. Heidegger, *CM*, p. 75.

In breve, ciò che Heidegger qui, come in tutto il corso del suo itinerario speculativo, tenta di portare all'attenzione della filosofia è un modo di pensare il nulla che forse persino oggi rimane inascoltato e incompreso. Il Tedesco tenta di sollevare, cioè, il lembo di quello «stile di pensiero zerostilistico», direbbe Giovanni Bottirolì⁶⁶, che, ammantando il mondo come con una rete, lo irrigidisce nelle categorie disgiuntive e separative dei contrari, nel quadrato logico degli opposti, nelle “antitesi dei valori”, mentre «la domanda del niente pervade l'intera metafisica perché ci costringe a porci dinanzi al problema dell'origine della negazione, cioè, in fondo, alla decisione sulla legittimità del dominio della “logica” nella metafisica»⁶⁷.

Allora, forse, appare ora più chiaro in che modo Heidegger suggerisca, come ben osserva Morani, che «l'ente deve il suo essere non al fondamento, a ciò che è *maxime ens (das Seiendste)* all'*ens primum et supremum*, alla determinazione ontica più potente, ma al nulla, svelandosi così abissalmente infondato»⁶⁸. Infatti, cucendo a tale osservazione le parole stesse della *Vorlesung* letta nell'aula magna all'Università friburghese:

«Solo perché il niente è manifesto nel fondo dell'esserci, può soprassalirci il senso della completa estraneità dell'ente, e solo se questa estraneità ci angustia, l'ente ridesta e attira su di sé lo stupore. Solo sul fondamento dello stupore, ossia dell'evidenza del niente, sorge il “perché?”, e solo in quanto il perché è possibile come tale, noi possiamo domandare dei fondamenti e fondare in modo determinato»⁶⁹.

La metafisica si mostra, nelle ultime pagine della conferenza, come il fondamento e la condizione di possibilità della scienza – e oggi dell'ipertrofica tecnica –, in quanto solo sulla base originaria dell'evidenza del nulla („nur auf dem Grunde der ursprünglichen Offenbarkeit des Nichts“) essa si dirige verso l'ente. Ciò avviene solo se si intende con “andare oltre l'ente” la dislocazione nell'esser-ci, nel fondo abissale in cui dimora la metafisica, ossia – con un'espressione del linguaggio heideggeriano più tardo – l'*evento* del *Nichts*. La metafisica, allora, si apre in modo autentico al pensiero del nulla solamente nel salto che consiste nel «fare spazio all'ente nella sua totalità; quindi il lasciarsi andare al niente [...] affinché esso ritorni costantemente alla domanda fondamentale della metafisica, a cui il niente stesso costringe: perché è in generale l'ente e non piuttosto il niente?»⁷⁰.

⁶⁶ Cfr. G. Bottirolì, *La ragione flessibile. Modi d'essere e stili di pensiero*, Bollati Boringhieri, Torino, 2013. Cfr., inoltre, Id., *La prova non-ontologica. Per una teoria del Nulla e del “non”*, Mimesis, Milano-Udine, 2020, p. 13.

⁶⁷ M. Heidegger, *CM*, p. 75.

⁶⁸ R. Morani, *Essere, fondamento, abisso...*, p. 85.

⁶⁹ M. Heidegger, *CM*, p. 76.

⁷⁰ *Ivi.*, p. 77.

§1.1. *La Nichtsfrage come Grundfrage*

Com'è noto, questa interrogazione è una riproposizione della domanda posta già in precedenza da Leibniz: *pourquoy il y a quelque chose plutôt que rien?* La domanda che chiude la prolusione heideggeriana del 1929 ricompare come avvio nelle lezioni del corso del *Sommersemester* del 1935 *Introduzione alla metafisica*. È importante ascoltare la riformulazione tedesca della domanda operata da Heidegger per poterne cogliere gli aspetti decisivi: *Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?*⁷¹ Ciò che risalta per prima cosa è un cambiamento dei pronomi indefiniti in sostantivi: *quelque chose (aliud)* in *Seiendes*, cioè l'ente nella sua totalità; *rien (nihil)* in *Nichts*, il Nulla sostantivato. Capiremo tra poco il significato di questo cambiamento linguistico. Si tratta della domanda di più vasta portata, poiché tutto ciò che non è un nulla ricade sotto di essa, anzi persino lo stesso nulla: esso, infatti, è il nulla⁷². La domanda chiede il *perché*, cioè la ragione e il fondamento (*Grund*), ma di cosa nello specifico? «Il domandare mira al fondamento dell'essente in quanto essente»⁷³. Il fondamento investigato, dice Heidegger, rimane però incerto se sia *Ur-grund*, fondamento originario, se sia *Ab-grund*, assenza di fondamento o se invece non sia né il primo, né il secondo ma soltanto un'apparenza di fondamento e dunque *Un-grund*, non-fondamento⁷⁴. Il fondamento che si va ricercando nell'eco della domanda riguarda comunque l'ente in quanto tale, quindi in una considerazione preliminare, senza preferenza di ente particolare.

Eppure un ente irrompe nell'atto stesso del proferire la domanda senza il quale la domanda stessa non avrebbe portata metafisica alcuna. L'ente in questione è l'uomo stesso che pone la domanda, nell'accadimento (*Geschehnis*) singolarissimo per cui ciò che viene interrogato si ripercuote sul domandare stesso, ricordando in ciò il gesto di una *finzione* borgesiana in cui il tentativo di un uomo di creare un altro uomo in sogno si ripercuote nell'esser-sogno a sua volta⁷⁵. La domanda chiede il perché di se medesima, il perché del perché che viene proferito. Ma, ci si chiede in questo vortice: ciò a cui la domanda si rivolge, nell'interrogare (*befragen*) l'essente circa il *Grund*, che è ciò che è richiesto (*Gefragte*), è

⁷¹ Cfr. in riferimento a questa domanda il volume che la pone a tema: D. Schubbe, J. Lemanski, R. Hauswald (hrsg.), *Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts? Wandel und Variationen einer Frage*, Meiner, Hamburg, 2013, in particolare il contributo ivi contenuto di I. De Gennaro-G. Zaccaria, „Um des Seyns willen“ – Heidegger und der Schritt zum Grund, pp. 227-262.

⁷² Cfr. M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, tr. it. G. Masi, Mursia, Milano, 1986, p. 14 [HGA, vol. 40]. D'ora in poi *IM*.

⁷³ *Ivi*, p. 14.

⁷⁴ *Ivi*, p. 15.

⁷⁵ Cfr. J.L. Borges, *Le rovine circolari* in Id. *Finzioni*, tr. it. a cura di A. Melis, Adelphi, Milano, 2003, p. 46.

sempre e daccapo un *essente* capace di fondare?⁷⁶ È qui, allora, che si gioca e avviene il salto (*Sprung*) che differenzia il pensiero heideggeriano dalla tradizione metafisica, cioè dalla formulazione leibniziana della domanda fondamentale. Domandare del fondamento significa scuoterlo, smuovere le fondamenta di una tradizione che si basa su fondamenti presupposti, cioè «avere l'ardire di interrogare fino infondo, di esaurire l'inesauribile mediante la rivelazione di quanto in essa richiesto. Laddove qualcosa di simile avviene, c'è filosofia»⁷⁷. Scuotere il presupposto, nello specifico, significa scuotere ciò che più si contrappone alla schiusura dell'autentico rapporto con le cose che i Greci hanno nominato come φῦσις: il fenomeno contrapposto a essa, ciò che è da scuotere, è nominato, infatti, dalla parola greca θέσις, cioè posizione, istituzione, regola, legge (νόμος).

Ritornando alla considerazione della domanda “Perché vi è, in generale, l'essente e non il nulla?”, con Heidegger osserviamo che essa «anche se detta in tono interrogativo, non è ancora un domandare»⁷⁸. Ciò nel preciso senso per cui si coglie in essa, nel gesto di un corrispondente auscultare la domanda, una cesura: sembra, infatti, che “e non il nulla” (“...und nicht vielmehr Nichts?”) sia un'aggiunta. L'accento, come nota Roberto Morani, è posto «più sul qualcosa che sul non-essere: è l'ente, il qualcosa, che deve essere interrogato per trovare la sua fondazione, mentre il nulla, in quanto assenza totale dell'ente [...] non ha bisogno di essere espressamente spiegato e ulteriormente investigato»⁷⁹. Il *Nichts*, in modo sempre più evidente, sembra dunque non avere la dignità dell'interrogazione (*Frag-würdigkeit*), venendo accantonato e accodato alla domanda, che viene intonata con l'accento battente sopra a ciò che ha tutte le proprietà dell'οὐσία⁸⁰. Parlare del nulla sembra essere qualcosa di sciocco, di illogico, di fuori luogo per un adulto, ancor più nell'ambito della ricerca, ma la cosa peggiore è che parlare del nulla sembrerebbe significare contraddirsi, annichilire, bloccare e persino disprezzare la propria capacità razionale di pensiero, abbracciando così l'assurdità del nichilismo:

«Chi parla del nulla ne fa con ciò stesso un qualcosa. Così parlando, parla contro ciò che pensa. Si contraddice da se stesso. Ora, un dire contraddittorio contrasta alla regola fondamentale del dire (λόγος), cioè alla logica. Il parlare del nulla è illogico. Chi parla e pensa illogicamente è un uomo che non sa di scienza»⁸¹.

⁷⁶ Cfr. M. Heidegger, *IM*, cit., p. 16.

⁷⁷ *Ivi*, p. 19.

⁷⁸ *Ivi*, p. 31.

⁷⁹ R. Morani, *Essere, fondamento, abisso...*, cit., pp. 91-92.

⁸⁰ Cfr. *infra*, cap. III, p. 121 sgg.

⁸¹ M. Heidegger, *IM*, cit., p. 34.

Non si insinua, forse, in questo modo di ragionare e di squalificare l'altro, l'enorme pericolo di demarcare con una tassonomia autoritaria ciò che può (*i.e.* che è lecito, autorizzato) essere (ontologicamente) umano e ciò che non può esserlo?

La domanda filosofica sull'essere, fin dall'avvio della meditazione filosofica, «va di pari passo con la domanda sul non-essere» a tal punto che «il modo di porre la domanda sul nulla può valere come misura e indice del modo di porre la domanda sull'essente»⁸². Qui Heidegger sta proponendo un'altra via al pensiero, una via impensata ma non per questo arbitraria e meno rigorosa o meno degna del rango del pensiero filosofico. La contraddizione derivante dal pensiero del nulla sulla base del principio di non contraddizione come paradigma ontologico indiscusso «non è che un'apparenza di rigore scientifico [...] per provare che ogni pensiero e discorso sul nulla è contraddittorio e perciò privo di senso»⁸³. Ciò muove dal pensiero sussultorio per cui l'essente non venga inteso come dato indubitabile: nella domanda fondamentale «l'essente viene invece mantenuto, in guisa interrogativa, nella possibilità del non-essere»⁸⁴. Si apre dunque un nuovo spazio del domandare: lo spazio della possibilità del non-essere, possibilità che non annichila l'essente ma anzi apre risolutamente quest'ultimo, l'essente che è. Ogni cosa essente infatti è. Ma cos'è questo è? Dove lo si incontra, sente, tocca, percepisce, annusa? In cosa consiste – si chiede Heidegger, nel corso del 1935 che stiamo richiamando – l'essere dell'essente? Davanti a una simile domanda, dobbiamo attenerci «all'esperienza del fatto che l'*essere dell'essente* non lo possiamo cogliere direttamente, in senso proprio, né presso l'essente, né nell'essente, né da qualsiasi altra parte»⁸⁵. Sembra dunque che pur nominando tutti gli oggetti che incontriamo, questa pagina bianca, questo elaborato, quest'edificio, questa scrivania, le montagne che vedo all'orizzonte, le automobili che scorrono nella strada sotto casa, tutto ciò è, ma l'essere di questi essenti «sembra pressoché simile al nulla»⁸⁶.

Ritorniamo dunque a riscoprire il significato della formulazione heideggeriana nella resa del *Nichts* mediante un sostantivo: Heidegger con un sottile grimaldello solleva i lembi della *Grundfrage* a partire dalla *Sprache* (nel duplice significato di “lingua” e di “linguaggio”), che nella versione leibniziana si presentava invece con una postura di ricerca del fondamento come ente supremo. Ponendo ascolto alle parole, prima che ai concetti, Heidegger taglia i ponti con la tradizione, come nota Luigi Pareyson:

⁸² *Ivi*, p. 35.

⁸³ *Ivi*, p. 36.

⁸⁴ *Ivi*, pp. 38-39.

⁸⁵ *Ivi*, p. 43.

⁸⁶ *Ivi*, p. 46.

«Quando ha sostituito i pronomi con i sostantivi, Heidegger ha tagliato i ponti con Leibniz e con la metafisica. Inserendo nella domanda *Seiendes* al posto di *aliquid* ha escluso ch'esso potesse interpretarsi come "essere", e quindi ha già affermato la "differenza ontologica"; dando al termine *Nichts* l'iniziale maiuscola ha affermato che l'essere non è più distinto dal nulla che dall'essente, anzi infondo lo è meno, sicché non c'è ontologia senza meontologia»⁸⁷.

La formulazione metafisica di Leibniz è segnata dalla presupposizione che vi sia una ragione (*principium rationis*) affinché sia qualcosa piuttosto che il nulla, cioè che vi sia questo mondo piuttosto che il nulla. Vi è, cioè, alla base il principio del *meglio*, sottointendendo così l'esistenza come sussistenza, di contro alla mera inesistenza, non-presenza o inessezialità del mondo che c'è qui davanti ai miei occhi. Ciò che muove questo meccanismo argomentativo, in altri termini, è il presupposto della teodicea, cioè dell'onnipotenza divina. Come nota Sergio Givone, «il mondo per Leibniz è la manifestazione dell'onnipotenza divina. La quale si esprime anzitutto trionfando sul nulla, annullandolo, cancellandolo»⁸⁸. Givone, tuttavia, riconosce la profondità del gesto leibniziano. Leibniz avrebbe visto il nulla «non annullato, non cancellato, non ridotto all'impotenza, ma concepito invece come la potenza che scalza l'essere dal suo fondamento (la necessità, la ragione ultima) e lo consegna alla libertà (alla libertà infondata, alla libertà che non è preceduta e condizionata da alcunché, alla libertà che è principio a se stessa o non è)»⁸⁹, esponendo, così, al pericolo estremo di gettare Dio nell'abisso ed elevare tale abisso a «divinità misteriosa ed enigmatica, forse addirittura contraddittoria»⁹⁰. E ciò in quanto la domanda leibniziana abbia un assunto fondamentale da cui muove: Dio è il fondamento dell'essere⁹¹. L'adagio della *Grundfrage*, allora, come sostiene Givone, non è che una questione d'accento, d'intonazione, secondo cui essa può diventare la domanda della certezza oppure la domanda dell'angoscia⁹².

In altre parole, nella formulazione heideggeriana, il *Grund* non assolve alla funzione metafisica di assicurare una protezione risolutiva nel tentativo di riparare dall'eventualità del niente assoluto, anzi, in Heidegger «la minaccia del nulla non viene rimossa grazie all'aggancio al fondamento, ma risulta essenziale per trascendere la sfera ontica e aprirsi alla dimensione propriamente metafisica dell'essere»⁹³.

⁸⁷ L. Pareyson, *La "domanda fondamentale": "Perché l'essere piuttosto che il nulla?"* (1992), in Id., *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino, 1995, pp. 353-384, qui p. 366.

⁸⁸ S. Givone, *Storia del nulla*, cit., p. 186.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ Cfr. *ibid.*

⁹² Cfr. S. Givone, *Storia del nulla*, cit., p. 187.

⁹³ R. Morani, *Essere, fondamento, abisso...*, cit., p. 97.

Il mutamento concettuale della ricerca di fondamento operato da Heidegger vede, quindi, il nulla come oltrepasamento del dualismo essere-niente su cui si è sempre basata la metafisica o, con parole nietzschiane, quelle *antitesi dei valori* a cui hanno sempre creduto i filosofi di ogni tempo. Prendendo sul serio il *Nichts* della meditazione heideggeriana, siamo dunque “*jenseit von Gut und Böse*”, laddove Bene e Male sono intesi come, rispettivamente, l’essere, al cui fondamento c’è la bontà divina e creatrice che opera secondo il principio del *meglio*, e il *nihil absolutum* il cui volto diabolico azzera ogni esistenza, l’abisso da cui, per i filosofi a cui polemicamente si rivolge Nietzsche, prorompe il vento gelido della contraddizione da sanare e rigorizzare con la logica, con una formula «che mondi possa aprirci»⁹⁴. Ciò che ci restituisce Heidegger è, piuttosto, daccapo una domanda: *davvero essere e non essere sono affare della logica?*

La capacità disvelante del tutto positiva⁹⁵ del nulla è evidenziata ancora dalle parole di Sergio Givone in questo modo:

«Il nulla di cui qui si parla non è il nulla semplicemente negativo e privativo, bensì il nulla nientificante: *das nichtiges Nichts*. È simile piuttosto a un principio attivo, a una potenza in seno all’essere: quella che “nientifica”, cioè rende possibile, alla luce del nulla, l’apparire dell’ente in quanto tale. Né l’ente appare in quanto tale, cioè nella sua realtà, se non alla luce del nulla, dal momento che la realtà dell’ente è di non essere sostenuto da alcunché a di essere sospeso sulla propria infondatezza»⁹⁶.

Dunque tale *potenza*, riprendendo le parole di Heidegger, nasce dall’originaria *Offenbarkeit des Nichts*, senza la quale «non c’è un esser-se-stesso, né una libertà»⁹⁷. Come definire, allora, questa *Ungründlichkeit* e l’esperienza che di essa facciamo, si chiede Givone, se non in termini di libertà? La convergenza di essere e nulla è proprio l’esperienza della libertà a cui il *Dasein* si espone come apertura all’autenticità e riappropriazione

⁹⁴ Cfr. E. Montale, *Ossi di seppia*, in Id., *Tutte le poesie*, a cura di G. Zampa, Mondadori, Milano, 1990, p. 29. Ciò non significa affatto che Heidegger abdichi al rigore nella formulazione del proprio pensiero. Come ben mostra Roberto Morani esponendo la struttura di quell’opera esoterica e molto controversa che sono i *Contributi alla filosofia (dall’evento)*, va detto, piuttosto che «Heidegger libera l’idea di rigore dalla forma del sistema, che, in quanto creazione della ragione, dipende dal dominio della μάθησις e appartiene organicamente alla moderna metafisica della soggettività, trovando il suo culmine nelle filosofie dell’idealismo e nella fenomenologia husserliana», R. Morani, *Essere, fondamento, abisso...*, cit., p. 143. Cfr., inoltre, M. Heidegger, *Domande fondamentali della filosofia. Selezione di “problemi” della “logica”*, tr. it. a cura di U. M. Ugazio, Mursia, Milano, 1988, pp. 103-104 [HGA, vol. 45].

⁹⁵ Sergio Givone ricorda che tra i primi a cogliere la finezza del discorso heideggeriano fu Luigi Scaravelli, il quale già in appunti degli anni Quaranta – dunque ben prima della pubblicazione dei *Beiträge* –, ma apparsi solo negli anni Ottanta, sostenne che «Il Nulla è invece positivo, ed attivo, ed agente, *rispetto a un mondo* irrigidito *nell’essere* (un mondo meccanicamente retto da leggi simili a quelle dell’intelletto kantiano). Questo nulla attivo può penetrare in quel mondo e trasvalutarlo ab imis», L. Scaravelli, *Heideggeriana*, a cura di G. Moretti, in «Itinerari», a. XXV (1986), n. 1-2, pp. 109-116.

⁹⁶ S. Givone, *Storia del nulla*, cit., p. 200.

⁹⁷ M. Heidegger, *CM*, p. 71.

(*Eigentlichkeit*) di se stesso. Come ha da scrivere in merito alla medesimezza di essere e nulla, anche Enrico Redaelli:

«Rilevando che l'essere non è (*ist*), Heidegger giunge a pensare l'identità di essere e niente. Questo niente però, lungi dal caratterizzarsi come *nihil negativum* o vuoto assoluto, ha una connotazione attiva. Esso è infatti “niente nientificante” (*nichtendes nichts*), laddove il participio *nientificante* indica “una ben precisa ‘attività’ dell’essere”, ossia: il movimento dell’essere nel rendersi manifesto dell’ente»⁹⁸.

§2. *Il Dasein come luogo della Seinsfrage*

Il *Nichts* dunque, nella meditazione filosofica di Heidegger, non consiste soltanto in un concetto filosofico o in un ente di ragione. Il nulla viene, piuttosto, incontrato nell’esperienza nella forma di un’inquietudine, di un’inadeguatezza o nell’irrompere di un imprevisto che ci fa sentire spaesati. L’impostazione della *Seinsfrage*, che come si è visto è sinonimo di *Nichtsfrage*, da *Essere e tempo* viene imboccata a partire dall’ente capace di *Seinsverständnis*, quell’ente che avendo una relazione d’essere col proprio essere⁹⁹ è la sentinella¹⁰⁰ nell’avamposto più scoperto all’esperienza del negativo: il *Dasein* (esserci). L’ontologia fondamentale, infatti, si propone di rendere manifesto il problema dell’essere, il quale trova la spazialità per una simile manifestazione in un *Boden* ontico. Sembra che vi sia una netta linea di demarcazione tra due fasi del pensiero heideggeriano: se qui troviamo il radicamento ontico della comprensione dell’essere, dagli anni Trenta-Quaranta, e ancor più negli anni Cinquanta, Heidegger si propone di pensare l’essere come *Seyn*, cioè prescindendo dall’ente¹⁰¹, tanto più da quell’ente che è l’uomo. Questo è ciò che si definisce *Kehre*¹⁰². In

⁹⁸ E. Redaelli, *Il nodo dei nodi. L’esercizio del pensiero in Vattimo, Vitiello, Sini*, ETS, Pisa, 2008, p. 28. Per la citazione ivi contenuta, (cfr.) M. Heidegger, *Seminari*, tr. it. a cura di M. Bonola e F. Volpi, Adelphi, Milano, 1992, p. 135 [HGA, vol. 15]. Anche Giovanni Bottirolì affronta in modo molto interessante e singolare il tema della co-appartenenza come dissoluzione della logica rigida e disgiuntiva degli opposti, (cfr.) G. Bottirolì, *La prova non-ontologica. Per una teoria del Nulla e del “non”*, cit., pp. 80-83.

⁹⁹ Cfr. M. Heidegger, *ET*, cit., §4, p. 24.

¹⁰⁰ Cfr. M. Heidegger, *CM*, p. 73. Cfr. inoltre, Id., *La questione dell’essere*, in Id., *Segnavia*, cit., pp. 335-374, qui p. 367: «“l’uomo è il luogotenente del nulla”. La frase vuol dire che l’uomo tiene libero il luogo per il tutt’altro rispetto all’ente, in modo tale che nella sua apertura possa darsi qualcosa come l’essere-presente (l’essere). Questo niente, che non è l’ente, e che però si dà, non è niente di nullo, ma appartiene all’essere-presente. Essere e niente non si danno l’uno accanto all’altro, ma l’uno si adopera per l’altro, in una sorta di parentela di cui non abbiamo ancora pensato la pienezza essenziale. Né la pensiamo affinché tralasciamo di chiederci: che cos’è intendiamo con quel “ciò” (*es*) che qui “si dà” (*gibt*)?». Riteniamo interessante suggerire una “deteritorializzazione” letteraria in consonanza con l’immagine heideggeriana della sentinella con la vicenda della consumante attesa del nulla che vive il tenente Giovanni Drogo nella rigida gerarchia della fortezza del fronte dei Tartari narrata da D. Buzzati, *Il deserto dei tartari*, Mondadori, Milano, 1995 (1945).

¹⁰¹ Cfr. M. Heidegger, *Tempo ed essere*, tr. it. a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli, 1980, p. 98 [HGA, vol. 14].

¹⁰² Relativamente alla questione sulla cronologia della torsione e svolta (*Kehre*) interna al pensiero di Martin Heidegger si vedano i lavori che spiccano tra la letteratura specialistica: L. Samonà, *La “svolta” e i Contributi alla filosofia: l’essere come evento*, in F. Volpi (a cura di), *Guida a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari, 1997, pp.

realtà le cose potrebbero stare in modo più complesso. Il *Dasein* come esserci umano rimane il punto di partenza *coessenziale* alla *Seinsfrage*: solo a partire da esso e dall'analisi esistenziale è possibile cogliere la possibilità di esso, l'essere¹⁰³. Scrive, per l'appunto, Heidegger: «Certamente, solo fintanto che l'Esserci è [*ist*], cioè fintanto che è la possibilità ontica della comprensione dell'essere, “c'è” [*gibt es*] essere»¹⁰⁴.

Il *Dasein* è dunque l'apertura evenemenziale sempre propria (del singolo esserci), cioè la capacità non tematica¹⁰⁵ di comprensione dell'essere che egli è e che gli consente di trovarsi di volta in volta in una situazione. Una simile apertura è detta – com'è noto – nel prefisso *Da-* e trova il proprio essere nel negativo come *Nichts*, mostrando così l'origine dell'intreccio costitutivo della *Seinsfrage* e della *Nichtsfrage*, dell'una *in quanto* l'altra.

Il “Qui” e il “Là” che la località del Ci (il *Da-*, appunto) spazialmente dischiude non corrispondono solo onticamente a dei punti spaziali precisi e descrivibili in modo matematico (cartesianamente) o prosastico. La spazialità che il Ci apre è, piuttosto, un continuo differimento di ciò che è possibile identificare, irretire, stabilire come qualcosa che sta rispetto a noi, come oggetto. Il “Qui” e il “Là”, come la temporalità dischiusa dall' “Ora”, dallo *Jetzt*, sono possibilità spaziali e temporali attraversate dalla, e connotate come, negatività, da una scissione costitutiva che frattura ogni sostanzializzazione¹⁰⁶. Preme qui tornare a ripetere che il Niente non è semplicemente il *Gegenbegriff* dell'essere pieno e positivo, non soltanto il *nihil negativum*, bensì un'attività rivelatrice; ciò che non si situa nella

159-98; M. Ruggenini, *La questione dell'essere e il senso della “Kehre”*, in *aut-aut*, 1992, 248-249, pp. 93-120; M. Ferraris, *Cronistoria di una svolta*, in M. Heidegger, *La svolta*, Il melangolo, Genova, 1990, pp. 35-122.

¹⁰³ È questa la tesi sostenuta da E. Mazzarella in *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, Guida, Napoli 1981, riedito da Carocci, Roma, 2021. Cfr., a tal proposito, M. Heidegger, *Lettera sull'“umanismo”*, in *Segnavia*, cit., pp. 270-271.

¹⁰⁴ M. Heidegger, *ET*, §43, p. 257.

¹⁰⁵ Per una contestualizzazione della *tematizzazione*, (cfr.) M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., §69, p. 429: «Il progetto scientifico dell'ente che in qualche modo già sempre incontriamo ci fa comprendere esplicitamente il modo di essere che è proprio di esso e apre così le possibili vie del puro progetto, di cui fanno parte l'articolazione della comprensione dell'essere, la conseguente delimitazione dell'ambito materiale e la prefigurazione della concettualità adeguata all'ente, noi la designiamo con il termine *tematizzazione*. Essa ha di mira a rilasciare l'ente incontrato dentro il mondo, in modo tale che l'ente si “getti contro” il puro scoprimento, cioè possa divenire oggetto. La tematizzazione oggettivizza».

¹⁰⁶ Cfr. M. Heidegger, *ET*, §28, p. 165: «l'ente la cui essenza è costituita dall'essere-nel-mondo è sempre esso stesso il suo “Ci”. Nel suo significato più familiare, il “Ci” indica un “qui” o un “là”. Il “qui” di un “io qui” è sempre compreso a partire da un “là” utilizzabile, nel senso di un essere-per questo utilizzabile, essere-per che si prende cura, orienta e disallontana. La spazialità esistenziale dell'Esserci, che ne determina il “posto” si fonda anch'essa nell'essere nel mondo. Il “là” è la determinazione di un ente che è incontrato come *intramondano*. “Qui” e “là” sono possibili solo in un “Ci”, cioè solo se esiste un ente che, in quanto essere del “Ci”, ha aperto la spazialità. Nel suo essere più proprio questo ente ha il carattere della non-chiusura. L'espressione “Ci” significa appunto questa apertura essenziale. Attraverso essa, questo ente (l'Esserci) “Ci” è per se stesso in una con l'esser-ci del mondo». Cfr., inoltre, G. Agamben, *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Einaudi, Torino, 2008, p. 11: «Qualcosa è, nella piccola parola *Da* (“Ci”, nds), che nullifica, che introduce la negazione in quell'essente – l'uomo – che ha da essere il suo *Da*. *La negatività proviene al Dasein dal suo stesso Da*».

comune opposizione antitetica del pieno-vuoto, ma ciò in virtù del quale viene *reso possibile* il continuo differimento che il *Dasein* esperisce. Si tratta, in altre parole, dell'esperienza dell'implicazione ontologica, ossia dell'«attingimento di un “oltre” che è «il più vicino di ciò che è vicino, e che nel modo metafisico è il più lontano di ciò che è lontano»¹⁰⁷. Il radicamento ontico e umanistico, di cui si macchierebbe l'opera del 1927, decretando così l'insufficienza (ma non l'errore) del tentativo di pensare l'essere, consisterebbe dunque nel fatto che l'essere dell'Esserci (il quale comprende l'essere) non può darsi e dirsi onticamente. La *Sinngebung* è dell'essere, è l'essere che *gibt es*. Tuttavia, va osservato che questa *Gabe* può essere possibile solo sul fondamento ontico dell'esserci¹⁰⁸. Questo passaggio è essenziale: è solo così che l'uomo può perdere i tratti dell'antropologia soggettivistica che gli ha conferito la metafisica definendolo *animal rationale* ed essere dunque pensato nella sua *humanitas*¹⁰⁹. L'esistenza ontica dell'esserci è infatti aperta dalla possibilità che l'essere è, possibilità che onticamente è l'impossibile: l'essere è dunque la possibile impossibilità di sé¹¹⁰. Come scrive Eugenio Mazzarella,

«solo onticamente l'esserci ontico-ontologico si apre nella sua ontologicità, giacché esso è *onticamente* preontologico. È il carattere di “esperienza vivente” che la *Seinsfrage* a più riprese rivendica. Ma è anche il motivo per cui la radice della *Seinsfrage* – quella che apre il domandare essenziale – è al di qua della *Seinsfrage* stessa nella sua *testualità*»¹¹¹.

La *Seinsfrage*, nella sua medesimezza alla *Nichtsfrage*, viene perciò nominata a partire – come è stato già detto – dalla *Transzendenz* dell'esserci, che si manifesta nella *Grundstimmung* dell'angoscia, tonalità emotiva *fondamentale* dell'esserci. Ciò significa pensare il decentramento e la trasposizione del soggetto dalla metafisica in una nuova dimensione che permette il νόστος, il viaggio di ritorno al mondo che compie il *Dasein* oltrepassando la “rigidità” di un pensiero che coglie soltanto gli enti come semplici-presenze, *Gegen-stände*, entro i margini sicuri del mondo categoriale e categorico¹¹². Ritorno, in questo senso, significa disporsi e imparare ad abitare in modo differente il mondo e le cose (*Dinge*), serbandolo la motilità fenomenologica del motto “Zu den Sachen selbst” verso le cose abituali,

¹⁰⁷ E. Mazzarella, *Tecnica e metafisica*, cit., p. 32.

¹⁰⁸ Cfr. *ivi*, p. 41.

¹⁰⁹ Francesco Mora ha, in proposito, prontamente sottolineato su questo accantonamento: «mettere da parte ma non obliare l'uomo: l'*animal rationale*, il soggetto della modernità, dominus del mondo, in cui “antropomorfia” e “antropologia” governano tanto l'esterno quanto l'*interiore homine*. In tal modo, mettendo da parte l'uomo della metafisica, Heidegger mette da parte non solo il soggettivismo ma l'essenza stessa del fondamento e della verità come *omoiosis* e *adaequatio*», F. Mora, *Martin Heidegger. Pensare senza fondamenti*, cit., p. 21.

¹¹⁰ Su ciò si tornerà nel §4 dell'ultimo capitolo di questo elaborato, (cfr.) *infra*, p. 151 sgg.

¹¹¹ E. Mazzarella, *Tecnica e metafisica*, cit., p. 45.

¹¹² «L'accusa è la “categoria” giuridica per eccellenza (*kategoria* significa in greco “accusa”), quella senza la quale tutto l'edificio del diritto verrebbe meno: la chiamata in causa dell'essere nel diritto. Il diritto è, cioè, nella sua essenza, accusa, “categoria”», cfr. G. Agamben, K., in Id., *Nudità*, Nottetempo, Roma, 2009, p. 37.

come osserva Francesco Cattaneo: «Noi, innanzitutto e per lo più, ci muoviamo nell'abituale [...]. L'abituale è la misura quotidiana delle cose»¹¹³. L'abitare infatti è la modalità d'essere *faktisch* dell'uomo, intesa come stanziarsi:

«Lo stanziarsi “heimisch” e “heimlich” (nell'aperto) consiste in un essere di casa in quanto raccogliersi presso il mistero (*Ge-heim-nis*) del focolare. Nell'integrità di quest'apertura viene radicalmente trasformato il sito del nostro soggiorno storico a cominciare dal nostro rapporto con le cose (*Dinge*)»¹¹⁴.

In questa semantica, dunque, si vuole specificare che il ritorno da compiere, come trasposizione dell'uomo nel *Dasein*, non è tanto un *ein-führen*, cioè un “intro-durre a” quanto, piuttosto, un *an-führen*: «*An* in tedesco significa insieme “presso” e “verso”. *An-führen* non è un portare *dentro* a partire da un *fuori*, ma il *portare in una prossimità* ancora maggiore, il rivolgersi sempre più intensamente a essa»¹¹⁵. Ecco allora il senso heideggeriano della trascendenza come ritorno all'abitare l'abituale:

«*Gewöhnlich/wohnen, abituale/abitare*: sia in tedesco che in italiano la radice è la stessa. [...] Nell'abitare vero e proprio l'abitualità torna alla sua sorgente come *Heimischwerden* nel *Ge-heim-nis*, “divenire di casa nel mistero del focolare”. La regione dell'abituale non viene abbandonata in direzione di un totalmente altro (che verrebbe esso stesso entificato, seppur *ex negativo*, nel contesto di un apofantismo), ma viene *interamente ripresa, trasformata dall'interno* (corsivo nostro) nella piena dinamicità di essere di casa nella prossimità al mistero»¹¹⁶.

L'ineludibilità dell'impostazione della *Seinsfrage* a partire dal *Dasein* sta dunque in ciò: che «l'introduzione nella *Grundfrage* dell'ipotesi nullistica implica precisamente la messa in discussione della datità e della presenza indiscussa dell'ente»¹¹⁷, cioè la possibilità, per usare un'espressione di Giovanni Bottioli, di «assumere sino in fondo il principio di non-coincidenza» cioè di oltrepassare l'impostazione *zeroprospettica* e aprirsi così alla «rivoluzione modale»¹¹⁸.

Di una simile ineludibilità ne è fondamentale testimonianza il testo che più sembrerebbe parlare a favore di un antiumanismo in Heidegger, il *Brief über den Humanismus* (1946). In questo titolo risuona non solo il tema di uno scritto (*über*, “su”) bensì anche il «modo del suo

¹¹³ F. Cattaneo, *Luogotenente del nulla. Heidegger, Nietzsche e la questione della singolarità*, Edizioni Pendragon, Bologna, 2009, p. 35.

¹¹⁴ *Ivi*, p. 39.

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ *Ivi*, p. 36.

¹¹⁷ R. Morani, *Essere, fondamento, abisso...*, cit., p. 105.

¹¹⁸ G. Bottioli, *La prova non-ontologica. Per una teoria del nulla e del “non”*, Mimesis, Milano-Udine, 2020, pp. 85-90.

risolversi; si tratta cioè di pensare “über” den Humanismus nel senso pieno dell’”oltre”»¹¹⁹. Qui si dice, infatti, che lungi dal pensare l’anti-umanismo come un pensare contro l’uomo, si pensa piuttosto la sua essenza a partire dalla sua apertura (differenza¹²⁰) all’essere e non dall’interpretazione di esso fornitaci dalla metafisica, la quale «pensa l’uomo a partire dall’animalitas, e non pensa in direzione della sua humanitas»¹²¹. Il che significa che l’essenza dell’uomo è «qualcosa di più del mero uomo come ce lo si rappresenta quando lo si intende come un mero essere vivente fornito di razionalità. [...] Il “più” significa: più originario [...] proprio in quanto è meno [corsivo nostro] rispetto all’uomo che si concepisce a partire dalla soggettività»¹²².

Occorre dunque spingere anche il linguaggio filosofico in direzione dell’ek-sistenza, che Heidegger chiama *Lichtung*¹²³, per esprimere il darsi fenomenologico del nulla-essere. È perciò che la scrittura del pensiero che pensa l’essere (*Andenken*) «più che uno stile “concettuale” propone piuttosto una scrittura “metalogica”, *Leitwörter*, stilemi, e innanzitutto la rottura dello stile discorsivo»¹²⁴. Un esempio di ciò sta nell’uso del verbo *geben* e delle sue declinazioni impersonali o sostantivate, come nella parola *Gegebenheit*, la quale

«indica come non sia il dono a dover essere compreso tramite la razionalità e la ragion sufficiente, ma che viceversa, come dice Heidegger [...], è il libero darsi del dono che consente di comprendere perché l’uomo, “chiamato dalla voce dell’essere”, possa fare esperienza della “meraviglia di tutte le meraviglie: che l’ente è”»¹²⁵.

Nella metamorfosi da soggetto a *Dasein*, cioè quell’ente indagato dall’analitica esistenziale di *Essere e tempo*, «l’uomo non è il padrone dell’ente. L’uomo è il pastore dell’essere», e nello spogliarsi dei tratti metafisici in questo depauperamento, «in questo “meno” l’uomo non perde nulla, anzi [...] guadagna l’essenziale povertà del pastore, la cui dignità consiste nell’esser chiamato dall’essere stesso a custodia della sua verità»¹²⁶. È questo allora il senso secondo cui il pensiero di Heidegger non è, da un lato, né un pensiero che

¹¹⁹ E. Mazzarella, *Tecnica e metafisica*, cit., p. 22.

¹²⁰ Cfr. M. Heidegger, *Lettera sull’“umanismo”*, in *Segnavia*, tr. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, milano, 1987, p. 276. Abbreviato come LU.

¹²¹ M. Heidegger, *LU*, cit., p. 277.

¹²² *Ivi*, pp. 294-295.

¹²³ Cfr. *ivi*, p. 277.

¹²⁴ E. Mazzarella, *Tecnica e metafisica*, cit., p. 37. Il tentativo di Heidegger è quello di una «deterritorializzazione delle strutture del pensiero, un compito che è destinazione (*Bestimmung*) e destino (*Geschick*), che può essere detto an-archico, nel senso di un “rifiuto” (*Verweigerung*) del potere, del dominio dell’inizio, inteso come *Gewalt* della legge e del diritto, temi questi sui quali si cimentano non solo Benjamin o Derrida ma anche uno scrittore come Kafka», F. Mora, *L’uomo è un “animale razionale”?*, in Id. (a cura di), *Metamorfosi dell’umano*, Mimesis, Milano-Udine, 2015, pp. 151-173, qui p. 159.

¹²⁵ F. Mora, *Martin Heidegger, La provincia dell’uomo...*, cit., p. 105. Cfr., inoltre, M. Heidegger, *Poscritto a “Che cos’è metafisica?”* (1943), in Id., *Segnavia*, cit., p. 261.

¹²⁶ M. Heidegger, *LU*, cit., p. 295.

propugna l'inumano, né un pensiero che abbandona l'uomo per legittimare la signoria indiscussa del *Sein*. L'uomo è invece il custode dell'essere. Come osserva ancora Mazzarella, infatti,

«è il travisamento di questa custodia in fondazione (come linea di tendenza che si compie nel soggettivismo moderno) che costituisce la metafisicità della metafisica come umanismo: ed è anche una tra le ragioni non ultime dell'equivoco sull'“umanismo” heideggeriano, almeno del “primo” Heidegger»¹²⁷.

Eugenio Mazzarella vede nell'interpretazione del passaggio di consegne dall'esserci all'essere un equivoco, poiché il *Dasein* come esserci-uomo rimane il fondo in quanto solo finché c'è Esserci si dà l'Essere: l'impostazione del problema del senso dell'essere tentata in *Sein und Zeit*, infatti, resta «la via regia al problema del senso dell'essere, e non solo in *Sein und Zeit*, dove questo primato dell'esserci umano è tematico. È una costante della *Seinsfrage*. Il suo sparire dalla *superficie* del *Denkweg* è possibile solo perché ne è al fondo»¹²⁸.

Nel periodo degli anni Quaranta, Heidegger elabora, come si sa, il passaggio dalla *Metaphysik des Dasein* all'*Ereignisdenken*: in questo momento, il concetto di nulla «diviene il perno su cui si basa la rifondazione complessiva della *Seinsfrage*, ricevendo il significato totalmente inedito della dimensione intrinseca dell'essere, quella della sua *alterità* dall'ente»¹²⁹. Alterità che viene a radicalizzarsi come scaturigine della differenza tra essere ed ente stessa. Può essere interessante far risuonare quanto si va dicendo, pur di passaggio, con la rapsodia delle *Fugen* dell'opera che approfondisce e radicalizza la prima “commessura” filosofica del 1927, ossia i *Contributi alla filosofia (dall'evento)* degli anni 1936-38. Nella quarta *Fuge* denominata “Il salto” e, in modo particolare, nella sezione A della quinta *Fuge*, “La fondazione”, è possibile imbattersi in richiami espliciti all'opera *Essere e tempo*, in cui se ne discutono i limiti, ma anche la necessità dei guadagni, seppur ancora entro quella comprensione dell'essere in quanto (*als*) essere dell'ente¹³⁰ (e non dell'essere come essere della stessa differenza tra essere ed ente, come si sostiene nella fase dell'*Ereignisdenken*).

¹²⁷ E. Mazzarella, *Tecnica e metafisica*, cit., p. 27. Nel suo scrupoloso lavoro (*Essere, fondamento, abisso. Heidegger e la questione del nulla*, Mimesis, Milano-Udine, 2010), Roberto Morani sembra ricadere vittima proprio di questa disattenzione, considerando la produzione del filosofo di Meßkirch soltanto attraverso le fasi dell'essere *dell'ente* e dell'essere in generale. Quest'ultima viene indicata da Morani a partire dal *Poscritto a “Che cos'è metafisica?”* (1943), nel quale Heidegger ritornando sulla Prolusione del 1929 smarca l'essere dall'ente, affermandolo così come *alterità* “autonoma”. Ci sembra che l'interpretazione di Mazzarella, per quanto singolare nel vastissimo panorama dell'interpretazione heideggeriana, colga meglio nella sua intensività ed estensione il gesto di riconoscere il rimanere del *Dasein* trasposizione dell'uomo dall'*animal rationale* un basso continuo fondamentale in tutto il *Denkweg* heideggeriano.

¹²⁸ E. Mazzarella, *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, Guida, Napoli, 1981 riedito per Carocci, Roma, 2021, p. 24.

¹²⁹ R. Morani, *Essere, fondamento, abisso...*, cit., p. 123.

¹³⁰ Cfr. M. Heidegger, *Contributi alla filosofia (dall'evento)*, tr. it. a cura di F. Volpi e A. Iadicicco, Adelphi, Milano, 2007, pp. 293-305 [HGA, vol. 65].

Sullo sfondo della trascendenza dell'implicazione ontologica, nell'annotazione del §175 lo *Seinsverständnis* dell'esserci, la comprensione dell'essere che è il *Dasein*, viene ripreso in modo più radicale, in direzione di un domandare più vicino all'Essere (*Seyn*)¹³¹. In queste pagine, infatti, si riconosce a *Essere e tempo* il tentativo di pensare-via l'ente in quanto rigida datità, aprendolo a una dimensione che va oltre l'uomo della metafisica:

«Il primo accenno all'esser-ci in quanto fondazione della verità dell'Essere è attuato (*Essere e tempo*) passando per la domanda sull'uomo, nella misura in cui questi è concepito come colui che progetta l'essere ed è quindi sottratto a qualsiasi "antropologia". [...] Pensato in questa direzione, l'esserci, che a sua volta non può essere collocato in nessun luogo, si allontana dal riferimento all'uomo e si svela come il "frammezzo" dispiegato dall'Essere stesso quale ambito aperto in cui l'ente si erge [...]. Il Ci è fatto avvenire e fatto proprio dall'Essere stesso, e l'uomo, in quanto guardiano della verità dell'Essere è di conseguenza appropriato e così appartenente all'esser-ci in una maniera eminente e unica»¹³².

L'uomo, come abbiamo appena letto, negli anni Trenta e Quaranta, viene nominato come *Zwischen*, "frammezzo" che custodisce nella sua essenza la possibilità di porre la *Seinsfrage*. Infatti, grazie a questa possibilità aperta dallo *Seinsverständnis*, «la comprensione dell'essere non rende l'Essere "soggettivo", e nemmeno "oggettivo", ma supera ogni "soggettività" e sposta l'uomo nell'apertura dell'essere, lo pone come colui che è esposto all'ente (e prima ancora alla verità dell'Essere)»¹³³. In questo modo, forse, è ora più agevole individuare qual è il tratto di sentiero da percorrere per cogliere la domanda su chi sia l'uomo in relazione alla *Nichtsfrage* in quanto *Seinsfrage*, sentiero che, appunto, «si snoda allo scoperto e si fa così colpire dalla tempesta dell'Essere»¹³⁴.

Parlando di centralità dell'uomo, di umanismo e anti-umanismo si ricade in ciò che abbiamo definito con Nietzsche, nelle pagine precedenti, "antitesi dei valori". Nello scritto del 1946 è possibile ritrovare il pensiero differenziale di cui Heidegger si fa interprete rispetto alla modalità di pensiero che si basa su queste antitesi. Nel proporre il salto verso la trasposizione dell'essenza dell'uomo nell'ottica della *Seinsfrage*, l'anti-umanismo di Heidegger non si dispone *contro* l'umano. Parlare di "contro" significa aderire alla linea discorsiva della metafisica che categorizza, cioè accusa l'ente, nella scacchiera logica di essere e non-essere:

«Ma cosa accade qui? Si sente parlare di "umanismo", di "logica", di "valori", di "mondo", di "Dio". Poi si sente dire di un'opposizione ad essi. Li si riconosce e li si prende in positivo, e poi ciò che parla contro di essi, anche se in un modo che nel sentir dire non viene pensato con

¹³¹ *Ivi*, §132, p. 254: «Ciò che importa non è dunque oltrepassare l'ente (trascendenza) bensì oltrepassare questa differenza e con essa la trascendenza e domandare in modo iniziale partendo dall'Essere e dalla sua verità».

¹³² *Ivi*, §175, p. 299.

¹³³ *Ivi*, §180, p. 302.

¹³⁴ *Ibid.*

precisione, lo si considera subito come una negazione di essi e questa negazione come il “negativo” nel senso distruttivo. [...] Ma l’“opposizione” che un pensiero solleva contro ciò che abitualmente si crede, porta necessariamente alla mera negazione e al negativo? [...] In una tale procedura si nasconde il rifiuto di esporre a riflessione ciò che si presuppone “positivo”, unitamente alla posizione e all’opposizione in cui esso si crede salvato. Con il continuo richiamo al logico si dà l’impressione di impegnarsi appunto nel pensiero, mentre di fatto lo si è rinnegato»¹³⁵.

La *Seinsfrage*, insomma, disvela la portata antimetafisica del nulla, della negazione e del “non”, poiché «pensare contro la logica non significa spezzare una lancia a favore dell’illogico, ma solo ripensare il λòγος e la sua essenza»¹³⁶.

L’uomo onticamente e storicisticamente (*historisch* e non *geschichtlich*) inteso è il volano della metafisica: assicurandolo nella sua animalità e razionalità, la metafisica produce oggettivazione dell’ente, oggettivazione che provoca il confondere l’essere con l’ente¹³⁷. È per questo che, con le parole di Heidegger, «la disponibilità all’angoscia è il “sì” all’insistenza nel soddisfare la pretesa somma, la quale soltanto coglie nel segno l’essenza dell’uomo»¹³⁸: lo sgomento dell’angoscia è cioè l’evento della tras-posizione e del mutamento d’essenza dell’uomo, la sua metamorfosi «che da un territorio costituito di leggi, principi e valori transita in un *Ort* che è *Er-örterung* (collocazione) del “non-fondato” dell’Essere»¹³⁹. L’uomo allora può e ha da essere il suo Ci, ha da essere *Dasein* non soltanto perché punto di partenza per cogliere l’Essere come differente, ma più radicalmente perché il *Dasein* può essere tale in quanto il Niente manifesta la sua essenza nel velamento dell’Essere come *Seinserfahrung*, «esperienza dell’altro rispetto ad ogni ente»¹⁴⁰.

Il senso del *Nichts*, ora più chiaramente, appartiene all’essere-presente, *si dà* ma non “c’è”, se con questo “c’è” lo si intende cogliere in ultima istanza come semplice-presenza. È questo che la metafisica non ha mai domandato, che l’uomo come *animal rationale* ha sempre lasciato inabissarsi, surrogando alle profondità del mare e alle increspature inafferrabili la falsa tranquillità del piroscampo turgeneviano ricordato nell’*Introduzione* del presente elaborato. Il Niente, in questo senso, fugge ogni tentativo di tacciarlo come contraddizione, escludendolo così dal pensabile.

Ciò viene affrontato anche in un paragrafo del corso *Il nichilismo europeo, Vorlesung* del semestre estivo del 1940 all’Università di Friburgo, durante un periodo di profonda e

¹³⁵ M. Heidegger, *LU*, cit., pp. 299-300.

¹³⁶ *Ivi*, p. 300.

¹³⁷ Cfr. F. Mora, *Martin Heidegger. La provincia dell’uomo*, cit., p. 105.

¹³⁸ M. Heidegger, *Poscritto a “Che cos’è metafisica?”*, cit., p. 261.

¹³⁹ F. Mora, *Martin Heidegger. Pensare senza fondamenti*, cit., p. 31.

¹⁴⁰ M. Heidegger, *Poscritto a “Che cos’è metafisica?”*, cit., p. 261 (corsivo nostro).

fondamentale *Auseinandersetzung* con il pensatore dell'eterno ritorno. Qui viene ingaggiato un ennesimo duello con il *nichts* inteso come semplicemente-presente (*Vorhandenes*), come operatore logico, che copre l'apertura fenomenologica che è concessa alla località dell'Esser-Ci.

Il pensiero metafisico (si) rappresenta il niente come ciò che “non c'è” dopo aver incontrato nel reale una mancanza rispetto a un'attesa, un desiderio, una pianificazione. Heidegger, per esempio, scrive che nelle trivellazioni, quando si trivella per trovare petrolio e, trivellando, non vi si trova, allora si dice che non si è trovato “niente”. Questo perché «si dà l'impressione di essere in possesso della verità sull' “è” e sull' “essere” in modo chiaro e dimostrato e incontrovertibile»¹⁴¹. Ma Heidegger chiede in maniera incalzante: «È mai possibile trovare o anche solo cercare il Niente? Oppure esso non ha punto bisogno di essere cercato e trovato poiché “è” *ciò* che meno di tutto noi perdiamo, ossia ciò che non perdiamo mai?»¹⁴². Heidegger è ben consapevole delle obiezioni che provengono dalla logica: se ogni discorso è asserzione su qualcosa, allora la negazione e ogni discorso sul *nihil* avviene in contumacia, risulta, cioè, senza controparte, *Gegenstandlos*. Il Niente risulterebbe, così, la più vuota astrazione, confermando l'accusa di nichilismo, ma a ciò obietta Heidegger:

«Forse l'essenza del nichilismo consiste nel *non* prendere sul serio la domanda del Niente. In effetti la si lascia inesplicita, *si rimane cocciutamente fermi allo schema interrogativo* [corsivo nostro] di un *aut-aut* da tempo abituale. Nell'approvazione generale si dice: o il Niente “è” “qualcosa” senz'altro nullo *oppure* deve essere un “ente”. Poiché, però, evidentemente il Niente non può mai essere un ente, non rimane che l'altra possibilità, cioè che il Niente sia l'assolutamente nullo. Chi vorrebbe sottrarsi a questa logica stringente? Con tutto il rispetto per la “logica”, il pensiero corretto può essere chiamato in causa come ultima istanza soltanto se prima si è stabilito che quello *che* deve essere pensato “correttamente” secondo le regole della “logica” esaurisce pure tutto il pensabile e tutto ciò che è da pensare e che è dato al pensiero come compito»¹⁴³.

Si conferma qui, invece, anziché l'accusa di nichilismo, ciò che si troverà successivamente detto nel *Poscritto a “Che cos'è metafisica?”* (1943): «la “logica” è solo *una* interpretazione dell'essenza del pensiero, e precisamente quella che riposa, come dice il nome, sull'esperienza dell'essere conseguita nel pensiero greco»¹⁴⁴. Heidegger rimette in discussione, insomma, il senso sicuro – “incontrovertibile” – dell' “essere” e dell' “è” che sinora la logica-metafisica ha adottato come assolutamente opposta al nulla. Una definizione

¹⁴¹ M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, tr. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, 2003, p. 54 [HGA, vol. 48].

¹⁴² *Ivi*, p. 52.

¹⁴³ *Ivi*, pp. 55-56.

¹⁴⁴ M. Heidegger, *Poscritto a “Che cos'è metafisica?”*, cit., p. 262.

dominatrice e totalitaria¹⁴⁵ del senso dell'essere imposta come l'unica "autorizzata" e dunque del Niente come «qualcosa di nullo e il nichilismo un idolatrare il mero vuoto, una negazione che può essere subito controbilanciata da una vigorosa affermazione»¹⁴⁶. La non manifestatività, il *nichtendes Nichts*¹⁴⁷, del ni-ente è pensato da Heidegger, invece, in un'accezione attiva e complementare. Sostenendo che la logica è solo *una* interpretazione tra le altre (*possibili*) non viene meno il rigore del pensiero che Heidegger sta tentando, tant'è che il rigore non va saggiato con il metro dell'esattezza:

«Il pensiero esatto non è mai il pensiero più rigoroso, se è vero che il rigore riceve la sua essenza dal tipo di sforzo con cui il sapere si mantiene di volta in volta in riferimento all'essenziale dell'ente. Il pensiero esatto si vincola solo nel fare i conti con l'ente, e serve esclusivamente a questo»¹⁴⁸.

Come sottolinea Giuliana Gregorio, sembra chiaro – a patto di disporsi seriamente all'ascolto di ciò che in queste pagine il pensatore tedesco vuole suggerire – che qui Heidegger non si stia schierando a favore dell'irrazionalismo – come è stato qui già notato –, appare piuttosto che dal discorso del 1929 si stia delineando la questione che occuperà tutta la speculazione heideggeriana – a detta di Gregorio – la quale si condenserà nella domanda *Was heißt denken?*, quesito che darà apicalmente il nome al corso del *Wintersemester* 1951/1952¹⁴⁹.

Ci sembra, insomma, che nel prendere sul serio il tentativo di Nietzsche¹⁵⁰ di far saltare le antitesi valoriali e le definizioni logiche, pur smarcandosi fortemente dalla sua metafisica che pone al centro l'uomo matericamente biologico, Heidegger stia tentando di riportare peso *ontologico* a ciò che per il pensiero logico-razionale è impossibile, scindendo, o per meglio dire *deterritorializzando* l'uomo, come *Dasein*, dall'*animalitas*,

«non tanto per una sua supposta superiorità riguardo agli altri esseri viventi non dotati di *logos*, ma in quanto l'essenza dell'uomo non è la vita biologica (*zoe*), bensì l'e-sistenza; solo l'uomo esiste, mentre gli animali vivono e per tale motivo solo l'uomo può morire. La metafisica, a differenza di quello che sembra darsi come ovvietà, pensa l'uomo, non rispetto alla sua *humanitas*, bensì alla sua *animalitas*»¹⁵¹.

¹⁴⁵ Cfr. F. Mora, *Totalitarismo ontologico e alterità del pensiero* in *Quaderni di Inschibboleth*, Inschibboleth, Roma, vol. 4, 1/2, 2015, pp. 191-207.

¹⁴⁶ M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, cit., p. 53.

¹⁴⁷ Cfr. E. Redaelli, *Il nodo dei nodi...*, cit., pp. 38-39: «il *nichtendes Nichts* è infatti ciò che inaugura e mantiene aperto, proprio sottraendosi, il movimento del rendersi manifesto dell'essere nell'ente. [...] Dunque la non manifestatività a suo modo si manifesta, altrimenti non potremmo parlarne».

¹⁴⁸ M. Heidegger, *Poscritto a "Che cos'è metafisica?"*, cit., p. 262.

¹⁴⁹ Cfr. G. Gregorio, *Logos e logica in Heidegger. Cammini di pensiero*, Mimesis, Milano-Udine, 2021, p. 44.

¹⁵⁰ Cfr. il riferimento nietzschiano già ricordato F. Nietzsche, *Su verità e menzogna...*, cit., p. 229.

¹⁵¹ F. Mora, *L'uomo è un "animale razionale"?*, in Id. (a cura di), *Metamorfosi dell'umano*, Mimesis, Milano-Udine, 2015, pp. 151-173, qui p. 159.

Al nostro sguardo, insomma, la proposta di pensiero heideggeriano reinterpretando e risemantizzando il nulla *aldilà* dell'astratta *antitesi dei valori*, metafisicamente fondata, dell'essere e del nulla, sembra (ri-)portare il concetto più "contraddittorio", quello del Niente, nel campo del pensabile. In altri termini si potrebbe iniziare a dire già qui: (ri-)portare l'*impossibilità* del niente nell'esperienza del pensiero¹⁵². La possibilità degli enti, cioè, nasce da una spaesante, angosciante impossibilità che riposa nel luogo aperto di un uomo più povero¹⁵³, e per questo an-archico, rispetto alla signoria (*αρχία*) della razionalità che esclude, nega e *neca*.

§3. *La negatività del Dasein come la sua estrema possibilità: lo Sein-zum-Tode*

La determinazione del *Dasein* come trasposizione dell'uomo dall'*animal rationale*, cioè colui che vive l'inautenticità del *man* nelle categorie onticizzanti, si concretizza nel suo tratto precipuamente negativo che gli consente di essere l'apertura (*Lichtung*) verso l'essere stesso. Questo tratto negativo si manifesta in modo particolare nel rapporto fondamentale tra essere e temporalità: esso si topologizza – come è stato sin qui detto – nella località essenziale del *Da* del *Dasein*¹⁵⁴. Con il guadagno di una nuova accessibilità al mondo¹⁵⁵, si può comprendere davvero il cuore di *Essere e tempo*, cioè la costituzione ontologicamente temporale, perché negativa, del *Dasein*. Esso trova la propria fiamma vitale nel fenomeno della Cura, la quale lo smarca dalla dipendenza ontica e dal reale percepito e pensato come *Vorhandenheit*, cioè dal modo di un "io" che sta di fronte ai fenomeni (termine che non è da intendere allo stesso modo di *Phänomen* impiegato nel §7 di *Essere e tempo*, ma di ciò diremo più avanti) e che ha determinato, nella modernità la riduzione della problematica filosofica al problema della coscienza¹⁵⁶:

«Questa dipendenza dell'essere, non dell'ente, dalla comprensione dell'essere (*Seinsverständnis*), cioè la dipendenza della realtà, non del reale, dalla Cura, preserva l'analitica dell'Esserci dalla tentazione, sempre risorgente nonostante la sua acrisia, d'interpretare l'Esserci sul modello dell'idea di realtà»¹⁵⁷.

¹⁵² La tematica della possibilità dell'impossibile verrà chiarita via via nel corso dell'elaborato, con particolare attenzione nel capitolo III.

¹⁵³ Cfr. F. Mora, *Martin Heidegger. La provincia dell'uomo, Critica della civiltà e crisi dell'umanismo (1927-1946)*, Mimesis, Milano-Udine, pp. 33 sgg.

¹⁵⁴ Cfr. M. Heidegger, *ET*, §28, p. 165, e *supra*, §2, p. 29, nota 117.

¹⁵⁵ Cfr. il cap. I in F. Mora, *Martin Heidegger. La provincia dell'uomo*, cit., pp. 21-76.

¹⁵⁶ Cfr. U.M. Ugazio, *Situazione ermeneutica e verità dell'esistenza. A proposito del §63 di Essere e tempo*, in Id., *Il ritorno del possibile. Studi su Heidegger e la storia della metafisica*, Zamorani, Torino, 1996, pp. 68-104, qui p. 69.

¹⁵⁷ M. Heidegger, *ET*, cit., §43 C, p. 257.

La temporalità del *Dasein*, quindi, si fonda sulla Cura come espressione di rivolgimento alla negatività che è egli stesso, cioè di cor-rispondenza (*Entsprechung*) all'apertura del suo Ci, rivelandosi questa come l'autentico orizzonte del *Dasein*: l'orizzonte dell'essere¹⁵⁸.

Ma cosa significa che la temporalità del *Dasein* è l'orizzonte dell'essere? Va innanzitutto sgombrato il campo da alcune interpretazioni fuorvianti che potrebbero nascere dalla suggestione provocata dal concetto di tempo nelle sue espressioni di "temporalizzazione" o "temporalità".

Simili interpretazioni, che Gianni Vattimo definisce – nel suo studio *Essere, storia e linguaggio in Heidegger* – "negative", fanno perno da un lato sulla finitezza situazionale dell'esserci, sulla sua chiusura storicamente limitata, per la quale non sarebbe possibile qualunque discorso sull'essere in forza del loro intendimento della temporalità come orizzonte dell'esserci proprio come finità (*i.e.* "insufficienza", "manchevolezza")¹⁵⁹. Dall'altro, in maniera opposta, si trova un'interpretazione di matrice hegeliana, nella fattispecie di un hegelismo rovesciato: la storia che scaturisce dalla temporalità, per una simile posizione, sarebbe la storia dell'essere con un andamento *involutivo*, dove l'essere, anziché manifestarsi, si sottrae e si nasconde. Quest'ultima interpretazione leggerebbe, così, la celebre *Kehre* come congedo dalla finità per riprendere la metafisica nella forma hegeliana¹⁶⁰. A seguito di questa diversità di interpretazioni, non cor-rispondenti alla concezione heideggeriana della motilità spazio-temporale, va notato che

«proprio l'incomprensione e il fraintendimento del pensiero di Heidegger, anzi, sono rivelativi della difficoltà che incontra una speculazione che, come la sua, non rientri nelle prospettive dello storicismo che dominano ancora in larga misura la nostra cultura filosofica. Non solo, però, il pensiero heideggeriano sfugge alle categorie storicistiche consuete nelle loro diverse sfumature, ma rappresenta la messa in crisi e la distruzione di queste categorie stesse»¹⁶¹.

Per Heidegger, rispetto a queste interpretazioni storicistiche, si rende necessaria una più profonda comprensione della connessione tra "ontico" e "storico". In altri termini, richiamando un'espressione propria di Heidegger, si rende necessaria una «radicalizzazione di

¹⁵⁸ «L'esserci è costitutivamente temporale, e poiché l'essere si manifesta solo nell'apertura che esso istituisce, la temporalità costituisce l'orizzonte dell'essere», G. Vattimo, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Marietti, Genova, 1989, p. 54. È possibile trovare i riferimenti ai volumi nell'edizione delle *Opere complete*, Meltemi editore, Roma, 2007 che si indicheranno con l'acronimo OGV, seguito dal numero di volume e tomo. Il riferimento al testo preso in considerazione è dunque compreso in OGV, vol. III, tomo I.

¹⁵⁹ Vattimo indica come esempio di una simile posizione F. Wiplinger, *Wahrheit und Geschichtlichkeit. Eine Untersuchung über die Frage nach dem Wesen der Wahrheit im Denken M. Heideggers*, Karl Alber-Verlag, Friburgo i. Br.-München, 1961. Cfr. G. Vattimo, *Essere, storia, linguaggio...*, cit., p. 55.

¹⁶⁰ Esponente di una simile interpretazione risulta essere, nel citato testo di Vattimo, K. Löwith, *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*, S. Fischer, Francoforte, 1953; tr. it. *Saggi su Heidegger*, a cura di C. Cases e A. Mazzone, Einaudi, Torino, 1966. Cfr. G. Vattimo, *ibid.*

¹⁶¹ G. Vattimo, *ivi.*, pp. 56-57.

principio [...] riconducendo l'“ontico” così come lo “storico” a un'unità più originaria che renda possibile la comparazione e la differenziazione»¹⁶².

L'indagine sulla temporalità deve quindi essere impostata a partire dal problema di poter-essere-un-tutto (*Ganz-seinkönnen*) da parte dell'esserci, che abbiamo incontrato più sopra nella manifestazione della *Grundstimmung* dell'angoscia, possibilità – quella di poter-essere-un-tutto – che si concreta in modo cogente e fondamentale nella prospettiva della situazione-limite della morte. Vattimo, infatti, rileva che il problema della morte sia centralissimo per tutta la trattazione di *Essere e tempo*, tanto che la prima sezione, nota come “analitica esistenziale”, nella quale si affrontano le strutture fenomenologiche del *Dasein* nella quotidianità, trova il suo senso proprio nella seconda sezione, che affronta le strutture della cura, le strutture esistenziali allo scoperto del senso originariamente temporale-negativo dell'Esserci, nel punto di fuga dell'essere-per-la-morte¹⁶³. La morte è ciò che connota in modo negativo il *Dasein*, svolgendo la funzione di limite estremo: essa è *la possibilità della possibilità estrema* per cui l'Esserci perviene alla perdita del Ci stesso. In altre parole, mentre è il proprio Ci, l'esserci non è nel mondo come una semplice-presenza (*Vorhandenheit*) poiché dopo la morte l'esserci non è né totale, né incompleto, ma semplicemente non “ci è” più. L'uomo, in riferimento a questa possibilità estrema, non è più, quindi, «il centro di un ordine di significati che trovano in lui il loro riferimento ultimo»¹⁶⁴. La morte è definita da Heidegger come il *non-ancora* più proprio dell'esserci e come ciò che è *possibile in ogni attimo*¹⁶⁵. Ora, intendere questo non-ancora alla maniera del *man* inautentico – cioè preda di quel vezzo del pensiero antropologizzante, razionalizzante, biologizzante, storicizzante –, significherebbe – osserva Vattimo – ripetere il ragionamento epicureo per cui «finché ci sono io, la morte non c'è, e quando ci sarà la morte io non potrò soffrirne perché non ci sarò più»¹⁶⁶: così, però, la morte non sarebbe mai la *mia*, e un simile discorso apotropaico non fa che esorcizzarla, assumendo una funzione tranquillizzante, di riparo. Tale concezione del non-ancora non raggiunge il senso rivelativo dell'evento estremo e possibilitante se pensato, sul

¹⁶² M. Heidegger, *ET*, §77, p. 473.

¹⁶³ Cfr. G. Vattimo, *Essere, storia e linguaggio...*, cit., p. 60. Heidegger, infatti, scrive: «L'analisi esistenziale finora condotta intorno all'esserci non può avanzare la pretesa dell'originarietà. Nella sua predisponibilità c'era sempre soltanto l'essere *inautentico* dell'Esserci e questo come *non totale*. Se l'interpretazione dell'essere dell'Esserci, in quanto fondamento della elaborazione del problema ontologico fondamentale, vuol farsi originaria, dovrà, prima di tutto, porre esistenzialmente in luce l'essere dell'esserci nella sua possibile *autenticità e totalità*», M. Heidegger, *ET*, p. 281.

¹⁶⁴ G. Vattimo, *Essere, storia linguaggio...*, cit., p. 64. Va ricordato che in quanto centro, l'esserci in questione non è più l'uomo antropocentrico inteso come *animal rationale*, ma luogo della radura (*Lichtung*) dell'essere, cioè dell'assolutamente altro dall'ente *Vorhandenes*.

¹⁶⁵ Cfr. M. Heidegger, *ET*, §48, p. 291 e §52, p. 309.

¹⁶⁶ G. Vattimo, *Essere, storia linguaggio...*, cit., p. 65.

paradigma della manchevolezza, come il non-ancora di uno spezzone di pellicola che deve ancora venir proiettato sullo schermo dalla luce della macchina da presa, o ancora – per usare esempi dello stesso Heidegger – come il non-ancora della luna, il cui ultimo quarto sta ancora in ombra¹⁶⁷ oppure come il non-ancora del frutto che deve giungere a maturazione. In tutti questi esempi, che si tratti di enti composti di parti o enti il cui essere comporti il divenire, il non-ancora non è colto nella sua verità, poiché «finire non significa necessariamente giungere a compimento»¹⁶⁸. Dunque, ancora una volta il pensiero che si basa sulla semplice-presenza dell'ente scambiato per l'essere rivela la sua totale inadeguatezza rispetto al discorso portato avanti dal filosofo di Meßkirch. E allora lasciandoci mostrare la via da Heidegger stesso, possiamo leggere che

«La morte è un modo di essere che l'Esserci assume non appena è. [...] Il finire, come essere-per-la-fine, richiede la sua chiarificazione ontologica in base al modo di essere dell'Esserci. [...] La chiarificazione esistenziale dell'essere-per-la-fine offre anche una base adeguata per stabilire in qual senso si possa discorrere della totalità dell'Esserci, visto che questa totalità si deve costituire attraverso la morte come “fine”»¹⁶⁹.

Si potrebbe dire, dunque, che l'uomo come *Dasein* è tale solo perché *può* essere per la propria fine, cioè *può* vivere per la propria morte. Occorre ricordare, chiarificando, che alla base di questa modalità dell'Esserci sta la struttura della Cura¹⁷⁰, per la quale l'Esserci è quell'ente che ha da essere il (suo) Ci, assumendolo a partire dalla sua estrema possibilità. L'Esserci può essere quell'apertura in cui il mondo mondeggia e in cui si temporalizza la temporalità solo in quanto è per la sua fine. L'apertura del Ci è il modo in cui il *Dasein* si muove nel mondo solo perché tale apertura scaturisce dalla modalità d'essere per la propria morte. Si potrebbe dire, per intenderci con una formula chiara usata da Vattimo che la struttura dell'esserci come aver da essere «è la *ratio cognoscendi* della possibilità di costituire un tutto essendo per la fine, ma che l'essere per la fine o per la morte è la *ratio essendi* e la radice di quella struttura stessa»¹⁷¹.

La morte, insomma, si staglia come un fenomeno estremo per il *Dasein*, essendo manifestazione esistenziale della negatività del *Nichts*, la quale possiede ontologicamente il carattere di possibilità aprente per eccellenza, fondando tutte le altre possibilità concrete in

¹⁶⁷ Cfr. M. Heidegger, *ET*, §48, p. 292.

¹⁶⁸ M. Heidegger, *ET*, §48, p. 294.

¹⁶⁹ M. Heidegger, *ET*, §48, p. 295.

¹⁷⁰ Cfr. M. Heidegger, *ET*, §50, p. 302: «Il morire, quanto alla sua stessa possibilità ontologica, si fonda nella Cura».

¹⁷¹ G. Vattimo, *Essere, storia e linguaggio...*, cit., p. 67.

modo più appropriato rispetto alla «congerie pallida e vuota delle “modalità”»¹⁷² dell’“ontologia” della presenza. Essa è la *possibilità* di *non-poter-esserci-più*: emerge qui in tutta la sua portata la movenza paradossale del *Seinkönnen*, della motilità continuamente tesa asintoticamente su di sé del possibile che innerva da cima a fondo il *Dasein*. In quanto tenuta aperta e sopportata come possibilità impossibile a realizzarsi¹⁷³, essa restituisce l’essere più proprio del *Dasein* in quanto esistenza finita, a cui sfugge e scivola via questa stessa possibilità, pur sempre mia (*Jemeinigkeit*), nel momento in cui con atteggiamento fondativo si tenta di disporne come un signore, come un possessore.

Affinché, tuttavia, il *Dasein* viva la morte come possibilità deve progettarsi nell’*anticipazione*: «l’anticipazione della possibilità incondizionata costringe l’ente anticipante nella possibilità di assumere il suo essere più proprio da se stesso e a partire da se stesso»¹⁷⁴. L’anticipare non significa prefigurarsi, pensare-a, attendere o addirittura imporre la presenza (*Vorhandenheit*) dell’eventualità della morte nel darsi la morte, *realizzandola* nel suicidio, così si annichirebbe (nel senso del realizzare e annullare, che si fonda sul riconoscimento del *nihil absolutum*, proprio della metafisica) il significato di *possibilità* estrema e irriducibile della morte: «anticipare la morte *come possibilità* significa viverla come possibilità permanente dell’impossibilità di ogni altra possibilità»¹⁷⁵. Anticipare alla maniera dell’attesa o dell’andare-incontro significa irrigidirsi in posizioni ontiche e oggettivanti. Il precorrimento (*Vorlaufen*) come anticipazione della morte, cioè come esperienza esistenziale dell’aperura estrema della possibile impossibilità dell’esserci sgretola, invece, ogni irrigidimento in posizioni ontiche, come dice lo stesso Heidegger: «l’anticipazione dischiude all’esistenza, come sua estrema possibilità, la rinuncia a se stessa, dissolvendo in tal modo ogni sclerotizzazione su posizioni esistentive di volta in volta raggiunte»¹⁷⁶. Heidegger, infatti, in relazione alla chiamata della Cura sul *Gewissen*, insiste su questo punto: «Ciò che può e deve essere determinato non è il rispettivo contenuto esistentivo delle singole chiamate nei singoli Esserci, ma ciò che *rientra* nella *condizione esistenziale della possibilità* del poter-essere effettivo-esistentivo»¹⁷⁷.

¹⁷² Cfr. M. Heidegger, *Contributi alla filosofia (dall’evento)*, cit., p. 283.

¹⁷³ Cfr. C. Resta, *La possibilità dell’impossibile*, in A. Branca (a cura di), *Possibilità. Dell’uomo e delle cose*, Inschibboleth, Roma, 2017, pp. 133-162, qui (cfr.) in particolare pp. 142-145. Cfr., inoltre, M. Heidegger, *ET*, §66, p. 394-395.

¹⁷⁴ M. Heidegger, *ET*, §53, p. 315. Si veda anche il §62, p. 363.

¹⁷⁵ G. Vattimo, *Essere, storia, linguaggio...*, cit., p. 69.

¹⁷⁶ M. Heidegger, *ET*, p. 315. Si è preferita la traduzione proposta da Vattimo in cui il termine “esistenziali” è espresso, meglio, con “esistentive”. Cfr. G. Vattimo, *Essere, storia e linguaggio...*, cit., p. 85.

¹⁷⁷ M. Heidegger, *ET*, §58, p. 334.

L'anticipazione consente, quindi, il farsi liberi per essa, «poiché l'anticipazione della possibilità insuperabile dischiude, nel contempo, la comprensione delle possibilità situate al di qua di essa»¹⁷⁸. Tale *Vorlaufen*, insomma, dischiude la comprensione delle possibilità esistenti e concrete, scegliendole come possibilità finite, nel modo di un *ritorno* a esse, avendole aperte nella località (*Lichtung*) del Ci.

Per favorire la comprensione di un concetto così facilmente fraintendibile poiché fondato sulla negatività, è opportuno richiamare anche un passo chiarificante dall'opera degli anni 1936-38:

«Il fatto che la morte sia progettata nel contesto essenziale dell'originaria *futurità* dell'esser-ci nella sua essenza ontologica fondamentale significa anzitutto, nel quadro del compito di *Essere e tempo*, che la morte sta in connessione con il "tempo", il quale è postulato come l'ambito del progetto della verità dell'Essere stesso. [...] qui mai e poi mai la morte è assunta come la negazione dell'Essere, o addirittura come il "nulla" per l'essenza dell'Essere, bensì esattamente il contrario: la morte è la somma ed estrema testimonianza dell'Essere»¹⁷⁹.

Il movimento esistenziale del precorrimento e dell'anticipazione è insomma ciò che rende il *Dasein* davvero l'abbandono dell'uomo come *animal rationale*: infatti, «anticipare la morte come possibilità implica così un *ritorno* sulle possibilità date di fatto, un *rivenire* (*zurückkommen*) fondato e reso possibile dalla anticipazione»¹⁸⁰. Il *Dasein* sembra compiere un continuo viaggio di ritorno a se stesso e al mondo, progettandosi per mezzo dell'anticipazione della propria morte. Accade così che il ritorno sia *scelto* mediante una decisione (*Entscheidung*) e attraverso la "voce della coscienza".

Chiedere da quale "soggetto" la voce del *Gewissen* provenga non è pertinente come forma di domanda: «il carattere fenomenico del chiamante della chiamata esclude nel modo più assoluto ogni genere di presentazione. Sottoporsi a osservazione o a discorso contraddice il suo essere»¹⁸¹. Ciò-che-viene-detto dal *Gewissen* è assolutamente nulla, la chiamata che pone l'Esserci davanti al suo poter-essere proviene dallo spaesamento. Questo esser-posto-dinanzi, tuttavia, va inteso in maniera differente dal concetto oggettivante veicolato dal suffisso *gegen-* che dice l'esser-posto "dinanzi": è piuttosto da intendere e ascoltare come *vor*,

¹⁷⁸ M. Heidegger, *ET*, p. 316.

¹⁷⁹ M. Heidegger, *Contributi alla filosofia (dall'evento)*, cit., p. 284.

¹⁸⁰ G. Vattimo, *Essere, storia e linguaggio...*, cit., p. 70 (corsivi nostri). Riguardo al carattere di ritorno aperto da quell'ente che il *Dasein* è, (cfr.) M. Heidegger, *ET*, p. 335: «Il carattere di apertura della chiamata è determinato pienamente solo se è inteso come richiamo-indietro chiamante-innanzitutto. È a partire dalla chiamata così intesa che diviene possibile chiedersi *che-cosa* essa dia a comprendere». È bene ricordare anche il ricorrente richiamo al circolo che caratterizzerebbe il pensiero di Heidegger secondo Gianni Vattimo alle pagine 66, 84 e 92 del saggio in questione, in particolare (cfr.) la nota 10 di p. 66.

¹⁸¹ M. Heidegger, *ET*, §57, p. 328.

richiamando, così, all'orecchio quel racconto kafkiano (estrapolato dal celebre romanzo *Der Prozess*) intitolato *Vor dem Gesetz*¹⁸².

Tuttavia l'assolutamente nulla di ciò che viene detto dal *Gewissen*, pur non veicolando messaggi o notizie mondane, contenutistiche, significanti, dà a comprendere qualcosa, un *modo d'essere dell'esserci*: un originario e fondamentale *esser colpevole* da parte dell'esserci. Questa colpa non è affatto un essere responsabile di una qualche effrazione legale o un essere in debito con un qualche creditore. È interessante ricordare qui, in risonanza a un simile modo d'essere, lo spaesante passaggio tratto dal *Processo* di Kafka. Il passo a cui ci si riferisce narra la mattina in cui Josef K., senza che avesse fatto qualcosa di male, viene arrestato. Alla presenza di due signori vestiti con abiti neri attillati che gli notificano, senza dare prove o dettagli, il suo arresto, il protagonista "*ohne Eigenschaften*" inizia a porsi delle domande spasmodiche: «Ma che specie di persone erano? Di che parlavano? Da quale autorità dipendevano? K. viveva pur sempre in uno stato di diritto, dappertutto regnava la pace, tutte le leggi vigevano saldamente, chi mai osava attaccarlo di sorpresa nella sua dimora?»¹⁸³. Nonostante «tutte le leggi vigessero saldamente», egli si sentiva accusato, si sentiva in colpa, pur non sapendo e non riuscendo a capire quale fosse l'accusa.

¹⁸² Cfr. F. Kafka, *Tutti i racconti*, cit., pp. 205-206. Cfr. anche Id. *Il processo*, tr. it. a cura di P. Capriolo, SE edizioni, Milano, 2015, pp. 159-177.

¹⁸³ F. Kafka, *Il processo*, cit., p. 13. Si consideri anche ciò che scrive F. Masini in *Franz Kafka. La metamorfosi del significato*, Ananke, Torino, 2010, pp. 116-117: «“Non c'era nessuna colpa”: pur tuttavia proprio questo voler esorcizzare la possibilità stessa della colpa è la colpa, ed è una colpa più profonda e ineluttabile di quanto possa minimamente immaginare chi vive nell'oblio di sé, vale a dire nell'ordine di quella “medietà del quotidiano” in cui Heidegger vedeva l'affermazione della struttura ontologico-esistenziale dell'“inautentico”. La falsa ottica della colpa in cui si muove Josef K. è in definitiva quella dettata da quel buon senso che si nutre di certezze giuridiche, di stabilità e univocità indefettibili e non discusse, di tutto quel sistema di regole, di garanzie, di contro-assicurazioni, di autodifese, di calcoli e di finalità obiettive di cui è contestata la *ratio*». Va, tuttavia, esplicitato che se nello spaesamento heideggeriano ciò che il *Dasein* esperisce nello stato d'animo fondamentale dell'angoscia è la *Nichtigkeit*, che non è oggetto né ente determinato, in Kafka ciò che provoca spaesamento è un che di ben determinato, cioè il potere amministrativo tentacolare del Tribunale (*das Gericht*). Un simile ente, tuttavia, al pari del *Nichts* possiede il *modus* dell'*impossibile*, agendo e parlando in modo tremendamente contraddittorio, scuotendo le certezze condivise dal *man sagt* calcolante e burocratico, scompaginando il modo abituale del domandare (*Fragen*). Il richiamo a Kafka si giustifica, qui, nell'assonanza sentita risuonare nella “sensibilità ontologica” – sia essa voluta o non voluta, esplicita o implicita, non è certo possibile discuterlo in dettaglio in questa sede – dei due lontanissimi autori, la quale esprime insofferenza e criticità verso il dominio della categoria logica (modalità di pensiero del tutto occidentale) come ἀρχή (fondamento) della società moderna. In essa, tale principio si declina nella *signoria* (ἀρχή, appunto) della *ratio*, manifestantesi storicamente come giurisprudenza burocratica (Kafka) e come macchinazione tecnica (Heidegger). Il senso del riferimento a Kafka sta quindi nel rimarcare l'impossibilità per la *ratio* (coessenziale alla religione monoteistica, come mostra E. Antonioli, *L'immagine religiosa dall'epifania al feticcio. Divieto delle immagini e razionalizzazione nel monoteismo*, in *Quaderni di Venezia Arti 2 “Testo e immagine. Un dialogo dall'antichità al contemporaneo*, a cura di M. Redaelli, B. Spampinato, A. Timonina, Edizioni Ca' Foscari, Venezia, 2019, pp. 119-130), la quale connota metafisicamente l'uomo occidentale-europeo perché lo spinge a *voler sapere*, di cogliere il proprio fondamento che si dà come non-fondamento, cioè come la negatività che Heidegger ha messo a tema della sua meditazione filosofica. Cfr. *supra*, nota 135.

Nella determinazione ontologica fondamentale dell'esserci della Cura, per la quale l'aver da essere rende liberi per la possibilità ineludibile, si manifesta, allora, un'angosciante nullità:

«La nullità di cui parliamo fa parte dell'esser-libero dell'Esserci per le sue possibilità esistentive. Ma la libertà è solo nella scelta di una possibilità, cioè nel sopportare di non-aver-scelto e non-poter-scegliere le altre. [...] *La Cura stessa, nella sua essenza, è totalmente permeata dalla nullità.* Perciò la Cura, cioè l'essere dell'Esserci, in quanto progetto gettato, significa: il (nullo) esser-fondamento di una nullità»¹⁸⁴.

La Cura, permeata dalla nullità, espone l'Esserci al sentimento di colpevolezza, «il che significa: *l'Esserci è, come tale, colpevole*; se almeno è valida la determinazione esistenziale formale della colpa come esser fondamento di una nullità»¹⁸⁵. Che l'esserci sia quell'essente che ha da essere il suo Ci significa che esso si trova a dover essere il fondamento di se stesso (il quale non è posto nel senso di *stellen*, bensì di *legen*¹⁸⁶), ma esperisce in ciò l'angosciante spaesamento di non fondare se stesso come fondamento delle proprie possibilità – sarebbe così un soggetto e una coscienza nel modo metafisico-trascendentale. Esso propriamente non fonda nulla, infatti l'esser-colpevole come modalità d'essere dell'Esserci viene così espresso da Heidegger: «esser-fondamento di un essere che è determinato da un “non”, cioè *esser-fondamento di una nullità*»¹⁸⁷. Allora, l'esserci non essendo fondato da se stesso, in quanto la nullità è il suo fondamento, egli si trova davanti a un limite ed è per questo che nel progetto per le sue possibilità l'esserci incontra la *Nichtigkeit*¹⁸⁸. In ciò si manifesta dunque la radicale ed estrema *finitezza* dell'esserci: la scelta di una possibilità esclude l'altra, implica il non poter scegliere per l'altra. A ciò alluderebbe l'ontologica colpevolezza suscitata dalla voce del *Gewissen* quando richiama l'esserci. Non trovando fondamento su un fatto, una colpa riscontrabile nella realtà effettiva, nella quale si muove la determinazione ontologica dell'inautenticità, questo esser colpevole riposa sul carattere di nullità che appartiene alla morte. Due limiti, dunque, segnano la finità dell'esserci: «l'uno, la morte, *a parte post*, l'altro, la decisione che assume la colpevolezza, e cioè accetta l'essere gettato come fondamento che non si fonda da sé, *a parte ante*»¹⁸⁹.

Tali strutture ontologiche, in particolare l'essere-per-la-morte, mettono in evidenza che il non-ancora che inerisce alla temporalità heideggeriana non può valere per l'esserci sulla base

¹⁸⁴ M. Heidegger, *ET*, §58, p. 340.

¹⁸⁵ *Ibid.*

¹⁸⁶ Cfr. M. Heidegger, *ET*, p. 339. Va sottolineata l'esplicitazione del verbo *legen* nell'edizione a cura di P. Chiodi, UTET, Torino, 1978, p. 422.

¹⁸⁷ M. Heidegger, *ET*, p. 338. Cfr., inoltre, G. Vattimo, *Essere, storia e linguaggio...*, cit., p. 72.

¹⁸⁸ Cfr. a proposito del nostro esser-finiti il recente scritto di E. Mazzarella, *Colpa e tempo. Un esercizio di matematica esistenziale*, Neri Pozza, Vicenza, 2022.

¹⁸⁹ G. Vattimo, *Essere, storia e linguaggio...*, cit., p. 74.

della semplice-presenza o concezione *vulgär*, cioè deterministica e metafisica, della temporalità. Ciò che preme qui sottolineare è il radicamento della temporalità nella struttura negativa del *Dasein*. Per il fatto che la Cura è essenzialmente intrisa di *Nichtigkeit*, l'Esserci coglie nella morte la possibilità che gli è più propria, ma ciò vuol dire che questa possibilità è l'*estrema possibilità* che non può mai chiudersi, tradursi e venire cercata in un fatto realmente effettivo (*realitas*). La costante apertura del possibile, che nasce dalla concezione della temporalità come Cura e decisione anticipatrice di quell'*evento* che è la morte, si configura sempre più, quindi, come la possibilità aperta non solo dall'impossibile ma anche verso l'impossibile, nel suo costitutivo rapporto col nulla:

«Il radicare la temporalità nella decisione che anticipa la morte, cioè che si rapporta autenticamente con la propria nullità, implica che il rapporto costitutivo dell'uomo, se così si vuole esprimersi, non è quello con la storia, intendendo il termine storia come indicante genericamente la "situazione" (l'eredità biologica o culturale, il rapporto con gli altri in un certo mondo, ecc.), o con il tempo; a questo rapporto [...] se ne sostituisce un altro, che per ora rimane non chiarito, e che si può genericamente indicare come rapporto col nulla»¹⁹⁰.

§4. *La finità dell'Essere in quanto negatività*

Come si è cercato di argomentare fino a questo momento, quindi, la morte presa come fatto bruto, in sé, non apre le possibilità esistentive, concrete: è, piuttosto, tramite la decisione (il risolversi, *Entschiedenheit*) per essa e nell'anticipazione, cioè l'esperienza del modo d'essere come essere-per-la-morte, che quel non-ancora diviene possibilità libera per le possibilità via via esistentive, cioè concrete. E così accade anche in direzione del *non-più*, del passato. Tuttavia, accade che nel *man* convenzionalmente condiviso si parli del passato come insieme di situazioni passate, di avvenimenti storici come fossero perle già infilate nella collana del tempo e che siano quindi il *non-più* a cui rifarsi inautenticamente, come semplici-presenze che non sono "fenomenicamente" qui e ora. Il tempo più proprio dell'Esserci, nel senso della proposta heideggeriana, è invece fondato dalla decisione dell'Esserci stesso che è sempre *mia*. Una storia così aperta è indicata da Heidegger con il termine destino (*Geschick*): «con questo termine designiamo l'accadere originario dell'Esserci quale ha luogo nella decisione autentica, in cui l'Esserci, libero per la sua morte, si *tramanda* in una possibilità ereditata e tuttavia scelta»¹⁹¹. Illuminante e riassuntivo questo breve passo, poiché vi si trova l'espressione per cui la decisione autentica riposa sulla libertà dell'essere-per-la-morte. Come scrive Vattimo, infatti,

¹⁹⁰ *Ivi*, pp. 78-79.

¹⁹¹ M. Heidegger, *ET*, §74, p. 452.

«in quanto mi sono deciso per la mia morte, e la anticipo come possibilità permanente, mi apro autenticamente alle singole possibilità che, aperte e fondate dalla decisione anticipatrice, perdono la loro forza di pressione dispersiva sull'esserci, vengono riconosciute nella loro finità»¹⁹².

Sembra venire in chiaro, allora, il legame circolare che mette in movimento esistere ed essere-per-la-morte¹⁹³, circolo che trova avvio nel riconoscimento dell'insufficienza di pensare il *Dasein* sul modello dell'ente intramondano, cioè sul modello oggettivante della logica metafisica, del soggetto moderno che si pone davanti situazioni esistentive, le quali vengono analizzate a partire da una visione tematica e teoretica – di cui diremo meglio nel prossimo capitolo. Il concetto di nullità, o negatività, che attraversa l'espressione *Sein-zum-Tode* non è raggiunto dall'interpretazione del nulla come privazione o come passaggio dialettico, come si è visto anche nel corso del primo paragrafo: simili impostazioni di pensiero rimangono fisse alla semplice-presenza, ovvero a quel linguaggio filosofico formale e categoriale, il quale va riempito con dei contenuti. Al banco di prova della *Nichtigkeit*, tali categorie risultano necessariamente inadeguate: non insufficienti, quanto piuttosto non appropriate alla “cosa” in questione. Per ribadire e rintracciare precisamente nel testo heideggeriano ciò che si va dicendo, è possibile rifarsi al §58 di *Essere e tempo*, in cui si esplicita il carattere dischiudente della nullità: «“nullità” non significa affatto non esser-presente, insussistente; essa concerne un “non” che è costitutivo dell'essere dell'Esserci, del suo esser-gettato. Il carattere di “non” di questo “non” può essere determinato esistenzialmente come segue: essendo *se-Stesso*»¹⁹⁴. In altre parole, il carattere ontologico dell'Esserci, grazie all'apertura verso la *Nichtigkeit* che è l'essere-per-la-morte, viene riconosciuto nell'esistenza dell'essere se stesso dell'uomo, nella sua *finità*¹⁹⁵.

Il punto è allora questo: la negatività è ciò che apre e consente il viaggio di *ritorno* agli enti intramondani, agli oggetti, porgendoci la possibilità di guardarli invece come “cose”¹⁹⁶.

Parlando di nulla, non, negativo dobbiamo allora intenderci ancora una volta: Heidegger mostra che essi non sono limiti, non sono privazioni che anelano al superiore, alla completezza. Gianni Vattimo, infatti, sostiene proprio che

¹⁹² G. Vattimo, *Essere, storia, linguaggio...*, cit., p. 81.

¹⁹³ Cfr. *Ivi*, p. 84.

¹⁹⁴ M. Heidegger, *ET*, §58, p. 340.

¹⁹⁵ Cfr. G. Vattimo, *Essere, storia, linguaggio...*, cit., p. 84.

¹⁹⁶ Cfr. M. Heidegger, *La cosa*, in *Conferenze di Brema e Friburgo*, tr. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2002, pp. 21-40 [HGA, vol. 79]; (cfr.) anche in *Id.*, *Saggi e discorsi*, tr. it. a cura di G. Vattimo, Mursia, 1976, pp. 109-124 [HGA, vol. 7].

«in nessun modo, per Heidegger, si possa parlare di una esperienza del nulla come limite che, proprio in quanto tale, rimandi *al di là di sé, all'essere*. [...] La nullità costituiva dell'esistenza non può mai diventare una prova dell'esistenza di Dio, la finità che svela l'impronta dell'eterno artefice in noi. Tutto questo modo di pensare implica una *prospettiva metafisica*, in senso heideggeriano, cioè un pensare modellato sulla semplice-presenza: *il limite che rimanda al di là di sé implica la visione dell'essere come una presenza a cui si accede appunto attraverso la linea di confine che ci separa e ci unisce ad esso*; la finità come segno dell'origine implica il prospettarsi il nostro rapporto con l'essere come quello dell'effetto con la causa, e questa, quindi, come un ente»¹⁹⁷.

Vattimo, insomma, ci sta dicendo che la nullità dell'Esserci equivale alla sua *finità* – il termine è usato da Vattimo stesso. Ma allora come può essere possibile un discorso sull'essere, quell'essere che è lo stesso nulla? È possibile dire dell'essere? A ciò si risponde: no, se l'essere è ancora inteso in termini di causa. Sì, invece, se cerchiamo di comprendere il senso della finitezza dell'essere in un modo differente. Nel discorso heideggeriano, suggerisce il Torinese, finità ha un significato che differisce e scivola via da ogni possibile inquadramento metafisico nella semantica di una mancanza, di una privazione, in vista di un adeguamento (*adaequatio*). Il luogo essenziale, per tornare sulle tracce della lettera heideggeriana, in cui ritrovare l'espressione della finità dell'essere è la già richiamata prolusione *Was ist Metaphysik?*. Una pagina in particolare riporta il passo decisivo:

«Essere e niente fanno tutt'uno, ma non perché entrambi, dal punto di vista del concetto hegeliano del pensiero, coincidano nella loro indeterminatezza e immediatezza, ma perché *l'essere stesso è per essenza [im Wesen] finito [endlich]* e si manifesta solo nella trascendenza dell'esserci che è tenuto fuori dal niente»¹⁹⁸.

L'essere, ci sta dicendo il pensatore tedesco, non solo si dà *come* finito, ma è nella sua essenza finito, ed è per questo che nell'esperienza della morte come anticipazione di essa, cioè nella modalità d'essere dello *Sein-zum-Tode* l'Esserci fa esperienza della negatività come della propria finitezza. Questa finitezza, tuttavia, non rivela un'insufficienza, ma è ciò che dischiude tutte le situazioni via via concrete, ne è la possibilità estrema.

La finità dell'essere, in maniera fedelmente fenomenologico-esistenziale, si mostra cioè come rivelatività che nasce dall'esperienza del *Dasein*, ovvero da quella che è stata definita la “nuova” accessibilità al mondo da parte di quell'ente che è l'uomo in quanto superamento della definizione che di esso ne ha fornito la metafisica onto-teo-logica¹⁹⁹.

Nella prolusione del '29, Heidegger consegna alla finitezza il compito di «interrogarsi direttamente sull'essere in quanto tale, pur nell'assunzione che l'essere “si manifesta solo

¹⁹⁷ G. Vattimo, *Essere, storia e linguaggio...*, cit., pp. 89-90, corsivi nostri.

¹⁹⁸ M. Heidegger, *CM*, in Id., *Segnavia*, cit., p. 75 (corsivi nostri).

¹⁹⁹ Cfr. M. Heidegger, *La struttura onto-teo-logica della metafisica*, in *Identità e differenza*, tr. it. a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2009, pp. 53-98 [HGA, vol. 11].

nella trascendenza dell'Esserci", e [...] ciò comporta l'impossibilità di separarlo dal pensiero umano»²⁰⁰. L'esperienza attraversata dal *Dasein* è, allora, lo sprofondamento ontologico in cui la riflessione filosofica affonda le proprie radici²⁰¹, nel senso di *eventualità* degli enti a cui il *Dasein* fa ritorno (νόστος) nel modo della scelta di possibilità concrete. Vattimo, infatti, sostiene che tale finità si rivela nelle aperture finite, cioè in quello scarto che ogni apertura determinata porta con sé, quel rimando alla propria finità che slancia alla "trascendenza" dell'Esserci, al ritorno alle cose che è l'Esserci stesso:

«è quel carattere costitutivo per cui l'essere si rivela (*sich offenbart*) solo nelle "aperture" finite entro le quali si illumina il mondo. L'essere non è qualcosa che stia *al di là* (corsivo nostro) delle sue aperture, e il *sich offenbart* va inteso come un "si apre" o "si manifesta" che non suppone un esser dato in qualche modo prima o fuori di questa manifestazione»²⁰².

Vattimo, nel testo *Essere, storia e linguaggio in Heidegger* che stiamo considerando, sostiene che la concezione della finità formulata nella pagina della prolusione del 1929 espliciti e, in qualche modo, formalizzi il modo di concepire l'essere già contenuto nell'*Hauptwerk* del 1927, in cui il finito non è aperto dall'essere né nel modo di pensare della metafisica né di un certo pensiero mistico come può essere la teologia negativa, la quale in quanto rimanga pur sempre teologia ammette ancora una inadeguatezza che anela all'infinito già dispiegato, un limite che rimanda a una completezza aldilà di sé²⁰³. Di qui si chiarisce anche l'impiego di termini scivolosi, utilizzati per riferirsi all'Essere, come "ulteriorità", "alterità" o – per usare una parola che utilizzerà Heidegger negli anni della *Kehre* –, "mistero": essi non vanno, quindi, intesi come rimando a un aldilà, poiché «l'essere è, ma non nel senso ontico di "c'è", bensì è solo come illuminarsi delle aperture in cui l'essente si illumina per l'esserci»²⁰⁴. Con l'illuminazione, la "semplificazione" che la *Lichtung* in quanto *Leicht*, oltre che come *Licht*, rende manifesta, viene portato al pensiero anche il senso dell'an-

²⁰⁰ P. Vinci, *Essere ed esperienza in Heidegger. Una fenomenologia possibile fra Hegel e Hölderlin*, Stamen, Roma, 2008, p. 34.

²⁰¹ «L'albero della filosofia cresce dal terreno in affondano le radici della metafisica. Il fondo e il terreno sono sì l'elemento in cui la radice dell'albero dispiega la sua essenza (*west*), ma la crescita dell'albero non potrà mai assimilare in sé il terreno in cui si radicano le radici, sì da farne qualcosa di arboreo che scompaia nell'albero stesso», M. Heidegger, *Introduzione a "Che cos'è metafisica?"*, in Id., *Segnavia*, cit., pp. 317-334, qui pp. 318-319.

²⁰² G. Vattimo, *Essere, storia e linguaggio...*, cit., p. 94.

²⁰³ In riferimento alla *Verborgenheit* dell'essere come suo tratto costitutivo e dunque come modo di darsi dell'essere nella *Schickung* destinale: «L'oblio dell'essere, caratteristico della metafisica, e che corrisponde a questo "tratto fondamentale" della *Schickung* non può intendersi come [...] un afferrarlo come presente. Solo questo equivoco può condurre a leggere il pensiero di Heidegger come una teologia negativa, che, come teologia, resta pur sempre legata all'idea di una presenza dispiegata», G. Vattimo, *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano, 1980, p. 127 [OGV, vol. IV, tomo I].

²⁰⁴ G. Vattimo, *Essere, storia e linguaggio...*, cit., p. 94.

archia²⁰⁵ del pensiero heideggeriano rispetto alla fondazione. Il ritorno è allora la semplificazione e diradazione degli oggetti, il congedo dal complesso collegio di regole e categorie, verso l'esperienza delle cose (*Dinge*) che *sono* per l'Esserci.

Guardando tale apertura anche dall'angolatura dello Heidegger dei *Beiträge*, è possibile avvertire in modo esplicito come l'Essere (*Seyn*) sia visceralmente finito: è questo il grave misconoscimento e fraintendimento che si è protratto nel lungo sviluppo della cultura metafisica occidentale. Si legge infatti al §56 dell'opera della maturità ciò in cui si annuncia l'abbandono dell'Essere:

«6. Oltremodo significativo è l'errore di valutazione nel riferimento a ciò che è avverso e che nega; è semplicemente rimosso come il "male", frainteso, e dunque minimizzato – ma in realtà solo così è davvero aggravato il pericolo che comporta.

7. Si rivela così – da molto lontano – il non sapere che il *non*, la negazione, appartiene all'Essere stesso, l'insistenza rispetto alla *finitezza e unicità* dell'Essere»²⁰⁶.

La visceralità del legame dell'essere e del nulla, cioè dell'Essere *als* Nulla, si esplica come apertura ed illuminazione storica, finita e cioè come *Verbergung* dell'Essere nelle manifestazioni, nelle aperture storiche e finite. In una battuta, Heidegger sta tentando di pensare l'Essere come essenzialmente finito, sganciando la finitezza dal suo riferimento all'eterno, all'immutabile, alla sua antitesi. La manifestazione dell'essere nella *Lichtung*, in altre parole, porta dentro di sé il carattere negativo del Nulla, velando quest'ultimo nella dischiusura della storicità che va (li) manifestando. Nelle parole di Mario Ruggenini:

«senza *Lichtung* non può prodursi alcuna *Verbergung*: la manifestazione, attraverso ciò che fa incontrare, è la rivelazione essenziale di ciò che tuttavia non si dà come tale, ma questo significa non solo riconsegnare ciò che si sottrae alla necessità di annunciare, sia pure per cenni (*Winke*), questo suo riservarsi, ma al contempo rinviare l'aperto, il diradato, ciò che si dischiude come spazio di ogni possibile incontro, la *Lichtung* (che diventa ormai oltre a *Ereignis* una parola-guida della riflessione heideggeriana) al nascondimento che essa ha il compito di rivelare»²⁰⁷.

Va notato, di passaggio, il cambiamento di angolatura, o meglio, il radicalizzarsi dell'esperienza del *Dasein*. Se infatti il *Dasein* – starebbe in ciò l'ipoteca soggetto-centrica dell'*Hauptwerk* – deve superare con la forza della decisione e dell'anticipazione, che dipendono dall'autenticità con cui egli corrisponde all'essere dell'ente, la dimensione del

²⁰⁵ Cfr. R. Schürmann, *Dai principi all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*, tr. it. a cura di G. Carchia, Neri Pozza, Vicenza, 2005.

²⁰⁶ M. Heidegger, *Contributi alla filosofia (dall'evento)*, cit., p. 137 (corsivi nostri).

²⁰⁷ M. Ruggenini, *La questione dell'essere e il senso della "Kehre"*, in "aut aut", 1992, 248-249, pp. 93-119, qui pp. 98-99. Cfr., inoltre, R. Morani, *Essere, fondamento, abisso...*, cit., p. 149.

nascondimento, d'altro canto i *Beiträge* contrappongono il principio che il ritrarsi non può mai venire definitivamente sorpassato, perché rende possibile la stessa manifestazione²⁰⁸.

Heidegger tenta instancabilmente di conferire un significato altro alla negazione, a ciò che accade come “non”, per poter pensare la ferita della *differenza* come autentica *alterità* che non è da sanare, completare, come un vuoto su cui edificare un significato, ma come ciò che permette invece di tornare a esperire l'accadere *eventuale*, cioè storico, con la meraviglia autentica della meditazione filosofica sganciata dal bisogno di significato e fondazione²⁰⁹, inteso come adeguazione a un principio, il quale porta con sé la *Weltanschauung* dell'antitesi dei valori. Pensando la negazione come l'opposto del “sì”, si legge ancora nei *Beiträge*,

«Non si pensa, perciò, alla possibilità che la negazione possa avere un'essenza ancora più profonda del “sì”; tanto più che anche il sì è subito considerato nel senso di ogni forma di approvazione, altrettanto superficialmente che il no.

Ma l'approvare e il rifiutare nell'ambito del rappresentare del “valutare” rappresentativo sono l'unica forma del sì e del no? E quell'ambito è assolutamente l'unico ed essenziale o non proviene piuttosto, come ogni correttezza, da una verità più originaria? E, alla fine, questo sì e questo no, e il secondo più originariamente del primo, non sono forse un possesso essenziale dell'essere stesso?»²¹⁰.

Domande incalzanti, che sembrano trovare una corrispettiva formulazione di risposta nel corso tenuto nel semestre estivo del 1942, dedicato all'inno *Der Ister* di Hölderlin. Qui, nella sezione dedicata all'*Interpretazione greca dell'uomo nell'“Antigone” di Sofocle*, proprio in relazione all'assegnazione di significato che la metafisica dà alla negazione come μή, Heidegger rischiarà la prassi di pensiero che emerge da questo difficile cammino di riflessione nella cengia dell'aspra montagna della *Nichtsfrage*: «la negazione è uno dei modi in cui l'uomo prende posizione. La stessa cosa vale anche per la posizione del positivo. Certamente, tutto ciò che riguarda il “non” può essere contenuto nella negazione, ma la negazione, al contrario, non esaurisce ciò che riguarda il “non”»²¹¹. L'uomo che “prende posizione” è anche nel momento in cui si trova “nel” negativo, forse è lì nel modo più proprio. Dire “no” è comunque un dire “sì”: il “sì” è, come scrive Jacques Derrida, un «guardiano inconfutabile» che transita attraverso tutti i “no” di questa terra e tutte le modalità

²⁰⁸ Cfr. R. Morani, *Essere, fondamento, abisso...*, cit., p. 150.

²⁰⁹ Sul punto (cfr.) F. Cattaneo, “Ma il sapere è molto più debole della necessità”. *L'essere umano alla prova della sovrabbondanza dell'Essere*, in R. Capobianco, *La via dell'Essere di Heidegger*, cit., p. 129sgg, qui si veda p. 132. Si potrebbe suggerire l'indagine su un'anticipazione della differenza ontologica in F.W.J. Schelling, *Conferenze di Erlangen* in Id., *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, tr. it. a cura di S.D. Del Boca, L. Pareyson, V. Verra, a cura di L. Pareyson, Mursia, Milano, 1974, pp. 195-225.

²¹⁰ M. Heidegger, *Contributi...*, cit., p. 189.

²¹¹ M. Heidegger, *L'inno “Der Ister” di Hölderlin*, tr.it. a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano, 2003, p. 72 [HGA, vol. 53].

negative²¹². Viene in mente, a tal proposito, anche un famoso verso di Paul Celan, che mette in guardia dall'astrarre, separare (de-cidere) la negazione dall'affermazione, poiché è essa stessa un'affermazione, pur in ombra: „*Doch scheide das Nein nicht vom Ja./ Gib deinem Spruch auch den Sinn:/ gib ihn den Schatten*“²¹³.

La riflessione filosofica che si muove sui binari del principio logico dell'opposizione essere-nulla, certa di poter riempire le carenze e le imperfezioni attraverso una rigorizzazione logica del pensiero, come fosse un esercizio matematico sottomesso a rigide regole “grammaticali”, finirebbe per comportarsi come quell'alunno della “finzione” kafkiana il quale, all'occasione del premio per il miglior studente, a causa di un errore d'ascolto si facesse avanti dall'ultimo banco, suscitando le risate della classe poiché, sicuro di essere stato chiamato come migliore, è stato chiamato invece come il peggiore²¹⁴.

Non v'è, quindi, la necessità di una giustificazione, tantomeno di una teodicea, del passaggio dall'ente all'essere nel discorso, poiché l'essere non è un τέλος da raggiungere, come osserva ancora Vattimo «all'essere non si arriva semplicemente perché si è già sempre in esso, dove l'in è ancora un'espressione imperfetta, in quanto allo stesso titolo si può dire che l'essere è già sempre in noi, nelle aperture finite in cui si apre e si manifesta»²¹⁵. Ecco il senso della coincidenza, o della “stessità” (*Selbigkeit*), che differisce l'uguaglianza (*Gleichheit*) della *Seinfrage* con la *Nichtsfrage*.

Un discorso sull'essere è allora possibile, ed esso può realizzarsi «solo come elucidazione, dall'interno, delle aperture in cui l'essere si manifesta; non dei contenuti ontici del mondo, ma della mondità come tale»²¹⁶. Il discorso sull'essere si rivela, così, come esegesi ed elucidazione di quella manifestazione dell'essere in cui ciascuno già sempre si trova gettato.

Come le teste di Giano bifronte, il dio degli inizi, l'essere e il nulla costituiscono il temporalizzarsi più autentico della temporalità: è dall'*eventualità* della temporalità, infatti, che scaturiscono i momenti temporali tripartiti in passato, presente e futuro, in cui si manifestano gli enti che sono tali soltanto per l'ek-staticità della località (*Erörterung*) che l'Essere, nella sua forza di manifestatività, apre come circolo di *ritorno* verso di essi.

²¹² Cfr. J. Derrida, *Abramo l'altro*, Cronopio, Napoli, 2005, p. 35.

²¹³ P. Celan, *Sprich auch du*, in Id. *Von Schwelle zu Schwelle* (1955), tr. it. a cura di E. Biagini, *Non separare il no dal sì*, Ponte delle grazie-Salani Editore, Milano, 2020, p. 26. Cfr. anche Id., *Di soglia in soglia*, tr. it. a cura di G. Bevilacqua, Einaudi, Torino, 1996. Infine, (cfr.) V. Vitiello, *Non dividere il sì dal no. Tra filosofia e letteratura*, Laterza, roma-Bari, 1996.

²¹⁴ Cfr. F. Kafka, *Tutte le opere, Epistolario*, vol. IV, tr. it. a cura di E. Pocar, Mondadori, Milano, 1964, pp. 393-395, *Avrei potuto immaginare un altro Abramo*, lettera a Robert Klopstock, giugno 1921.

²¹⁵ G. Vattimo, *Essere, storia e linguaggio...*, cit., p. 94.

²¹⁶ *Ivi*, p. 95.

La scivolosa formulazione heideggeriana dell'antiorità dell'Essere alla manifestazione degli enti va quindi attentamente percorsa alla luce di quanto si è cercato finora di riportare. È necessario ricorrere ancora una volta ai *Beiträge* per ascoltare il fondo delle parole sdruciolevoli che Heidegger richiama durante le prime formulazioni del suo itinerario speculativo²¹⁷. Sin dai paragrafi iniziali dei *Contributi*, infatti, è dato leggere che «l'Essere non è però un “anteriore” – che sussiste per sé, in sé –, l'evento è anzi una *simultaneità* spazio-temporale per l'Essere e per l'ente»²¹⁸. Si tratta di *simultaneità*, allora, «precisamente in maniera tale che ora non è più l'ente, bensì l'Essere scaturisce come “ente”»²¹⁹. Di qui si coglie in maniera molto evidente la presa di distanza dalla formulazione e impostazione della *Leitfrage* di *Essere e tempo*, una presa di distanza che non rinnega ma approfondisce ed espande la nota che nella meditazione del '27 era risuonata. Tuttavia, in questo contesto, l'ente non è più misura dell'Essere e quest'ultimo non è uno dei due poli della differenza ontologica. In questo trattato della maturità filosofica si parla di *primo* e di *altro* inizio, ovvero l'inizio del domandare metafisico e l'altro inizio *da pensare* come transito vorticoso, che *muove* verso l'*eventualità* dell'Essere. L'altro inizio muove-via dalle interpretazioni causalistiche della differenza ontologica:

«L'Essere non è qui un genere accessorio, non una causa che sopraggiunge, non un circomprensente che sta dietro o al di sopra dell'ente e lo abbraccia. In tal modo, l'Essere rimane privo della sua dignità e degradato a un'aggiunta di cui nemmeno l'elevazione alla “trascendenza” potrebbe annullare l'accessorietà.

L'Essere, anzi la permanenza essenziale, è ciò provenendo da cui e ritornando a cui soltanto l'ente è svelato e riportato in salvo e, in quanto ente, diventa essente»²²⁰.

L'Essere in questo scenario speculativo non può più esser detto che è, bensì che *west*, cioè che esso dispiega la sua essenza nelle aperture storiche, che è-essenzialmente. In ciò risiede il carattere di “stranezza” e di “inappariscenza” che Heidegger attribuisce all'Essere *als* Evento in maniera ricorrente e disseminata nei *Contributi*.

Come nota Giusi Strummiello, «da questa prospettiva, allora, l'affermazione “l'ente è” non è l'inutile e ovvia ripetizione di quanto espresso con la nozione di “ente”: essa dice invece che l'ente rientra nell'essenziarsi (*Wesung*) dell'Essere»²²¹.

²¹⁷ Come sapeva bene Heidegger stesso, egli sta tentando di dire ciò che il linguaggio della metafisica non consente di dire se non in modo inadatto, non cor-rispondente, non appropriato. Si veda in proposito la nota che Heidegger appunta nella prima pagina alla prima edizione del 1949 della *Lettera sull'“umanismo”*, in *Segnavia*, cit., pp. 267-316: «La lettera parla ancor sempre nel linguaggio della metafisica, e ciò in modo deliberato. L'altro linguaggio rimane sullo sfondo», qui p. 267.

²¹⁸ M. Heidegger, *Contributi alla filosofia (dall'evento)...*, cit., §5, p. 42 (corsivo nostro).

²¹⁹ *Ivi*, §130, p. 252 (corsivo nostro).

²²⁰ *Ivi*, p. 261.

Se ora l'Essere si delinea come il pienamente essente, si sarebbe tentati, tuttavia, di determinare l'Essere come evento sulla base delle antiche distinzioni della metafisica quali "essere" e "divenire", interpretando l'Essere-Evento alla stregua del divenire. In tal modo, però, scrive Heidegger nel §267 dei *Contributi*, si trasformerebbe l'Essere in qualcosa che sussiste, situandosi daccapo nel piano del rappresentare (cioè del considerare soltanto la semplice-presenza) e si rinnegherebbe il passaggio all'altro inizio. Posta in altro modo, la questione è: se solo l'Essere è essenzialmente (*wesst*), allora l'ente, a partire dal dispiegarsi dell'*Ereignis*, si deve dire che daccapo *non è*, pur tentando il salto fuori dalla metafisica? «Il "non essere" dell'ente – osserva Strummiello – dice il modo dell'ente di stare effettivamente nell'Essere e di corrispondere il suo essenziarsi»²²². Leggendo le parole vergate dallo stesso Heidegger:

«Se però l'ente *non è*, ciò significa che l'ente resta appartenente all'Essere come *custodia* della sua verità ma non è capace di dislocarsi nell'essenziale permanenza dell'Essere. L'ente come tale, però, si distingue secondo la rispettiva appartenenza alla verità dell'Essere e secondo l'esclusione dall'essenziale permanenza di quello»²²³.

Aiutandoci ancora con le preziose indicazioni di Strummiello, ciò significa che non l'Essere bensì l'ente si inizia, poiché l'Essere è lo stesso iniziare continuamente differente: la differenza è dunque la fessurazione (*Zerklüftung*), la continua insanabile discrepanza mobile che rompe ogni fissazione astratta, ogni "ulteriorità" già dispiegata che possa cercare di suturare e definire la sua fuggevole eventualità. Di estrema importanza ciò che scrive a tal proposito ancora Giusi Strummiello: «L'Essere non trapassa nell'ente nel momento in cui lo lascia essere, ma lo stesso trapassare è sempre differito, sospeso, com'è al dinamico ripiegamento su di sé dell'Essere»²²⁴.

Ciò ci permette di tornare a quanto anche Vattimo, come più sopra riportato, ha rilevato: l'Essere è *manifestazione* (nel senso del *sich offenbart*) finita, storica sempre differita, cioè *eventuale*, dell'ente. Ecco, dunque, il senso secondo cui la negatività davanti cui si ritrova il *Dasein* è *esperienza* del nulla, cioè dell'Essere come sgomento (spaesamento) che permettere il viaggio di ritorno, il *vóστος*, alla finità:

²²¹ G. Strummiello, "Senza essere" e "privo di niente". *L'Essere e l'ente a partire dall'evento (Ereignis)/a partire dall'inizio (Anfang)*, in A. Ardovino e V. Cesarone (a cura di), *I trattati inediti di Heidegger. Temi, problemi, bilanci, prospettive*, Mimesis, Milano-Udine, 2020, pp. 71-82, qui p. 76. Cfr., inoltre, M. Heidegger, *Contributi alla filosofia (dall'evento)*, cit., p. 271.

²²² Ivi, p. 77.

²²³ M. Heidegger, *Contributi...*, cit., p. 458.

²²⁴ G. Strummiello, "Senza essere" e "privo di niente"..., cit., p. 77.

«L'Essere sgomenta e sottrae facendo avvenire e facendo proprio l'esser-ci. Questo sgomentare che sottrae è un disporre in uno stato d'animo, anzi l'originario aprirsi della dimensione degli stati d'animo. Lo stato d'animo dell'angoscia sopporta lo sgomento che sottrae nel senso che quest'ultimo, in senso originario, annienta, de-pone l'ente in quanto tale, cioè questo annientare non è un negare, bensì, [...] è un affermare l'ente in quanto tale come de-posto. Solo che l'annientamento è appunto la de-posizione stessa tramite cui l'Essere, come sgomento che sottrae, si trasmette in proprietà alla radura del Ci appropriato»²²⁵.

Il “non essere” dell'ente, insomma, diviene testimonianza estrema e sgomentante dell'Essere (*Sein*) proprio come per il *Dasein* è l'esperienza della morte vissuta come essere-per-la-morte.

Heidegger, nella fase più matura del suo *Denkweg*, porta all'estremo il ripensamento delle categorie metafisiche che hanno da sempre interpretato il divenire in funzione dell'alternanza di essere e nulla come tripartizione di “non-ancora”, “essente” e “non più”. Nella prospettiva della *Seinsverlassenheit* e del già esposto legame viscerale di *Seinsfrage* e *Nichtsfrage*, Heidegger connota l'ente in negativo come “senza essere” (*Seinslose*) e “privo di niente” (*Nichtslose*), formulazione che viene radicalizzata nei cosiddetti “trattati inediti”²²⁶. Ciò rimarca il senso del negativo e della negazione in relazione alla fenomenicità delle aperture finite e storiche che sono da pensare come “elucidazione” di ciò che lasciandole essere si sottrae. Spostando l'attenzione sul negativo rispetto alla presenza, Heidegger ha tentato di rivolgere una sfida al pensiero per come è stato fino a questo momento inteso: pensare la finitezza a partire non dalla staticità dell'essere ma dall'inquietudine del negativo come movimento paradossale della donazione e della sottrazione. Alla luce di quanto considerato, la sfida si rivolge ora soprattutto al discorso che tenta di elucidare le aperture finite, al discorso che tenta di dire proprio ciò che lascia essere, celandosi in esso, il discorso stesso.

²²⁵ M. Heidegger, *Contributi...*, cit., p. 466.

²²⁶ Per una specialistica trattazione sulla connotazione negativa dell'ente come “senza essere” e “privo di niente”, nel contesto dei *Beiträge* e dei trattati inediti quali *Sul principio* e *L'evento*, si veda il contributo preso in considerazione di Giusi Strummiello, “*Senza essere*” e “*privo di niente*”..., cit., in particolare le pp. 80-82, nonché gli altri interventi del volume collettaneo in cui questo è compreso relativi ai trattati inediti. Cfr, inoltre, il passo in M. Heidegger, *Sul principio*, tr. it. a cura di G. B. Demarta, Bompiani, Milano, 2006, pp. 11-12 [HGA, vol. 70]: «L'Essere come inizio ed evento ha unicamente quell'essenza che consente di dire: “l'essere è”. Ogni ente si erge solo nell'essere; l'ente non è mai; ma “è” sempre e solo l'ente. [...] L'ente è solo in quanto l'ente, e ciò significa: l'ente a volte raggiunge l'essere, ma in sé un ente non è essere. L'ente resta così decisamente contro l'essere, distinto da esso attraverso questo stesso, che all'ente on rimane proprio nemmeno il niente; infatti solo l'essere ha la *Wesung* del niente. L'ente è il privo di niente (*Nichtslose*). Nell'ente l'inizio non si lascia trovare».

CAPITOLO SECONDO

Il paradosso dell'ermeneutica: la questione dell'Evento

*Vi arriva il poeta
e poi torna alla luce con i suoi canti
e li disperde*

*Di questa poesia
mi resta
quel nulla
d'inesauribile segreto.
(G. Ungaretti, *Il porto sepolto*)*

§1. *L'indagine ermeneutica come esposizione dell'esperienza vitale*

Nel capitolo precedente è emerso come la *Nichtfrage* possa essere indagata in maniera appropriata solo da un'indagine che non muova dall'"antitesi dei valori", che non si proponga di tematizzare la negazione attraverso i concetti della metafisica, i quali fossilizzano il movimento del discorso sul negativo in significati categoriali. In una battuta, diremmo che la questione del nulla possa essere corrisposta solo da un atteggiamento sorto da e rivolto a un'esperienza vitale¹. Una riflessione di Enzo Paci, tratta dal suo *Diario fenomenologico* sull'esperienza di descrizione di un vaso da fiori², può aiutarci a imboccare in modo appropriato il discorso sull'eventualità dell'essere come indagine ermeneutica. Diamo quindi avvio all'argomentazione richiamando il passo di Paci: «In realtà ciò che è in gioco è il modo con il quale io ho esperienza della realtà, è il mio *Erlebnis* della cosa, il modo con il quale la cosa mi si dà, il come mi si dà. La fenomenologia è la scienza delle *modalità del darsi*, è la scienza dei "come"»³. Non a caso Heidegger, nella sua elaborazione di una nuova "grammatica" di pensiero nel ricco "laboratorio" degli anni Venti, che avrà formulazione esplicita nell'opera del 1927, individua nel metodo fenomenologico la via d'accesso privilegiata per l'indagine del fenomeno in senso, appunto, *fenomenologico*. Per una chiarificazione del bisticcio di parole, rivolgiamoci direttamente a Heidegger nel luogo del

¹ Come scrive Francesco Mora nelle primissime righe del suo testo *Filosofia della vita e filosofia della prassi. Heidegger – Simmel – Aristotele. Per una ricostruzione del concetto di vita*, Cafoscarina, Venezia, 2002, infatti, «si potrebbe dire che qualsiasi ricerca filosofica è tendenzialmente una ricerca sul vivere»; qui p. 9.

² Cfr. *supra*, p. 19, nota 24.

³ E. Paci, *Diario fenomenologico*, Il Saggiatore, Milano, 1961, p. 86 (corsivi nostri). Ora riedito per Orthotes, Napoli-Salerno, 2021.

celebre §7C di *Essere e tempo*: «il fenomeno, inteso fenomenologicamente, è sempre e soltanto ciò che costituisce l'essere, e l'essere è sempre l'essere dell'ente»⁴. La fenomenologia, insomma, permettendo di cogliere l'essere dell'ente, offrirebbe una *modalità* di indagine non ristretta al contenuto tematico⁵ e oggettivo, al “che cosa” di ciò che è da indagare, questa sarebbe, infatti, soltanto una declinazione di una comprensione più ampia che, come ha notato Paci, si apre piuttosto al “come”. Si sta dicendo, in altri termini, che Heidegger tenta di trovare un modo di pensare il vissuto che «non ne tradisca il carattere genuinamente esperienziale e radicalmente non concettuale»⁶, tenta, cioè, di mostrare che il rigore della filosofia non è lo stesso dell'argomentazione stringente sul “che cosa” (sull'oggetto tematico) ma non per questo è meno rigorosa. Per Heidegger, infatti, rigore significa «concentrazione sulla genuinità dei riferimenti vitali nella vita concreta stessa. Non si tratta di mistica o di fanatismo, di lasciarsi andare e “guardare”»⁷. Vale la pena fare qualche accenno a circoscritte riflessioni che Heidegger svolse durante le lezioni del suo primo periodo friburghese.

Sin dallo scritto di abilitazione del 1916 e dagli appunti preparatori per il corso (soltanto annunciato) del 1918 dedicato ai *Fondamenti filosofici della mistica medievale*, viene chiamata in causa in modo esplicito l'ermeneutica come quell'analisi intuitiva che lavora nell'“io storico”⁸. L'ermeneutica, infatti, in quanto *eidetica intuitiva*, non è mai neutrale-teoretica⁹, ma permette di cogliere l'oscillazione del «mondo genuino della vita»¹⁰. Il ricorso al termine “ermeneutica” vuole proprio indicare un modo di fare filosofia radicato nel terreno «“pre-tematico” di ogni possibile esperienza, assegnando un ruolo centrale non all'osservazione teoretica, ma all'intuizione»¹¹. L'approdo di un simile proponimento, formulato nel

⁴ M. Heidegger, *ET*, cit., p. 53.

⁵ Cfr. M. Heidegger, *ET*, cit., §69 b, p. 429. Cfr., inoltre, *supra*, p. 36, nota 105.

⁶ S. Bancalari, *La fenomenologia*, in A. Fabris (a cura di), *Heidegger. Una guida*, Carocci, Roma, 2023, pp. 43-66, qui p. 47.

⁷ M. Heidegger, *Problemi fondamentali della fenomenologia (1919/20)*, tr. it. a cura di F.G. Menga, Quodlibet, Macerata, 2017, p. 185 [HGA, vol. 58]. Cfr., inoltre, S. Bancalari, *ibid.*

⁸ Cfr. F. Camera, *Ermeneutica*, in A. Fabris (a cura di) *Heidegger. Una guida*, cit., pp. 67-99, qui p. 69.

⁹ «Il teoretico provoca la separazione dell'esperienza vissuta dall'io, in quanto nella “*pura osservazione*” non si vede né l'io, né il riferimento all'io; in più il teoretico ipostatizza l'esperienza vissuta all'interno di una “connessione oggettiva effettiva (*Sachzusammenhang*), pur non essendo questa “un semplice *accadere entificato*” (*Seienden Geschehen*), inserendola in un comportamento *pratico* che toglie qualsiasi spazio ad una riconquista dell'autentico io; l'*Erlebnis* osservato immediatamente è un “comportarsi rispetto a”, è cioè *qualcosa di pratico, prassi*; “ma l'esperienza vissuta non è una cosa che esiste brutalmente, che inizi e si concluda come un processo”. Piuttosto, l'*Erlebnis* è il mio stesso io che “esce completamente fuori da se stesso”, per fare esperienza del mondo-ambiente, per *farsi-mondo*», F. Mora, *Filosofia della vita e filosofia della prassi...*, cit., pp. 28-29. Cfr., inoltre, M. Heidegger, *Per la determinazione della filosofia*, tr. it. G. Auletta, a cura di G. Cantillo, Guida, Napoli, 1993, p. 77 [HGA, voll. 56-57].

¹⁰ M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, tr. it. a cura di G. Gurisatti, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2003, p. 420 [HGA, vol. 60].

¹¹ F. Camera, *Ermeneutica*, cit., p. 70.

laboratorio filosofico degli anni Venti, sarà proprio il §7 di *Essere e tempo*. In esso, infatti, si dice che il portare a esposizione i fenomeni significa e-ducare, esporre il carattere di δηλοῦν del λόγος, il quale, dunque, si manifesta come ἐρμηνεύειν¹²: l'ermeneutica, così, si mostra essere per Heidegger non soltanto un semplice strumento di indagine o una strategia metodica per approcciare e ripensare le aporie della tradizione, ma viene a costituirsi come la dimensione stessa dell'uomo che comprende l'essere¹³.

Già dal corso del semestre invernale del 1919, quindi, l'“intuizione ermeneutica” (*hermeneutische Intuition*) diventa la postura filosofica mediante cui poter praticare la filosofia come «scienza pre-teoretica originaria», nonché poter scalzare il primato dell'atteggiamento teoretico-conoscitivo che dominava non solo la filosofia tradizionale ma altresì la fenomenologia husserliana¹⁴. La direzione che si delinea dunque è proprio quella che si è cercata di imboccare mediante il ricordo di Paci: *come* io esperisco il modo di darsi del qualcosa che, per l'appunto, si dà. Quest'esperienza, che è insieme comprensione, viene definita come «l'esperienza vissuta dell'esperienza vissuta (*das Erleben des Erlebens*)»¹⁵. Una simile comprensione coglie, guardando all'indietro, le motivazioni delle singole esperienze intuite e, prospettivamente in avanti, anticipa le tendenze intenzionali, delineandosi come un movimento di oscillazione tra l'avvicinamento e il distanziamento che connota l'esperienza, dunque come una comprensione che vive la prassi e la motilità del pensiero nella propria situatezza.

Per esprimere la comprensione della significatività dei vissuti come comprensione pre-tematica rispetto all'osservazione meramente oggettivante, Heidegger fornisce un esempio ricorrendo a qualcosa di “sottomano” come una cattedra¹⁶: come appare essa agli studenti che entrano nell'aula universitaria? Innanzitutto e per lo più, non sarà analizzata come un oggetto con una determinata altezza, lunghezza e di un certo materiale con determinate caratteristiche chimico-fisiche. Piuttosto, la cattedra apparirà agli studenti come il posto del professore da cui viene tenuta la lezione, da cui il docente può richiamare l'attenzione, fare domande di sorta oppure interrogare durante un esame. Stiamo, quindi, parlando della rete di significatività in cui siamo e che siamo: «le esperienze vissute non sono quindi formate da “cose” – osserva Francesco Camera – o da “oggetti” che devono essere osservati e conosciuti, ma sono primariamente “eventi” (*Er-eignisse*) in quanto “vivono di ciò che è proprio ed è

¹² M. Heidegger, *ET*, p. 53.

¹³ Cfr. C. Esposito, *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*, Levante, Bari, 2003, p. 58.

¹⁴ Cfr. F. Camera, *Ermeneutica*, cit., p. 70.

¹⁵ M. Heidegger, *Per la determinazione della filosofia*, tr. it. a cura di G. Auletta, a cura di G. Cantillo, Guida, Napoli, 1993, pp. 117-119 [HGA, voll. 56-57].

¹⁶ Cfr. F. Camera, *Ermeneutica*, cit., p. 70.

solo così che vive la vita»¹⁷. Si parla dunque di vita, di dinamicità pratica che lascia intravedere già le situazioni emotive nel contesto della relazionalità che ci costituisce ontologicamente, le quali hanno la dignità di essere l'accesso alla comprensione dei significati del mondo.

Nella sezione dell'*Introduzione metodica* relativa al corso del primo periodo friburghese *Introduzione alla fenomenologia della religione* e svolto nel semestre invernale del 1920-1921, Heidegger espone il punto di partenza della filosofia, che sarà un basso continuo di tutta l'indagine heideggeriana successiva, ossia l'«esperienza effettiva della vita». Così incomincia il paragrafo:

«Che cosa significa esperienza effettiva della vita? “Esperienza (*Erfahrung*) designa: 1) l'attività dell'esperire; 2) ciò che, tramite essa, è esperito. [...] “Esperire” non significa “prendere conoscenza”, bensì il “confrontarsi” (*sich-auseinandersetzen*) con le forme di ciò che è esperito, l'affermarsi (*sich-behaupten*) di tali forme»¹⁸.

“Esperienza”, quindi, non è una “presa di conoscenza”, non è un sapere da afferrare, agguantare. La lingua tedesca è rivelatrice: il prendere (*nehmen*) può essere inteso anche nel senso di una presa che strappa e che ritiene saldamente mediante il verbo *greifen*, il quale è la traccia che risuona nel concetto (*Begriff*): perciò l'esperienza non è una conoscenza che ci sta (*steht*) semplicemente davanti (*vor*) da afferrare concettualmente¹⁹. Per questo stesso motivo, nel tedesco colloquiale (*umgangssprachlich*) spesso si può sentire l'espressione „das ist mir ein/kein Begriff“ per esternare che si sa o si è (oppure no) imparato qualcosa con il concetto, con l'intelletto: che qualcosa, cioè, rientra nelle categorie che permettono la conoscenza del mondo. L'esperire, sembra dirci invece Heidegger, è un fare pratico lungo un percorso, un

¹⁷ F. Camera, *Ermeneutica*, cit., p. 71. Cfr., inoltre, M. Heidegger, *Per la determinazione della filosofia*, cit., pp. 77-82.

¹⁸ M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., p. 41.

¹⁹ Si vedano a tal proposito le ultime battute del §62 di *Essere e tempo* in cui si dice: «Alla base dell'interpretazione ontologica dell'esistenza che abbiamo svolto, ci sarà forse una particolare concezione ontica dell'esistenza autentica, un ideale effettivo dell'Esserci? Appunto. Questo fatto (*Faktum*) non solo non deve né esser negato né ammesso a denti stretti, ma deve esser compreso nella sua *necessità positiva* a partire dall'oggetto tematico della ricerca. La filosofia non deve mai ripudiare i suoi “presupposti”, ma neppure limitarsi ad assumerli. Essa deve rendersene conto e chiarire esplicitamente, assieme a questi presupposti, ciò in virtù di cui essi sussistono», tr. it., p. 369. Segnaliamo che il testo tedesco dell'ultima frase suona in modo diverso dalla traduzione (cfr. *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1967, p. 310): „Sie *begreift* [afferra, *nds*] die Voraussetzungen, und bringt in eins mit ihnen das, wofür sie Voraussetzungen sind, zu eindringlicher Entfaltung“ (corsivo nostro). U.M. Ugazio a tal proposito commenta: «rispetto a questo *factum* [il *factum* della comprensione, *nds*], nel quale i “presupposti” sono compresi insieme a ciò di cui sono i presupposti, l'oggetto tematico della ricerca filosofica non può cadere al di fuori della *Faktizität* dell'esistenza stessa. È il punto di vista del “si” che tende a spostare i presupposti al di là dell'esistenza per evitare la circolarità abissale di una trascendenza che non ha nulla da realizzare e che quindi sfugge alla calcolabilità di un ordine in cui ogni cosa ha un suo posto», U. M. Ugazio, *Situazione ermeneutica e verità dell'esistenza...*, in Id. *Il ritorno del possibile. Studi su Heidegger e la storia della metafisica*, cit., pp. 95-96.

cammino di pensiero, dunque una prassi effettiva che cambia chi si incammina, colui che *er-fahrt*. In altre parole, la comprensione dell'esperienza effettiva della vita non avviene per mezzo di presupposti gnoseologici ma a partire dallo "storico"²⁰. Poco oltre questa definizione, nelle pagine del corso del WS 1920-21, Heidegger chiarisce ulteriormente che l'indagine rimane insufficiente anche quando ci si muove lungo un'inversione di percorso tra scienza che indaga i *Gegenstände* e il neokantismo di Natorp che capovolge la "obiettivazione" della conoscenza dell'oggetto in una "soggettivizzazione", ossia in un processo conoscitivo filosofico-psicologico: «in questo modo l'oggetto è solo trasferito dall'oggetto nel soggetto»²¹. Distanziandosi da queste due posizioni, l'esperienza della vita, continua Heidegger, «significa l'intera posizione attiva e passiva dell'uomo nei confronti del mondo»²², cioè in qualcosa in cui si può *vivere* (il mondo non è quindi un oggetto, poiché non si può vivere in un oggetto)²³. Al mondo si accede, insomma, attraverso la *modalità*, attraverso il *come* (*das Wie*): in esso si può cioè porre la domanda su ciò che viene definito – e che qui, per ora, nominiamo soltanto – come *sensò di riferimento* (*Bezugsinn*).

Rispetto all'indagine sul contenuto, alla tematizzazione di un oggetto d'indagine, «il carattere peculiare dell'esperienza effettiva della vita consiste nel fatto che il "come mi pongo nei confronti delle cose", ossia la modalità dell'esperire, *non* è a sua volta esperito»²⁴. Il contenuto, le cose che io esperisco, recano il carattere della significatività (*Bedeutsamkeit*) che viene in chiaro quando io domando in che *modo* esperisco *me stesso* nell'esperienza effettiva della vita: dunque, conclude Heidegger, nessuna teoria e nessun gnoseologismo. Vale la pena riportare quanto Heidegger osserva su questo punto:

«Nella vita effettiva io non esperisco me stesso né come connessione coerente dell'esperienza vissuta (*Erlebniszusammenhang*) né come conglomerato di atti e processi, e neanche come un qualche oggetto-io (*Ichobjekt*) [...]. L'esperire-se-stessi non è né riflessione (*Reflexion*) teoretica, né "percezione interna", eccetera, bensì "esperienza relativa al mondo del sé" (*selbst-weltliche Erfahrung*), poiché l'esperire se stessi ha un carattere "mondano", possiede un'accentuata significatività, nel senso che, di fatto, il proprio mondo del sé esperito non è assolutamente più staccato dal mondo ambiente»²⁵.

Viene in chiaro sempre più che quando indaga se stesso, l'ente particolarissimo che è l'uomo, colui che è riguardato dall'esperienza fattiva della vita, è sempre calato e situato nel

²⁰ Della precisa semantizzazione heideggeriana di questo concetto, riscontrabile nelle pagine dell'*Introduzione metodica* nel testo *Fenomenologia della vita religiosa*, purtroppo non è possibile occuparsi in maniera corrispondente alla sua importanza in questa sede.

²¹ M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., p. 43.

²² *Ibid.*

²³ Cfr. *ibid.*

²⁴ *Ivi*, p. 44.

²⁵ *Ivi*, p. 46.

mondo ambiente (*Umwelt*) e mai staccato da esso, mai riesce a produrre – si potrebbe iniziare a dire sin d’ora, perché è questo il nocciolo paradossale dell’ermeneutica – una *teoria* pura di ciò che va indagando, scevra dall’esperienza effettiva della vita.

Nelle pagine successive a queste riflessioni si trova l’articolazione metodologica denominata “indicazione formale” (*formale Anzeige*). Heidegger la definisce subito come «uso metodico di un senso che fa da guida all’esplicazione fenomenologica»²⁶. Prima di esplicitare il senso di tale “indicazione formale”, Heidegger compie una differenziazione tra “generalizzazione” (*Generalisierung*) e “formalizzazione” (*Formalisierung*): mentre la prima è vincolata a un determinato *ambito reale* (*Sachgebiet*) e può essere definita come *modo dell’ordinare* che produce una gerarchia, la formalizzazione «non è vincolata al determinato “che cosa” dell’oggetto da determinare. La determinazione si *di-stacca* (*biegt sofort ab*) dalla conformità alla realtà dell’oggetto, giacché lo considera da un *unico* lato: il suo essere dato»²⁷. Con ciò viene osservato che il significato di “formale” dell’“indicazione formale” cade fuori dal teoretico quanto all’atteggiamento, cioè da quel pensiero che adotta l’approccio della *Generalisierung*. Risuona ancora una volta nella sottolineatura dell’esser dato del fenomeno nel modo della *Formalisierung*, la *Gegebenheit*, il *gesto* pratico del darsi *eventuale* delle cose (che non sono perciò oggetti). L’indicazione formale, allora, aiuta a cogliere come si declina l’esperienza in quanto *esper-ire* (*er-fahren*). Attraverso di essa è possibile scomporre tre sensi o direzioni che vanno a comporre il fenomeno nella sua totalità di senso (*Sinn Ganzheit*): il *che cosa* originario, ossia l’esperienza del *senso di contenuto* (1), la quale avviene nel *come* originario, ossia (2) l’esperienza del *senso di riferimento* (*Bezugsinn*, di cui si è detto poco fa) e il *come* originario in cui il senso del riferimento è *attuato*, ossia (3) il *senso di attuazione* (*Vollzugssinn*). Sul guadagno della distinzione tra ciò che è formale e ciò che è generale, dunque, è possibile comprendere meglio perché questa “struttura” di metodo venga definita “formale”:

«Perché si chiama “formale”? Il formale è qualcosa di conforme al riferimento. L’indicazione deve indicare in anticipo il riferimento del fenomeno – invero in un senso negativo, quasi per avvertimento! Un fenomeno dev’essere dato in maniera tale che il senso del suo riferimento sia tenuto in sospenso. Ci si deve guardare dall’assumere che il senso del suo riferimento sia originariamente quello teoretico»²⁸.

Lo sforzo del giovane Heidegger, qui, è quello di suggerire la via squisitamente fenomenologica della sospensione in luogo della determinazione che scivola nell’obiettivismo

²⁶ *Ivi*, p. 90.

²⁷ *Ivi*, p. 97.

²⁸ *Ivi*, p. 100.

della gradazione, della gerarchia, dell'ordinamento: «nell'“indicazione formale”, al contrario, non si tratta di un ordinamento. Nel suo caso ci si tiene a distanza da ogni inserimento in un ordine, anzi, si lascia tutto in sospeso»²⁹. In altre parole, l'adozione dell'“indicazione formale” come nuova metodologia ermeneutico-filosofica ci invita a non prendere subito la via che porta a inserire la cattedra – per ritornare all'esempio utilizzato da Heidegger stesso – intenzionata in un ordine concettuale basato sul “che cosa” teoretico³⁰. Ciò è atto a evidenziare che il senso dell'intenzione di un fenomeno non si dirige primariamente al “che cosa”, cioè al senso di contenuto, ma soprattutto al riferimento al “come” esso sia esperito di volta in volta nelle varie situazioni concrete, al modo in cui lo si vive nella finitezza storica. Si tratta quindi di connotare, nell'ottica di una nuova accessibilità al mondo, una nuova comprensione di tipo ermeneutico che passa dalla via d'accesso ai fenomeni aperta dalla fenomenologia, per riportare a emersione «l'esigenza di comprendere la vita umana da parte di colui che la vive e la esperisce nella sua personale attuazione»³¹. Come Heidegger scrive alla fine dell'*Introduzione metodica* dello stesso corso del 1920-21, si tratta di far emergere la temporalità (*Zeitlichkeit*) come connotato ineludibile dell'esperienza dei vissuti, nonché dell'indagine stessa compiuta su di essi, lasciando, tuttavia, tale concetto ancora indeterminato, pur smarcandolo dalla coscienza pura o da ogni altra determinazione obiettiva del tempo³².

§1.1. *Il circolo dell'ermeneutica fenomenologica*

Nelle pagine iniziali di *Essere e tempo*, il problema dell'essere trova il proprio primato nell'ente che l'uomo *può* essere. La peculiarità costitutiva di questo ente, il *Dasein*, in virtù del suo proprio dif-ferire, cioè in virtù dello “spostamento” che egli è rispetto alla coscienza del soggetto moderno, risiede nel fatto che nel suo essere esso abbia una relazione d'essere con il proprio essere: ciò significa che «l'Esserci, in qualche modo e più o meno esplicitamente, si comprende nel suo essere. [...] *La comprensione dell'essere è essa stessa una determinazione d'essere dell'Esserci*»³³.

In accordo con quanto si è tentato di dire nel paragrafo precedente, seguendo la via attraverso cui Heidegger amplia il punto di vista della meditazione filosofica dal “che cosa” al

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Cfr. F. Camera, *Ermeneutica*, cit., p. 73.

³¹ *Ivi*, p. 74.

³² Cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., pp. 101-102.

³³ M. Heidegger, *ET*, §4, p. 24.

“come” del darsi dei fenomeni, stringiamo l’attenzione ad alcune celebri pagine del così detto “paragrafo di metodo” di *Essere e tempo*, in cui si tratta appunto del metodo fenomenologico come via d’accesso al darsi dei fenomeni. Qui si legge: «fenomenologia significa dunque ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα: lasciar vedere da se stesso ciò che si manifesta, così come si manifesta»³⁴. Questa imprescindibile istanza metodologica viene da Heidegger integrata al senso dell’ermeneutica, poiché l’Esserci non è un ente che può essere osservato attraverso un’indagine teoretica e oggettiva, anzi, esso è appunto l’ente che ha comprensione (*Verständnis*) del proprio essere, cioè presenta un carattere rivolto al (proprio) senso di attuazione (*Vollzugssinn*), come si è detto attraverso il guadagno dell’indicazione formale. Quest’integrazione alla fenomenologia si rende necessaria soprattutto per il fatto che, da un lato, l’esserci tende a occultare la comprensione del proprio essere, rapportandosi a se stesso in modi inautentici, non appropriati, estrani e succubi delle interpretazioni dominanti nella quotidianità mondana³⁵, dall’altro, per ciò che la fenomenologia deve proporsi di lasciar vedere, ossia ciò che non si lascia vedere «da se stesso» così come si manifesta ma che merita parimenti – e anzi in modo eminente – anch’esso la consistenza di fenomeno (*Phänomen*):

«si tratterà, evidentemente, di qualcosa che innanzi tutto e per lo più *non* si manifesta, di qualcosa che resta *nascosto* rispetto a ciò che si manifesta innanzi tutto e per lo più, e nel contempo di qualcosa che appartiene in linea essenziale, a ciò che si manifesta innanzi tutto e per lo più in modo da costituirne il senso e il fondamento»³⁶.

Dunque la fenomenologia nell’integrazione con l’ermeneutica deve riuscire a rendere esplicito ciò che è implicito, “elucidandolo” di volta in volta, come scriveva Vattimo³⁷, mediante il lavoro proprio dell’ermeneutica³⁸. Il ruolo fondamentale dell’ermeneutica nell’integrazione alla fenomenologia risiede, riferendoci alla trattazione del §7 C, nel λόγος della fenomeno-logia:

³⁴ *Ivi*, p. 50.

³⁵ Cfr. F. Camera, *Ermeneutica*, cit., p. 81.

³⁶ M. Heidegger, *ET*, p. 51.

³⁷ Cfr. G. Vattimo, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Marietti, Genova, 1989, p. 95. Cfr. inoltre *supra* p. 59.

³⁸ Così infatti osserva anche Francesco Camera: «se la ricerca ontologica, che segue il metodo fenomenologico, si scontra con qualcosa che rimane implicito in ciò che si manifesta pur essendo in esso presente, diventa necessario il lavoro di chiarificazione proprio dell’ermeneutica», F. Camera, *Ermeneutica*, cit., p. 81. Cfr. a proposito della fenomenologia ermeneutica nella proposta heideggeriana F.W. Von Herrmann, *Sentiero e metodo. Sulla fenomenologia ermeneutica del pensiero della storia dell’essere*, tr. it. a cura di C. Badocco, intr. di C. Angelino, Il melangolo, Genova, 2003. Questo ultimo contributo va inteso, su indicazione dello stesso Von Herrmann (cfr. la *Prefazione* del medesimo), come un ampliamento e integrazione dello scritto che riportiamo appena sotto alla nota 40.

«il senso metodico della descrizione fenomenologica è l'interpretazione (*Auslegung*). Il λόγος della fenomenologia dell'Esserci ha il carattere dell' ἐρμηνεύειν, attraverso il quale il senso autentico dell'essere e le strutture fondamentali dell'essere dell'Esserci sono *resi noti* alla comprensione d'essere propria dell'Esserci. La fenomenologia dell'Esserci è *ermeneutica* nel significato originario della parola, secondo il quale essa designa il compito dell'interpretazione»³⁹.

In altre parole, l'annuncio che porta l'ermeneutica, sulla scorta dello sguardo della fenomenologia, non è soltanto quello della ricerca dell'essenza eidetica che risponderebbe al motto «alle cose stesse!», cioè l'esplicitare, il “lasciar vedere” ciò che *da se stesso* si mostra, bensì l'inappariscenza *Verborgenheit* dei fenomeni, ciò che *non* si mostra pur accadendo insieme alla semplice-presenza. Per questo, chiarisce Heidegger, la fenomenologia porta con sé anche un terzo significato (dopo quello formale che risponde al motto “alle cose stesse!” e quello deformalizzato⁴⁰ nella declinazione ermeneutica): quello di analitica dell'esistenzialità dell'esistenza. Con questa svolta, allora, l'interpretazione non è più, in modo incompleto, un'operazione conoscitiva di qualcosa che si mostra *di fronte* a una coscienza ma il rendere esplicito un intreccio di eventi personali essendo immersi in essi, all'interno del loro stesso compiersi. È proprio ciò che emerge in maniera incisiva nel corso dei §§31, 32 e 33 dello scritto del 1927. Va riportata qui un'osservazione che viene dalla meticolosa ricostruzione di Francesco Camera: «per l'ermeneutica classica (l'antica *ars interpretandi*) l'*interpretatio* era la *subtilitas explicandi* che doveva servire da momento basilare per *intelligere* il senso di un passo non immediatamente chiaro»⁴¹. Ciò al fine di cogliere il capovolgimento che Heidegger compie nei confronti dell'arte dell'interpretazione. Non abbiamo a caso aperto questo paragrafo ricordando che l'Esserci è quell'ente particolarissimo capace di *comprensione* (*Verständnis*) del suo proprio essere per la quale ne va di se stesso e grazie alla quale ha sempre da essere il suo stesso esser-ci. Il comprendere è espressione pratica di qualcosa, come si ritrova nella locuzione tedesca „sich auf etwas verstehen“, “saper fare qualcosa”, “intendersi di qualcosa”; per questo per Heidegger «l'Esserci non è una semplice-presenza

³⁹ M. Heidegger, *ET*, p. 53.

⁴⁰ Cfr. F.W. Von Herrmann, *Il concetto di fenomenologia in Heidegger e Husserl*, tr. it. a cura di R. Cristin, Il Melangolo, Genova, 1997: deformalizzazione significa qui la questione «della determinatezza contenutistica dell'oggetto tematico che deve essere scientificamente dimostrato ed afferrato nel modo di incontro di ciò che si mostra in se stesso» (*ivi*, p. 40). Per Heidegger tale deformalizzazione prende non soltanto la direzione che va verso l'ente in senso ampio come oggetto tematico della ricerca scientifica, quindi come metodo di accesso all'ente (compreso l'uomo) che si basa sul modo pre-scientifico di accesso al mondo che egli caratterizza come atteggiamenti del prendersi cura circospettivo, ovvero quel rapporto che si prende cura dell'ente presso il quale sostiamo (cfr. M. Heidegger, *ET*, cit., pp. 89-90). Ma anche, in particolare nel §7 di *Essere e Tempo*, emerge per Heidegger che l'oggetto tematico della filosofia è l'essere dell'ente *in primis* nella forma in cui la questione si basa su quella del senso dell'essere e *in secundis* nel modo di apparire come ciò che in se stesso non si manifesta. Quindi, da concetto formale, la fenomenologia si deformalizza tanto per Heidegger quanto per Husserl in concetto filosofico. Cfr. *ivi*, p. 42.

⁴¹ F. Camera, *Ermeneutica*, cit., p. 81.

(*Vorhandenheit*) che, in più, possiede il requisito di potere qualcosa, ma è primariamente un esser-possibile (*Seinkönnen*)»⁴². Il poter-essere costitutivo dell'Esserci gli consente di “sapere” il mondo non teoreticamente o attraverso un'analisi di introspezione, bensì attraverso l'*utilizzabilità* (*Zuhandenheit*)⁴³, la quale gli consente di vivere nel modo dell'essere-presso il mondo. Celeberrimo è l'esempio del martello che Heidegger fornisce nel §33 di *Essere e tempo* a proposito dell'asserzione come predicazione che trova il proprio fondamento solo nella *manifestazione* in quanto *utilizzabilità*⁴⁴.

La comprensione sta all'“inizio” dunque, è la sorgente di quello sviluppo che *poi* può essere l'interpretazione come *Auslegung*, “esposizione”, “esplicazione”, e non il contrario: la comprensione non è lo stato di appagamento ottenuto per mezzo dell'interpretazione, l'*intelligere*, come invece voleva la concezione classica dell'ermeneutica. L'*Auslegung* avviene, piuttosto, come “dispiegamento”, in accordo alla risonanza del verbo *legen* all'interno della parola *Auslegung*, “posare”, “adagiare”, mentre il prefisso *aus-* semantizza appunto l'esterno, il fuori. Dunque l'interpretazione non porta a comprensione ma, al contrario, la comprensione porta all'interpretazione. Nel §32, infatti, troviamo le parole autentiche di Heidegger sull'interpretazione come *sviluppo* della comprensione⁴⁵:

«Il progettare proprio della comprensione ha una possibilità di sviluppo sua propria. A questo sviluppo del comprendere diamo il nome di *interpretazione* [*Auslegung*]. In essa la comprensione, comprendendo, si appropria di ciò che ha compreso. Nell'interpretazione, la comprensione non diventa altra da sé, ma se stessa. L'interpretazione si fonda esistenzialmente nella comprensione: non è dunque questa a derivare da quella. L'interpretazione non è la presa di conoscenza del compreso, ma la elaborazione delle possibilità progettate nella comprensione»⁴⁶.

Ritorna qui, significativamente, un'espressione impiegata anche nella definizione dell'*esperienza fattiva della vita*: l'interpretazione non è una “presa di conoscenza”, non è un apporto “in più” di conoscenza ma è strettamente avvinta all'esperienza, è esperienza poiché solo in essa riusciamo a conoscere. L'interpretazione è, inoltre, definita come “elaborazione”

⁴² M. Heidegger, *ET*, §31, p. 177.

⁴³ Cfr. M. Heidegger, *ET*, pp. 177-179.

⁴⁴ Heidegger sostiene che la predicazione che si basa sulla *Zuhandenheit* non si esprima per proposizioni che descrivano chimico-fisicamente il martello, bensì, invece, per proposizioni come “il martello è troppo pesante”: ciò che è scoperto *prima facie*, insomma, è l'ente nella sua utilizzabilità. Tutte le determinazioni soggettivistico-oggettivistiche sono una *restrizione* del primo momento, rivelando ciò che è primariamente incontrato nella prassi dell'utilizzabilità nella sua determinatezza ontico-deterministica. Cfr. M. Heidegger, *ET*, §33, pp.190-191.

⁴⁵ Va ribadita la prospettiva per cui parlare di comprensione significa parlare di poter-essere da parte dell'Esserci, nel senso che la comprensione ha in se stessa la struttura esistenziale del *progetto*. Ciò significa che l'Esserci si comprende in base alle possibilità aperte nell'esser-presso il mondo, ovvero nell'apertura degli enti come utilizzabili.

⁴⁶ M. Heidegger, *ET*, p. 183.

(*Ausarbeitung*) cioè delucidazione di ciò che pre-tematicamente e in modo anticipante è stato compreso⁴⁷.

Ci sembra risuoni qui un'analogia con il *gesto* filosofico proposto da Giorgio Colli in merito alla genealogia pre-logica e dunque pre-politica della logica parmenidea. Nell'interpretazione colliana, nel ripensamento della perentorietà dell'onto-logia del padre *venerando e terribile*⁴⁸, Parmenide si ritira dalla πόλις per poter meditare sulla verità. Il filosofo Greco, infatti, suggerisce Colli, «ha in se stesso una volontà di affermare questo mondo, di scoprirlo come buono»⁴⁹ al costo di abbandonare la città. Un costo che preannuncia l'atteggiamento del viandante nietzschiano⁵⁰. Un costo che annuncia che la verità dell'espressione politica⁵¹, nel senso di comune e condivisa, κοινὸν, è “fondata” da un'essenza abissale che costringe a spostarsi dal centro fisso per seguire la corrente del vortice, del πόλος che attrae⁵². Heidegger, infatti, commentando nel 1942 l'interpretazione greca dell'uomo nell'*Antigone* di Sofocle, sostiene che «la πόλις non può essere determinata “politicamente”. La πόλις, e proprio essa, non è un concetto politico»⁵³. Continuando, infatti, Heidegger sostiene: «Forse, il nome πόλις fu proprio la parola per quell'ambito che con evidenza era e restava costantemente nuovo e rendeva necessarie decisioni e determinava il bisogno la cui verità spingeva ogni volta i Greci verso ciò che non ha fondamento o è inaccessibile»⁵⁴. L'essenza della πόλις, allora, non è *senz'altro* politica ma prepolitica, cioè prelogica: Parmenide, infatti, essendosi ritirato dalla città, poiché in essa non vi si può meditare l'essenza, ritorna alla πόλις attraverso un'espressione che si presenta necessariamente logica, come mostra Colli, «per mettere, cioè, alla portata di una classe di persone una verità che non avrebbe potuto comunicare attraverso l'espressione immediata

⁴⁷ «L'interpretazione costituisce il momento di delucidazione di quanto è già stato compreso in forma pre-tematica», F. Camera, *Ermeneutica*, cit., p. 88.

⁴⁸ Cfr. Platone, *Thaet.*, 183 e 6, la locuzione è omerica: Omero, *Iliade*, III, 172.

⁴⁹ G. Colli, *Filosofi sovrumani*, a cura di E. Colli, Adelphi, Milano, 2009, p. 54.

⁵⁰ Cfr. «Si deve fare come il viandante che vuol sapere quanto sono alte le torri di una città: egli abbandona la città per questo (...). Ci si deve essere staccati da molte cose che appunto opprimono, inibiscono, avviliscono, appesantiscono noi Europei di oggi. L'uomo di un tale al di là, che vuole osservare con i propri occhi le supreme misure di valore del suo tempo, deve in primo luogo, a questo scopo, “superare” questo tempo in sé stesso (...) e quindi non soltanto il suo tempo, ma anche la ripugnanza e la contraddizione in cui si è sentito fino a oggi contro questo tempo.», F. Nietzsche, *Umano troppo umano II*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. XII, Adelphi, Milano, 1981, pp. 304-305.

⁵¹ Cfr. F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, cit., p. 233.

⁵² «La πόλις è πόλος, ossia il polo, il vortice in cui e intorno a cui tutto ruota. Nelle due parole è nominato l'essenziale, quell'essenziale che nel secondo verso del canto corale è detto dal verbo πέλειν: lo stabile e il cambiamento», M. Heidegger, *L'inno “Der Ister” di Hölderlin*, tr. it. a cura di C. Sandrin e U. M. Ugazio, Mursia, Milano, 2003, p. 75.

⁵³ M. Heidegger, *L'inno “Der Ister” di Hölderlin*, cit., p.74.

⁵⁴ *Ibid.*

della sua interiorità mistica»⁵⁵. Mistico, in questo luogo, si ritiene significhi propriamente ciò che Heidegger definisce prepolitico e che significa, per noi, anche prelogico. Colli, proprio sostenendo che il pensiero dell'essenza non possa essere tradotto che in termini logici, scrive:

«Eppure questa felicità estatica, questa immobilità cui l'ha condotto la conoscenza, egli [Parmenide, *nds*] vuol darla in qualche modo agli uomini, vuol realizzarla in questo mondo, in questa vita. Si rifugia allora nella gelida astrazione, che non porta difficoltà di espressione: con la logica, con il pensiero razionale egli potrà forse convincere gli uomini della verità, e farli vivere morali e felici»⁵⁶.

Questa riflessione estemporanea sulla *πόλις* allora, ci dice molto sulla logica delle antitesi dell'essere e del non essere, tradizionalmente semantizzati come ciò-che-è *perché* presente qui e ora e ciò-che-non-è *perché* non presente, sulla base di un “non” *negativum* e *privativum*, in opposizione all'essere.

Ritornando all'interpretazione (*Auslegung*) come delucidazione del pre-tematico, si può dire che ciò che si profila come interpretazione si staglia allora come elaborazione di una *Umsicht* e una *Umgang* pre-viste, pre-aperte, pre-situate. Ma «qual è il carattere di questo “pre”?»⁵⁷, chiede puntualmente Heidegger. Dobbiamo considerarlo come un “a priori” formale?

Per rispondere alla domanda vanno forniti due ulteriori elementi. Se il modo appropriato (*eigentlich*) del commercio con il mondo da parte dell'Esserci è quello dell'incontro con l'*utilizzabile*, allora l'Esserci accede al mondo tramite il suo “essere-per”. Ciò che è aperto, cioè compreso, nella visione ambientale preveggenza (*Umsicht*) viene esplicitato nel suo “per” nella struttura del *qualcosa in quanto qualcosa*:

«Quando la visione ambientale preveggenza – infatti – chiede che cosa sia un determinato utilizzabile, la risposta conforme alla visione ambientale preveggenza è la seguente: “esso è per...”. L'indicazione del per-che-cosa non è semplicemente la denominazione di qualcosa; ciò che è denominato viene compreso *in quanto* costituisce ciò che *in quanto tale* è chiamato in questione»⁵⁸.

Il primo elemento, allora, si delinea come l'*hermeneutisches Als*, l'“in quanto ermeneutico”: esso è la struttura esplicativa del “per” come alcunché di pre-compreso, che «*precede* ogni asserzione tematica sopra l'ente stesso»⁵⁹ poiché, in quanto interpretazione, si fonda in una *pre-cognizione*. Si sta tentando di portare all'attenzione, cioè, che «l'interpretazione non è

⁵⁵ G. Colli, *Filosofi sovrumani*, cit., p. 53.

⁵⁶ *Ivi*, p. 56.

⁵⁷ M. Heidegger, *ET*, §32, p. 186.

⁵⁸ *Ivi*, p. 184.

⁵⁹ *Ibid.*

mai l'apprendimento di qualcosa di dato»⁶⁰ poiché l'assunzione di qualcosa come il “dato immediato” altro non è che l'assunzione dell'interpretante, «assunzione necessariamente implicita in ogni procedimento interpretativo come ciò che è già “posto” di ogni interpretazione nel senso della predisponibilità, della preveggenza e della precognizione»⁶¹. Il secondo elemento, che permette di cogliere il carattere di “pre”, sta nel concetto di *senso*, cioè il modo in cui qualcosa di intramondano e utilizzabile diviene comprensibile come contenuto articolabile dell'interpretazione. Questa modalità di incontro è propria dell'Esserci e non una proprietà dell'ente in generale. L'interpretazione si muove dunque nel campo del compreso pre-tematico e si nutre di esso – per usare un'espressione di Heidegger stesso.

Come potrà, allora, questa maniera di conoscere apportare risultati scientifici “nuovi” se, considerando il compreso come il terreno su cui cresce, non fa che esplicitarlo, spiegarlo? Non si muoverà l'interpretazione, così, in un circolo? Il circolo è infatti la figura che meglio definisce la reciprocità di comprensione e interpretazione, di esperienza e conoscenza, tanto che viene evocata dallo stesso Heidegger. Ma a questa obiezione, il pensatore di Mißkirch ribatte che «*se si vede in questo circolo un circolo vizioso e se si mira ad evitarlo o semplicemente lo si “sente” come un'irrimediabile imperfezione, si frantende la comprensione da capo a fondo*»⁶². In altre parole, il circolo non può essere eliminato poiché non è un “errore”, un inconveniente, una carenza logica da sanare: «il costituirsi del circolo non può essere eliminato perché non si dà mai un grado zero della comprensione»⁶³. È l'ennesimo tentativo e lavoro di smarcatura che Heidegger compie magistralmente rispetto a quel modo di vedere e pensare la circolarità come aporia, come contraddizione. La pretesa di obiettività assoluta, nonché il livellamento dell'“in quanto” ermeneutico-esistenziale all'*Aussage apofantica*⁶⁴, per Heidegger «sarebbe come ipotizzare una forma di comprensione sradicata dall'esistenza umana e dal suo orizzonte di esperienze vissute»⁶⁵.

«L'importante non sta nell'uscir fuori dal circolo – scrive Heidegger –, *ma nello starvi dentro nella maniera giusta*»⁶⁶: solo volgendo l'attenzione al contesto pragmatico che connota la nostra esistenza quotidiana e progettuale è possibile, allora, rimettere in moto l'indagine filosofica alla luce di nuove modalità di accesso al pensiero che riescano ad abitare il circolo dell'ermeneutica *nella maniera giusta*.

⁶⁰ *Ivi*, p. 186.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ivi*, p. 188.

⁶³ F. Camera, *Ermeneutica*, cit., p. 90.

⁶⁴ Come mostra il §33 in M. Heidegger, *ET*, pp. 189-197. Sul problema dell'espressione nella differenza tra *λόγος* e *τὸ λεγόμενον* si tornerà nel capitolo III del presente elaborato.

⁶⁵ F. Camera, *ibid.*

⁶⁶ M. Heidegger, *ET*, p. 189 (corsivo nostro).

Come si chiede Vattimo nel sottotitolo di una raccolta di scritti pubblicata nel 1980, *che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger?*, anche noi ci chiediamo cosa significhi e cosa chiami a – ricordando la polisemia della parola tedesca *heißen* che compare nel titolo del corso del semestre invernale 1951-1952 *Was heißt denken?* – pensare «dopo il gorgo storico in cui è venuto a trovarsi (dopo essere sprofondato nello *Abgrund*)»⁶⁷ il pensiero e quali vie seguire per stare correttamente dentro il circolo ermeneutico, per abitare in modo appropriato e corrispondente questo paradosso.

È a questa domanda che ci proponiamo di rispondere nei prossimi paragrafi, consci che la risposta non sarà una parola di salvezza, né il risanamento edificante del moto circolare che ci muove verso lo “s-fondamento”, bensì un *gesto* pratico del pensiero, capace di corrispondere la nostra pre-comprensione, il nostro essere storicamente situati. Ciò ci fa avvertire che la questione del negativo ritorna in tutta la sua potenza, risucchiando nel suo gorgo ogni discorso che si proponga come definitivo e ultimo, salvo teoreticamente dal movimento a spirale del *faktisches Leben*. Un simile gesto verrà ritrovato e, nei margini dell’occasione, indagato nelle proposte di Gianni Vattimo e Vincenzo Vitiello.

§2. Andenken: *pensare lo s-fondamento*

Si è tentato di suggerire e argomentare, sin qui, la prospettiva secondo cui tutto ciò che riportiamo a una definizione deterministica mediante l’articolazione logica del linguaggio deriva da una precomprensione pratica del mondo circostante (*Umwelt*) che ci è propria. Ciò significa portare all’attenzione la problematica autentica che si impone al pensiero dopo Heidegger e dopo Nietzsche: fare i conti radicalmente e seriamente con la finitezza e la storicità di tale precomprensione, cioè, in termini heideggeriani, con la *Geworfenheit*.

Dopo il celebre e ormai logoro annuncio della morte di Dio, ogni verità si scopre come menzogna, ogni fondamento inconsistente, fluttuante. Sembra, in un certo senso, che nell’occasione della conferenza del 1962 Heidegger raccolga la terribile e ineludibile notizia di Nietzsche attraverso il tentativo di pensare l’essere non più come fondamento, assumendo, così, i panni del nuovo “teorico” del pensiero senza fondamento⁶⁸. Riportiamo di seguito il passo heideggeriano a cui ci riferiamo:

⁶⁷ E. Redaelli, *Il nodo dei nodi. L’esercizio del pensiero in Vattimo, Vitiello e Sini*, ETS edizioni, Pisa, 2008, p. 77.

⁶⁸ Si ritiene importante ricordare che Francesco Mora è stato serio studioso ed esponente del meditante “pensare senza fondamenti” aperto in modo pionieristico da Heidegger, contribuendo, nel panorama interpretativo attuale, a smarcare il filosofo tedesco dalla semantica metafisica che vedrebbe nell’assenza di fondamento l’assurdo,

«Pensare propriamente l'essere richiede che si prescinda dall'essere in quanto, come in ogni metafisica, esso è interpretato e scandagliato nel suo fondo solo a partire dall'ente e come fondamento per esso. Pensare propriamente l'essere richiede che si lasci perdere l'essere come fondamento dell'ente a favore del dare che gioca nascosto nel disvelare, cioè a favore dello *Es gibt* (“si dà”))»⁶⁹.

Gianni Vattimo ha rivolto la sua attenzione a questa precisa questione in un saggio ora contenuto nella raccolta *Le avventure della differenza*⁷⁰, dove si propone di riflettere *con* Heidegger e *dopo* Heidegger – considerando in modo eminente i lavori dello Heidegger degli anni Quaranta e Cinquanta – assumendo l'eredità di una meditazione filosofica che pone in questione il fondamento. Guardando gli esiti a cui giunge il pensiero del filosofo di Meßkirch nella seconda metà del suo *Denkweg*, nonché a fatti della sua biografia, si è spesso preda della valutazione per cui egli, respingendo in ogni modo non solo la modernità filosofica ma anche, così sembrerebbe, la società moderna stessa, si atteggierebbe a strenuo nemico della scienza e ancor più della tecnica, abdicando alla propria epoca per in un ideale di vita modellato su quello dei pastori e dei contadini della Foresta Nera⁷¹. Se così fosse, quale spessore avrebbe, allora, la sua filosofia? Occorre riconoscere, invece, che il pensiero di Heidegger affronta la possibilità di un “oltrepassamento” della metafisica con una peculiare complessità a oggi inesaurita. L'ipotesi di un oltrepassamento, infatti, viene espressa nella duplicità dei termini *Überwindung* e *Verwindung*, alludendo al fatto che la metafisica non può veramente essere oltrepassata (*Überwindung*), innanzitutto perché non vi è un “aldilà” che sia capace di mondare il mondo e poi perché la metafisica non è eludibile entro il suo stesso pentagramma: «la metafisica oltrepassata non scompare. Essa ritorna sotto forma diversa e mantiene il suo dominio come permanente distinzione dell'essere rispetto all'ente»⁷². Ecco il senso del secondo termine, di *Verwindung*, che ci spinge a chiederci: una metafisica ripensata radicalmente, è sempre e ancora metafisica per come la *si* è sempre intesa?

La differenza ontologica sembra esporsi, infatti, nel così detto “secondo Heidegger”, al pericolo dell'irrigidimento metafisico, poiché quest'ultima venendo riconosciuta interrogherebbe l'ente quanto al suo essere, identificandolo con la *Seiendheit*, l'ente nella sua

l'illogico, il non-razionale come non *Denkwürdige*. Cfr. a tal riguardo F. Mora, *Martin Heidegger. Pensare senza fondamenti*, Mimesis, Milano-Udine, 2019.

⁶⁹ M. Heidegger, *Tempo ed essere*, tr. it. a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli, 1980, p. 98 [HGA, vol. 14].

⁷⁰ Nell'argomentare la questione dell'*Abgrund* e del vortice paradossale in cui il pensiero viene attirato, si farà riferimento in modo particolare alle osservazioni proposte da Gianni Vattimo nel saggio “*An-denken*”. *Il pensare e il fondamento*, in Id., *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano, 2001 (1980), pp. 123-149, qui p. 123 [OGV, vol. IV, tomo I].

⁷¹ Cfr. G. Vattimo, *Le avventure della differenza*, cit. p. 125.

⁷² M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, tr. it. a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano, 1976, p. 46 [HGA, vol. 7].

generalità. Ma così facendo, si conferirebbe una determinazione dell'essere, portandolo a concetto per assicurargli un nome⁷³. Dare un nome all'essere, riconoscerlo come *Seiendheit*, è il prodromo dell'avvento dell'epoca (nella sua accezione etimologica di ἐποχή) della tecnica, per la quale, tuttavia, l'interrogare l'ente nel suo essere non ha più alcun senso, avendo già risposto, già *nominato* l'essere dell'ente, avendo sospeso ogni margine di interrogazione pensante. Stando così le cose, allora, cosa rimane al pensiero? Deve il pensiero arrendersi all'epoca della tecnica accettandolo come necessario invio (*Schickung*) dell'essere, che si sottrae e si oblia, oppure, per contro, irrigidirsi in prospettive estetizzanti, rinnegare la ragione per l'estetismo agreste, mancando ogni riferimento al senso?

Entrambe queste alternative non paiono soddisfacenti. Emerge qui, allora, la proposta di Vattimo sulle orme (*Prägungen*) della meditazione heideggeriana: si tratta di cambiare intonazione (*Bestimmung*) del pensiero. Se della metafisica non è possibile una *Überwindung* ma soltanto può essere tentata di essa una *Verwindung*, e se la *Schickung*, ossia lo svolgimento della storia dell'essere, è caratterizzata dal sottrarsi dell'essere stesso che viene irrigidito, portato a concetto e determinato come ente dal pensiero calcolante, cioè quello stesso pensiero che pensa le “antitesi dei valori” declassando il *Nichts* a mera negazione, ebbene, allora per il Torinese occorre pronunciare un “trionfante sì” a quella stessa *Schickung*. Si tratta, cioè, non di accettare l'epoca della tecnica astenendosi dall'interrogazione pensante o di opporvisi tornando all'ideale agreste della Foresta Nera, bensì di cogliere e distinguere la risonanza dell'«appello (*Anspruch*) del principio di ragione – dice Vattimo –, sotto il cui dominio si pone totalmente il pensiero calcolante, dallo *Zuspruch*, dal richiamo incoraggiante, che parla oltre e attraverso questo appello»⁷⁴. È nei pori e negli interstizi dell'*Anspruch* che filtra lo *Zuspruch* del pensiero meditante. Insomma, non un'alternativa “antitetica” e nemmeno un “di più” di razionalità tecnica, ma un corrispondere pratico che chiede della provenienza avendo visto la traccia.

Se in *Essere e tempo*, ricorda Vattimo, troviamo la coppia di termini *Vorhandenheit* e *Zuhandenheit* per esprimere la concezione, rispettivamente, inautentica e autentica della comprensione dell'ente, negli anni successivi della meditazione heideggeriana entrambi i termini vanno a identificarsi alludendo alla caratterizzazione dell'ente come *oggettività*⁷⁵. La riduzione a *oggettività* accade nel pensiero filosofico sin dalla *Frühe* greca che trasforma

⁷³ Cfr. J. Derrida, *Des tours de Babel*, in *Psychè. Invenzioni dell'altro*, vol. I, tr. it. a cura di R. Balzarotti, Jaca Book, Milano, 2008, pp. 228-229.

⁷⁴ G. Vattimo, *Le avventure della differenza*, cit., p. 128.

⁷⁵ Cfr. *ivi*, pp. 128-129. Cfr. inoltre, M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, cit., p. 32.

l'Anwesen nella «stabilità del fondo»⁷⁶ (*Bestand*): «la riduzione dello *Anwesen* pensato nell'oggettività esclude dalla presenza la dimensione dello *Abwesen*, dell'assenza»⁷⁷, del “gioco del disvelare” di cui parla il passo heideggeriano riportato all'inizio del presente paragrafo. Ciò che viene pensato tematicamente dalla metafisica, insomma, è *l'Anwesen*, dimenticando *l'Abwesen*, cioè la dimensione dell'*Anwesen-lassen*, il *gesto* del far-essere-presente ciò che si mostra come tale. Due cose allora non può fare il pensiero: non si tratta né uscire dall'oblio afferrando l'essere, nel senso del “prendere conoscenza” di cui parlava Heidegger già nel trattare della *formale Anzeige*; né tentare maldestramente di ricollocarsi nell'età aurorale dei greci, avendo essi risposto allo *Zuspruch* dell'*Anwesenlassen* con un pensare poetante che non lo pone a tema di un'indagine deterministica.

Per poter avvicinarci al centro della riflessione di Vattimo, allora, chiediamoci: cosa significa prescindere dall'essere come fondamento? Come pensare l'essere senza farselo presente come qualcosa di (autoritariamente) presente? Come prendere la rincorsa per compiere il “salto” fuori dal pensiero proprio della scienza che non pensa, di cui parla la diromponente pagina di *Che cosa significa pensare?*⁷⁸? Il pensiero alternativo a quello che si ferma e si assoggetta all'*Anspruch* del principio di ragione, pensiero delle antitesi, è quello che salta verso lo *Abgrund*. Salta così nel buio vuoto di pensiero? Niente affatto. Esso salta trovandosi in un *Boden*, un suolo. Si tratta allora di sostituire il suolo al *Grund*? Quale guadagno ne trarremmo? Si nomina qui, piuttosto, la finitezza e la storicità con cui ci si proponeva di fare i conti: «*Boden*, nel suo significato di suolo, di *humus*, richiama la nozione di *Anwesen-lassen*; nel suo alludere a un fondo da cui qualcosa può “nascere” (non: derivare causalmente), esso nomina la presenza nel suo carattere di *provenienza*»⁷⁹. Il pensiero che pensa la fondazione dell'ente, sulla base del principio di ragione, pensando per antitesi, si concentra sull'ente chiedendo del suo essere come esser presente, sia pure *ex negativo*, senza pensare la stessa differenza nella sua provenienza.

La proposta di Vattimo allora punta un faro sulla dimensione del *-lassen* piuttosto che sull'*Anwesen*. Il che significa che si sta sollevando il lembo di quel mentello che ricopre l'ente nella sua totalità, nel tentativo di scorgervi sotto, dietro o “prima” una dimensione che è in sé azione del “lasciar-essere”, movimento che nell'attimo stesso del suo concedere subito scivola nel “passato” di questo. Il pensiero si pone così nell'atteggiamento della memoria

⁷⁶ M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, cit., p. 38.

⁷⁷ G. Vattimo, *Le avventure della differenza*, cit., p. 129.

⁷⁸ Cfr. M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, tr. it. a cura di U.M. Ugazio e G. Vattimo, Sugarco edizioni, Carnago (Varese), 1996, p. 41 [HGA, vol. 8].

⁷⁹ G. Vattimo, *Le avventure della differenza*, cit., p. 133.

(*Gedächtnis*) e della rammemorazione (*Andenken*)⁸⁰. «Non a caso – ricorda Vattimo – nel mondo della metafisica dispiegata come tecnica quale è descritto nella frase di Nietzsche sul “deserto” che “cresce”, Mnemosyne non ha più diritto di cittadinanza: “l’indesertimento è la cacciata, a grandi tappe, di Mnemosyne”»⁸¹. Memoria non significa propriamente ciò che i verbi tedeschi *erinnern* e *behalten* veicolano, cioè un trattenere oggetti nel pensiero dopo averli afferrati, un po’ come ciò che oggi fanno *chip* piccolissimi con una “memoria” gigantesca. Memoria, qui, significa piuttosto pensare la provenienza come ciò che è costitutivamente non presente, come sempre dif-ferita, nel senso di ciò che lacera, fende e ferisce la presenza.

È questo anche il senso del nesso che la lingua tedesca nomina tra *Denken* e *Danken*, cioè tra pensiero rammemorante e ringraziamento:

«pensare come rammemorare non significa affatto esser legati al passato (che è solo un altro presente non più disponibile); né rapportarsi ringraziando a una qualche presenza da cui dipenderemmo; significa invece cogliere l’apertura dell’essere, nella quale siamo gettati, come evento; [...] cioè star di fronte alla totalità del fondante-fondato della metafisica dispiegata in tecnica come di fronte a una possibilità storica, e non come di fronte all’essere stesso»⁸².

Ringraziare dunque non ha a che fare con esiti religiosi di sorta, almeno nel senso consueto dell’espressione: l’autentico ringraziare, nella meditazione heideggeriana, è pensare *das Bedenklichste*, ciò che è autenticamente da pensare, il più considerevole⁸³, non un «dono da pensare in termini di ente – vita, talento, ecc. – di cui si dovrebbe rendere grazie»⁸⁴. Ciò su cui occorre far cadere l’accento in questo passo, è che rammemorare significa qui «star di fronte alla totalità del fondante-fondato della metafisica [...] *come di fronte a una possibilità storica*»⁸⁵.

Per giungere all’armonia dell’accordo occorre, però, completarlo, per così dire, con un’ultima nota. Oltre alla citazione della conferenza del ’62 già menzionata, Vattimo ricorda un altro luogo in cui ben emerge il *gioco* del velamento e svelamento della *Gabe* dell’essere: nelle pagine finali del corso *Der Satz vom Grund*, risalente al semestre invernale a cavallo degli anni 1955-1956, cioè durante l’ultima lezione del corso, Heidegger si propone di accentare “l’altra tonalità” del pensiero del fondamento richiamando, così, il salto che mette

⁸⁰ «Il salto del pensiero non lascia dietro di sé ciò da cui esso balza via, ma, anzi, se ne appropria in modo più originario [...], il pensiero del salto diventa pensiero rammemorante (*Andenken*)», M. Heidegger, *Il principio di ragione*, tr. it. a cura di G. Gurisatti e F. Volpi, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1991, p. 108.

⁸¹ G. Vattimo, *Le avventure della differenza*, cit., p. 133. In riferimento alla memoria e all’inno hölderliniano dal significativo titolo *Mnemosyne*, (cfr.) M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, cit., pp. 37, 43-45, 52-54.

⁸² G. Vattimo, *Le avventure della differenza*, cit., p. 136.

⁸³ Cfr. M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, cit., p. 38.

⁸⁴ G. Vattimo, *Le avventure della differenza*, cit., p. 136.

⁸⁵ *Ibid.*

in *gioco* il pensiero: «il salto, tuttavia – scrive Heidegger –, lascia tanto poco cadere il pensiero nel “senza fondo” inteso nel senso del vuoto assoluto, che, anzi, è proprio il salto a consentire anzitutto al pensiero di arrivare a corrispondere l’essere in quanto essere»⁸⁶. Poche righe dopo, aggiunge:

«Se udiamo il pensiero del fondamento nell’altra tonalità, e se pensiamo su ciò che abbiamo udito, questo ri-pensare (*nach-denken*) si rivela essere un salto, e precisamente un “salto in lungo” (*Weitsprung*) che mette in gioco il pensiero [...] quel gioco su cui è posto il nostro essere uomini. [...] Il gioco qui inteso – quel gioco, cioè, in cui l’essere in quanto essere riposa è un gioco alto, se non addirittura il gioco sommo e, inoltre, [...] scevro di ogni arbitrio, con ciò si è detto ancora poco, finché questa altezza e la sua sommità non vengono pensate in base al mistero del gioco»⁸⁷.

Pur parlando di gioco, Heidegger è estremamente serio poiché il gioco dell’essere significa il *mettersi in gioco* dell’Esserci. Vattimo arriva dunque a far vibrare di nuovo la corda fondamentale di questo gioco serissimo e rischiosissimo che Heidegger ha decisamente pizzicato. Esso «è rischio e incertezza: ma soprattutto, esso è inscindibilmente legato all’esser mortale dell’esserci»⁸⁸. Inseguendo le righe del testo heideggeriano, infatti, leggiamo che l’essenza di questo gioco è da ritrovare nel nostro essere mortali, nel nostro aver-da-essere, esser-presso ed essere-per nelle linee di fuga diramate dal punto che prospettivizza e dà tono alla nostra esistenza: l’essere-per-la-morte. Si tratta quindi di cogliere che siamo nel circolo, nel vortice del gioco, «precisamente di quel gioco in cui siamo messi noi mortali, noi che siamo soltanto per il fatto di dimorare in prossimità della morte, la quale, in quanto *possibilità estrema dell’esserci*, è in grado di cogliere il massimo della “radura” dell’essere e della sua verità»⁸⁹. È la morte, allora, la «misura ancora impensata dell’incommensurabile, vale a dire di quel gioco supremo in cui sulla terra l’uomo viene messo e in cui egli è posto in gioco»⁹⁰. Il pensiero che si mette in ascolto dell’appello (*Geheiß*) di ciò che è più considerevole (*das Bedenklichste*) e che ci chiama (*heißt uns*), cioè ci attira alla meditazione, è il pensiero dell’*Andenken*. Il pensiero rammemorante, allora, pensa l’essere come differenza che sempre differisce, «che lascia essere il possibile come possibile»⁹¹ poiché è in gioco come finità capace di essere-per-la-morte⁹². La morte come

⁸⁶ Cfr. M. Heidegger, *Il principio di ragione*, tr. it. a cura di G. Gurisatti e F. Volpi, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1991, p. 190 [HGA, vol. 10].

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ G. Vattimo, *Le avventure della differenza*, cit., p. 138.

⁸⁹ M. Heidegger, *Il principio di ragione*, cit., p. 191 (corsivo nostro).

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ G. Vattimo, *Le avventure della differenza*, cit., p. 138.

⁹² Ricordandolo ancora una volta, a riprova dell’accuratezza e della profondità d’interpretazione della proposta pensante del filosofo del Baden-Württemberg che lo ha sempre caratterizzato, anche Francesco Mora ha sostenuto in maniera decisa questa tesi – durante le sue lezioni come nei suoi contributi – mostrando che proprio

capacità di morire, quindi come capacità dell'esserci di progettarsi e di vivere l'esistenza, sospende la possibilità nel suo carattere di sola possibilità, in quanto possibilità estrema.

Si sta ri-dicendo così, come abbiamo tentato di esporre nei paragrafi precedenti, «il carattere di sfondamento che aveva già in *Sein und Zeit* la decisione anticipatrice della morte, e quindi anche il suo legame con la circolarità del circolo ermeneutico»⁹³. Infatti, il circolo ermeneutico nella dimensione dell'essere-per-la-morte trova il suo autentico “motore”, divenendo in potenza un'«analisi infinita», secondo il Torinese. Il pensiero dell'*Andenken* è insomma quel pensiero che, in quanto mortale, cor-risponde (*ent-spricht*) allo *Zuspruch* dell'essere che, nell'atto di dare, si ritrae. L'*Andenken* pensa il più preoccupante, ciò che dà da pensare (*das Bedenklichste*): «ciò che esso dà da pensare, il dono (*Gabe*) che esso ci porge, non è niente meno che il darsi di se stesso, di ciò che ci chiama nel pensiero»⁹⁴. Per Vattimo questo è l'autentico pensiero dello s-fondamento che regge ogni tematizzazione e contestualità di fondante-fondato, «è l'essere-per-la-morte che segna il *continuum* storico come segnato, da ultimo, da una discontinuità, quella dello *Abgrund*»⁹⁵. Un simile sfondamento, nella tesi proposta da Vattimo, non demolisce per il puro gusto della distruzione, non stiamo parlando di pensieri scettici. Anzi, esso rivendica, piuttosto, una «radicale costruttività, in quanto, sospendendo la perentorietà e cogenza dei contesti in cui l'esistenza storica è di volta in volta gettata, libera l'esserci per altri contesti»⁹⁶. La liberazione per altri contesti significa qui il *mettersi in gioco* dell'Esserci come apertura gettata verso l'essere, verso la possibilità in quanto possibilità, verso l'estrema possibilità, cioè la possibilità dell'impossibile. Tale gioco, è bene ribadirlo, coinvolge l'Esserci nella sua più profonda costituzione, lo co-involge in quanto capace di essere-per-la-morte.

Nell'epoca della tecnica, allora, l'*Andenken* è una possibilità del pensiero, il cui rapporto con la metafisica non è di opposizione e antitesi, tantomeno di una sospensione che accetta passivamente, bensì – nella tesi di Vattimo – è un rapporto *obliquo*. La sua obliquità consiste

l'essere-per-la-morte distingue l'uomo nella sua ek-sistenza dall'uomo definito per genere e differenza specifica dalla metafisica *animal rationale*. Emblematico e riassuntivo di questa proposta ermeneutica il seguente passo: «Ma ciò che Heidegger vuole sottolineare sta proprio in questo, ossia che l'appartenere dell'uomo alla dimensione dell'*animalitas* (*zoé*) è l'essenza metafisica dell'uomo; egli è il filosofo del '900 che maggiormente si è sforzato di separare l'uomo dal vivente, così come ha sempre cercato di pensare l'animale in modo assolutamente non antropologico; l'*homo animalis* viene pensato “quando l'*anima* è posta come *animus sive mens*, e quest'ultima più tardi come soggetto, come persona, come spirito” [il riferimento è alla *Lettera sull'“Umanismo”* in *Segnavia*, cit., pp. 276-277]. Per Heidegger, l'uomo dev'essere scisso dall'*animalitas* [...] in quanto l'essenza dell'uomo non è la vita biologica (*zoé*), bensì l'e-sistenza; solo l'uomo e-siste, mentre gli altri animali vivono e per tale motivo solo l'uomo può morire», F. Mora, *L'uomo è un “animale razionale”?* in Id. (a cura di), *Metamorfosi dell'umano*, Mimesis, Milano-Udine, 2015, pp. 151-175, qui p. 159.

⁹³ G. Vattimo, *Le avventure della differenza*, cit., p. 139.

⁹⁴ M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, cit., p. 154.

⁹⁵ G. Vattimo, *Le avventure della differenza*, cit., p. 140.

⁹⁶ *Ivi*, p. 141.

in ciò: che essa attraversa e fende il pensiero della semplice-presenza, della metafisica e della tecnica, scava dentro il discorso categoriale, come un tarlo che scava la trave lignea o un'onda sonora di una melodia che si infrange e mette in risonanza altri strumenti: «il pensiero *andenkend* si annida dentro il pensiero calcolante⁹⁷, ascolta questo appello del principio di ragion sufficiente, ma lo fraintende deliberatamente, lo intende cioè [...] accentuando in modo diverso ciò che esso dice»⁹⁸. Si sta alludendo all'intonazione sincopata che Heidegger *betont* – “accentua” – nella conferenza *Il principio di ragione*:

«Per ascoltare autenticamente questa tesi che riguarda l'ente, dobbiamo quindi concentrarci sul fatto che nella proposizione “niente è senza fondamento” è proprio la paroletta “è” a dare il tono che tutto accorda. [...] Non più: *niente è senza fondamento*, bensì: *niente è senza fondamento*»⁹⁹.

Arrivando a un primo capo di questo ragionamento, Vattimo nel testo preso in esame sostiene che il pensiero rammemorante sia l'istanza *obliqua* di s-fondamento del pensiero metafisico poiché esso pensa la differenza in quanto differenza a partire dalla propria *gettatezza*, cioè a partire dalla connotazione dell'esistenza come essere-per-la-morte. Rammemorando ciò che è *Abwesen* il pensiero dell'*Andenken* pensa al *gesto* dell'*Anwesenlassen*. Tuttavia, sostiene in conclusione Vattimo, il *come* l'istanza obliqua di sfondamento si articola (nelle varie epoche della metafisica e della tecnica) è una questione che rimane aperta, continuamente riproposta perché è legata alle aperture di volta in volta gettate e storiche.

§2.1. Vattimo e la proposta pratica del pensiero

Con la radicalizzazione della finitezza dell'esistenza, Vattimo si propone di andare oltre la struttura categoriale della fondazione, s-fondando di volta in volta il contesto storico-finito, cioè aprendolo ad altre possibilità a partire dal punto di fuga dell'estrema possibilità che connota in modo unico il modo d'essere dell'uomo, ossia la possibilità di essere-mortali. Ciò spinge il Torinese a problematizzare, in modo particolare, la questione del proprio dire filosofico, se è vero che l'essere-per-la-morte avvia un circolo senza “fatti”, cioè senza l'ultima parola (*das einzige Wort*¹⁰⁰), la cui “coda” è l'interpretazione, che si avvolge su se stesso senza vie d'uscita risanatrici. Questa è un'esigenza, infatti, che consegue dalla

⁹⁷ Risuonano nella formulazione di Vattimo i versi di Hölderlin *Wo aber Gefahr ist/ wächst das Rettende auch* su cui Heidegger si sofferma più volte nel suo cammino di pensiero, tra cui in *Saggi e discorsi*, cit., pp. 22 sgg.

⁹⁸ G. Vattimo, *Le avventure della differenza*, cit., p. 147.

⁹⁹ M. Heidegger, *Il principio di ragione*, cit., p. 211.

¹⁰⁰ Cfr. J. Derrida, *La “différance”*, in *Margini della filosofia*, tr. it. a cura di M. Iofrida, Einaudi, Torino, 1997, p. 57.

riflessione heideggeriana sull'assenza di fondamento e sull'eventualità dell'essere¹⁰¹, che consegue, cioè, dall'altra risonanza del negativo che Heidegger ha tentato di proporre. Stando così le cose, se il pensiero è sempre storicamente gettato (*geworfen*), se le aperture possibili dell'essere sono sempre finite, allora il discorso sull'essere deve articolarsi di volta in volta come "elucidazione" di queste aperture¹⁰². È proprio questa elucidazione il significato del "ricordare" proprio del pensiero rammemorante: «cosa bisogna allora propriamente "ricordare"? Il carattere *eventuale* della presenza, o – se volessimo dirlo con categorie filosofiche più tradizionali – la sua dimensione "trascendentale", oltre che "empirica"»¹⁰³. Enrico Readealli usa un'espressione molto efficace e del tutto singolare per esprimere la problematizzazione della propria collocazione storica che cor-risponde quanto Heidegger scrive in merito al circolo ermeneutico che mantiene uniti comprensione e interpretazione, *Anwesen e Abwesen* (il *-lassen* dell'*Anwesen*), dentro al quale si tratta di stare nella maniera giusta¹⁰⁴:

«L'*Andenken* [...] non ha lo sguardo rivolto tutto verso l'assenza (dell'essere) né ha occhi solo per la presenza (dell'ente). In esso si ha piuttosto uno *sdoppiamento* dello sguardo: il pensiero s'indirizza a ciò che si mostra nella presenza ma ha *contemporaneamente* lo sguardo rivolto all'assenza. Esso è caratterizzato da una sorta di "*diplopia*": vede ciò che si mostra come ciò che è in presenza, ma lo guarda anche dal lato dell'assenza, ricordandone cioè la provenienza»¹⁰⁵.

La cura (*Sorge*), quindi, si sdoppia in uno sguardo che rammemora la dimensione attiva del *-lassen* insieme alla dimensione "statica" di ciò che è presente: in ciò consisterebbe la "diplopia" del pensiero rammemorante, il quale guardando alla presenza e all'assenza permette, così, di dis-locarci dall'autorità della prima, di ciò che la metafisica dice "essere" solo in quanto "c'è" qui davanti, e allo stesso tempo di ri-collocarci nella dimensione del *-lassen*, del *gesto* pratico, del *darsi*.

È alla luce di quanto detto finora che si delinea quindi la questione: nella proposta di Vattimo, nel momento in cui il pensiero tenta di collocarsi storicamente, mette a tema il proprio stesso orizzonte storico e gesto pratico, ma in tal modo sembra che la tematizzazione teoretica, cacciata dalla porta, rientri dalla finestra. In che senso? Volendo davvero spingere a

¹⁰¹ Cfr. E. Redaelli, *Il nodo dei nodi...*, cit., p. 75.

¹⁰² Cfr. G. Vattimo, *Essere, storia e linguaggio...*, cit., p. 95.

¹⁰³ *Ivi*, p. 81.

¹⁰⁴ Cfr. M. Heidegger, *ET*, p. 189.

¹⁰⁵ E. Redaelli, *Il nodo dei nodi...*, cit., p. 83 (corsivi nostri). Cfr. *supra*, p. 60. La simultaneità è il modo di darsi dell'Essere (*Anwesenlassen*) come *Abwesen*, mettendo così in crisi il classico principio logico di non-contraddizione. Si legge infatti in M. Heidegger, *Contributi alla filosofia (dall'evento)...*, cit., p. 42: «l'Essere non è però un "anteriore" – che sussiste per sé, in sé –, l'evento è anzi una simultaneità spatio-temporale per l'Essere e per l'ente».

fondo radicalmente l'ermeneutica che coglie tutto come già da sempre sia pre-compreso, situato storicamente, se la nostra elucidazione ermeneutica è sempre storica e finita, sembra innescarsi una catena di interpretazioni infinita. Posta in forma di domanda, la questione si staglia così: come si legittima dunque ogni interpretazione? Si presenta così il paradosso della circolarità, scoperta attraverso l'*Andenken*, del circolo ermeneutico. Anziché essere saltati nel senza fondo dell'istanza di sfondamento, sembra di essere ritornati qui alla circolarità nietzschiana che tenta di fare una *teoria* del divenire imprimendo «il carattere dell'essere al divenire»¹⁰⁶. In altre parole ancora, l'ermeneutica si trova daccapo a dover affrontare il problema del fondamento (e, dunque, del *proprio* fondamento), «trascurando il quale non vi è *teoria* che possa più legittimamente giustificarsi e avere senso nel suo sguardo assoluto»¹⁰⁷. Essendo, però, l'ermeneutica mossa dallo «spirito che tutto nega»¹⁰⁸, ossia dall'istanza di sfondamento, dalla negatività che attraversa l'essere come evento, e mettendo in questione ogni *teoria* in nome della storicità di ogni determinata prospettiva (*Standpunkt*) e della radicale finitezza dell'ek-sistenza, essa – nel proprio discorso – finisce per fare teoria della propria storicità. Ci troviamo, così, di fronte a un'oscillazione paradossale: il fare questione di sé viene continuamente inghiottito dalla risacca della propria costitutiva storicità e finitezza che non legittima l'ultima parola (*das einzige Wort*) descrittiva di uno stato di cose. È necessario, quindi, per il pensatore torinese, assumere l'eredità heideggeriana nel suo significato di *s-fondamento* nel modo più proprio, per cui il fondamento continua a essere un problema filosofico e ciò nel preciso significato del riconoscimento dell'impossibilità di un fondamento universalmente valido. Raggiungendo allora il nocciolo della questione centrale, non-fondamento significa qui l'inadeguatezza di una *teoria* ermeneutica, cioè di una filosofia, che si proponga di essere teorica e teoretica, contemplativa e descrittiva. Siamo qui, per davvero, sulle tracce dei sentieri meditativi tanto di Heidegger quanto – soprattutto – di Nietzsche, i quali conducono per selve in cui gli eventi storici, come arbusti e piante rampicanti, sempre rigogliose e nasciture, avvolgono e avvincono ogni contorno, dissimulandone e contaminandone la forma definita.

¹⁰⁶ F. Nietzsche, *La volontà di potenza. Frammenti postumi ordinati da Peter Gast e Elisabeth Förster-Nietzsche*, tr. it. a cura di A. Treves rivista da P. Kobau, a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Bompiani, Milano, 2018 (1995), af. 617, p. 337.

¹⁰⁷ E. Redaelli, *Il nodo dei nodi*, cit., p. 65.

¹⁰⁸ D'obbligo il riferimento al passo goethiano: «*Mefistofele*: Sono una parte di quella forza che vuole sempre il Male ed opera sempre per il Bene. / *Faust*: Che vorresti dire con questo enigma (*Rätselwort*)? / *Mefistofele*: Sono lo spirito che tutto nega! (*Ich bin der Geist der stets verneint!*) E con ragione: perché tutto quello che nasce è degno di finire in perdizione. E però meglio sarebbe che non nascesse nulla (*Drum besser wär's, dass nichts entstünde*). Così è, che quanto voi chiamate peccato e distruzione e, in una parola, il male, è il mio proprio elemento», J.W. Goethe, *Faust*, vv. 1335-1340, tr. it. con testo a fronte a cura di G. Manacorda e note al testo di G. Schiavoni, Rizzoli, Milano, 2018 (2005), pp. 98-99.

In cosa consiste, allora, per Vattimo lo stare dentro al circolo ermeneutico nel modo giusto, senza saltarne fuori per redigere una teoria che irrigidisca, determini, descriva senza rammemorare? Si tratta di un mutamento della *prassi* di pensiero:

«Bisogna prender sul serio la contraddittorietà di questa pretesa [la pretesa della metafisica di presentarsi come una descrizione finalmente vera della struttura interpretativa umana, nds], sviluppando sulla base di essa una riflessione rigorosa sulla storicità dell'ermeneutica anche nel senso oggettivo del genitivo. L'ermeneutica non è solo una teoria della storicità (degli orizzonti) della verità; è essa stessa una verità radicalmente storica»¹⁰⁹.

Ci poniamo qui alcune domande. Prendere sul serio la storicità, intesa dal pensiero del fondamento come contraddizione, significa, forse, annichilire il pensiero? Essa è in modo assoluto e unico un'aporia da risolvere, un problema da cui si dipanano argomentazioni logiche con metodo diairetico¹¹⁰, formulazioni matematiche che tentano di sanare la contraddizione della storia, fuori dalle quali v'è il divenire nel senso che l'instabile è "meno" dello stabile? L'esistenza è colta nella sua essenza, innanzi tutto e per lo più, solo attraverso "squadranti" sillogismi? Non si incontra piuttosto, nell'esistenza fattiva, nella *confusione d'ogni giorno* la coerenza storica e finita di assumere ed esperire delle contraddizioni? Il pensiero che si ponesse di fronte a queste in maniera esclusivamente logica risulterebbe ridicolo come quella persona A del racconto kafkiano¹¹¹ che si mette in viaggio per l'impazienza di adempiere a un piano preordinato, cioè incontrare la persona B nel luogo H. La persona B, tuttavia, quella mattina aveva raggiunto la persona A proprio sulla soglia di casa, ma A non riconosce B sulla propria soglia e lo liquida dicendogli di non avere tempo di starlo a sentire perché avrebbe dovuto incontrare una persona in un luogo prestabilito.

Stando dunque al passo di Vattimo richiamato, l'ermeneutica, affermando la storicità di se stessa, si mostra come "verità radicalmente storica". Essa assume e riemette l'urto – che Redaelli chiama con Hegel *contraccolpo* – dell'evento, per cui lo stesso interrogare e interpretare del circolo ermeneutico diviene problema a se stesso. Il gesto con cui Vattimo esercita il pensiero nella circostanza paradossale (paradosso che deriva dal porre la storicità come essenza) descritta è, allora, questo:

¹⁰⁹ G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, Laterza, Roma-Bari, 2002 (1994), p. 9 [OGV, vol. VI, tomo II].

¹¹⁰ Come accade nel fondamentale dialogo platonico del *Sofista*, nel quale lo Straniero conduce l'indagine sulla definizione (l'essenza) di sofista con metodo diairetico, cioè attraverso la tecnica divisoria della διαίρεσις. Cfr. Platone, *Sofista*, 219a e sgg, tr. it. a cura di F. Fronterotta, Rizzoli, Milano, 2007, pp. 211 e sgg.

¹¹¹ Il riferimento è rivolto al sagace racconto *Eine alltägliche Verwirrung* risalente al 1917 rintracciabile ora in F. Kafka, *Tutti i racconti*, tr. it. a cura di E. Pocar, Mondadori, Milano, 1970, p. 365. Si veda in proposito anche il commento che ne svolge H. Arendt, *Franz Kafka: il costruttore di modelli*, in Id., *Il futuro alle spalle*, tr. it. a cura di V. Bazzicalupo e S. Muscas, Il mulino, Bologna, 1966, cap. III.

«Se infatti non accettiamo di concepire l'ermeneutica come una comoda metateoria dell'universalità del fenomeno interpretativo [...], la (sola, credo) alternativa che ci si presenta è quella di pensare la filosofia dell'interpretazione come l'esito di un corso di eventi (di teorie, di trasformazioni sociali, culturali in senso vasto, di tecnologie e di "scoperte" scientifiche), come conclusione di una storia che non riteniamo di poter raccontare (interpretare) se non in termini nichilistici che troviamo per la prima volta in Nietzsche»¹¹².

Se l'uomo è, insomma, erede di un linguaggio storico-finito che, tuttavia, sceglie nel modo pratico dell'essere-per e che rende possibile il suo accesso al mondo, allora la problematizzazione deve compiere un passo ulteriore:

«il passo ulteriore che, secondo la tesi qui proposta, si tratta di compiere è quello di domandarsi se tale metateoria non debba riconoscere più radicalmente la propria storicità, il proprio statuto di interpretazione, eliminando l'ultimo equivoco metafisico che la minaccia e tende a farne una pura filosofia relativistica della molteplicità delle culture»¹¹³.

In altre parole, riconoscendo e assumendo su di sé la propria storicità, cioè lo "statuto di interpretazione", di ricostruzione filosofica come racconto che l'ermeneutica porta a compimento come esito di un "corso di eventi", allora anche questa ricostruzione è soggetta a s-fondamento, è cioè, appunto, un'interpretazione che verrà scalzata da un'altra interpretazione al cambiare e svolgersi del corso degli eventi storici. Si intuisce da qui che gioca nell'abisso di un simile discorso ciò Enrico Redaelli definisce *nodo dei nodi*¹¹⁴, ovvero quel continuo ritornare su di sé del discorso filosofico a partire da un corso di eventi storici. Occorre però, in maniera radicale, chiedersi: questo "corso di eventi" sta nell'interpretazione o nella storia? Se ponessimo gli eventi nella storia ci troveremmo, daccapo, a porre un presupposto metafisico, ci troveremmo a garantirci dei fatti che fungono da contrappeso alle interpretazioni. In *Oltre l'interpretazione*, troviamo il gesto che Vattimo suggerisce per pensare, nella coerenza dell'ermeneutica, la fondazione della stessa, nel massimo tentativo di non ritornare a presupposti metafisici:

«l'ermeneutica come interpretazione può coerentemente legittimarsi solo mostrando che è essa stessa, a sua volta, nient'altro che una interpretazione ermeneuticamente corretta di un messaggio che le proviene dal passato, o comunque da un "altrove" al quale, in qualche misura, essa stessa già appartiene – poiché questa appartenenza è la condizione stessa della possibilità di ricezione del messaggio»¹¹⁵.

¹¹² G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, cit., p. 11-12.

¹¹³ *Ivi*, p. 13.

¹¹⁴ Cfr. E. Redaelli, *Il nodo dei nodi...*, cit., p. 72.

¹¹⁵ *Ivi*, p. 131.

Questo “corso di eventi”, dunque, proviene da un “altrove”, *né prima né dopo* l’interpretazione: sembra una dimensione altra, un *punto cieco*¹¹⁶ che è la fonte di legittimazione dell’ermeneutica. Questo “punto cieco” da un lato ricorda la dimensione del *-lassen* dell’evento dell’Essere, lo “stesso” di cui si ha precomprensione nella prassi esistenziale, nell’*Umwelt*, ma dall’altro ha daccapo il sapore della pretesa metafisica che Vattimo intende, invece, abbandonare. In quali termini allora *parlare* di questo paradosso? Sulla scorta delle osservazioni di Redaelli arriviamo a comprendere la maniera di Vattimo di abitare un simile paradosso: «Questo “punto cieco”, riassumendo, è un puro margine che non appartiene né al corso di eventi o alla tradizione come sarebbero “in sé”, né all’orizzonte ermeneutico che esso istituisce, non è cioè un *ontos on*, né il risultato di un’interpretazione»¹¹⁷. Ecco il senso del perché questo *altrove* non stia “né prima né dopo” l’interpretazione: l’“altrove” è allo stesso tempo¹¹⁸ *presupposto* e *posto*, fondamento e sfondamento. La prassi ermeneutica, che consiste nel gesto del pensiero che rammemora questo “altrove”, trova al proprio nucleo un principio *impossibile*: «la *Er-örterung* – il tentativo di “collocarsi”, di storicizzare il proprio orizzonte rimane sempre soggetta a “sfondamento”: la ricostruzione dell’orizzonte [...] “non è mai completa”»¹¹⁹. Ritroviamo in questa finitezza la determinazione essenziale dell’Esserci dell’essere-per-la-morte la quale lo prospettivizza verso l’estrema possibilità, l’impossibilità dell’esserci, cioè la possibilità della *propria* impossibilità, che gli ricorda di essere sempre dentro un orizzonte di finitezza. Va tenuto a mente, però, che una simile finitezza non è pensabile nei termini di una frattura che sarà sanata in un aldilà, in un cerchio infinito dell’apparire che guarirà ogni contraddizione storica, nell’ottica di un *fine* non-contraddittorio.

Sovviene, a tal proposito, la *Wiederholung* del corso di lezioni – già ricordato – che Heidegger tenne nel semestre estivo del 1942 – mesi decisivi in cui avveniva il fallimento dell’offensiva tedesca comandata dal feldmaresciallo Rommel sul fronte nordafricano di El Alamein, nonché la trasformazione inaspettata dell’attacco a Stalingrado in una sanguinosa e sfibrante guerra di trincea tra le macerie della città –, dedicato all’inno *Der Ister* di Hölderlin, in cui si dice che il tratto proprio dell’uomo è la *prassi* del percorrere il tratto estraneo, una località che è insieme transitorietà, non una *meta* che *sta* alla fine:

¹¹⁶ Cfr. E. Redaelli, *Il nodo dei nodi...*, cit., pp. 99 sgg e *passim*.

¹¹⁷ *Ivi*, p. 105.

¹¹⁸ Cfr. Aristotele, *Metaphysica*, Libro Γ (IV), cap. 3, 1005 b 19-20, tr. it. a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2000, pp. 143-145.

¹¹⁹ E. Redaelli, *Il nodo dei nodi...*, cit., p. 109.

«Quest'essenza [l'essenza della storia che si fa per noi accessibile come località e transitorietà, *nds*] si cela per Hölderlin nel farsi-di-casa dell'uomo, farsi-di-casa che è un attraversamento della terra straniera e un confronto con la terra straniera. Il tratto estraneo attraverso il quale il ritorno a casa compie il suo cammino, beninteso, non è un qualunque tratto estraneo, nel senso di un semplice tratto indeterminato quanto all'appartenenza. Il *tratto estraneo* riferito al ritorno a casa, ossia il *tratto* che *fa tutt'uno con esso* (corsivo nostro), è la *provenienza* del ritorno ed è l'esserstato iniziale del tratto proprio e di casa»¹²⁰.

D'importanza cruciale questo corso sulla poesia fluviale di Hölderlin, in cui si definisce l'essenza del fiume come *località transitoria*, che per l'uomo storico diventa l'essenza della storicità universale. L'essenza della storicità dell'umanità occidentale viene infatti ravvisata nella *località* e nella *transitorietà* del fiume hölderliniano: è difficile pensare località e transitorietà come qualcosa di unico, eppure occorre pensare quest'unità perché questa è l'essenza dell'uomo, dell'umanità occidentale. Nella stessa densissima pagina della citazione appena riportata, Heidegger sostiene che il (nostro) pensiero occidentale è deciso per la metafisica, tuttavia, proprio a partire da questa decisione del nostro pensiero noi possiamo trovare l'essenza del fiume, l'essenza poetica, che è il tentativo di pensare l'unità di località e transitorietà, che non è un collegamento ma «l'unità di un'origine». Tutto questo per noi diventa accessibile, quindi, se tentiamo di soffermarci con il pensiero sull'essenza della storia. Come posso arrivare all'unità essenziale di località e transitorietà? Come il mio pensiero può farcela? Ciò accade se il pensiero dell'uomo si sofferma su quella che è l'essenza della storia essendo gettato nella storicità. Questa essenza, per Heidegger che legge Hölderlin, si cela nel *farsi-di-casa* dell'uomo, che è un attraversamento della, e un confronto con, la terra straniera¹²¹. Insomma, l'io-soggetto, *Bewußtsein*, all'origine non perverrà mai poiché essa non è una meta. Per arrivare *zu Hause* io devo percorrere una strada, in terra straniera. Ma che cos'è, chiediamo allora, questo percorso? È la propria esistenza, la propria vita, in quanto ciascuno di noi abbia vita ed esistenze singolari, specifiche, particolari, non soggettive, non universalizzabili. Il tratto estraneo, la terra straniera, che però mi porta verso casa, attraverso il quale l'*Heimkunft* compie il suo cammino non è un qualunque tratto estraneo nel senso di semplice tratto indeterminato. Il tratto estraneo che mi avvia al ritorno a casa e attraverso cui il ritorno a casa si compie, perché si compie il cammino, è la sua stessa percorrenza storica. In altri termini, il tratto estraneo attraverso cui l'uomo compie il suo cammino di ritorno a casa fa tutt'uno con il tratto proprio. I tratti estranei, le contraddizioni della *confusione d'ogni giorno*, si rivelano tratti propri perché portano all'origine, che è la rammemorazione storica

¹²⁰ M. Heidegger, *L'inno "Der Ister" di Hölderlin*, cit., p. 52.

¹²¹ Cfr. a tal proposito G. Gregorio, *Abitare nel proprio? Note su Holderlins Hymne „Der Ister“ di Martin Heidegger*, in "Studi di estetica", n. 33, 2006, pp. 263-278.

del pensiero. Rammemorazione che, ritornando all'interpretazione di Vattimo, *corrisponde* all'evento. Si tratta di corrispondere, allora, «non di pensarlo (giacché esso come tale non si può pensare) – intendendo qui il pensare intellettualistico, rettilineo e unidirezionale, che corre verso mete –, ma di agire di conseguenza»¹²². Toccando così il nucleo vorticoso della proposta rammemorante del filosofo torinese, il gesto pratico *andenkend* consiste nel *riprodure* l'evento che si annida in maniera errante nel pensiero intellettualistico: non prescindere da quest'ultimo, quindi, rinnegandolo per un "linguaggio privato"¹²³, cioè nascondendosi dietro una qualche forma di solipsismo, contrastando o assecondando l'epoca della metafisica ma prendendola sul serio, ascoltando e rispondendo allo s-fondamento nella sua storicità. Viene pensato così l'esito della metafisica, cioè la tecnica: come un'epoca essenzialmente storica.

Enrico Redaelli offre un esempio illuminante per comprendere meglio la proposta vattiminiana: immaginiamo un uomo che, senza muovere il busto né il collo, guardi fisso di fronte a sé un paesaggio che si apre al suo campo visivo. Se egli volesse vedere il punto da cui origina il suo *Standpunkt* dovrebbe fare dieci passi indietro per porsi davanti a sé il punto in cui sostava prima. In tal modo, però, egli non ha colto, determinato, visto (ἰδεῖν) il punto di origine dal quale continua *ora* a guardare. Potrebbe così allontanarsi all'infinito, di volta in volta, proprio com'è l'«analisi infinita»¹²⁴ del circolo ermeneutico.

Allora, il *Geheimnis* di un simile *Rätsel*, si potrebbe dire, sta nell'interstizio, nelle trame del *textum*: l'origine dell'orizzonte prospettico non sta *dietro* le spalle dell'uomo, in modo che retrocedendo possa essere conquistato, ma «è il *movimento* che egli compie retrocedendo»¹²⁵. È lo spostamento, dunque, è l'essere *unterwegs*: in ciò consiste l'*Andenken*, il pensiero che rammemora l'evento, conservandolo, senza la pretesa di definirlo e raggiungerlo come una meta stabile, perché il tratto proprio, lo *zu Hause*, è la località che è transitorietà, è la *percorrenza* del tratto estraneo. Mettendo in questione il proprio sguardo, il pensiero rammemorante mostra che il *punto cieco* non è un punto fisso ma una prassi di pensiero che conserva e reitera l'evento, esso è un gesto e non un oggetto di visione teoretica, è il movimento che permette e *lascia essere* lo sguardo teoretico. Il paradosso, insomma, consiste nel fatto che il pensiero teoretico non può cogliere, vedere, concepire il suo stesso movimento, pensando che esso sia un punto di vista esterno al proprio orizzonte prospettico.

¹²² E. Redaelli, *Il nodo dei nodi...*, cit., p. 116.

¹²³ Cfr. L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, §243, tr. it. a cura di R. Piovesan e M. Trinchero, a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino, 2014 (1967), p. 104.

¹²⁴ Cfr. G. Vattimo, *Le avventure della differenza*, cit., p. 140.

¹²⁵ E. Redaelli, *Il nodo dei nodi...*, cit., p. 113.

L'altrove a cui Vattimo fa riferimento in *Oltre l'interpretazione* non è un'origine puntiforme, una *Örtlichkeit* quanto piuttosto una *Er-ört-erung* storica che sempre si dis-loca, «il farsi condizione interpretata della condizione presupposta»¹²⁶. Questo è attestabile in una chiara riflessione di Vattimo che coglie la “ragione” dell’ermeneutica, il suo “fondamento” proprio nello s-fondamento della storicità:

«Le “ragioni” che l’ermeneutica offre per mostrare la propria validità come teoria sono una ricostruzione interpretativa della storia della filosofia moderna, più o meno del tipo delle ragioni che Nietzsche avanzava per affermare che “Dio è morto”. Anche questa affermazione non era e non voleva essere, un enunciato metafisico descrittivo sulla non esistenza di Dio; era una interpretazione narrativa della storia della nostra cultura, diretta a mostrare che non è più necessario, né “moralmente” possibile, credere in Dio – almeno nel Dio della tradizione onto-teologica. È più o meno come aspettarsi “logicamente” (cioè, secondo il senso comune) che qualcuno che ha letto Marx, Nietzsche, Freud, Wittgenstein, ecc. non “può più” accettare certe idee, credenze, o assumere certi atteggiamenti pratici o teorici. “Dopo Marx, dopo Nietzsche, dopo... – diremmo – come puoi ancora credere che...?”»¹²⁷.

Vattimo dunque non pone fondazioni “a partire da”, “dopo” Nietzsche: la sua proposta è, invece, uno svincolarsi da irrigidimenti estetizzanti o assoluti irrazionalismi relativistici, poiché si tratta di vedere il movimento di storicizzazione come esso stesso storico. È questo, in conclusione, il tentativo pratico di abitare il paradosso proposto dal Torinese, che tuttavia, scopre il fianco speculativo alla lancia del domandare radicalmente pensante: la proposta di Vattimo incontra, cioè, lo sguardo di Medusa per il fatto che la sua esposizione sembra rimanere una teoria sulla storicità degli orizzonti. La questione può quindi essere riassunta con un’osservazione di Redaelli:

«Dicendo la storicità del proprio dire, cioè reiterando tutti questi dire all’infinito [...] si delinea così un rincorrersi del discorso (da storicizzare tramite un altro discorso, a sua volta da storicizzare, ecc.) che però non tocca mai, che lascia nell’ombra e nel non tematizzato, il *fare* sotteso a tutto questo dire»¹²⁸.

È *possibile* quindi, ci chiediamo, esporre con il linguaggio il *fare* del pensiero senza ricadere nel *dire* teoretico, categorico e categoriale? È possibile prendere sul serio il corto circuito che Heidegger ha innescato nella filosofia, ossia la sfida di parlare di ciò che è sempre differente attraverso le possibilità finite che ci connotano? In termini squisitamente heideggeriani, è possibile pensare l’essere congedandosi non solo dall’ente, ma anche dall’essere stesso inteso come fondamento dell’ente? È ciò che si tenterà di riproporre nei

¹²⁶ *Ivi*, p. 118.

¹²⁷ G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, cit., p. 131.

¹²⁸ E. Redaelli, *Il nodo dei nodi...*, cit., pp. 120-121.

prossimi paragrafi, ripercorrendo nei suoi tratti principali la proposta filosofica di un altro grande pensatore italiano, Vincenzo Vitiello.

§2.2. Breve riepilogo propedeutico e passaggio

Abbiamo visto come Vattimo, prendendo sul serio il gesto heideggeriano di *Verwindung* della metafisica, tenti di radicalizzarlo trascinandolo ancor più nel fondo in-fondato. Questo tentativo consiste nel cor-rispondere l'*evento*, riconoscendovi un'impossibilità di deduzione dell'annuncio evenemenziale che irrompe nella modernità, nella quale ancora oggi noi – noi chi? Noi uomini occidentali europei – ci manteniamo, ovvero l'annuncio-evento della “morte di Dio” narrato e “notificato” da Nietzsche, di cui non è possibile dar ragione. Ciò perché la morte non concede dimostrazioni, spiegazioni, deduzioni: la morte svuota di senso ogni richiesta di fondazione. Ecco dunque il senso del gesto di Vattimo: «corrispondere a tale evento vuol dire essere contemporanei del proprio tempo»¹²⁹. La proposta di Vattimo, insomma, risiede non nella formulazione di un pensiero, ma nella presa di posizione, nella pratica pensante, nell'*atteggiamento* del pensiero adeguato a un simile annuncio, il quale è tutt'altro che arbitrario: il declino della Parola che dice la fondazione è un segno del tempo che solo un folle non riuscirebbe ad avvertire. La verità si tratteggia ora in modo differente: se la Parola è tramontata nelle parole, se la ragione non si impone più come verità unica a cui adeguarsi ma si storicizza nei singoli *Standpunkte*, allora

«le ragioni del dialogo vengono “mediate” con quelle del *logo*, sì da evitare che la radicale storicizzazione della verità conduca al relativismo. Verità e storia debbono far circolo in modo tale che la verità del circolo (il *logo*) sia essa medesima *nel* circolo (*nel* dialogo), dentro e non fuori, e cioè sia parte senza però cessare d'essere un tutto, “totalità”».¹³⁰

La verità di quel discorso che dice e parla sul discorso non può essere esterna, stare sopra, a tale discorso: deve esserne coinvolta, deve abitare il circolo; in altri termini il discorso (il *logo*) che dice il concerto di discorsi, che *dice* il *dialogo* è interpretazione. Ma in questo modo Vattimo percorre soltanto la prima metà del circolo: quella che dalla verità porta all'interpretazione, alla storia. Occorre, però, percorrere anche l'altro tratto, quello che dalla storia e dall'interpretazione conduce alla sua verità. Vitiello, prendendo in considerazione proprio questo paradosso in cui si imbatte l'ermeneutica, osserva infatti che: «una volta ricondotta la verità all'interpretazione è necessario porsi il problema della verità dell'interpretazione. È *necessario* porsi questa interrogazione per la coerenza stessa del

¹²⁹ V. Vitiello, *Dire il silenzio*, in *Filosofia '90*, a cura di G. Vattimo, Laterza, Roma-Bari, 1991, p. 210.

¹³⁰ *Ivi*, p. 211.

discorso che respinge la concezione della verità-adequazione, della verità-fondamento»¹³¹. Ciò che Vitiello vuole sottolineare con una simile osservazione è l'essenza stessa della filosofia, del questionare in modo sussultorio, di scuotere ogni certezza: non fare luce¹³², non porre domanda sulla verità dell'ermeneutica significa ridurre la verità come s-velamento a un fatto bruto, a una presupposizione arbitraria, al fondamento ultimo del discorso. In Vattimo, infatti,

«il *Geschick* conserva [...] qualcosa del *Grund* metafisico, e della sua capacità di legittimazione, ma solo nella forma paradossale e nichilistica, della vocazione al dileguamento, vocazione che non può, proprio per questo, presentarsi con una cogenza di tipo metafisico, ma rappresenta tuttavia una possibile razionalità per il pensiero, una possibile *verità dell'apertura*»¹³³.

Il *Grund* a cui si riferisce Vattimo è il movimento fluido della *Überlieferung*, la transposizione, il tra-mandamento, la tras-missione sempre storica e singolare. Appunto questo, però, svela e rivela ciò che permane come “fondo roccioso”: la non-identità. Secondo Vitiello è appunto questo che resta sempre identico nella proposta di Vattimo e che salva il movimento prodotto dall'evento, punto che rimane di volta in volta cieco: «la voce, il *logo* della perenne identità del dialogo»¹³⁴. Ma allora – si chiede Vitiello – è possibile oppure, come sembra, *non* è possibile emancipare il dialogo, la *philosophia* stessa, dalla voce del *logo*, parola solitaria che appartiene all'oracolo e alla σοφία? Per Vitiello esiste una *terza ipotesi* che racchiude, mostrando, la *possibilità* di «superare insieme l'assolutezza del *logo* e il relativismo autonegantesi del dialogo»¹³⁵. Vediamo di seguito tale ipotesi.

§3. *L'esperienza della contraddizione come limite del dire: l'esercizio pensante di Vitiello*

Dopo aver esposto il limite del discorso filosofico, sempre storico e finito, che dice la verità dell'interpretazione e dell'ermeneutica, si passa ora alla proposta di Vincenzo Vitiello. Si rivolgerà l'attenzione, accompagnati dall'incedere serio e scrupoloso del filosofo napoletano, a un altro gigante del pensiero che, in una convenzionale rappresentazione lineare

¹³¹ *Ivi*, p. 212.

¹³² «La filosofia è innanzitutto *vederci chiaro*. La parola filosofia deriva infatti da φιλειν (φιλος), che significa l'aver cura, l'occuparsi in modo intenso, che mostra come la cosa di cui ci si occupa stia a cuore. È una banalità tradurre φιλειν con “amore della sapienza”: l'occuparsi di σοφία significa “togliere dall'oscurità” e cioè, appunto, “vederci chiaro”. Σοφία è un sostantivo astratti della parola σαφές e σαφές vuol dire “chiaro”: “σα-” è un intensificativo, “-φές” è il corrispettivo di “φῶς”. φῶς vuol dire luce (dal genitivo φῶτος deriva la nostra fotografia, cioè la grafia che scrive la luce, lo scrivere la luce). Filosofia significa dunque togliere dall'oscurità», E. Severino, *Lezioni milanesi. Il nichilismo e la terra (2015-2016)*, a cura di N. Cusano, Mimesis, Milano-Udine, 2018, p. 51.

¹³³ G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, cit., p. 116.

¹³⁴ V. Vitiello, *Dire il silenzio*, cit., p. 213.

¹³⁵ *Ibid.*

della storia della metafisica, si situa “a metà strada” tra le due più importanti metafisiche che hanno dato le svolte più incisive alla modernità quali sono state quelle di Descartes e di Nietzsche: si farà riferimento, cioè, a Hegel. Nell’analisi che Vitiello ne svolge, Hegel, in quanto pensatore del negativo prima ancora che del positivo Sapere assoluto, è profondamente consapevole di quel “punto cieco”, ricordando l’espressione di Redaelli, cioè di quell’indicibile che, un secolo dopo, ha attanagliato la mente di Heidegger per tutta la vita e che quest’ultimo ha definito con parole-guida (*Leitwörter*). Il tentativo di Hegel di portare a comprensione ciò che sempre sfugge al pensiero e al linguaggio non avviene attraverso parole-guida, o una parola poetica e nemmeno attraverso silenzi mistici o ascetici, tipici del periodo romantico¹³⁶, bensì attraverso le parole più proprie della metafisica, il linguaggio dei concetti, i quali pur in modo spigoloso e che “squadra da ogni lato”, fungono da metodo (da via) percorso dalla filosofia speculativa dell’idealismo per comprendere quello scarto, quel “punto cieco”, quell’eccedenza del linguaggio e del pensiero stesso¹³⁷.

Occorre precisare ancora una cosa, prima di prendere di petto l’argomentazione di Vitiello. Non si tratta, in questo richiamo al filosofo di Stoccarda, di restituire una ricostruzione didattica o filologica del suo sistema metafisico. Il richiamo sarà invece *marginale*, nel senso profondo ed elevato al tempo stesso del termine: il rigoroso *gesto* filosofico di Vitiello consiste nello scovare tra le maglie serrate dell’argomentazione hegeliana pieghe inesplorate in cui si cela l’autentico problema affrontato da Hegel¹³⁸, la profonda marginalità del negativo nell’essere, che sarà nominato da Heidegger come *evento* e

¹³⁶ Cfr. G. Moretti, *Heidelberg romantica. Romanticismo tedesco e nichilismo europeo*, Morcelliana, Brescia, 2013.

¹³⁷ Vale la pena di acciuffare, per un istante, la coerenza di una suggestione che emerge a questo proposito, uno sviluppo di pensiero di ciò che abbiamo ora considerato – di cui non potremo occuparci, però, in questa sede: affiora qui la questione sulla appropriatezza del linguaggio da utilizzare per dire ciò che si sottrae al linguaggio stesso, dividendo, per così dire, il mare della parola filosofica tra linguaggio poetico e linguaggio concettuale, creando in tal senso una dialettica tra il dire di Heidegger e il dire di Hegel.

¹³⁸ Cfr. V. Vitiello, *Hegel in Italia. Itinerari. I – Dalla storia alla logica. II – Dalla Logica alla Fenomenologia. Seconda edizione riveduta e ampliata*, Inschibboleth, Roma, 2018, pp. 17-19. L’indagine che Vitiello conduce con Hegel e attraverso Hegel è ben esplicitata sin dalle prime pagine di questo testo: «Non vogliamo negare lo sforzo di Hegel di presentare la sua filosofia in un ordine sistematico, perfetto e coerente; né ci fermiamo a dire che non v’è riuscito [...]; quello che intendiamo sostenere è che nella filosofia hegeliana è presente e viva, quantunque da Hegel stesso conculcata e come nascosta, una forza di pensiero contraria, una tensione e intenzione volte a mantenere la *contraddizione* come tale, senza toglierla (*aufheben*), o, peggio, cancellarla (*tilgen*) in una sintesi che tutto concilia. Invero solo quel pensiero che evita con cura gli abissi della ragione e della coscienza, riesce ad essere perfettamente coerente. Ma un pensiero, come quello di Hegel, che ha osato spingere lo sguardo nell’abisso dell’essere e della coscienza, dell’essere della coscienza (in tedesco i due termini sono fusi in uno: *Bewußtsein*) non può non recare in sé i segni della lotta che ha dovuto incessantemente sostenere con il suo nemico più interno, con quella *lichtscheue Macht*, quella potenza che ha in orrore la luce, che è il risvolto negativo dell’autocoscienza: *ungeheure Macht*, enorme potenza, pericolo costante e, pure, unico vero alimento, ed elemento, del filosofare», *ivi*, p. 19.

come *zusammengehörenlassen*¹³⁹. Vitiello si sofferma sugli interstizi adombrati dall'imponenza marmorea del sistema della Logica, i quali sono vivi e magmatici, come fossero un confine non segnato che chiede il nome impronunciabile *Schibboleth* per poter passare oltre. Si tratterà, dunque, di interrogare attraverso Hegel il fondo oscuro di un "porto sepolto"¹⁴⁰ «per uscire dall'abisso o per inabissarsi definitivamente»¹⁴¹. Armandoci, quindi, di concentrazione e di lessico specialistico, ci addentriamo ora nelle pieghe nascoste della meditazione concettuale.

§3.1. *La potenza del negativo: motore interno del movimento dialettico*

È a partire dalle prime pagine della *Scienza della logica*, dal libro primo della *Seinslehre*, che prenderà avvio il movimento di pensiero di Vitiello, nelle quali viene posta la domanda sul cominciamento: con che si deve incominciare la scienza? Il Prius della scienza – *i.e.* della filosofia – deve fondare in un modo singolare: il movimento della fondazione, del cominciamento, cioè, procede secondo l'andare innanzi che è tornare indietro al fondamento, in modo tale che quello con cui si era cominciato, il Prius, dipende ed è prodotto dal fondamento, quel Prius che si affaccia come cominciamento immediato. Si delinea sin d'ora un movimento circolare tra Primo e fondamento che, ad una riflessione preliminare, assomiglia ad un *medius terminus* tra il Primo e il fondamento, ciò che conduce l'uno all'altro, che muove dunque la scienza, il sapere.

Il cominciamento però non può avvenire a partire dall'Io, dalla *coscienza di sé* del soggetto come primo vero, poiché questa coscienza di sé accompagna ogni altra rappresentazione che abbia un contenuto diverso dall'Io. Solo nella rappresentazione che ha come contenuto la sua stessa forma, infatti, cioè nell'Io=Io, non si trova alcun elemento *nuovo*, alcun elemento *accidentale*. Il termine greco *συμβεβηκός* risuona potentemente nel *begleiten* della *Sprache* tedesca della formulazione cardine dell'idealismo classico tedesco, nel luogo del famoso §16 dell'Analitica dei concetti di Kant: „Ich denke muß, alle meine Vorstellungen *begleiten* können“. L'accidentale, cioè, il *συμβεβηκός* è ciò che va-insieme, che accompagna, che con-segue e che accade, sottolinea Vitiello: «*Zufällig* è quella rappresentazione in cui qualcosa si aggiunge alla semplice relazione a sé, alla pura forma,

¹³⁹ Cfr. M. Heidegger, *Il principio di identità*, in *Identità e differenza*, tr. it. a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2009, p. 48 [HGA, vol. 11].

¹⁴⁰ Cfr. G. Ungaretti, *Il porto sepolto*, a cura di C. Ossola, Il Saggiatore, Milano, 1981.

¹⁴¹ J. Derrida, *L'abisso e il vulcano*, in *Gli occhi della lingua*, a cura di L. Azzariti-Fumaroli, Mimesis, Milano-Udine, 2011, p. 49, in particolare la nota 8 alla medesima pagina. Cfr. inoltre Id., *Schibboleth. Per Paul Celan*, tr. it. a cura di G. Scibilia, Gallo, Ferrara, 1991, p. 37.

dell'«Io=Io»¹⁴². Tuttavia, l'«Io» non è soltanto un'astratta relazione a sé, per questo non può essere il primo vero, il cominciamento. Richiamando un passo della *Fenomenologia dello spirito*, infatti, è dato leggere che

«l'essere-in-sé e l'essere-per-un-altro sono identici. L'*In-sé*, infatti, è la coscienza; la coscienza, però, è anche quella *per la quale* un altro (*In-sé*) è, ed è per la coscienza anche l'identità fra l'*In-sé* dell'oggetto e l'essere-per-un-altro dell'oggetto stesso. Io è il contenuto del rapporto ed è l'attività stessa del mettere in rapporto; Io è di fronte a un altro e, nello stesso tempo, lo oltrepassa, in quanto questo altro è, per Io, soltanto Io stesso»¹⁴³.

In altri termini, si sta dicendo che la prima rappresentazione immediata rimuove se stessa nel corso dell'esperienza, l'«Io=Io» presuppone l'«Io=mondo»; richiamando ancora le parole dello stesso Hegel, poco oltre la citazione appena ricordata: «l'autocoscienza è appunto la riflessione a partire dall'essere del mondo sensibile e percepito, ed è perciò essenzialmente il ritorno [corsivo nostro] dall'esser-altro. In quanto autocoscienza, infatti, essa è movimento»¹⁴⁴.

L'«Io», allora, se vuole essere il Prius deve compiere un processo di “purificazione”; occorre sollevarsi all'«Io» puro, insomma, attraverso il movimento oggettivo senza il quale «il sapere puro, anche determinato come intuizione intellettuale, sembra essere una posizione arbitraria (*ein willkürlicher Standpunkt*) o anche uno di quegli empirici stati di coscienza»¹⁴⁵. Per l'appunto, Vitiello ricorda e sottolinea che Hegel stesso ammette che l'«Io» non può essere l'autentico cominciamento in quanto esso rimanga pur sempre preda di un'«ambiguità di fondo, determinata da questo, che l'«Io» è sempre qualcosa di soggettivo cui *si contrappone* alcunché di oggettivo – e pertanto non è “sapere puro”, non avendo superato l'opposizione della coscienza»¹⁴⁶, proprio come avrebbe indicato Kant.

Che si è guadagnato, però, introducendo la trattazione con questa breve analisi, pur sommaria, dell'«Io»? Tutto ciò è nell'*oikonomia* del discorso di Vitiello atto a mettere in luce l'innescamento del ragionamento. Trovandosi nell'«Io» qualcosa di non puro, l'«Io» non può essere iniziale ed essere cominciamento nell'*oikonomia* della Logica hegeliana, poiché, come formulato da Kant, l'«Io-penso», come puro, deve poter accompagnare ogni elemento accidentale, unificandolo, ma rimanendo così scacco dell'opposizione soggetto-oggetto.

¹⁴² V. Vitiello, *La voce riflessa. Logica ed etica della contraddizione*, Lanfranchi, Milano, 1994, p. 20.

¹⁴³ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. V. J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg, 1952, tr. it. *Fenomenologia dello Spirito*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano, 2000, p. 261.

¹⁴⁴ *Ivi*, p. 263.

¹⁴⁵ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, in *Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. V. E. Moldenhauer u. K.M. Michel, Bde 5-6, tr. it. *Scienza della logica*, 2 voll., a cura di A. Moni riveduta da C. Cesa, Laterza, Roma-Bari, 1981, vol. I, p. 63.

¹⁴⁶ V. Vitiello, *La voce riflessa...*, cit., p. 21 (corsivo nostro).

L'interstizio interessante del discorso di Hegel che Vitiello si propone di scavare in questo contesto, sta nell'osservazione per cui la soggettività dell'*Ich denke* si discosterebbe dalla lettura hegeliana di Kant. Ciò significa che per Vitiello «l'*Ich denke* è tanto poco soggettivo – nel senso di Hegel: in quanto contrapposto all'oggettivo – da costituire piuttosto l'orizzonte d'ogni possibile oggetto, e cioè: l'oggettività (l'esser-oggetto) d'ogni possibile oggetto»¹⁴⁷. L'io penso, infatti, in quanto io “puro” non è contrapposto a nessun soggetto né oggetto, perché non sta nello spazio. Ma allora, si chiede il filosofo italiano,

«se si toglie all'io la determinazione soggettiva nel senso su chiarito, se l'io è l'orizzonte di ogni possibile oggetto – nel linguaggio hegeliano: la forma pura d'ogni possibile contenuto, la *necessaria e semplice* relazione a sé d'ogni *accidentale* rappresentazione –, in che allora l'essere puro si differenzia dall'*Ich denke*?»¹⁴⁸

È presto detto: se per Kant il soggetto trascendentale non può essere conosciuto, poiché il sapere dovrebbe disporre della rappresentazione di esso, che deve perciò essere data prima, presupposta, per Hegel questa forma di avvolgimento su di sé, questo *circolo* che viene erroneamente considerato come un inconveniente o qualcosa di difettoso è, invece, l'*assoluta, eterna natura* della coscienza e del concetto. Vale la pena riportare di seguito il lungo passo del capitolo II, “L'idea del conoscere”, che si trova nella III sezione della “Logica soggettiva ossia la Dottrina del concetto” chiamato in causa da Vitiello:

«Singolare è il pensiero [...] che io mi debba già servire dell'io per giudicare intorno all'io. L'io che si serve della coscienza di sé come di un mezzo per giudicare, questo sì, che è un *x* del quale [...] non si può avere il minimo concetto. Ma ridicolo è davvero [...] – che cioè l'io pensi se stesso, che l'io non possa essere pensato senza sia l'io che lo pensi, - di chiamarla un *inconveniente* e, quasi fosse un che di difettoso, designarla come un *circolo*; mentr'è invece un rapporto per cui l'immediata, empirica coscienza di sé si rivela l'assoluta, eterna natura di quella coscienza e del concetto, vi si rivela, cioè, perché la coscienza di sé è appunto il *concetto puro* come *esistente [daseiende]*, epperò *percepibile empiricamente*, l'assoluto riferimento a se stesso, riferimento che, come giudizio che separa, si fa oggetto, e consiste unicamente nel fa così di sé un *circolo*»¹⁴⁹.

Ecco quindi la differenza radicale tra Hegel e l'*Ich denke* kantiano, *Auseinandersetzung* che percorre moltissime pagine della *Scienza della logica*: secondo Vitiello, l'io-orizzonte ha una forma *accidentale* che è indeducibile dalla forma logica; detta altrimenti: per Kant è necessaria l'intuizione intellettuale per pensare l'io penso, cosa che non è dato raggiungere, aprendo una voragine tra io penso puro e contenuti fenomenici del mondo. Per Hegel, invece, ed è questo il primo guadagno di Vitiello, il movimento del concetto coincide con

¹⁴⁷ *Ivi*, p. 22.

¹⁴⁸ *Ibid.*

¹⁴⁹ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., vol. II, p. 882.

l'andamento della cosa stessa, il che significa che il circolo è essenziale al movimento del concetto: «è la natura stessa del circolo che si pone appunto come oggetto di sé medesimo, come “contenuto” del suo stesso rappresentare [...]. Il circolo è la vita stessa del concetto che si pone come “altro” di se stesso, che si produce in altro, ovvero: es-pone sé in altro»¹⁵⁰.

Vitiello sembra qui leggere l'interpretazione hegeliana dell'idealismo kantiano con occhi ancora più hegeliani dello stesso Hegel, per il quale vi sarebbe in Kant un *Ich denke* puro, separato, purificato, mentre invece in questa lettura più hegeliana di Hegel stesso non vi è separatezza tra soggetto e oggetto, bensì circolo che muove e *si* muove, che dà energia di movimento al pensiero. Alla luce di ciò, sembra molto più chiaro allora il passo hegeliano per il quale «il cominciamento non è il puro nulla, ma un nulla da cui deve uscir qualcosa»¹⁵¹.

Ciò con cui si deve iniziare la Logica, però, è il sapere puro che ha tolto via ogni idiosincrasia fenomenica, mondana, mediata, come Hegel dice a chiare lettere: «il sapere puro ha tolto via ogni relazione a un altro e a una mediazione. È quello che non ha in sé alcuna differenza. Questo indifferente cessa così appunto di essere sapere. Quel che si ha dinanzi non è che *semplice immediatezza*»¹⁵². Il sapere quindi non può ancora essere cominciamento, perché pura mediazione, mentre il cominciamento dev'essere il puro immediato che non può presupporre nulla. Tuttavia Hegel insinua qui la concretezza dell'aporia a cui ci stiamo approssimando sempre più: «la semplice immediatezza è essa stessa una espressione di riflessione, e si riferisce alla differenza del mediato», tant'è quindi che, nella stessa pagina, si afferma:

«Non si ha altro, allora, salvo la *risoluzione* [*Entschluß*, “decisione”, nds] (che si può riguardare anche come *arbitraria* [“man kann auch für eine *Willkür* ansehen”, nds]) di voler considerare il pensare come tale. Così il cominciamento deve essere un cominciamento assoluto [...], un cominciamento astratto»¹⁵³.

Giungiamo così sul crinale che ci consente di cogliere lo *Standpunkt* da cui la proposta pensante di Vitiello scruta il panorama, uno scrutare che non è mera contemplazione ma escursione coinvolta sulle cenge più ripide, sui sentieri ferrati più esposti e meno frequentati della filosofia. L'ammissione di Hegel è determinante: la decisione di cominciare dall'immediato, dal sapere come tale, cioè dalla *mediazione* del sapere «che è nello stesso tempo il suo proprio togliersi»¹⁵⁴ per poter cominciare dall'immediato, dal puro essere; ebbene, questa decisione è *arbitraria*. Ma allora tra mediato e immediato sussiste un

¹⁵⁰ V. Vitiello, *La voce riflessa...*, cit., p. 23.

¹⁵¹ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., vol. I, p. 59.

¹⁵² *Ivi*, pp. 54-55.

¹⁵³ *Ibid.* (corsivi nostri)

¹⁵⁴ *ibid.*

“insearsi” circolare che va indagato nei suoi più oscuri interstizi. Invero, Vitiello riesce a portare a fluorescenza, a emersione, passi su cui di frequente si medita troppo poco profondamente, riponendovi il peso decisivo, nonché la soddisfazione per la *Anstrengung des Begiffs*. Soltanto in parvenza Hegel, infatti, chioserebbe *di passaggio* che «non v’ha nulla, nulla né in cielo né nella natura né nello spirito né dovunque si voglia, che non contenga tanto l’immediatezza quanto la mediazione, cosicché queste due determinazioni si mostrano come *inseparate e inseparabili*»¹⁵⁵: quest’apunto che Hegel sembra lasciarsi scappare come aggiunta è invece il punto nodale non solo dell’intera pagina hegeliana ma anche della meditazione concettuale-speculativa sul negativo. In ciò si cela il pensiero per cui il mediato, dice Vitiello, è «“alle spalle” dell’immediato, è *nell’immediato*, è l’immediato stesso»¹⁵⁶. L’*Entschluß*, la decisione risolutiva sul cominciamento significa dunque prendere un lato del concreto, il suo carattere *arbitrario*¹⁵⁷ conferma la natura di circolo del concetto.

Si rende necessario, indugiando ancora per un istante, aggiungere un altro importante tassello per cogliere sempre più l’interezza del ragionamento prima di giungere a esporre il cuore di queste riflessioni. In ciò consiste il tentativo di Vitiello di stanare il presupposto fondamentale che sorregge l’intero metodo dialettico hegeliano: in tal metodo, infatti, «la verità è presupposta al movimento dialettico. E non la verità in sé, ma la verità come terzo che è in sé e per sé – è presupposta»¹⁵⁸. I primi due momenti, insomma, sono solo astrazioni del pensiero che nella commisurazione alla verità sono non veri, in quanto «il concetto è [...] l’universale che attraversa tutti i momenti del sillogismo; ma il terzo è la conclusione, dove il concetto per mezzo della sua negatività è mediato con se stesso, e così posto per sé come l’universale e identico dei suoi momenti»¹⁵⁹. Tale presupposto allora non significa, forse, che il movimento è già da sempre avvenuto, già da sempre dissolto? Esso si svela essere, infatti,

¹⁵⁵ *Ivi*, p. 52.

¹⁵⁶ V. Vitiello, *La voce riflessa...*, cit., p. 26.

¹⁵⁷ Questa è anche la posizione di Massimo Cacciari nel suo *Dell’Inizio*, Adelphi, Milano, 1990, pp. 106-112. Riportiamo di seguito i passi che in proposito risultano particolarmente rilevanti: «Il movimento (e quello stesso movimento che deve “ripetere” l’Inizio) presuppone l’impulso arbitrario ad iniziare non come posizione indifferente di uno dei suoi momenti, ma come atto costitutivo, come suo centro. Presuppone, pertanto, la propria radicale infondatezza», *ivi*, p. 110. E ancora, poco oltre: «Il divenire è possibile soltanto sulla base del consistere di essere e nulla in una *determinata* unità, in forza della quale essi *dileguano* l’uno nell’altro. Punto di partenza non può essere in nessun modo la pura indifferenza di essere e nulla, poiché da questa *nulla* può esser fatto procedere. La forma del divenire compresa ab origine nell’Inizio [...] non rappresenta così che la distinzione immanente all’*Iniziante*, distinzione tra pura Indifferenza da un lato, e la dimensione dell’inseparabilità del destino, dall’altro – distinzione che rimane assolutamente indiscussa e infondata, e perciò definibile solo nei termini della decisione e dell’arbitrio», *ivi*, p. 112. Una trattazione sull’Inizio e il Presupposto nell’opera di Cacciari che è stata da noi consultata e che merita menzione è la Tesi di Laurea di Luca Lattanzi, *Il Presupposto e l’Inizio. Pensiero negativo, criticismo e filosofia positiva nel Dell’Inizio di Massimo Cacciari*, Università Ca’ Foscari di Venezia, a.a. 2009/2010 discussa con i Proff. Davide Spanio e Francesco Mora.

¹⁵⁸ V. Vitiello, *La voce riflessa...*, cit., p. 27.

¹⁵⁹ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., vol. II, p. 950.

un'inattualità, si potrebbe dire una borghesiana *finzione*, un «passato già da sempre passato»¹⁶⁰. In termini hegeliani, è solo in quanto il sapere vuol conoscere il vero, ciò che l'essere è *in sé e per sé*, che «esso non rimane all'immediato, ma penetra attraverso quello, nella supposizione che *dietro* a quell'essere vi sia ancora qualcos'altro che non l'essere stesso, e che questo fondo costituisca la verità dell'essere»¹⁶¹.

Vitiello, come sarà emerso sin qui, si propone di fare filosofia, confrontandosi con grandi autori, in modo radicale: se la filosofia vuole emanciparsi dall'aporia cogente di uscire dalle aporie, allora lo può fare solo mettendosi in gioco, entrando nel circolo e standovi dentro nella maniera giusta, come aveva detto Heidegger, attraverso l'attività pensante e l'*esercizio* di pensiero che mostra e consente l'*esper-ire*.

Si è tentato fino a questo punto di far emergere il sentiero che può condurre al luogo (che come si dirà in seguito è un non-luogo) originario della dialettica hegeliana, della Logica, intendendo questa come modo di espressione concettuale di qualcosa che è essenzialmente sfuggente alla parola stessa, indicibile, cioè dell'*evento*. Sembra quindi che ciò che distingue l'autocoscienza hegeliana dall'*Ich denke* kantiano sia la compresenza di forma e contenuto, di necessario e accidentale, Io-orizzonte e mondo: l'uno è *nell'*altro, l'uno è l'altro. Ma non basta fermarsi qui. Si rende necessario interrogarsi – scrive Vitiello – «sul “dove” e sul “come” della loro separazione»¹⁶². In altri termini, se uno è nell'altro, se l'uno è l'altro, occorre riporre attenzione sulla non deducibilità di quell'*Entschluß* per il quale il mediato è preso come immediato, per il quale mediato e immediato si fondono, si con-fondono nello sparire dell'uno al comparire dell'altro quando, tuttavia, si concepiscono nella loro separazione e distinzione.

Come avvenga la separazione lo abbiamo esplicitato poco sopra con le prime righe della *Dottrina dell'essenza*: è solo in quanto il sapere vuol conoscere il vero che esso non rimane all'immediato e alle sue determinazioni, ma vi penetra attraverso, nella supposizione che *dietro* a quell'essere vi sia ancora qualcos'altro, un fondo il quale costituisca la verità dell'essere. È il sapere quindi che, nel contesto e nel luogo della prima triade della *Dottrina dell'essenza*, appare come ciò che insinuandosi nell'essere passa nell'essenza, come movimento stesso dall'essere all'essenza, come *medio* tra due determinazioni.

Tocchiamo così la questione più cogente, la questione che si è cercato di circuire finora: il problema dell'*ungeheures Macht des Negativen*, della potenza che dà esistenza determinata,

¹⁶⁰ V. Vitiello, *La voce riflessa...*, cit., p. 28.

¹⁶¹ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., vol. II, p. 433.

¹⁶² *Ivi*, p. 35.

separata a ciò che vive nel circolo in sé chiuso del concetto. Il concreto, in quanto automovimento del concetto, per Hegel è analizzato, cioè sciolto nei suoi momenti:

«l'attività dello scindere e del separare è la forza e il lavoro dell'*intelletto*, della più straordinaria e più grande potenza, o meglio della potenza assoluta. Il circolo che riposa in se stesso [...] è il rapporto immediato che, perciò, non ha nulla di sorprendente. Ma il fatto che l'accidentale in quanto tale, separato dalla propria sfera. Il fatto che ciò che è legato ad altro ed è reale solo in connessione ad altro ottenga un'esistenza propria e una libertà separata, tutto ciò costituisce l'immane potenza del negativo (*die ungeheure Macht des Negativen*): tutto ciò è l'energia del pensiero, dell'Io puro»¹⁶³.

L'intelletto sospinto dalla potenza del negativo libera il «circolo che riposa in se chiuso [...] in quanto sostanza» esponendone e rendendone manifesta la frammentarietà interna, la scissione di quest'ultima come identità che riposa *in sé* stessa, del concetto, nel concetto. Questo movimento non allude ad altro che al processo dell'intelletto per il quale e *nel* quale si manifesta il divenire, nei cui interstizi v'è proprio la potenza del negativo che ne costituisce l'energia. Il divenire è cioè il movimento della sostanza liberata a concetto grazie alla potenza del negativo¹⁶⁴, e un simile divenire, che è dunque movimento dialettico, «ha, come dappertutto il divenire, il significato di essere la *riflessione* [corsivo nostro] di quello che passa nel suo fondamento, e che quello che sulle prime *sembra* [corsivo nostro] un *altro* in cui il primo è passato, costituisca la *verità* di questo»¹⁶⁵.

Eccoci, quindi, finalmente giunti al luogo in cui poter incontrare ed *esperire* nel pensiero la negazione come tale, energia e potenza motrice del *Gang* del pensiero stesso: la riflessione del conoscere.

§3.2. *La riflessione e l'ἐξαιφνης, margini del pensiero*

Dopo aver ripercorso l'attenta disamina di Vitiello su ciò che caratterizza la questione del cominciamento in Hegel, siamo giunti al *gesto* dell'interprete Napoletano di cercare l'essenza dell'*Entschluß*, la quale può essere trovata solo nel luogo più remoto, in quella *sembianza* di alterità estranea e opposta, in quel passato che è già da sempre passato. Per chiarire meglio quest'ultimo punto, ci viene in aiuto la lingua tedesca, come osserva infatti Hegel stesso nella ricca pagina iniziale della *Dottrina dell'essenza*: «La lingua tedesca ha conservato l'essenza (*Wesen*) nel tempo passato (*gewesen*) del verbo essere (*Sein*); perocché l'essenza è l'essere

¹⁶³ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 85.

¹⁶⁴ «Il movimento dialettico della sostanza attraverso la causalità e l'azione reciproca è quindi l'immediata *genesi del concetto*, per la quale viene esplicito il suo *divenire*», G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., vol. II, p. 652.

¹⁶⁵ *Ibid.*

che è passato, ma passato senza tempo»¹⁶⁶. Il sapere che vuol penetrare nell'immediato essere, intuendo che “dietro” di esso vi sia qualcos'altro “di più”, deve compiere il movimento di uscir fuori dall'immediato per *internarsi* in esso per via della mediazione nell'essenza. Questo movimento di “s-fondamento” – per usare un termine che abbiamo incontrato nell'ermeneutica di Vattimo – avviene con la riflessione, ossia la negazione di ogni finito che *presuppone* – così scrive Hegel nella stessa pagina – un internamento e un moto, la quale s'insinua nell'essere per giungere all'essenza, *quod quid erat esse*.

«L'essenza – incide infatti Hegel – non è però a questo modo né in sé, né *per se stessa*; è *mediante un altro*, la riflessione estrinseca, astraente; ed è *per un altro*, cioè per l'astrazione e in generale per l'essente che continua a starle di contro. Nella determinazione sua essa è quindi in sé morta, vuota assenza di determinazione. Ma l'essenza, qual è qui divenuta, è quello che è, non per una negatività a lei estranea, sibbene *per la sua propria* [corsivo nostro], il movimento infinito dell'essere»¹⁶⁷.

L'essenza, quindi, è ri-flessione poiché ha l'altro in sé medesima e in quanto è “ciò che era l'essere” si rivela come il suo passato, essa è il passato di se stessa *in se stessa*. Si scopre quindi che l'essenza dice l'altro *essendolo* dentro di sé, determinato come il negativo entro la propria stessa dimora, come l'*ospite inquietante* di cui ha detto Nietzsche. Un passare che, tuttavia, pur scisso e dolorosamente attraversato dalla negatività, rimane in se stesso, come si evince da questa riga hegeliana: «L'essenza è riflessione, il movimento del divenire e del passare, che rimane in se stesso, dove il diverso è determinato assolutamente solo come l'in sé negativo, come parvenza»¹⁶⁸. Siamo entrati, qui, nel territorio di frontiera del pensiero, per meglio dire con le parole di Vitiello, ci troviamo «davanti ad uno dei nodi decisivi non della Logica hegeliana soltanto, ma del pensiero *überhaupt*»¹⁶⁹. La questione, insomma, risalta sempre più essere: come poter dire la contraddizione data dalla com-presenza del negativo, e dunque come poter com-prenderla; s'intende qui: la contraddizione del sé. L'essere è, infatti, l'essenza negativa riferita a sé, l'essenza stessa in quanto negativo riferimento a sé dove questo negativo riferimento a sé è la negazione negata. Detto altrimenti, è il presente, l'immediato, colto e dunque *tolto*. Il movimento della riflessione, cioè il divenire dell'essere che è passato nell'essenza, nel momento stesso – simultaneamente – in cui passa è quindi relazione ad altro: richiamando ancora le parole di Hegel, esso «all'incontro è l'altro come la

¹⁶⁶ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., vol. II, p. 433.

¹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁶⁸ *Ivi*, p. 444.

¹⁶⁹ V. Vitiello, *La voce riflessa...*, cit., p. 38.

negazione in sé che ha un essere solo come negazione che si riferisce a sé»¹⁷⁰. Per chiarire maggiormente il punto, poco oltre si leggono righe importantissime, dove si dice che esso è

«quindi *movimento del nulla al nulla*, e così il *movimento di ritorno a se stesso*. Il passare o divenire si toglie via nel suo passare; l'altro che sorge in questo passare non è il non essere di un essere, ma è il nulla di un nulla, e questo, di esser la negazione di un nulla, è ciò che costituisce l'essere»¹⁷¹.

Siamo davvero al limite, alla frontiera, al confine della pensabilità significante, stiamo penetrando nelle pieghe più nascoste non soltanto del negativo hegeliano, ma altresì del nodo del pensiero che percorre la filosofia nella sua storia come sempre nascosto e celato. Si sta dicendo, in altri termini, che «dove l'una determinazione appare, si mostra l'altra»¹⁷², che l'altro si toglie mostrandosi nel medesimo. Ciò significa che in questa piega, in questo ripiegamento, l'altro è *nel* medesimo, vi si annida e cela. Anche il medesimo quindi si toglie nell'altro, in questa reciproca *oscillazione negativa*, un rimando speculare infinito, un movimento che è insieme non-movimento poiché nell'essenza di uno sta l'altro in modo negativo. Il movimento da nulla a nulla è movimento di *ritorno a sé stesso*, un νόστος essenzialmente transitorio nella propria località più intima e celata che mai giunge *zu Hause*. In ciò sta infatti la negazione, ed è ciò su cui Vitiello fa cadere l'accento del (suo) pensiero scavando i meandri della serrata e densa prosa hegeliana: che la negazione *ritorna* su di sé di continuo. *Bewegung des Nichts zu nichts*, si potrebbe anche dire, richiamando la distinzione e il circolo tra nulla pronominale e Nulla sostantivato – incontrata nel corso del I capitolo di questo elaborato, affrontando la prolusione *Che cos'è metafisica?*, dove comparare il Nulla come sostantivo¹⁷³.

Tra le determinazioni, allora, v'è distinzione e nessuna distinzione: non è possibile scindere, «isolare questa, o fermarsi su quella – se non negando il pensiero che qui è in opera: la ri-flessione. Questa, è vero, si nega da sé, ma proprio negandosi si pone, come nel porsi si nega»¹⁷⁴. Il punto decisivo è proprio questo, che le determinazioni della *Sache*, della questione e della cosa, non sono oggetto del pensiero, non stanno di fronte al pensiero, pur standosi l'una di contro all'altra, ma *sono il* pensiero stesso che si muove, che si fa prassi. Richiamando le parole di Vitiello, per seguire la sua interpretazione pensante, leggiamo:

¹⁷⁰ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., vol. II, p. 444.

¹⁷¹ *Ibid.*

¹⁷² V. Vitiello, *La voce riflessa...*, cit., p. 39.

¹⁷³ Cfr. *supra*, §1.1. del presente scritto.

¹⁷⁴ V. Vitiello, *La voce riflessa...*, cit., p. 39.

«L'alternarsi di distinzione e non-distinzione, affermazione e negazione, movimento e stasi (il passare che si toglie nel passare) coinvolge direttamente, *in prima persona*, il pensiero: è questo che passando non passa. Perciò è ri-flessivo: la sua negatività cade su se medesimo, ritorna su di sé»¹⁷⁵.

Tale questione è allora un *contraccolpo* che ottiene la massima consistenza di cui è possibile esperirne l'impeto nel luogo dell'analisi hegeliana della *satzende Reflexion*. Questo luogo del movimento del pensiero in Hegel è affrontato come un momento, una figura della Logica e del sistema hegeliani che pone e presuppone svolgimento, atto al togliimento in vista di un fine più concreto. Per Vitiello si tratta invece – è bene ribadirlo ancora una volta – di andare negli interstizi di questo macro-sistema, nei suoi momenti, scovare e riportare a emersione i pensieri fondamentali che lì si celano. Se nella metafisica hegeliana essi sono solo una tappa di un cammino che ha la propria meta e che perviene a una risoluzione, se essi sono solo momenti di una stasi transitoria nel punto di fuga di un togliimento maggiore, cioè nella prospettiva del Sapere assoluto e del raggiungimento della quiete del movimento in sé irrequieto, ebbene, per Vitiello si tratta di valorizzare la *prassi* del pensiero proprio di questi momenti marginali e interstiziali, prassi che è da Hegel stata intuita ma subito inglobata nell'universale solo come figura transeunte.

La riflessione si è sin qui determinata come lo scambio del negativo con se stesso tanto che, dice Hegel, «questa negatività che si riferisce a sé è dunque il negare se stessa. Essa è così tanto negatività tolta, quanto negatività»¹⁷⁶, dunque un' *Aufhebung* che rimane in circolo, che rimane oscillazione, rimando, attività pensante.

Se nel riferirsi a se stesso il negativo è il viaggio di ritorno in sé, allora l'immediato Primo che è tolto, è solo in quanto *esser posto* dell'immediatezza che è tale, a sua volta, solo per il *ritorno in sé* del negativo, cioè in quanto immediato coincidere del negativo con se stesso dinanzi a cui sembrava cominciare il movimento riflessivo. Dunque, poiché l'immediatezza si rivela tale solo nel ritorno, essa è un *porre*, dice Hegel. Ma non ritorna da una terra straniera forestiera e diversa, il ritorno avviene piuttosto dalla ferita del sé che è *differenza in sé*, cioè come il negativo di se stessa. In altre parole, se il tornare è un negare l'immediatezza prima che è il negativo, avviene una fusione del negativo con se stesso: avviene cioè «in pari tempo» una «negazione del negativo come negativo. Essa è così un *presupporre*»¹⁷⁷. Togliendo il suo porre nel suo stesso porre essa è quindi presup-porre.

¹⁷⁵ *Ibid.*

¹⁷⁶ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, vol. II, cit., p. 445.

¹⁷⁷ *Ivi*, p. 446.

Rapportandosi a sé come negativo, come ritorno, avviene il togliere dell'immediato negativo che è l'essenza: «Il ritorno dell'essenza è così il suo respingersi da se stessa»¹⁷⁸.

Risuonano potentemente in questa frase il verso della seconda antistrofe del primo stasimo dell'*Antigone*, «ὄψιπολις· ἄπολις ὄτω τὸ μὴ καλὸν», i quali nominano il miglior cittadino, che dall'alto (ὄψι-) guarda e ammira la propria città ma che al tempo stesso si bandisce dalla città, proprio come il viandante nietzschiano, il quale per veder l'altezza delle torri della propria città deve lasciarla¹⁷⁹. Incidentalmente, è interessante notare come questo stesso rimando sotteso al gesto di respingere-pervenendo sia fortemente percepibile anche nell'indifferenza di Kafka verso la redenzione, nell'assenza di aspettative che proprio per questo è restituita alla sua potenza redentiva¹⁸⁰. In questo modo Heidegger commenta i versi sofoclei della seconda antistrofe richiamati, nel corso di lezioni del 1942, in riferimento alla sede e al farsi-di-casa dell'uomo nel mezzo dell'ente, intendendo così l'essenza del politico attraverso il contrasto negativo che vi è entro le sue stesse mura: «l'uomo tutto raggiunge e tuttavia in questo modo dappertutto perviene al nulla, nella misura in cui quel che ottiene nel suo aggirarsi non è mai sufficiente per colmare e sopportare la sua essenza»¹⁸¹, essenza che è nominata dal coro dei Tebani come τὸ δεινὸτατον. L'esserci, infatti, «cela in sé un tale principio per cui tutte le cose, per via di un eccesso di potenza, fanno simultaneamente irruzione sul predominante, per sottometterlo»¹⁸².

Tornando al movimento di pensiero hegeliano, la riflessione in questo modo presuppone ciò a partire da cui essa costituisce il suo ritorno¹⁸³. Detto altrimenti: la riflessione *ponente* è anche a un tempo *presupponente*. La parvenza (*Schein*), in quanto è posta come inizio, come

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ Cfr. l'aforisma 380 “*Il viandante*” che parla in F. Nietzsche, *La gaia scienza e idilli di Messina*, tr. it. a cura di F. Masini, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano, 1977 (1965) pp. 316-317 [OFN, vol. V, tomo II]. Cfr. inoltre G. Brianese, *La strategia del viandante. Nietzsche e la contraddizione dell'esistenza*, in *Divus Thomas* 121, 1 (2018), pp. 53-93, in particolare p. 58.

¹⁸⁰ «Possiamo avere speranza solo in ciò che è senza rimedio. Che le cose stiano così e così – questo è ancora nel mondo. Ma che ciò sia irreparabile, che quel così sia senza rimedio, che noi possiamo contemplarlo come tale – questo è l'unico varco fuori dal mondo. (Il carattere più intimo della salvezza: che siamo salvati solo nel punto in cui non vogliamo più esserlo. Per questo, in quel punto, c'è salvezza – ma non per noi)», G. Agamben, *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino, 2001, p. 85; inoltre pp. 12, 31, 32. Questo pensiero viene condensato da Agamben anche nella sua più recente raccolta di pensieri in forma di aforismi: Id., *Quel che ho visto, udito, appreso...*, Einaudi, Torino, 2022, p. 53: «siamo, cioè, salvati solo quando non c'interessa più di esserlo. Avviene come quando volevamo andare a tutti i costi in un certo luogo, ma poi, lungo la strada, camminando e vivendo, ce ne dimentichiamo. Se qualcuno ci avverte che siamo arrivati, scrolliamo le spalle come se la cosa non ci riguardasse». Cfr., infine, l'interessante saggio sull'itinerario interpretativo percorso da Giorgio Agamben attraverso Kafka di C. Salzani, *In un gesto messianico: Agamben legge Kafka*, in V. Bonacci (a cura di), *Giorgio Agamben: Ontologia e politica*, Quodlibet, Macerata, 2019, pp. 173-198.

¹⁸¹ M. Heidegger, *L'inno “Der Ister” di Hölderlin*, cit., p. 77.

¹⁸² M. Heidegger, *IM*, p. 163.

¹⁸³ «La riflessione dunque trova prima di sé un immediato ch'essa sorpassa e dal quale essa costituisce il ritorno. Ma questo ritorno è solo il presupporre ciò che s'era trovato», G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., vol. II, p. 446.

immediato, è tale solo per mezzo della negazione che ritorna su di sé come mediazione, la quale è il presupposto dell'uguaglianza dell'essenza con sé, cioè dell'identità. Scoprirsi come *immediata*, infatti, è mediazione, perché è atto di riflessione¹⁸⁴.

Occorre quindi esplicitare il nucleo magmatico del pensiero che con moto convettivo sostiene queste oscillazioni di pensiero con le parole di Hegel stesso:

«Il movimento riflessivo, secondo quanto si è considerato, è quindi da prendersi quale *assoluto contraccolpo* in se stesso (*der absolut Gegenstoß in sich selbst*). Giacché la presupposizione del ritorno in sé [...] è unicamente nel ritorno stesso. Il sorpassare l'immediato, da cui comincia la riflessione, è anzi solo mediante questo sorpassare [...]. Il movimento come movimento in avanti, si volta immediatamente in lui stesso e solo così è movimento di sé, – movimento che viene da sé, *in quanto la riflessione che pone è riflessione che presuppone, ma come riflessione che presuppone è assolutamente riflessione che pone* [corsivo nostro]»¹⁸⁵.

Fermiamoci un secondo e facciamo riposare il pensiero che si affatica nel dire concettuale per fare delle considerazioni di più ampio respiro. Qual'è il senso di questo ripercorrere il tracciato hegeliano nel luogo della riflessione? Ciò su cui Vitiello ci propone di ritornare col pensiero è proprio il *gesto* di questo ripercorrere stesso, questa è l'esperienza che il pensiero ha da fare: chiederci come opera il pensiero significa trovarci davanti al pensiero medesimo, o forse avvolti nel mezzo del suo vortice, che tenta di pensare se stesso; significa trovarci nel movimento del pensiero che si flette su se stesso. Enrico Redaelli, anche in quest'occasione, ci aiuta a cogliere meglio tutto questo ragionamento per mezzo di un'immagine plastica¹⁸⁶. Immaginiamo due cerchi: uno intero, completo, e l'altro spezzato, diviso a metà. L'uno come il momento precedente all'altro, l'uno come il momento passato, in modo essenziale, dell'altro, memori di ciò che Hegel osserva sui termini della lingua tedesca, la quale conserva l'essenza (*Wesen*) nel passato (*gewesen*) dell'essere (*Sein*). Come opera, dunque, il sapere? Per poter pensare il cerchio spezzato e porre dunque le due metà, la scissione, esso deve pensare la loro unità nel cerchio pieno e indiviso. La scissione del cerchio in due metà *presuppone* il pensiero del cerchio indiviso. Fuori di metafora, il sapere separa essere ed essenza, percependoli (*ponendoli*) come due termini distinti, separati, ma per fare ciò deve *presupporre* la loro unità. Ecco che dunque l'*Entschluß*, di cui si è detto sopra, si rivela come *Entscheidung*. Sembra quindi che l'essere come immediato stia come posto avendo alle spalle l'essenza come presupposta, ma il conoscere è il movimento che oscilla tra essere ed essenza, tra l'immediato – che è negazione – e la negazione dell'immediato: esso non ha luogo in nessuna di entrambe le determinazioni. Ecco quindi il punto, per Vitiello:

¹⁸⁴ Cfr. V. Vitiello, *La voce riflessa...*, cit., p. 40.

¹⁸⁵ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., vol. II, p. 447.

¹⁸⁶ Cfr. E. Redaelli, *Il nodo dei nodi...*, cit., pp. 158 sgg, in particolare p. 163.

«solo in rapporto alla pura parvenza dell'essere immediato l'essenza è, appare come la sostanza nascosta, il fondo retrostante dell'essere. Appare a chi? Al conoscere, che uscendo dall'essere per entrare in esso *pone* i distinti: l'essere e l'essenza, *in sé* indistinti»¹⁸⁷. Proprio in ciò, nella figura del sapere quale la *satzende Reflexion*, emerge per Vitiello il carattere *performativo* del *logo* riflessivo: la riflessione pone la distinzione di essere ed essenza l'uno come parvenza e l'altra come sostanza, ma – ecco ciò che Hegel definisce come *der absolut Gegenstoß in sich selbst* – per poter porre essere ed essenza, l'uno come parvenza, l'altra come il fondo di quella, il lato in ombra, la riflessione deve *presupporre* la loro unità *in sé*¹⁸⁸.

A questo punto occorre fare il passo decisivo: se la riflessione opera *ponendo* e *presupponendo*, nel vortice di rimandi tra posto e presupposto, tra negazione e negazione della stessa nel ritorno a sé respingendosi, allora si scopre che il vero originario, il vero cominciamento, non può essere né l'essere (*Sein*) né l'essenza (*Wesen*); tantomeno la loro unità poiché scissa dai continui rimandi dell'uno all'altro né la loro distinzione, perché essa presuppone la loro unità: ognuna di queste determinazioni implica sempre l'altro, nel gioco di posto e presupposto. Il vero originario si scopre allora come il *gioco* stesso del ritorno che si respinge, in una battuta: il pensiero stesso. Come arriva, però, la riflessione (il pensiero) a scoprirsi come il vero originario? Così Vitiello:

«la riflessione dice di sé, del suo operare, parlando d'altro: del “posto” e del “presupposto”. Perché il suo operare, la sua *prassi*, è appunto riflessione, un movimento che si flette su di sé e, nel flettersi, s'allontana da sé: è movimento che è insieme contro/movimento. Il linguaggio-“prassi”, pertanto, si porta a “significato” *non direttamente*, ma *in modo obliquo*»¹⁸⁹.

Emerge qui il paradosso consustanziale al discorso filosofico che nell'interpretazione del nostro interprete risale sino a Platone. La filosofia ha avvertito sin dai suoi inizi il pericolo dell'«arma più tremenda, la parola»¹⁹⁰, il pericolo maggiore del linguaggio, che è «la sua stessa struttura significante che spinge a obliarne la natura pratico-espressiva, per badare al solo contenuto del dire, al “significato”, appunto»¹⁹¹. Con la percezione di questo *Gefahr*, la filosofia ha insomma tentato di contrastare il dominio del significato, l'autoritaria presenza delle determinazioni attraverso la *pratica* linguistica, cioè attraverso il *dialogo*. Un simile

¹⁸⁷ V. Vitiello, *Filosofia teoretica. Le domande fondamentali: percorsi e interpretazioni*, Mondadori, Milano, 1997, p. 111.

¹⁸⁸ Cfr. *ivi*, p. 112.

¹⁸⁹ V. Vitiello, *Filosofia teoretica...*, cit., p. 113.

¹⁹⁰ M. Cacciari, *La parola che uccide*, saggio introduttivo a Sofocle, *Antigone*, tr. it. a cura di M. Cacciari, Einaudi, Torino, 2007, p. VI.

¹⁹¹ V. Vitiello, *Filosofia teoretica...*, cit., p. 81.

pericolo si fa vero e proprio paradosso quando la filosofia, il dialogo che scuote¹⁹² la Parola (*logo*) del σοφός, voglia dire la *cosa* stessa della filosofia, *cosa* che è per Vitiello essenzialmente τὸ πρᾶγμα, «che dice insieme: prassi e riflessione»¹⁹³.

Vitiello quindi si avvale di due espressioni che possono farci da guida per cogliere meglio quanto si sta cercando di sviluppare. Il *linguaggio-significato*, cioè tutte le determinazioni concettuali e di senso che lastricano il fondo del discorso metafisico, il quale, nel momento in cui tenta di dire sé stesso, di fare di sé oggetto del proprio stesso discorso, finisce nel gorgo delle antitesi e del paradosso, allo stesso modo di ciò che in logica viene inteso come paradosso del mentitore. Tuttavia, in questo gesto ri-flessivo emerge il *linguaggio-prassi* – l'altra espressione che ci permette di orientarci –, ovvero proprio quel dire che mostra ed espone sé per mezzo dei significati, senza rimanere impigliato nel piano di questi poiché si colloca nel piano della prassi del pensiero che agisce, che compie questo tentativo. Il *logo* metafisico che si inserisce nel vortice del dialogo può esserne trasformato, storicizzandosi in tale dialogo – come voleva l'ermeneutica pensante di Vattimo –, ma l'ermeneutica di Vitiello, diversamente dall'interprete torinese, si chiede: che ne è «del *logo* che afferma che la verità si dà solo *nel* dialogo, che la verità è il dialogo?»¹⁹⁴. Il fatto che il *logo* che afferma la verità del dialogo venga conseguito solo attraverso il vortice del dialogo, nota Vitiello, «mostra una frattura tra la verità e il dire la verità che è esiziale per la tesi della dialogicità del vero»¹⁹⁵. Nell'atto stesso in cui il pensiero, la ragione, il linguaggio-significato, è chiamato (*ge-heißen*) a ri-flettere su se medesimo, il sé della ragione si cela, si allontana, sparisce, si confonde, si mostra come *Abwesen*: «l'essenza del dialogo si sottrae al dialogo. E se il dialogo è la verità – l'essenza del dialogo si sottrae alla verità»¹⁹⁶. Il margine, l'interstizio, la linea di confine che si confonde e sparisce è per Vitiello l'*infirmetas* del pensiero, prassi che non si acquieta nei significati e nelle determinazioni ma ne mostra il continuo e incessante rimando reciproco, nell'attività del quale appare il modo d'essere del pensiero: il mostrarsi come dinamico velamento. Ecco perché, dunque,

«nella riflessione ponente la dialettica giunge al suo vertice, epperò al limite estremo delle sue possibilità: alla comprensione del *logos*, del pensiero-linguaggio, quindi di se stessa, come “prassi” e come “significato”, e come presupposto tra i due. Il porre, infatti, in quanto riflessione, porta sé a parola»¹⁹⁷.

¹⁹² Interessante ricordare che l'etimologia latina di *discutere* è «dis-quatère»: “scuotere”, “agitare”, “esaminare scorrendo”.

¹⁹³ V. Vitiello, *ibid.*

¹⁹⁴ *Ivi*, p. 19.

¹⁹⁵ *Ibid.*

¹⁹⁶ *Ibid.*

¹⁹⁷ *Ivi*, p. 113.

La riflessione mostra così il proprio carattere simultaneamente *copulativo e negativo*¹⁹⁸. Il carattere performativo del linguaggio viene dunque a parola, mostrando «nel linguaggio comune la contraddizione che lo costituisce, e senza uscire da esso»¹⁹⁹. La contraddizione si rivela quindi come *l'oscillazione* del pensiero, simultaneamente, da determinazione a determinazione, da significato a significato, dall'essere all'essenza, svelando il movimento stesso del pensiero che tenta di pensare se stesso. In altre parole, che dicono lo stesso (*das Selbe*), la riflessione dicendo un significato dice lo sparire dell'altro, dice cioè la sua stessa inquietudine: «l'atto, il movimento, del *venir pre-supposto* come “posto” e del *venir posto* come “presupposto” [le parole in corsivo indicano il linguaggio-prassi, quelle tra virgolette il linguaggio significato, *nds*] non è altro che la prassi (il *porre* e *presupporre*) della riflessione stessa mentre è all'opera»²⁰⁰.

È questo il gesto del pensiero su cui vuole insistere Vitiello: *svelare velando*. Con un'efficace metafora, si potrebbe dire che come dopo una guerra la verità dei vincitori si impone proiettandosi non soltanto nel futuro che quel momento inaugura, ma altresì si retroflette come presupposto, così il pensiero si muove nell'inquietudine della ri-flessione²⁰¹.

Con termini propri di Heidegger: l'ente ponendosi in presenza cela l'evento che lo ha dischiuso, ricopre l'apertura dell'essere che lo ha reso possibile. Allo stesso modo, nel momento in cui il linguaggio-prassi lascia essere il linguaggio-significato, il primo sparisce lasciando emergere il secondo, facendo-essere (*Anwesen-lassen*) il secondo. Ogni significato viene in luce grazie a un movimento, a una prassi di pensiero che è copertura di sé, copertura dell'origine. Ecco che ogni significato necessita di essere ri-determinato, ri-significato, re-interpretato. In questo senso Vitiello si smarca dal gesto ermeneutico di Vattimo: quest'ultimo, infatti, storicizza i significati per evitare che la verità ricopra l'origine che è indicibile e può solo essere rammemorata, ma quest'operazione – è questo il punto che mette in evidenza Vitiello – è pur sempre un'operazione *del pensiero* che gioca in maniera fluida ed osmotica con il *porre* e il *presupporre*. Storicizzare, in una battuta, è un gesto che *pone*

¹⁹⁸ Cfr. *ivi*, pp. 113-114.

¹⁹⁹ *Ivi*, p. 114.

²⁰⁰ E. Redaelli, *Il nodo dei nodi...*, cit., p. 169. Il circolo di *posto* e *presupposto* è mirabilmente mostrato da Vitiello anche nell'opera *Topologia del moderno*, Marietti, Genova, 1992, pp. 225-241, in cui il Napoletano si riferisce in maniera polemica alla *Struttura originaria* di Emanuele Severino, sostenendo la tesi che l'identico ha bisogno della contraddizione per dirsi, (cfr.) *ivi*, pp. 230-231. In queste pagine si mostra come ciò che di A è posto sia A=A, mentre rispetto ad A=A il presupposto risulta essere A: «Il pre-supposto è posto da quel medesimo che esso stesso pone. Il posto si rivela ora il presupposto del pre-supposto. Solo perché vi è A=A, l'identità, possiamo dire che v'è l'A, l'Identico. E soltanto perché vi è l'Identico, A, possiamo dire che l'identità A=A dice di A», *ivi*, p. 236.

²⁰¹ Cfr. E. Redaelli, *Il nodo dei nodi...*, cit., p. 170.

significati, i quali, certo, vanno di volta in volta storicizzati, cioè ri-significati, ma il gesto, i passi indietro rispetto al singolo *Standpunkt* – si diceva sopra in metafora – non li si riesce mai a cogliere, a ripercorrere, rimane un movimento indeterminabile attraverso la storicizzazione.

Vitiello, indirizzando la propria ricerca ai margini e agli interstizi del pensiero filosofico, ritrova il tentativo di parlare dell'esperienza che il pensiero fa della contraddizione anche e soprattutto in Platone. Il luogo preciso è il dialogo del *Parmenide*, e in modo ancor più preciso nella seconda parte del dialogo, tra la seconda e la terza serie di deduzioni (142b-159b)²⁰², in quel luogo che Vitiello chiama *terza ipotesi*. Nel dialogo si mostra infatti il μεταβάλλειν dell'uno e dei molti, della στάσις e della κίνησις, il quale converge in un punto di mezzo, marginale, che si confonde poiché non è l'uno nel momento in cui è i molti, in un gioco di specchi di negazione continua, senza mai acquietarsi in una determinazione-significato: si tratta dell'εξαιφνης, l'istante. Dice infatti il venerando Parmenide in dialogo con il giovane Socrate: «L'istante sembra infatti significare qualcosa di questo genere: ciò a partire da cui muta passando nell'una o nell'altra di due condizioni. Infatti non muta a partire dallo star fermo quando ancora è fermo né muta a partire dal movimento quand'è ancora in movimento»²⁰³. L'istante è definito nel testo greco del dialogo come ἄτοπος μεταξύ, quella “cosa stupefacente”, che è proprio nel momento in cui muta e non è più se stessa, è un luogo-non-luogo marginale, di mezzo, appunto.

Siamo giunti allora nel luogo dove non si giunge, dove il fine non è la fine²⁰⁴: l'εξαιφνης è la località transitoria del pensiero, la piega della contraddizione dei significati prodotta dal pensiero che non vede se stesso in modo tematico, esperita soltanto nel movimento del contraddire, nell'attività propria dell'esper-ire pensante, del *Gedanken-gang*. Non a caso, Heidegger nel corso della sua esperienza pensante definisce l'Essere (*Sein*) in quanto *Ereignis* attraverso una serie di movimenti contraddittori, oscillazione degli opposti che supera (*Überwindung*) e insieme riguarda (*Verwindung*) l'antitesi dei valori, dei significati: fuga ed avvento degli dèi, diniego e donazione, velamento e svelamento, lontananza e vicinanza, l'impossibilità di pensare ciò che massimamente è da pensare (*das Bedenklichste*)²⁰⁵. *Ereignis* non significa né la decisione per una di queste determinazioni antitetiche né l'unione (il cerchio pensato –

²⁰² Il riferimento è la divisione condotta da Francesco Fronterotta nell'*Introduzione* all'edizione seguente: Platone, *Parmenide*, tr. it. a cura di G. Cambiano, introduzione e note a cura di F. Fronterotta, Laterza, Roma-Bari, 1998, (cfr.) in particolare pp. XXII-XXIII.

²⁰³ Platone, *Parmenide*, 156 d 1-5 – e, tr. it. cit., pp. 78-79.

²⁰⁴ Cfr. J. Derrida, *Fini dell'uomo*, in *Margini della filosofia*, tr. it. a cura di M. Iofrida, Einaudi, Torino, 1997, pp. 153-185.

²⁰⁵ Cfr. M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, cit., p. 38.

presupposto – come indiviso per poterlo pensare – *porre* – come spezzato) dei movimenti contraddittori:

«*Evento, Ereignis*, è questo contraccolpo tra l'uno e l'altro polo, uno slancio che è contro-slancio, svolta che è contro-svolta, un vortice – *der scharfste Wirbel der Kehre*, il più ripido vortice della svolta – nel quale la donazione è nel diniego, come il diniego nella donazione, la lontananza nella prossimità, e questa in quella [...]. La Parola nel Silenzio che la nega – e che la Parola deve pur custodire se non vuole ingannare se stessa con certezze che non le appartengono»²⁰⁶.

L'istante che sta nel mezzo sembra proprio avere i tratti di quel *Nichts* che “supera” l'antitesi dei valori metafisici, quale tra tutti la semantizzazione dell'essere come assolutamente contrapposto al non-essere tipica della metafisica; superamento che è inteso come apertura, lo stare in quel mezzo, il trattino, che concede l'antitesi stessa, celandosi in essa. In ciò allora è possibile scorgere finalmente il *gesto* pratico di Vitiello che va oltre la proposta dell'ermeneutica rammemorante: egli non mantiene ciò che con Redaelli abbiamo chiamato il “punto cieco” (*i.e.* l'evento) come fosse un motore immobile, il quale sottende tutte le interpretazioni e storicizzazioni; Vitiello tenta, piuttosto, di *mostrare* il limite stesso del pensiero che nell'ostinazione consustanziale alla sua stessa essenza rimane impigliato nella contraddizione a cui si giunge necessariamente *dicendo* τὸ πρᾶγμα nel piano del linguaggio-significato. Il Napoletano, dunque, diversamente da Vattimo non cerca il *logo* della storicità di ogni dire, egli lo fa ripercorrere, fa *provare*, al pensiero il movimento dell'oscillazione contraddittoria che si mostra dunque come l'unico modo per poter dire la cosa stessa (*die Sache selbst*, τὸ πρᾶγμα) della filosofia, del pensiero²⁰⁷. In ultima analisi, osserviamo a tal proposito che la pratica di Vitiello trova la propria verità, la propria legittimazione sul piano della *prassi*, cioè come «*esercizio della ragione in cui essa stessa si mette in questione facendo esperienza del proprio limite*»²⁰⁸, cioè il limite di dire *das einzige Wort* su se stessa. Questo pensiero è quindi pensiero pre-logico, pre-significante perché coglie come κίνησις, come *Bewegung*, il suo stesso muoversi non potendo tematizzarlo, rimanendovi piuttosto coinvolto, nell'atteggiamento del silenzio, ammutolito. Ma come poter esistere, cioè essere-nel-mondo nel muto silenzio?

²⁰⁶ V. Vitiello, *Cristianesimo senza redenzione*, Laterza, Roma-Bari, 1995, p. 69.

²⁰⁷ Si potrebbe osservare che, forse, è anche questo il senso e l'energia del dire poetico e della prosa dei romanzi; è questo che racconta la letteratura: le contraddizioni che emergono dalla prassi, nell'esistenza, la quale, vivendole su di sé, esperisce l'impossibilità, sempre dischiusa dalla possibilità, di adempiere e raggiungere le proprie pianificazioni logiche, significanti. Non che la pianificazione non venga *mai* realizzata, ma è, forse, l'eccezione che può demolire la regola.

²⁰⁸ E. Redaelli, *Il nodo dei nodi...*, cit., p. 185.

§4. τὸ μὴ ὄν φάμεν: *dire il silenzio*

Nei mosaici fluidi della riflessione ponente (*satzende Reflexion*) e di quel luogo-non-luogo che è l'istante platonico, abbiamo esperito che mentre si sta presso una determinazione s'incontra l'altra, che il pensiero si ritrova a giocare con determinazioni mascherate che mostrano ciò che Hegel ha chiamato «assoluto contraccolpo in se stesso», eseguendo così lo sprofondamento del *Grund* metafisico. Ciò non significa eleggere l'opinionismo relativistico e superficiale a unico modo d'espressione, ma, al contrario, si è cercato di mostrare il rigore del *gesto* pratico del movimento pensante. Vitiello stesso, infatti, sostiene che «non si comprende ancora come questo contraccolpo, come questo essere e non-essere se stesso, sia “una sola e medesima unità»²⁰⁹ fino a quando non si concepisce che il movimento di passaggio e scambio tra posto e pre-supposto è insieme non-movimento.

Ma in tal modo, il gorgo della contraddizione che preclude ogni approdo non suscita una sensazione di asfissia, di spaesamento, di naufragio? Vitiello non *dice* una determinazione dell'*Evento*, ne mostra la costituzione essenziale nel momento in cui noi tentiamo di dirlo. Dicendo la contraddizione dei significati il pensiero fa esperienza di sé, della propria attività pensante che non si traduce e non può tradursi in un significato: come abbiamo cercato di sottolineare, è un *esper-ire* ciò che gli accade, è la forza della comprensione pre-tematica che si prende la rivincita sul tentativo di comprenderla teoreticamente, razionalmente, con formule logiche e rigorizzazioni, per porci al sicuro, istituendo significati che assumiamo come fondo roccioso, mentre invece queste altro non sono che metafore²¹⁰. Ciò che si riprende la rivincita, dunque, è la lingua, la parola stessa, che spezza le catene che la tengono avvinta all'uomo come semplice mezzo e strumento di comunicazione²¹¹. Vitiello infatti sottolinea: «Qui l'esperienza del dire – il movimento ri-flessivo e la sua negazione, e la negazione della negazione – è tutta interna al dire. È tutta contenuto del dire. E questo dire è la contraddizione pura. La contraddizione autoinclusiva»²¹². Riecheggia ancora una volta il

²⁰⁹ V. Vitiello, *Topologia del moderno*, cit., p. 237.

²¹⁰ Cfr. F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, in *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti 1870-1873*, cit., pp. 231-232 [OFN, vol. III, tomo II].

²¹¹ «Il pensiero porta a compimento il riferimento (*Bezug*) dell'essere all'essenza dell'uomo. Non che esso produca o provochi questo riferimento. Il pensiero lo offre all'essere soltanto come ciò che gli è stato consegnato dall'essere. Questa offerta consiste nel fatto che nel pensiero l'essere viene al linguaggio. Il linguaggio è la casa dell'essere. Nella sua dimora abita l'uomo. I pensatori e i poeti sono i custodi di questa dimora. Il loro vegliare è il portare a compimento la manifestatività dell'essere; essi, infatti, mediante il loro dire, la conducono al linguaggio e nel linguaggio la custodiscono», M. Heidegger, *Lettera sull'“umanismo”*, tr. it. a cura di F. Volpi, in *Segnavia*, tr. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1987, pp. 267-268. Cfr. inoltre, Id., *Il linguaggio* (1950), in Id., *In cammino verso il linguaggio*, tr. it. a cura di A. Caracciolo, Mursia, Milano, 1984, p. 27 [HGA, vol. 12]: «Il parlare non nasce da un particolare atto di volontà».

²¹² V. Vitiello, *Topologia del moderno*, cit., p. 237.

sensu della ricerca del tratto proprio che Heidegger espone nel già ricordato corso del 1942, tratto proprio che è tale soltanto nel percorrimto del tratto estraneo, il quale non ha meta, non ha raggiungimento: è *proprio* solo nel percorrimto stesso del tratto estraneo²¹³. Il pensiero esperisce se stesso, cioè, nella contraddizione, come forma e come contenuto: questa esperienza è esperienza del limite, del *non poter* tradursi in un significato, cioè l'esperienza di essere pura possibilità, la possibilità più estrema della parola che, in quanto dialogo, è – nel riferimento alla tesi genealogica di Giorgio Colli sul dire poetico di Parmenide – parola politica²¹⁴. Il vortice che con movimento a spirale richiama tutto a sé è l'esperienza di ciò che suscita interrogativi e inquieta, ciò che dà stabilità e, insieme, ciò che tutto scuote, s-muove, decostruisce²¹⁵, in quanto sfugge sempre alle categorie metafisiche del significato. In che modo, ma soprattutto “cosa” (posto il guadagno per cui il *come* sia sempre in circolo con il *che cosa*) esperisce il *Cogito*, qui inteso come pensiero ri-flesso che pensa se stesso incontrando la contraddizione, sperando il limite che lo costituisce? Vitiello lo formula in questo modo:

«Il *Cogito* come *contradictio perfecta*. In esso, nel suo in-stante, si fa esperienza non solo della morte che entra nella parola, della morte come *limite interno* [corsivo nostro] del discorso – della morte come “pre-supposto” nominato, detto, ragionato, come presupposto che nell'atto stesso d'esser colto e posto si sottrae all'esser colto e posto; [...]. Nel *Cogito* si fa esperienza insieme della morte che è fuori della parola, della morte come *limite esterno* [corsivo nostro] del discorso, della morte su cui la parola cade»²¹⁶.

Si dice qui un punto di svolta e di affondo molto importante nella proposta pensante di Vitiello: il limite non è più soltanto *interno*, cioè la morte che si manifesta come limite *interno* della parola, ossia l'impossibilità – la *possibilità* interna – di cogliere distintamente i termini della contraddizione, in quanto ognuno pone presupponendo e presuppone ponendo l'altro. Si parla ora altresì di limite *esterno*, che Vitiello definisce anche come Identità²¹⁷, *fuori* dalla parola: «la morte non è il futuro della parola, più di quanto non sia il suo passato. L'*assenza* della parola è *prima* della parola»²¹⁸. Vitiello ci sta portando *fuori*, *prima* della parola: nel Silenzio che è, appunto, *assenza* di parola. Siamo quindi in uno strato di ulteriore

²¹³ «L'essenza del tratto proprio è tanto misteriosa da dispiegare la sua più propria ricchezza di essenza solo riconoscendo una superiorità al tratto estraneo», M. Heidegger, *L'inno “Der Ister” di Hölderlin*, cit., p. 53.

²¹⁴ «Attività politica per il Greco non è semplicemente l'occuparsi direttamente degli affari dello Stato, ma significa in senso amplissimo ogni forma di espressione, ogni estrinsecazione nella πόλις della propria personalità», G. Colli, *Filosofi sovrumani*, a cura di E. Colli, Adelphi, Milano, 2009, p. 23, (cfr.) inoltre, *ivi*, p. 56. Si veda, da ultimo, *supra*, p. 22.

²¹⁵ M. Heidegger, *L'inno “Der Ister” di Hölderlin*, cit., p. 75. Cfr., inoltre, F. Mora, *Martin Heidegger. Pensare senza fondamenti*, cit., pp. 74-75.

²¹⁶ V. Vitiello, *Topologia del moderno*, cit., p. 240.

²¹⁷ Cfr. *ibid.*

²¹⁸ V. Vitiello, *Dire il silenzio*, cit., p. 216.

profondità rispetto all'*Ereignis* – εἰαίφνης – *satzende Reflexion* – *Cogito*. In quali abissi stiamo precipitando, dunque?

Ripercorrendo quanto è stato presentato sull'ermeneutica ri-flessiva di Vitiello, possiamo individuare tre piani, o strati per così dire. In un primo livello, allora, troviamo il linguaggio-significato, il piano della parola come determinazione, nel senso delle categorie su cui da sempre si è mosso il discorso metafisico. Questo linguaggio, come è stato mostrato per mezzo della riflessione ponente hegeliana e l'istante platonico, luoghi meticcii di essenziale osmosi tra le determinazioni e i significati, tende a coprire e velare il movimento del pensiero, la sua prassi: ciò che è stato definito linguaggio-prassi (secondo livello). Ora accade che Vitiello aggiunga un ulteriore strato di profondità, il nucleo davvero magmatico che permette i moti convettivi del linguaggio-prassi: nel linguaggio-significato si introduce lo strato in cui riposa l'assenza della parola, il Silenzio, il piano, cioè, della finità. Si potrebbe anche intendere questo piano con l'espressione heideggeriana *essere-per-la-morte*, intendendo quell'apertura esperienziale di mondo che è data dall'evento estremo che caratterizza l'uomo in quanto Esserci, evento non solo intrinseco ma anche esterno, quale è la morte. Ma un passo per volta.

Considerando il lungo e denso saggio *Dire il silenzio*, Vitiello li sostiene che la parola è in sé stessa riflessione, in quanto essa è suono. Solo in quanto è suono, φωνή, essa assume consistenza ontologica. Ciò è velatamente attestabile nella formulazione del *cogito* di cartesiana memoria, in un elemento che Vitiello porta a fluorescenza: «soltanto il *cogito* porta all'evidenza della parola, alla trasparenza del "suono", il fatto che la voce è voce di sé»²¹⁹. Il *cogito*, infatti, mostra come il suono dica l'identità in modo sempre *duale*: Io=Io, A=A. Il solo Io o il solo A non dicono l'identità, «sono muti», scrive Vitiello nello stesso luogo. Allora, ogni parola, ogni φωνή risuona, cioè è, come giudizio, prima di ciò non v'è determinazione alcuna. Ecco che la parola-suono rivela il proprio carattere *riflessivo*, proprio come mostra il *cogito* che *riflette* il (e si riflette nel) *sum*, è il *sum* stesso²²⁰. Il dire della riflessione identifica e separa allo stesso tempo, come abbiamo visto con il cerchio spezzato e il cerchio indiviso. Vitiello esprime ciò con una formula logica alquanto strana, ponendo sopra il segno di diversità (\neq) il segno dell'identità ($=$) nella relazione tra A e A²²¹. Per ricordare un'espressione figurale derivante dalla tradizione talmudica, si potrebbe esprimere quanto si sta cercando di mostrare dicendo che la parola è "fuoco nero su fuoco bianco",

²¹⁹ *Ivi*, p. 213.

²²⁰ La dimensione *pragmatica* delle enunciazioni, in particolare del *cogito* – che Heidegger fa propria (e che Vitiello cerca di riproporre) – è stata sottolineata anche da J. Hintikka, *Cogito, ergo sum: Inference or Performance?*, in AA. VV., *Meta-Meditations: Studies in Descartes*, a cura di A. Sesonske e N. Fleming, Wadsworth Publishing Company Inc., Belmont 1965, pp. 50-76.

²²¹ Per identificare visivamente una simile espressione logica così paradossale, cfr. *ivi*, p. 215.

come a dire che è il margine, lo sfondo bianco del foglio che indica e lascia essere la parola vergata con l'inchiostro nero, che le concede l'essere in risalto rispetto alla pagina, le dà vita²²². La parola nera è tale dunque perché, nel suo scindersi, diversificarsi e smarcarsi, rimanda sempre allo sfondo bianco, copre svelando l'eventualità che le consente di "lievitare" in infiniti altri significati dell'«universo di parole che non son mai state dette»²²³. Ma non si arresta qui il senso del rimando costitutivo, del carattere finito e riflessivo della parola:

«ciò che veramente la parola riflette non è l'altra parola che l'accompagna, detta o sottintesa. La parola riflette l'altro da sé. Quell'altro da sé che è il suo più proprio se stesso. "Cosa" dunque? Ni-ente. La "cosa" nasce con la parola, l'ente è il suono stesso. Nel suono allora ri-suona l'indistinto ch'è prima della parola, l'*il y a* che la parola descrive, contorna, definisce – determina»²²⁴.

Ecco allora qual è l'esperienza del limite nel cui profondo ci conduce Vitiello: nel giudizio si fa esperienza dell'ek-sistere poiché nella parola si esperisce la negazione di ciò che vi sta prima della parola stessa, il Ni-ente, ovvero l'Altro verso cui rimane sempre aperta la parola e che essa non riesce mai a portare nel «flusso del suo διαλέγεσθαι»²²⁵. Ciò significa che nel giudizio, allora,

«si incontra la morte. La morte della parola. La morte dell'uomo, di ciò che fa uomo l'uomo, ζῶον λόγον ἔχον. La contraddizione è allora lo scacco della Parola del Sophos, perché è l'esperienza della *mortalità* della parola»²²⁶.

È l'esperienza che si fa nella parola-suono della morte, cioè della contraddizione *estrema*, ciò che lascia aperto ogni discorso, in quanto è il modo di espressione esistenziale del λόγος che ritorna *immer wieder* a se stesso. Il limite assume il volto della più estrema apertura che si manifesta in quel tratto essenziale che rende l'uomo uomo: la lingua, la parola (λόγος). Il Silenzio dice dunque la capacità più autentica dell'uomo: morire in quanto *possibilità estrema*²²⁷. Il Silenzio – scrive Vitiello – «è il Silenzio del possibile. Del puro possibile»²²⁸

²²² Ci sembra interessante suggerire il confronto tra 2 Cor., 3, 5-6 e M. Heidegger, *Il linguaggio* (1950) in Id., *In cammino verso il linguaggio*, tr. it. a cura di A. Caracciolo, Mursia, Milano, 1984, pp. 27 e sgg. In questi luoghi si nomina il linguaggio, la parola, la lettera non come atto di volontà dell'uomo, come se questi fosse signore del "labbro" (cfr. J. Derrida, *Des tour de Babel*, in *Psyché. Invenzioni dell'altro*, vol. I, Jaca Book, Milano, 2008, p. 228), bensì come la manifestazione di quel *Nichts* che cor-risponde alla quiete, al silenzio, cioè all'*Ereignis* dell'Essere, e che dà vita, senso, alla parola.

²²³ V. Vitiello, *Dire il silenzio*, cit., p. 214.

²²⁴ *Ivi*, p. 214.

²²⁵ *Ibid.*

²²⁶ *Ibid.*

²²⁷ Il senso di queste riflessioni è intercettabile anche in ciò che scrive Giorgio Agamben in Id., *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Einaudi, Torino, 2008 (1982), pp. 75-76: «Il pensiero della morte è, semplicemente pensiero della Voce. [...] Anche nella possibilità più estrema e abissale, la possibilità di non essere il *Da*, la possibilità che il linguaggio non abbia luogo, è, così, mantenuto il silenzioso richiamo di una

che non ha un *quando* determinato e separato in cui si *realizza*. Ascoltare il silenzio della parola (il *Silenzio*), l'Altro, significa sentir ri-suonare l'eco del possibile che non si infrange in alcun ostacolo, non si adagia, non si piega e non impatta nella *realitas*. Il possibile qui inteso è sottratto a ogni verità metafisicamente condivisa secondo cui esso dovrebbe tradursi, in un certo momento, in un certo qualcosa: Vitiello ci dice invece che «nel possibile è compreso l'impossibile»²²⁹.

Il nostro interprete sta mirabilmente facendo proprie le movenze heideggeriane che risalgono alla famosa espressione contenuta nel §7 di *Essere e tempo*: „Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit“²³⁰. Si sta cioè mettendo in discussione il *Weil* causale della realtà effettuale mediante il *Warum* interrogativo che testimonia la mortalità della parola e perciò la mortalità dell'uomo, intesa come *capacità di morire*²³¹. Ma questo, dice Vitiello, «non si racconta [*i.e.* non si dice con i concetti, *nds*], “si prova”, “si esperisce”»²³². Ciò non significa, però, che la filosofia trovi così la propria fine, non si giunge affatto ai binari morti del pensiero. Tutt'altro: nel tentativo sempre asintotico di dire il Silenzio che è presente-assente nelle parole, e che sta prima di esse, «la parola filosofica riaccende la meraviglia per l'essente, la meraviglia *che l'essente è*»²³³.

Cercando di riassetare le fila del discorso, l'esperienza del limite della parola è l'esperienza del poter dire il linguaggio-prassi soltanto *in modo obliquo*, limite che si riflette sia all'interno, sia all'esterno della parola stessa e che può essere esperito nella sua duplicità

Voce. Come, per Hegel, l'animale ha, nella morte violenta, una voce, così il *Dasein*, nell'essere per la morte autentico, trova una Voce: e questa Voce custodisce, come per Hegel, il “potere magico” che rovescia il negativo in essere, mostra, cioè, che il nulla è solo il “velo” dell'essere». La tesi di Agamben in questo scritto è mostrare il fondamento negativo della metafisica che governa il rapporto tra il piano dell'aver-luogo del linguaggio (il *Nichts* o *Ereignis* heideggeriano) e il piano di ciò che è detto al suo interno: il piano dell'aver-luogo, infatti, è *die Sage*, cioè ciò che è l'innominabile per il linguaggio umano. Egli tenta, in sintesi, di scovare nel negativo (la Voce) e nella morte la traccia che ha legittimato la parola della metafisica, nella proposta differente che pensa a partire dalla «definitiva cancellazione della Voce, o, piuttosto, pensa la Voce come mai stata, *non pensa più* la Voce, il tramandamento indicibile», poiché l'indicibile è l'interdetto che assume valenza metafisica di *sacrum facere* il quale «fornisce alla società e alla sua infondata legislazione la finzione di un inizio». L'esclusione indicibile è infatti, nella tesi del filosofo, ciò su cui in realtà si fonda la comunità metafisica, assumendo tale esclusione come passato immemorabile ma al tempo stesso memorabile, istituendo così il «bando sovrano». Cfr. *ivi*, pp. 128-131.

²²⁸ V. Vitiello, *Dire il silenzio*, cit., p. 216.

²²⁹ *Ibid.*

²³⁰ Cfr. M. Heidegger, *ET*, p. 54.

²³¹ Si vedano a tal proposito le pagine fondamentali del cosiddetto *Humanismusbrief* in cui si dice che l'essenza dell'uomo, intesa come e-sistenza, è lo stare nella radura, lo stare, cioè, in quello spazio della possibilità più radicale che permette all'uomo di non essere pensato alla stregua del biologismo, e dunque di esperire in modo pratico l'apertura del possibile nel punto di fuga della sua stessa impossibilità. Ecco perché l'ek-sistenza di cui parla Heidegger non è l'*existentia* della metafisica scolastica, tantomeno quella del ribaltamento dell'esistenzialismo come umanismo. Cfr. M. Heidegger, *LU*, in *Segnavia*, cit., pp. 276-278. Sulla mortalità dell'uomo si veda anche la nota conferenza *La cosa*, in M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, cit.

²³² V. Vitiello, *Dire il silenzio*, cit., p. 219.

²³³ *Ibid.*

soltanto nella contraddizione. La parola è dunque πόλεμος, come scrive Massimo Cacciari²³⁴, e ciò massimamente si è manifestato nella tragedia greca, in modo particolare nell'*Antigone*, una tra le tragedie più estreme. L'eroe tragico, infatti, insiste nella propria parola, che dà condanna e allo stesso tempo con ciò *si dà* la condanna alla morte. Sta in questo, infatti, il carattere tragico della parola: la contraddizione con l'altro da sé. La parola dell'eroe tragico, infatti, «non dà morte che ricevendola; anzi, non vive in tutta la sua luce che per questa “dialettica”»²³⁵.

In questo senso per Vitiello il pensiero si colloca *topologicamente* nel margine dell'apolide, nell'in-stante, nel frammezzo – che mostra forte *risonanza*, non a caso, con lo *Zwischen* heideggeriano²³⁶.

Si tratta quindi di ridursi al silenzio generale, legittimando un solipsismo anarchico nel senso più triviale? Ovviamente no. Interpretare queste conclusioni come abbandono della ragione sarebbe un grave fraintendimento. Si tratta, piuttosto, di osservare il margine che divide la ragione come λόγος dal potere della *ratio*²³⁷, l'interrogazione pensante, marginalmente incerta, da una risposta fondativa certa e sicura di sé come quell'Abramo kafkiano che, *certo* di essere stato chiamato come il migliore, è invece l'alunno peggiore. Un'osservazione di Redaelli torna a segnare il cammino dell'*esercizio pensante* sinora tentato: «Non si tratta di ridursi al silenzio, di abolire i nomi e le parole, ma di usarli nella consapevolezza del loro limite, *piegandoli* fino a far fare loro esperienza del limite»²³⁸. I nomi e le parole, allora, non sono altro che maschere che si mostrano nella loro contraddittorietà, nella loro natura fluida di convenzioni, al fine di non essere solidificate in significati definitivi, ridotte a enti poiché esse serbano in sé l'*altro*. Per usare l'illuminante espressione di Giorgio Agamben: «La significazione, che ha esaurito le sue figure storiche e non significa più *nulla*, significa sé, si mostra»²³⁹.

Nel tentativo, sicuramente indebito e decontestualizzato, di deterritorializzare i concetti e la sintassi della filosofia, ci sembra interessante richiamare una tesi che Gérard Genette elabora nel contesto della critica letteraria relativa alla *Recherche* proustiana, e che sembra

²³⁴ «Poiché λόγος è πόλεμος, e l'unità del divino non può darsi che nel contrapporsi delle parole, non si rivela ai mortali che nell'articolarsi-distinguersi delle sue dimensioni, domini, delle sue τιμα», M. Cacciari, *La parola che uccide*, saggio introduttivo a Sofocle, *Antigone*, tr. it. a cura di M. Cacciari, Einaudi, Torino, 2007, p.V.

²³⁵ *Ivi*, p. VII.

²³⁶ La parola è lo *Zwischen* che permette di avvicinare il mondo alle cose e le cose al mondo, la soglia che nomina e sollecita il mondo e le cose verso il loro più intimo essere, (cfr.) M. Heidegger, *Il linguaggio* (1950), in *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 37.

²³⁷ Questo è il tema di un importante contributo di G. Strummiello, *Il logos violato. La violenza nella filosofia*, edizioni Dedalo, Bari, 2001, (cfr.) in particolare il cap. II “Metafisica e violenza”, pp. 89-193.

²³⁸ E. Redaelli, *Il nodo dei nodi...*, cit., p. 199.

²³⁹ G. Agamben, *Il linguaggio e la morte*, cit., p. 129.

aiutarci a cogliere questa distinzione ammonitrice di ragione e potere; una deterritorializzazione che, tuttavia, ci mantiene all'interno di un medesimo gesto di pensiero. Genette sostiene che la capacità di usare le parole per creare rapporti metaforici di analogia non ha forza motrice se tali analogie non rimangono agganciate all'esistente, a ciò che è mobile e che co-involge poiché vivo, per mezzo del rapporto metonimico²⁴⁰. Perciò accade in letteratura, diversamente che in filosofia, la «sospensione del discorso» e la «nascita del racconto»²⁴¹.

Il vero *altro*, insomma, nell'ermeneutica sempre inquieta di Vitiello, non è alcunché di estraneo, qualcosa che ci sta di fronte – e che possiamo determinare con rapporti di analogia metaforica, come ci ha appena detto Genette –, tant'è che esso non si può identificare nemmeno con il Silenzio, ancor meno se nel senso di una teologia negativa. Il movimento e la prassi del pensiero di cui si sta parlando sono proprio il movimento del *porre* la significazione categoriale, il linguaggio-significato, *presupponendo* il piano del Silenzio, del mistero. Il Silenzio, così, si rivela essere soltanto ciò che muove il *circolo* di rimandi e oscillazioni del linguaggio-prassi, ciò che evita alla prassi di cristallizzarsi nel linguaggio-significato. In altri termini, si scopre così che anche il Silenzio è una maschera, che vuole indicare il vero “*Prius*”, cioè il *movimento* del pensiero²⁴²: il pensiero trova così il proprio *altro* al suo stesso interno, meglio, nel suo stesso *fare*. Tale movimento è il cammino della parola e della voce che attraversa la scissione che ha luogo nel linguaggio, facendo ritorno verso se stessa. I significati (le parole descrittive della filosofia) e il Silenzio sono quindi figure contraddittorie del movimento che vengono poste e presupposte anch'esse. Nel continuo rimbalzo dal *posto* al *presupposto* ciò che sfugge al pensiero è il suo stesso movimento, che è il suo vero *altro*. Ciò significa che l'*altro* del (e dal) pensiero è dunque sempre la *prassi*²⁴³.

Si potrebbe dire, con un pensiero di Agamben, estremamente aderente alla meditazione sul ritorno della parola verso se stessa *contra-dicendosi*, che la filosofia stessa è viaggio di ritorno verso se stessa:

²⁴⁰ «Senza metafora, dice (all'incirca) Proust, niente veri ricordi; noi aggiungiamo per lui (e per tutti): senza metonimia, niente concatenazione di ricordi, niente *storia*, niente romanzo. Poiché è la metafora a ritrovare il tempo perduto, ma è la metonimia a rianimarlo, e a rimetterlo in movimento: essa lo restituisce a se stesso e alla sua vera “essenza”, che è la sua fuga e la sua ricerca. Solo a questo punto, e solo allora – per mezzo della metafora, ma *nella* metonimia – ha inizio il racconto», G. Genette, *Metonimia in Proust*, in *Figure III. Discorso del racconto*, tr. it. a cura di L. Zecchi, Einaudi, Torino, 1976, pp. 41-66, qui p. 66.

²⁴¹ *Ibid.*

²⁴² Vitiello sembra aver introiettato, dunque, il tentativo heideggeriano di smarcarsi dalla struttura ontologica della filosofia che la rende onto-teo-logia, pensando l'essere non più in modo primario come sostanza, bensì come movimento, come δύνμις. Cfr. a tal proposito, F. Mora, *L'ente in movimento. Heidegger interprete di Aristotele*, Il Poligrafo, Padova, 2000; Id., *Heidegger e la questione ontoteologica*, in *Giornale di Metafisica*, Morcelliana, Brescia, 1/2016, pp. 172-179.

²⁴³ Cfr. E. Redaelli, *Il nodo dei nodi...*, cit., p. 218.

«questo νόστος da sé a se stessa della parola umana che, abbandonando la propria dimora abituale nella voce, si apre al terrore del nulla e, insieme, alla meraviglia dell'essere e, divenuta discorso significativa, ritorna alla fine, come sapere *assoluto*, nella Voce. [...] Solo nell'Assoluto la parola, che ha fatto esperienza del “dolore della casa” (*Heimweh*) e del dolore del ritorno (νόστ-αλγία), che ha fatto, cioè, l'esperienza del negativo che sempre già regnava nella propria dimora abituale, raggiunge ora veramente il proprio inizio, è presso la Voce»²⁴⁴.

In Vitiello osserviamo, quindi, lo scioglimento della teoria in ἦθος, diversamente a quanto abbiamo osservato in Vattimo in cui sembra esserci una presa d'atto ancora descrittiva nei confronti dell'Evento, per cui si reitera il paradosso ma non si mette in oscillazione questa stessa presa d'atto. In Vitiello, invece, il paradosso dell'Evento viene tradotto in *esercizio* di pensiero: non in un discorso che descrive, dunque, bensì in un mostrare che ripercorre, riflette, esperisce, che ci mette nel sentiero della prassi dove accade la dis-velatezza dell'essere non dicibile dalle parole descrittive e constatative della filosofia.

Concludendo con due immagini, potremmo dire che non le proprietà deterministicamente riscontrabili in una penna stilografica, composta di vari materiali, costituiscono la sua determinazione ontologica, non la sua determinazione apofantica o analogica, bensì la prassi di scrivere con essa. O ancora, con un'immagine più astratta già incontrata, non il cerchio spezzato o il cerchio indiviso sono la condizione originaria, bensì il movimento del pensiero che per pensare il primo deve presupporre il secondo, ponendo così il presupposto stesso. Questa è la dimensione esistenziale che ci avvolge e si svolge nella contraddizione delle parole-significati che abitiamo e a cui siamo abituati. Tale contraddizione della prassi – che noi ancora non pensiamo – non è meno degna di essere considerata rispetto a un pensiero incontrovertibile perché incontraddittorio, anzi proprio essa, forse, è il più considerevole (*das Bedenklichste*)²⁴⁵.

²⁴⁴ G. Agamben, *Il linguaggio e la morte*, cit., p. 117.

²⁴⁵ Cfr. M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, cit., pp. 38-40 e sgg.

CAPITOLO TERZO

L'espressione del negativo e la possibilità dell'impossibile

διὸ καὶ τὸ μὴ ὄν εἶναι μὴ ὄν φαμέν.
(Aristotele, *Metafisica*, libro Γ, 1003b 5-10)

καὶ τίς πρὸς ἀνδρὸς μὴ βλέποντος ἄρκεσις;
ὄσ' ἂν λέγωμεν πάνθ' ὀρῶντα λέξομεν.
(Sofocle, *Edipo a Colono*, vv. 73 ss.)

§1. *Sul λέγειν e sulla violenza*

Se è dato sapere che la filosofia, ai suoi esordi, nasce come angosciante stupore (θαῦμα) per la presenza dell'ente (τὸ ὄν)¹, presenza che, nella storia del pensiero, è stata tradotta e riconosciuta come οὐσία², a ben guardare, lo stupore che infonde meraviglia, ma una meraviglia appunto angosciante, non nasce dall'ente bensì dalla *presenza* dell'ente, cioè dal “fatto”³ che l'ente è. L'interrogazione filosofica, interrogandosi sulla questione dell'essere, ne fornisce delle formulazioni che possono essere diverse, anzi, molteplici: Aristotele, infatti, *docet* che πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν⁴. Sembra che già qui si apra un abisso: da una parte l'essere della cosa, la presenza della cosa che si manifesta, lo stupore che scioglie le briglie dell'interrogazione filosofica, e dall'altra, invece, come la cosa viene detta (λέγεται), la parola con cui lo ζῶον λόγον ἔχων dice l'angoscia che gli suscita la presenza del τὸ ὄν. Nell'interrogarsi sul proprio stesso domandare, dunque, la filosofia, come impaurita, si

¹ Si veda a tal proposito ciò che scrive Heidegger nel corso del SS 1935 *Introduzione alla metafisica*: «la parola “essente” può assumere due significati, come, in greco τὸ ὄν. L'essente significa innanzitutto *ciò che (was)*, nei singoli casi, è essente: nel caso specifico, questa massa di un grigio tendente al bianco, di una forma determinata, leggera, friabile. L'essente significa, in secondo luogo, ciò che, per così dire, “fa” sì che la cosa in questione sia un essente anziché non essente; ciò che nell'essente, se è un essente, costituisce il suo essere. [...] Il greco τὸ ὄν riveste spesso il secondo significato, indica cioè non l'essente (*das Seiende*) stesso, *ciò che (was)* è essente, ma il “fatto di essere” (*das Seiend*), l'essentità (*die Seiendheit*), l'essere-essente (*das Seiendsein*), l'essere. Per contro, l'“essente”, nel primo senso, designa le stesse cose essenti, prese singolarmente o nel loro insieme, in altri termini: tutto ciò che è in rapporto ad esse e non alla loro essentità (*Seiendheit*), l'οὐσία », M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, tr. it. a cura di G. Masi, Mursia, Milano, 1986, p. 41 [HGA, vol. 40]. Abbreviato come *IM*.

² Cfr. F. Brentano, *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, a cura di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano, 1995. Cfr. Aristotele, *Metafisica*, Libro Z (VII), 1, 1028 b 2-4, tr. it. a cura di G. Reale e R. Radice, Bompiani, Milano, 2000, p. 289: «E in verità, ciò che dai tempi antichi, così come ora e sempre, costituisce l'eterno oggetto di ricerca e l'eterno problema “che cos'è l'essere” [τὸ τὸ ὄν], equivale a questo: “che cos'è la sostanza” [τίς ἡ οὐσία]».

³ Cfr. M. Heidegger, *ET*, §1, p. 15.

⁴ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, Libro Γ (IV), cap. 2, 1003 a 32; *Met.*, Libro E (VI), cap. 2, 1026 a 32 – b 2, tr. it. cit., rispettivamente pp. 131 e p. 273.

risponde che interrogarsi sulla filosofia è già filosofare⁵. Ri-flettendosi su se stessa, la domanda filosofica si irretisce in tal modo sul τὸ λεγόμενον, trovandovi dimora sicura e dimenticando quella *Grundstimmung* suscitata dall'essere del τὸ ὄν. Angoscia che rimane in agguato, tuttavia, poiché se ciò che è detto è identificato al τὸ ὄν, ciò che è fuori dal τὸ λεγόμενον assume i tratti del non-ente, del *nihil absolutum*, del non-pensiero in quanto non-discorso, ma nonostante questo trincerarsi, l'angoscia rimane sulla soglia di casa, per così dire.

Richiamando ciò che si è detto in merito all'ente che pone la questione dell'essere⁶, non si tratta, nel cammino di pensiero di Martin Heidegger, soltanto di «risalire dall'interrogare circa gli enti al problema dell'essere degli enti e di qui, nella consapevolezza dell'irriducibilità dell'essere agli enti [...], porre la domanda circa il senso dell'essere»⁷. Si tratta, piuttosto, – come nota Chiereghin – di riconoscere che la domanda sull'essere «non può sussistere come tale se non in virtù di ciò che essa pretende di mettere radicalmente in questione»⁸, o detto altrimenti, si tratta di domandare assumendo nel pensiero il *contraccolpo* che si ripercuote sulla domanda quando essa si interroga su “che cos'è l'essere?”; si tratta di chiedersi «che cosa accade al domandare quando si “espone” all'essere, dal momento che come domanda *sull'essere* essa è sempre anche domanda *nell'essere?*»⁹. Occorre allora prendere sul serio l'istanza ermeneutica sostenuta da Vincenzo Vitiello sul movimento del pensiero che lo coinvolge e che il medesimo tende a obliare, indagandone le tracce in alcuni scritti heideggeriani.

Nel corso di lezioni del 1935, il cui titolo è *Einführung in die Metaphysik*, Heidegger scrive che «la domanda sull'essere risulta per noi intrecciata, nel modo più intimo, con la questione del linguaggio»¹⁰: ciò significa che un ripensamento del rapporto tra λόγος e τὸ λεγόμενον si rende indispensabile in quanto la *Seinsfrage* dipenda da un ripensamento dell'essere rispetto a come lo ha pensato la logica della metafisica. Per quest'ultima, che nasce con i Greci, «“Essere” significa, in fondo, [...]: presenza (*Anwesenheit*). Nondimeno, la filosofia greca non è risalita più oltre verso il fondamento dell'essere, cioè verso quello che

⁵ Cfr. V. Vitiello, *Peut-être. Salvezza, non redenzione, del finito*, in A. Branca (a cura di), *Possibilità. Dell'uomo e delle cose*, Inschibboleth, Roma, 2017, pp. 195-206. Cfr., inoltre, Aristotele, *Protreptico*, tr. it. a cura di E. Berti, Il tripode, Napoli, 1994, p. 2.

⁶ Cfr. *supra*, cap. I, §2.

⁷ F. Chiereghin, *Essere e verità. Note a “Logik. Die Frage nach der Wahrheit” di Martin Heidegger*, Verifiche, Trento, 1984, p. 158.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ivi*, p. 159.

¹⁰ M. Heidegger, *IM*, cit., p. 61 [HGA, vol. 40].

esso nasconde»¹¹. Pensando l'essere come ciò che è *Vorhandenes*, ricordando la terminologia di *Sein und Zeit*, il pensiero filosofico, che è nato in Grecia e che ha generato l'impostazione concettuale dell'Occidente intero, ha concepito anche il linguaggio come ciò che si espone a visibilità presente, ciò che è “a portata di mano”, a partire dai γράμματα e dunque imponendo l'unicità e la stabilità del τὸ λεγόμενον¹² (i.e. del linguaggio-significato).

Heidegger ha portato all'attenzione del pensiero, in modo pionieristico in filosofia, il fatto che al discorso dimentico di un simile coinvolgimento del linguaggio, del tutto inappariscibile (*unscheinbar*), sia co-essenziale la violenza¹³. La violenza che serba in sé il λόγος è vista – prendendo a riferimento quanto si dice nel corso del 1935 – nella coappartenenza originaria di εἶναι, λόγος e φύσις: risiede dunque nell'interrogare in modo originario questa coappartenenza, la quale successivamente all'epoca presocratica è stata spezzata e divisa, la possibilità di ripensare l'imporsi della logica come atteggiamento gnoseologico dominante la modernità¹⁴. Scrive infatti Heidegger che «Φύσις e λόγος sono la stessa cosa»¹⁵. L'uomo è gettato nell'essente nella sua totalità, dove si impone come il predominante (*Überwältigende*), venendo nominato così mediante un termine sofocleo, τὸ δεινόν¹⁶. Ma l'uomo, proprio perché essenzialmente gettato in questo schiudente imporsi (φύσις-λόγος), chiamato *überwältigende Walten*, si impone a sua volta (cioè il predominante agisce attraverso di lui, *das Durchwaltende*) esercitandovi violenza. In quali modalità? Heidegger le coglie nello stesso esser-ci dell'uomo, nel suo stabilirsi plasmante e formante, in quanto parlante, che risponde e si accorda alla violenza dell'essente nella sua totalità:

«Solo se ci renderemo conto che l'uso della violenza nella parola, nel comprendere, nel formare, nell'edificare, entra a costituire (vale a dire come sempre: a pro-durre) il fatto che la violenza che

¹¹ *Ivi*, p. 71.

¹² Cfr. M. Heidegger, *IM*, pp. 74-75. Inoltre, (cfr.) G. Gregorio, *Logos e logica in Heidegger. Cammini di pensiero*, Mimesis, Milano-Udine, 2021, p. 48.

¹³ Cfr. a tal proposito anche ciò che scrive L. Samonà, *Ritrazioni della metafisica. La ripresa conflittuale di una via ai principi*, ETS, Pisa, 2014, cap. VII “La scelta per i principi”, pp. 181-214, in particolare p. 195 e sgg. Il passo seguente risulta particolarmente significativo: «La filosofia è un'attività che non si rassegna al dominio della violenza, a una violenza *trascendentale*: la disattivazione della presunta originarietà del potere della violenza è entrata precocemente a far parte in modo strutturale del suo compito, perché la filosofia è in se stessa una ritrazione del rapporto dell'uomo con i suoi principi, e quindi anche con tutte le forme di potere, di dominio, e in generale con tutte le forme del divino rappresentato come “invidioso”», *ivi*, p. 200.

¹⁴ Cfr. G. Gregorio, *Logos e logica in Heidegger*, cit., p. 49.

¹⁵ M. Heidegger, *IM*, p. 139.

¹⁶ Cfr. *ivi*, p. 158: «L'essente nella sua totalità, in quanto si impone (*als Walten*), è il predominante (*das Überwältigende*), il δεινόν nel primo senso. Ora, l'uomo è δεινόν in primo luogo perché, appartenendo per essenza all'essere, risulta esposto a questo predominante. Ma l'uomo è in pari tempo δεινόν perché è colui che esercita la violenza, il violento (*der Gewaltig-tätige*) nel senso suddetto. [...] egli è τὸ δεινότατον, il più violento (*das Gewaltigste*), in quanto esercita la violenza in seno al predominante (*gewält-tätig inmitten des Überwältigenden*)». Si riporta qui la traduzione modificata che si legge in G. Strummiello, *Il logos violato...*, cit., p. 95.

apre le vie dell'essente dominante attorno, solo allora potremo intendere il carattere inquietante di chiunque faccia violenza»¹⁷.

Poco prima di questo passo, Heidegger, infatti, pone l'accento sulla violenza che trova espressione soprattutto nell'*uso* della parola e del discorso in accordo con la violenza ostile all'uomo del predominante:

«Il far-violenza del dire poetico, del progetto del pensiero, del formare costruttore, dell'azione creatrice di stati, non è l'esercitarsi di poteri che l'uomo possiede in proprio, ma un dominare e accordare le potenze grazie alle quali l'essente si schiude, come tale, per via dell'uomo che entra in lui»¹⁸.

Il *λόγος*, aggiunge Heidegger in queste stesse fondamentali pagine, in riferimento all'analisi del frammento parmenideo secondo cui è *lo stesso* essere e pensare¹⁹, è in relazione essenziale con il *voεῖν* ed è perciò che l'uomo, nel raccoglimento (*Sammlung*) del *λόγος*²⁰, «si fa artefice di tale raccoglimento: ovvero che, all'interno della violenza del predominante, porta a compimento, col suo far-violenza, il dominio del predominante stesso»²¹.

È alla luce di ciò, allora, che «λέγειν e voεῖν, raccoglimento e apprensione, costituiscono una necessità e un far-violenza contro il predominante, ma in pari tempo anche, sempre, a suo favore»²². L'uomo, in una battuta, usa la violenza del suo dire affinché il *λόγος* stesso possa schiudersi e manifestarsi²³: il τὸ λεγόμενον tenta di mostrare il *λόγος* e cercando di definirlo a parole si ri-flette su di sé sperando la portata violenta e tragica di un simile gesto.

Per questo, dice Heidegger, il *λόγος* è anche πόλεμος: «un conflitto che emerge prima di ogni cosa divina e umana. [...] La lotta, così com'è concepita da Eraclito, è quella che anzitutto fa sì che l'ente (*das Wesende*) si ponga come distinto nel contrasto [...]. È nell'esplicarsi vicendevole del contrasto che si produce il mondo»²⁴. Ma in questo contrasto, il *λόγος* «non è un semplice mettere insieme, un ammucciare. Esso mantiene in una coappartenenza reciproca ciò che tenderebbe a separarsi e contrapporsi»²⁵. La legge della logica, allora,

¹⁷ *Ivi*, p. 165.

¹⁸ M. Heidegger, *IM*, p. 160.

¹⁹ Cfr. Parmenide, B3 DK, tr. it. *I presocratici*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2001, pp. 482-483. Cfr. M. Heidegger, *IM*, cit., pp. 125 e 145.

²⁰ Il *λόγος* è infatti *Sammlung* (cfr., per esempio, M. Heidegger, *IM*, p. 175), raccoglimento. Ma cosa viene raccolto? L'*Anwesen* nel suo essere *Abwesen*, la presenza e l'assenza.

²¹ G. Strummiello, *Il logos violato...*, cit., p. 111. Cfr. inoltre V. Vitiello, *Heidegger: il nulla e la fondazione della storicità. Dalla Überwindung der Metaphysik alla Daseinanalyse*, Argalia, Urbino, 1976, pp. 45-63.

²² M. Heidegger, *IM*, cit., p. 182.

²³ Cfr. G. Strummiello, *Il logos violato...*, cit., p. 111.

²⁴ M. Heidegger, *IM*, p. 72.

²⁵ *Ivi*, p. 142.

contrapponendo λόγος e φύσις, pensiero ed essere²⁶ – che, invece, si coappartengono –, dice imponendosi per *sovrastare* il moto ondoso dell'*Überwältigende*, come un codice al fine di comprenderci nel detto. Come nota Ugazio, per Heidegger, in modo originario, l'ontologia non può muoversi come elaborazione dell'*intellectus* che si contrappone alla *res*: per potersi adeguare l'uno all'altra, *intellectus* e *res* devono già cadere in un discorso che li accomuna e che non può essere compreso alla luce del criterio di verità²⁷ nel senso di adeguazione stanza-idea. Quando accade questa adeguazione, accade la violenza che corrisponde (*entspricht*) la violenza del predominante.

Può così essere interpretato il senso della legge fondamentale (βεβαιωτάτη ἀρκή) che Aristotele formula nel libro Γ della *Metafisica*²⁸, imprescindibile e inaggirabile principio che consente di dire *lo stesso*, che decifra ontologicamente il fatto che una cosa è *se stessa*, e non altro da sé. Ma nel mio *dire* lo stesso, ed essere così *logicamente* certo di aver detto *lo stesso* all'interlocutore, all'*altro*, sono altrettanto certo che egli accolga *lo stesso* che è-per-me allo stesso modo? Detto altrimenti, la logica del τὸ λεγόμενον sa fare i conti con il *possibile* salto che si apre tra *lo stesso* che è per me e *lo stesso* che è per l'altro? Non risiede, forse, nel tentativo identificante e categorizzante l'eccedenza dell'altro, la duplicità che avvolge *il medesimo*, la violenza della negazione per come viene intesa dalla logica del detto?

Il λόγος, nel mutamento dell'essenza della verità²⁹, è inteso dal pensiero filosofico moderno – modernità che trova i propri presupposti già in Platone – come *Aussage*, enunciazione, apparato categoriale che emette sentenza sulla realtà (κατηγορεῖν, tra i cui significati v'è anche quello di “accusare”): «di qui non c'è che un passo a considerare questo mezzo di acquisto della verità come strumento, ὄργανον, e a cercare di rendere questo strumento maneggiabile nel miglior modo»³⁰.

Abbiamo, infatti, ricordato – pur di passaggio – alla fine del precedente capitolo la violenza della parola che uccide, usando la vibrante espressione di Massimo Cacciari, nel

²⁶ Paradossalmente la separazione è allo stesso tempo *originaria* e derivata. Il frammento 3 di Parmenide, infatti, «nominerebbe appunto lo εἶναι e il νοεῖν (termine che Heidegger traduce con *vernehmen*, apprendere, quale tratto essenziale dell'uomo) quali coappartenenti, essenzialmente connessi, ma *per ciò stesso* necessariamente separati, perché la loro unità non è “non è identità come pura in-differenza [bensì] coappartenenza reciproca di antagonisti”. La *Vernehmung* è quell'evento (*Geschehnis*) che “produce” l'uomo quale custode dell'essere (*Verwahren des Sein*)», G. Gregorio, *Logos e logica in Heidegger*, cit., pp. 50-51, più in particolare si veda il III capitolo dello studio. Cfr, inoltre, M. Heidegger, *IM*, pp. 147-149.

²⁷ U.M. Ugazio, *Situazione ermeneutica e verità dell'esistenza...*, in Id., *Il ritorno del possibile...*, cit., pp. 74-75.

²⁸ Aristotele, *Metafisica*, Libro Γ (libro IV), cap. 3, 1005 b 15-34, tr. it. cit., p. 143-145.

²⁹ Cfr. M. Heidegger, *La dottrina platonica della verità*, in Id., *Segnavia*, tr. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1987, pp. 159-192.

³⁰ M. Heidegger, *IM*, p. 193.

contesto tragico dell'*Antigone*³¹. Nel pensiero poetante di Sofocle, infatti, Heidegger ritrova quella contesa originaria, quel carattere ardentemente violento della contrapposizione tra l'essere (φύσις) come *überwältigendes Walten* e la rivalsa violentante dell'uomo su di esso (τέχνη, *der Gewalt-tätige*)³². Riprendendo le espressioni di Vitiello, si potrebbe dire allora che il linguaggio-significato si ritrova in un cortocircuito nel momento in cui tenta di dire il linguaggio-prassi (l'evento della parola, la presenza del τὸ ὄν che ci incute angosciante stupore), non riuscendo però ad afferrarlo, a stabilirlo come ente-significato e perciò si rifugia nella certezza parificante del detto categoriale, irrigidendo la parola-significato che si impone e non può far altro che imporsi per sua propria essenza, rinviando così la domanda sull'abisso la quale, tuttavia, con moto convettivo, continua ad agire nel suo più profondo intimo. Ciò su cui sembra basarsi il cortocircuito del linguaggio-significato è la problematica concezione della parola, anzi, dell'enunciato, intesa come accordo (*adaequatio*) tra il pensiero e l'ente, ritenendo così la proposizione il luogo della verità³³. Sembra importante sottolineare, come si è cercato di fare esponendo i guadagni conclusivi del capitolo precedente, che nel mettere in dubbio il senso dell'adeguazione del discorso a un principio non si tratta di rinunciare alle parole, alla logica dei significati del τὸ λεγόμενον per rifugiarsi in "mistici silenzi"³⁴. Il Silenzio, infatti – come si è visto con il gesto pratico-ermeneutico di Vitiello –, è soltanto una *presup-posizione* del pensiero stesso per alimentare il proprio movimento oscillatorio nella parola-significato; esso è, diceva Vitiello, una maschera. Il Silenzio è necessariamente presupposto, dunque, ma non al fine di essere "parola ultima". È piuttosto attorno a esso e davanti a esso – non *in* esso – che si raduna, infatti, il *dialogo*: il silenzio è, in una battuta, la possibilità più estrema del λόγος. Abbiamo già ricordato come, nell'interpretazione di Giorgio Colli, Parmenide abbia tradotto la propria intuizione noetica (voεῖν) – *mistica* dice, in un senso molto preciso, Colli – in parola (λόγος) onto-logica al fine essenzialmente politico³⁵ di esprimere la domanda sull'essere, facendo così emergere attraverso la parola stessa la località

³¹ Per una chiara esposizione del confronto ermeneutico con l'*Antigone* condotto da Heidegger, si veda A. Ardovino, *L'Antigone di Heidegger. La tragedia come parola dell'essere*, in P. Montani (a cura di), *Antigone e la filosofia. Hegel, Kierkegaard, Hölderlin, Heidegger, Bultmann, Donzelli*, Roma, 2017, pp. 157-212.

³² Cfr. G. Gregorio, *Logos e logica in Heidegger*, cit., p. 51.

³³ Ciò verrà meglio chiarito nelle pagine seguenti del presente capitolo.

³⁴ Non si tratta, infatti, di rinuncia ma di spingere la violenza del τὸ λεγόμενον fino in fondo. Nel corso *Introduzione alla metafisica*, infatti, Heidegger sostiene che non tanto l'errore quanto il destino della metafisica sia quello di non aver esercitato sufficiente violenza nei confronti del predominante, della φύσις che è la predominanza stessa del λόγος. Nella metafisica l'uomo è stato concepito come quell'ente *animal* che dispone del λόγος come *ratio*: questa scissione di λόγος e φύσις ha fatto sì che l'uomo disponesse della possibilità di precludere la dischiusura del predominante, la possibilità, quindi, di rifiutargli l'apertura nell'ambivalenza di un simile gesto: egli può, così, garantirgli il nascondimento, negando in tal modo, tuttavia, la sua propria essenza di *Da-sein*, cioè di luogo dell'apparire del predominante (dell'essere). Cfr. M. Heidegger, *IM*, pp. 182-183. Cfr., inoltre, G. Strummiello, *Il logos violato...*, cit., p. 112-114.

³⁵ Cfr. G. Colli, *Filosofi sovrumani*, a cura di E. Colli, Adelphi, Milano, 2009, pp. 53-56; (cfr.) *supra*, pp. 72-74.

in cui è possibile la manifestazione del μή ὄν, come via impercorribile dalla parola-logica medesima. Come scrive, infatti, anche Harald Seubert,

«nella possibilità del λόγος trovano le proprie radici al contempo il mondo della πόλις greca e la domanda sull'esserci in termini di ontologia fondamentale, e che tale possibilità del λόγος presuppone che l'essere si sia “diradato”, consentendo la manifestazione del μή ὄν nel λόγος. L'esserci umano può darsi in generale soltanto in virtù del presupposto del λόγος»³⁶.

Dunque si tratta di una precedenza³⁷ esperibile esistenzialmente, nell'incommensurabilità di logica e di realtà spazio-temporale, come già il giovane Heidegger aveva intuito³⁸. La logica enunciativa, cioè la metafisica, pensando il λόγος come presenza (*Vorhandenheit*) e dunque come ciò che è detto (τὸ λεγόμενον), lo riferisce a una Realtà assoluta. Scrive, infatti, Gadamer a proposito della *differenza* tra dire la presenza dell'essente e il detto:

«Questa presenza deve venir enunciata, vale a dire il pensiero deve tentare, in un processo di autosuperamento che non ha posa, di circoscrivere tale presenza in una enunciazione strutturata in forma predicativa. Per Heidegger, che non volge l'attenzione al linguaggio come enunciazione, ma alla temporalità della Presenza [intesa qui come *Anwesenheit*, nds] stessa che a noi si rivolge, il dire è sempre un tenersi in ascolto di-ciò-che-ha-da-essere-detto [corsivo nostro] e un raccogliersi veramente di fronte a ciò che-non-è-detto [corsivo nostro]»³⁹.

Si rende quindi necessaria, nel corso di questo ultimo capitolo, una trattazione che si proponga di affrontare il problema dell'espressione, della parola-significato, del λόγος, tentando di mostrare meglio come il discorso enunciativo-assertorio, che si basa sull'idea di correttezza e adeguazione, si manifesti da un lato come quel linguaggio-significato che, tematizzando teoreticamente, incorre nel cortocircuito delle opposizioni e delle antitesi, ma dall'altro come il luogo della manifestazione di un pensiero che tiene insieme gli opposti in quanto questi ultimi siano spazio logico del suo proprio manifestarsi. Si tratta, insomma, di esibire il λόγος come δηλουν⁴⁰, come render-manifesto, il quale trova la propria linfa vitale nel rapporto dell'esserci con il mondo. A tal proposito, richiameremo in modo particolare

³⁶ H. Seubert, *La logica come domanda sulla verità negli anni di Marburgo di Heidegger*, in E. Mazzarella (a cura di), *Heidegger a Marburgo*, Il melangolo, Genova, 2006, pp. 259-291, qui p. 271.

³⁷ La questione della *precedenza* e della *priorità* nella forma della domanda «Cosa viene prima? La struttura originaria che oppone tutto ciò che è al non-essere o il nostro essere situati-aperti nel mondo?» è oggetto del chiaro ed efficace contributo di G.L. Paltrinieri, *Heidegger interpreting Severino*, in *Eternity and Contradiction. Journal of Fundamental Ontology*, Pensa Multimedia, vol. 4, issue 6, 6/2022, pp. 20-43 (<https://ojs.pensamultimedia.it/index.php/eandc/article/view/5755/4966>), qui p. 24sgg. Sul punto (cfr.) anche R. Capobianco, *La via dell'Essere di Heidegger*, tr. it. a cura di F. Cattaneo, Orthotes, Napoli-Salerno, 2023.

³⁸ Cfr. M. Heidegger, *La dottrina del giudizio nello psicologismo*, cit., pp.145-148. Cfr., inoltre, C. Scilironi, *Il nulla nel pensiero contemporaneo*, cit., pp. 81-83 (cfr. *supra*, p. 19).

³⁹ H.G. Gadamer, *Hegel e Heidegger*, in Id., *La dialettica di Hegel*, tr. it. a cura di R. Dottori, Marietti, Bologna, 2018 (1973), p. 153. Sul rapporto tra Hegel e Heidegger, dialettica ed ermeneutica si veda anche V. Vitiello, *Dialettica ed ermeneutica. Hegel e Heidegger*, guida, Napoli, 1979.

⁴⁰ Cfr. M. Heidegger, *ET*, §7, p. 47 [HGA, vol. 2].

alcune osservazioni della Parte Prima del corso tenuto da Heidegger nel *Wintersemester* 1925-1926 durante il periodo di docenza a Marburgo⁴¹.

A partire dalla filosofia antica, in particolare – secondo Sesto Empirico – dallo scetticismo⁴² sino a Kant, si ritrova una ripartizione interna alla filosofia in tre parole fondamentali che rendono *Wissenschaft*, cioè ἐπιστήμη, la filosofia stessa e aprono il pensiero all’approfondimento di ambiti specifici derivati da tali parole: λόγος (da cui λέγειν), φυσικὴ ed ἠθικὴ. Per inciso, è interessante notare che Heidegger non passi sopra al termine *Wissenschaft*, come fosse scontato: ciò che rende scienza la scienza è il fatto che essa sia sapere (*Wissen*) che racchiude e abbraccia una molteplicità di saperi, di conoscenze, un po’ come la parola *Landschaft*, “paesaggio”, esprime l’abbraccio di una molteplicità di elementi naturali in una totalità. Se l’ἐπιστήμη φυσικὴ è, dunque, la scienza della natura, nel senso ampio di cosmo e di mondo – non soltanto di ciò che è inorganico o relativo alle leggi cinetiche della statica e della dinamica –, e l’ἐπιστήμη ἠθικὴ è la scienza del comportamento dell’uomo verso gli altri uomini e verso se stesso, cioè di quell’ente capace di movimento pratico per il quale egli «prende in mano il suo essere più proprio»⁴³, l’ἐπιστήμη λόγικὴ è la scienza del discorrere, della capacità che “ha” quell’ente (che sa prendere in mano il suo essere più proprio) di parlare, cioè non solo di emettere suoni, ma di esprimere pensieri nella propria voce. Il discorrere, infatti, è ciò che espone la sua *humanitas* nella *voce*: in ciò risiede la differenza dell’uomo dagli altri enti che vivono biologicamente nel mondo. «Lo specifico esser-uomo – scrive appunto Heidegger – emerge tramite il discorrere in cui nel discorrere stesso l’essenziale è che si faccia esperienza di esso in quanto discorrere di qualcosa, su qualcosa, con altri»⁴⁴. Il discorrere non è soltanto il comportamento pratico fondamentale dell’uomo, esso è ciò per cui risuona – «si annuncia» scrive Heidegger – la connessione, il legame essenziale tra i due ambiti del sapere filosofico sopra detti: l’uomo (ἠθικὴ) e il mondo (φυσικὴ). Si potrebbe pensare che scienza del discorso possa indicare la linguistica o la grammatica come discipline adibite allo studio della parola: presso i Greci, tuttavia, non esisteva questa suddivisione. Nell’esperienza del λόγος-λέγειν, i Greci comprendevano il dire tanto come formazione della parola, quanto come l’articolazione e l’associazione delle forme *logiche*. Il discorrere, sempre nell’esperienza greca, ha avuto, secondo Heidegger, il senso del discorrere *di* qualcosa, come *intorno* a qualcosa, nel senso di ostensione di ciò di cui il

⁴¹ Cfr. M. Heidegger, *Logica. Il problema della verità*, tr. it. a cura di U.M. Ugazio, Mursia, Milano, 1986 [HGA, vol. 21]. D’ora in poi *LPV*.

⁴² Heidegger riporta come riferimento l’opera di S. Empirico, *Adv. Mathematicos*, VII, §16. Cfr. M. Heidegger, *LPV*, cit., p. 5.

⁴³ M. Heidegger, *LPV*, p. 3.

⁴⁴ *Ivi*, p. 4.

discorso è discorso⁴⁵. Ciò significa che qualcosa è nominato in quanto se ne ha percezione, che qualcosa è *cosa* in quanto è chiamato in *causa*⁴⁶ e così lo si *determina* nel discorso. Linguaggio e discorso, allora, «sono il modo d'essere dell'uomo in cui l'uomo ostende per sé e per gli altri il mondo e il proprio esserci, rischiarando per prendere in questa chiarezza visione di sé, delle proprie prospettive nel mondo, di quel che ci circonda»⁴⁷.

Occorre però capire il senso di quest'ostensione. Se le cose del mondo, in cui siamo immersi, di cui siamo circondati al punto che il nostro modo di stare al mondo è definito essenzialmente dai rapporti che abbiamo con le cose di cui noi abbiamo percezione e che per questo chiamiamo in causa nel discorso, allora questo significa che molte di queste cose, di questi rapporti, hanno bisogno di essere esibite, esposte. L'esserci dell'uomo e il mondo che egli abita si presenta innanzi tutto e per lo più nel modo del non-scoperto. Al dire, alla parola, dunque, spetta la modalità di essere ciò che porta nel non-nascosto ciò che innanzi tutto e per lo più è in questo modo: «A questo esser-scoperto, ossia non-nascosto dell'ente diamo il nome di verità. La logica si occupa del discorrere, del pensiero che dà determinazioni, in quanto esso scopre; il discorso costituisce il tema della logica e lo fa in vista della verità»⁴⁸. Il senso del λόγος-λέγειν è dunque quello di esibire, esporre, portare nella determinatezza qualcosa che ha il modo d'essere dell'esser-coperto.

Parlare di verità non significa qui parlare di vero, in modo più radicale significa, piuttosto, parlare di verità del vero stesso, «di quel che di volta in volta rende vero il vero e lo rende proprio questo vero»⁴⁹. Connotando la verità in questo senso, prendendo sul serio il senso greco della parola ἀλήθεια, non si tratta in primo luogo di decidere quale sia il genere di vero più originario o primario: se il vero religioso, il vero teoretico-scientifico oppure il vero pratico. Osservando ciò, Heidegger nota un ulteriore aspetto che connota la filosofia soprattutto nell'epoca odierna: la verità è intesa primariamente come verità teoretico-scientifica, il che significa verità della *proposizione* teoretica, dell'enunciazione assertoria. Questa è però una forma determinata di verità, cioè una “declinazione” di verità come vero che tende a coprire sia altre forme determinate di verità, sia il fatto che ciò che caratterizza la verità in senso fondamentale è proprio l'ostensione dell'esser-coperto. Il carattere precipuo di una simile forma determinata di verità, che si coglie in modo primario nel discorso teoretico,

⁴⁵ Cfr. *ivi*, p. 6.

⁴⁶ Cfr. M. Heidegger, *La cosa*, in Id., *Conferenze di Brema e Friburgo*, tr. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2002, pp. 21-40 [HGA, vol. 79]; (cfr.) anche Id., *Saggi e discorsi*, tr. it. a cura di G. Vattimo, Mursia, 1976, pp. 109-124 [HGA, vol. 7].

⁴⁷ M. Heidegger, *LPV*, pp. 6-7.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*

è quello della matematica. Heidegger, nelle pagine introduttive di questo corso, svolge in via preliminare e molto sintetica un'enumerazione di cinque significati che può assumere il termine *verità*, in questa sede ci basta osservare soltanto questo: i primi quattro significati mostrano come l'enunciazione dica l'ente *così come* esso è, mentre in un quinto significato essente viene detto vero se esso è tale da corrispondere alla sua idea. Così come si parla di "oro vero" o "vero Dio", l'ente viene percepito in base all'idea, fondandosi nella struttura formale (da intendere qui come *Generalisierung* piuttosto che *Formalisierung*, come è stato esposto sopra in merito alla *formale Anzeige*) del *così-come* e del *tale-qualè*⁵⁰. Ciò ci sembra rilevante per il fatto che è proprio questa struttura formale a rispecchiare il carattere matematico che la verità ha assunto in modo dominante nell'enunciazione teoretica della filosofia. Questa struttura formale viene individuata da Heidegger come *corrispondenza* o *adaequatio*. La preminenza della verità teoretica – verità che, lo ripetiamo, è essenzialmente discorso, enunciazione, λόγος-λέγειν che mostra l'esser-scoperto di un ente che ci viene incontro nell'esperienza dell'esser-nel-mondo – non è arbitraria e tantomeno si tratta di una forma di espressione della stessa da considerare con l'indignazione morale quasi fosse qualcosa di maligno. Occorre porsi nell'atteggiamento filosofico di scuotimento (*Erschütterung*) e re-visione (cioè l'atto di guardare una volta in più) di un simile inizio logico-teoretico⁵¹. Spesso, in mosse critiche di questo tipo, sembra tra le righe serpeggiare l'idea che, in un certo qual modo, questa logica teoretica sia altro dalla logica filosofica: «Ma c'è poi una logica diversa dalla logica filosofica»⁵²? – si chiede Heidegger. Non si tratta, insomma, di considerare la logica teoretica come qualcosa che non appartiene alla parola della filosofia "autentica". Tuttavia, pur spendendo parole dure e perentorie, ciò che considera Heidegger è il fatto che, per una sorta di "modificazione" dovuta non solo a fattori istoriali ma soprattutto a ciò che l'Heidegger degli anni Trenta, Quaranta e Cinquanta nominerà come *Seynsgeschichte*, la logica teoretica si è lasciata alle spalle «ogni problematizzazione e ogni apertura per la ricerca. Questa cosiddetta "logica scolastica" non è né una filosofia né una singola scienza; essa è una struttura di comodo, tenuta in vita dall'uso e da regole e desideri non ufficiali, e al tempo stesso un'illusione»⁵³.

⁵⁰ Cfr. *ivi*, pp. 8-9.

⁵¹ Scrive ancora a questo proposito Heidegger: «non è affatto deciso quale vero, quello teoretico o quello pratico, sia il vero originario e autentico; è piuttosto il problema dell'originariamente e autenticamente vero, ossia il problema dell'essere primario della verità, a costituire il compito fondamentale della logica, ben inteso solo nel caso essa voglia essere logica scientifico-ricercante e filosofante», *ivi*, p. 10.

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*

Quale può essere il motivo che muove Heidegger a prendere una posizione così invettiva contro l'uso della parola logica di cui si è servita la logica scolastica sviluppandone una dottrina? Per il filosofo tedesco ciò che risulta fuorviante e occultante in un simile atteggiamento logico, è il fatto che «in questo genere di “logica”, non si corre mai il rischio di dover pagare di persona, una necessità contenuta in ogni filosofare»⁵⁴. Il *collegium logicum* – la locuzione è usata da Heidegger stesso – della scolastica avrebbe reso sommersi, sepolti gli atteggiamenti viventi e vitali che stanno nella parola come modalità dell'essere-nel-mondo dell'esserci (come si è mostrato attraverso il circolo ermeneutico). Come verrà scritto in *Essere e tempo*, per il fatto che

«il λόγος si presentò alla riflessione filosofica prevalentemente come asserzione, la teorizzazione delle strutture fondamentali, delle forme e degli elementi del discorso ebbe luogo seguendo il filo conduttore di *tale logos*. La grammatica cercò il suo fondamento nella “logica” di questo *logos*. Ma a sua volta quest'ultima si fonda nell'ontologia della semplice-presenza»⁵⁵.

Sembra che il primeggiare della logica assertiva e delle tavole di verità utili per saggiare la correttezza (*adaequatio*) delle proposizioni, stando alla dottrina scolastica, permetta di raggiungere una preparazione e una maggiore acutezza del pensiero. Heidegger, al contrario, sostiene che questo è un fondamentale fraintendimento: sostituendosi via via all'esperienza vitale, al rapporto vivo di commercio con le cose che circondano l'esserci – il quale *ci è*, appunto, come essere-nel-mondo – la logica scolastica, il collegio di formule corre perciò il rischio di coprire la struttura ontologica dell'esserci stesso. Heidegger, scuotendo questa dogmatica logica, sostiene che «si può imparare a pensare, anche a pensare scientificamente, solo stando a contatto con le cose. [...] E tale confidenza è a sua volta positivamente possibile solo quando il singolo, nell'intimo della sua esistenza, abbia stabilito un rapporto fondamentale con queste cose»⁵⁶.

Ciò che preme qui enfatizzare è che questo scuotimento di una certa forma determinata di logica, di discorso, da parte di Heidegger non è meramente distruttivo, non si tratta di prendere a martellate un tipo di postura filosofica, esautorandola, per elegerne un'altra più autentica. Si tratta piuttosto di auscultare, facendo risuonare internamente come un diapason, sollecitando e scuotendo – ecco il senso della *Erschütterung* di cui parla Heidegger nel corso sulla logica del 1934, e a cui, dice, sta lavorando da dieci anni, in riferimento al corso del

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ M. Heidegger, *ET*, §34, p. 203.

⁵⁶ M. Heidegger, *LPV*, p. 12.

1925-1926 – i concetti fondamentali della filosofia racchiusi nelle declinazioni determinate⁵⁷. Come scrive Francesco Mora, mettere in discussione la dimensione logica e teoretica, la quale si è asserragliata come in uno scompartimento stagno decidendo rigidamente le sorti del *differente*, vuol dire spingersi ai margini del detto logico per ritrovare la coappartenenza di εἶναι e λόγος, e ciò significa

«non fermarsi agli ormai insufficienti schematismi gnoseologici che la tradizione aristotelica ha tramandato e tenuti come veri, alla tripartizione delle scienze, e dei relativi saperi, in teoretiche, pratiche e poietiche, come se fossero compartimenti stagni comunicabili, settori parziali della vita. Significa, infine, ridare unità nella relazionalità e nella differenza, nelle capacità di distinguere e di riunire, nell'attività costante di formare e proporre rapporti; in una parola significa ridare *logos* al vivere»⁵⁸.

Osserva a questo proposito Heidegger, infatti, che «una scienza progredisce per il fatto che i suoi concetti fondamentali sono di volta in volta sottoposti a revisione»⁵⁹, proprio come è accaduto negli esempi di Einstein per la fisica e di Dilthey per la ricerca storica. In tal modo, allora, ci si può affacciare alla domanda sul significato delle parole che si trovano nell'espressione umana del λόγος-λέγειν, chiedendoci con Heidegger, per esempio, «se il “principio” [Satz] di contraddizione non sia una precisa “espressione” di un rapporto fondamentale originario che non risiede primariamente nella dimensione della dizione e della proposizione»⁶⁰, poiché contraddizione e assenza di contraddizione possono trovare il loro senso come possibile criterio e parametro per soppesare il detto «solo se questo criterio è orientato verso il dire e il contraddire, ossia verso il λόγος nel senso dell'enunciazione»⁶¹ nella dimensione teoretica. La messa in risonanza del dire enunciativo-categoriale, parametrato dal principio di (non) contraddizione dice, in una battuta, la non appropriata e

⁵⁷ In modo molto più marcato ciò emerge nel corso del *Sommersemester* 1934 che titola *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*; tr. it. *Logica e linguaggio*, a cura di U.M. Ugazio, Marinotti, Milano, 2008 [HGA, vol. 38]. Questo corso presenta una postura filosofica molto più esplicita rispetto al corso del WS 1925/26: in esso, infatti, sin dalle prime pagine si parla di «necessario turbamento della logica» (*ivi*, pp. 5 e sgg.), e qui il problema della logica viene inteso come problema dell'essenza del linguaggio. Tuttavia, si tratta del medesimo movimento dinamico del pensiero che va incontro all'Essere (*Seyn*) – dice Heidegger infatti che «è qualcosa intorno cui lavoriamo già da dieci anni e che poggia sulla mutazione del nostro esserci, una mutazione che significa l'intima necessità del nostro compito storico» (*ivi*, p. 19) – ed è questo il senso della *Destruktion* di cui parla il §6 di *Essere e tempo*. Le riflessioni svolte sulla logica in questo corso estivo vanno, inoltre, contestualizzate storicamente: l'anno prima, infatti, Heidegger prestò servizio come rettore dell'Università di Friburgo, aderendo al partito nazionalsocialista. Come scrive il curatore dell'edizione tedesca, queste lezioni (del 1934) sono fondamentali per capire la situazione e il clima in cui si trovava Heidegger all'indomani delle dimissioni dalla carica di rettore: le accuse rivolte all'impegno nazionalsocialista devono dunque tener conto delle riflessioni qui svolte, le quali provenendo dalla *Fundamentalontologie* guardano in direzione della *Seynsgeschichte* (cfr., *ivi*, p. 240).

⁵⁸ F. Mora, *Filosofia della vita e filosofia della prassi. Heidegger – Simmel – Aristotele. Per una ricostruzione del concetto di vita*, Cafoscarina, Venezia, 2002, p. 11.

⁵⁹ M. Heidegger, *LPV*, p. 13.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*

non originaria perentorietà di questo dire, non in favore di un altro dire che si istituisca allo stesso titolo, bensì nel senso per cui, dove si istituisce come principio e *autoctoritas* indiscussa, il dire corre l'alto rischio di porsi in modo violento, occultante, squalificante verso ogni altra possibile ulteriorità-alterità (*differenza*) del dire stesso. La rilevanza e l'intuizione heideggeriana che qui si tenta di porre in risalto, ancora una volta, è la messa all'angolo di ogni dire teoretico e categoriale (codificante), il disinnescare che avviene con la negatività che ci riguarda nel modo più intimo e più nevralgico: l'essere in gioco della morte. Essa è ciò che – come si è cercato di far emergere nel corso dei capitoli precedenti del presente elaborato – consente al *Dasein* di non irretirsi in posizioni inautentiche (ricordandoci che al termine heideggeriano *Un-eigentlich* si attaglia meglio la traduzione “in-appropriato”) e dunque coprenti, violente, come ricorda lo stesso Heidegger nel corso del 1935 già ripreso:

«Solo *una* cosa pone immediatamente in scacco ogni far-violenza. La morte. Essa segna la fine che trascende ogni compimento e il limite che trascende ogni limite. Qui non c'è più irruzione né dirompimento, cattura o assoggettamento»⁶².

È bene ricordare qui, ancora una volta, che il riferimento alla morte da parte di Heidegger non ha alcun significato mortifero o negante in modo maligno una certa serenità positiva. La possibilità tremenda della morte ha invece il carattere aprente di tutte le altre possibilità determinate, nonché funzione di ripresa del *Dasein* dall'irretimento e accasamento in una tra le determinazioni possibili, eleggendone una di queste ad assoluta, dominante, imperialista. La negatività di cui è portatrice la morte è una negatività che, in modo particolare a partire dai *Beiträge zur Philosophie* – dunque dalla riflessione heideggeriana degli anni Trenta in poi – funge «non solo da setaccio delle possibilità umane», ma si staglia come «il momento della maggiore prossimità tra l'esserci e l'essere nella sua essenziale negazione/ritrazione»⁶³.

§2. *Il luogo della verità e la proposizione*

Poniamo attenzione, allora, alla Parte Prima del corso del WS 1925/26⁶⁴. Heidegger considera qui in via preliminare la questione del rapporto tra verità e proposizione: si ritiene, infatti, che a partire da Aristotele la proposizione sia il luogo della verità e che, di conseguenza la verità sia accordo del pensiero con l'ente. Ebbene, dice Heidegger, questi sono tre pregiudizi – il terzo sarebbe la riconduzione di queste due convinzioni proprio ad

⁶² M. Heidegger, *IM*, p. 165.

⁶³ G. Strummiello, *Il logos violato...*, cit., p. 99.

⁶⁴ Per un dettagliato commento e importante approfondimento di questa *Marburger Vorlesung* ci si rivolga al testo di F. Chiereghin, *Essere e verità. Note a “Logik. Die Frage nach der Wahrheit” di Martin Heidegger*, Verifiche, Trento, 1984.

Aristotele. Il luogo aristotelico che ha in mente qui il pensatore tedesco suona così: ἔστι δε λόγος ἄναξ μὲν σημαντικός, [...] ἀποφαντικός δὲ οὐ πᾶς, ἀλλ' ἐν ᾧ τὸ ἀληθευεῖν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρκειν⁶⁵. Enunciativo, traduce Heidegger, non è ogni discorso, ma solo quello in cui compare l'esser-vero o l'esser-falso⁶⁶. La proposizione, dunque, viene definita con un riferimento alla verità, nota il filosofo in questa lezione marburghese, e non viceversa, come si sospettava con pregiudizio all'inizio, cioè che la proposizione fosse il luogo della verità. Sembra, piuttosto, che la verità sia il luogo della proposizione, ma è ancora presto per cogliere a pieno quanto si sta dicendo. Ciò che emerge, attenendoci alle righe di Heidegger, è che la proposizione (enunciazione), come modo particolare del discorso, venga definita da Aristotele con riferimento al poter-essere-vero o poter-essere-falso.

Qui, con un gesto estremamente interpretativo, Heidegger sostiene che quest'alternativa tra vero e falso appartenendo alla proposizione, «non è affatto quel che è richiesto perché la verità possa essere quel che è. E quando una proposizione è vera, lo è come qualcosa che può anche essere falso»⁶⁷. Sembra chiaro, in via preliminare, che il problema di fondo che Heidegger sta qui approcciando sia quello dell'espressione e del discorso e il nostro rapporto con esso. Meditando e riformulando la traduzione (tradurre che è sempre un tra-dire) di nuovo lo stesso passo aristotelico (*De Int.*, 17a 1), Heidegger conclude che l'enunciazione è quel discorso in cui dichiarando (facendo vedere) compare l'esser-vero (ἀληθευεῖν) o l'esser-falso (ψεύδεσθαι), dove quel comparire è nominato dal greco ὑπάρκειν che Heidegger traduce come «ciò che regge l'intenzione del discorso»⁶⁸. In questa traduzione ἀληθευεῖν è ritrovato nel «togliere dal nascondimento», mentre ψεύδεσθαι nell' «ingannare», nel senso di «dissimulare la cosa di cui si parla nella stessa misura in cui può scoprirla»⁶⁹. Sono dunque il coprire e scoprire che determinano il λόγος come ciò che dichiarando fa-vedere⁷⁰. L'essenza dell'enunciazione, allora, emerge come l'ἀποφαντικός, cioè come ciò che facendo-vedere rende noto (δελούv)⁷¹: il λόγος, nell'articolarsi del suo discorso come enunciazione, fa sì che qualcosa appaia. Ciò significa, sottotraccia, che per Heidegger λόγος è più ampio e più avvolgente della logica dell'espressione (τὸ λεγόμενον) che si articola come opposizione e antitesi nel discorso teoretico. Enunciazione, però, ha anche il significato di “predicazione”: essa acquista così il senso del *determinare*. Heidegger, in breve, vuole dirigere l'attenzione, in

⁶⁵ Aristotele, *De interpretazione*, 4, 17 a 1-3.

⁶⁶ Cfr. M. Heidegger, *LPV*, cit., p. 86.

⁶⁷ *Ivi*, pp. 86-87.

⁶⁸ *Ivi*, p. 89.

⁶⁹ *Ivi*, p. 86.

⁷⁰ Cfr. *ivi*, p. 89.

⁷¹ Cfr. M. Heidegger, *ET*, §7 B, p. 47.

queste primissime pagine di sezione, al residuo tra il detto e *l'esser-detto*⁷². L'enunciazione che poi si declina in determinazione, infatti, non è, in un esempio, né la semplice lavagna nel suo esser nera (indicazione), né l'esser nero (predicazione) ma «l'esser nero della lavagna come qualcosa che viene detto, *l'esser-detto* di quel che viene indicato e indicato nel modo della predicazione»⁷³. Scrive ancora Heidegger, come indicazione metodologica, che «il movimento fondamentale non è quello che va dalla lingua al discorso, ma quello che va dal discorso alla lingua [λόγος]»⁷⁴, ovvero che il discorso dev'essere portato a scoprimento, in quanto sia la verità il luogo della proposizione, la quale mantiene l'alternativa: *poter-esser-vero* o *poter-esser falso*. Da quale struttura venga retta quest'alternativa verrà subito mostrato.

§2.1. *La struttura fondamentale del λόγος e il significato*

Come avviene il movimento dal λόγος alla sua espressione linguistica come detto e come significato? Cosa fa sì che esso, nell'enunciato, possa essere-vero e possa essere-falso? Questa domanda ci pone subito davanti agli occhi il fatto che il λόγος non sia per sua natura (*naturaliter*) vero, cioè scoprente, ma possa anche coprire, dissimulare. L'enunciazione, scrive Heidegger, «può essere vera, scoprire, solo perché essa può anche coprire, ossia perché come tale si muove *a priori* nell'«in-quanto»»⁷⁵. Quest'enunciato è di fondamentale importanza perché ci porta già all'orecchio un elemento che sta a fondamento del dire: l'in-quanto. È solo per esso che il λόγος sta nello scacco di un'ambiguità duplice, per la quale esso è una determinazione soltanto *in-quanto* è l'altra in un certo modo. Se lo scoprire è tale *in quanto* non-coprente, allora – può concludere Heidegger – la struttura della verità dell'enunciazione è fondamentalmente quella della falsità: il poter-essere-vero e il poter-essere-falso poggiano su una stessa struttura del λόγος. Per cogliere questa struttura, Heidegger si richiama ad Aristotele, in particolare al passo del *De anima*: τὸ γὰρ ψεῦδος ἐν

⁷² Nel corso di lezioni del 1935 si dirà infatti che senza *essere* «non potremmo in alcun modo essere quello che siamo. Poiché essere uomo significa essere uno capace di dire (*ein Sagender*). L'uomo è uno che dice di sì o di no solo perché è, nel fondo della sua essenza, un dicente, è *il dicente*», (cfr.) M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 92.

⁷³ M. Heidegger, *LPV*, p. 90.

⁷⁴ *Ibid.* È forse in virtù di questo movimento di ritorno alla lingua che Hannah Arendt può dire in un'intervista che dopo l'atroce catastrofe umana, sociale e politica dell'Europa novecentesca, ciò che rimane è proprio – soltanto – la lingua (*Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache*), lingua che, nonostante la sua conoscenza dell'inglese e del francese, è sempre lingua materna (*Muttersprache*). Cfr. H. Arendt, *La lingua materna*, tr. it. a cura di A. Dal Lago, Mimesis, Milano-Udine, 2019. Riteniamo arricchente segnalare anche le memorie che fanno ritorno alla lingua materna composte da E. Canetti, *La lingua salvata. Storia di una giovinezza*, tr. it. a cura di A. Pandolfi e R. Colorni, Adelphi, Milano, 1980.

⁷⁵ M. Heidegger, *LPV*, p. 91.

συνθεσει ἀει⁷⁶. Nel coprimento si svela la struttura dell'enunciazione come “mettere-insieme”: è la sintesi quindi il fondamento del poter-essere-falso e del poter-esser-vero, cioè «di quella verità al cui posto può esserci la falsità, vale a dire, la verità dell'enunciazione»⁷⁷. Ma ecco che Aristotele, trama ricorrente di queste pagine, ci avverte che ogni sintesi è anche διαίρεσις⁷⁸: ogni collegare è un separare e ogni separare un collegare. Il coprimento e lo scoprimento avvengono tanto nell'ambito del mettere-insieme quanto nell'ambito del separare, infatti «il coprimento [il falso, *nds*] altrettanto quanto lo scoprimento [il vero, *nds*] avviene sempre nell'ambito del mettere insieme e del separare»⁷⁹. Ciò può avvenire nella forma dell'affermazione (κατὰφασις) e della negazione (ἀποφασις), intese rispettivamente come mettere-insieme e come separare. Proprio per tener ferma questa struttura sintetico-diaretica, Heidegger avverte: «prima di questa divaricazione, però, stanno tutt'e due le forme in cui si articola l'enunciazione semplice e originaria»⁸⁰. Heidegger tenta qui, insomma, di mostrare una duplicità speculare delle opposizioni che si mostrano nella forma linguistica della proposizione. La divaricazione delle opposizioni, infatti, non risulta essere netta, ma appunto speculare: ci sono enunciazioni negative che sono vere (scoprenti) ed enunciazioni affermative che coprono⁸¹. Ciò che precede l'enunciazione come affermazione o come negazione, dunque, è la struttura sintetico-diaretica: Heidegger, infatti, sostiene che l'attribuzione è un collegamento non più di quanto sia separazione. Σύνθεσις e διαίρεσις non sono, detto altrimenti, due possibili forme dell'enunciazione, non riconducibili a unità come sono le forme di giudizio sintetico e giudizio analitico⁸², bensì sono la struttura di ogni enunciazione come tale: dicono insomma una *Zusammengehörigkeit* a uno stesso fenomeno⁸³. Per cui «il “non”, che deve separare, sottrarre, non riduce le proposizioni in pezzi, ma è esso stesso possibile come momento dell'enunciazione solo in quanto»⁸⁴ l'esser-detto di qualcosa è

⁷⁶ Aristotele, *De anima*, 6, 430 b 1, tr. it. a cura di G. Movia, Bompiani, Milano, 2021 (2001), p. 221. Viene inoltre preso in considerazione da Heidegger *Met.*, Libro Δ (libro V) 29, 1024 b 31, in cui viene detto che il discorso coprente (ψεῦδής) quando è, è un discorso che mette insieme.

⁷⁷ M. Heidegger, *LPV*, p. 91.

⁷⁸ « Ἐνδέκεται δὲ διαίρεσις φάναι πάντα », Aristotele, *De anima*, 6, 430 b 1-3. Ciò riverbera il senso del gesto che sta in quanto si è detto nel corso del capitolo precedente con Vitiello e l'immagine suggerita da Redaelli: nel momento in cui il sapere pensa il cerchio spezzato, lo può fare solo perché lo ha prima pensato (presup-*posto*) come unito, e viceversa. Ogni spezzare è dunque un collegare.

⁷⁹ Aristotele, *De interpretatione*, 1, 16 a 12, in Id. *Organon*, tr. it. a cura di G. Colli, Adelphi, Milano, 2003, p. 57. Cfr. M. Heidegger, *LPV*, p. 91.

⁸⁰ M. Heidegger, *LPV*, p. 92. Viene qui posto il riferimento ad Aristotele, *De int.*, 5, 17 a 8.

⁸¹ Cfr. *ivi*, p. 93. L'esempio riportato da Heidegger è quello per cui dire l'enunciato “la lavagna è grigia” dice ciò che la lavagna non è, è cioè una sottrazione, pur tuttavia è scoprente e non enuncia sulla cosa considerata il niente.

⁸² Cfr. F. Chierighin, *Essere e verità. Note a “Logik. ...”, cit.*, p. 85, n. 19.

⁸³ M. Heidegger, *LPV*, p. 94: «cogliere un collegamento che è una separazione e una separazione che è un collegamento come fenomeno unitario»⁸³.

⁸⁴ *Ibid.*

in collegamento con il fatto che qualcosa è. Ciò mette in evidenza che la formulazione del negativo non implica una separazione o, meno ancora, il non-essere-presente, quanto, piuttosto, una sintesi che viene operata nello stesso della separazione. Il negativo non ha la forma di una disarticolazione nel senso di errore che sta fuori dalla verità o di un gradiente infimo di essa. L'essenza del λόγος risulta allora essere la sintesi, nella duplicità della struttura sintetico-diaretica. Ma cosa fa da perno a questa co-appartenenza essenziale dell'enunciazione? Cosa fa sì che nell'enunciazione si co-appartengano l'esser-vero e l'esser-falso nel senso di scoprimento e dissimulazione, nella capacità di convertirsi l'uno nell'altro?

Il fenomeno che esprime l'essenza del λόγος come sintesi è la struttura dell' "in-quanto" ermeneutico⁸⁵ come modalità d'accesso fondamentale alla comprensione primaria. Ciò significa che noi, l'ente capace di apertura all'essere che siamo, «scopriamo l'ambito entro cui la cosa è collocata in quanto viviamo già in un rapporto con essa»⁸⁶. In altre parole, noi scopriamo gli enti mediante il rapporto pratico che abbiamo con essi, e cioè mediante il modo in cui incontriamo una cosa. Questo modo viene espresso da Heidegger con il *per-cui*: noi conosciamo e comprendiamo un porta, una penna, un bicchiere nel nostro commercio con essi, vale a dire con ciò per-cui essi ci servono. La prassi e il rapporto *con* la cosa, dunque, *significano* la cosa, è cioè mediante il movimento pratico dell'esserci stesso che le cose assumono il significato che poi viene impiegato nel dire dell'enunciazione, ma che prima è esperito non tematicamente. Riportiamo ciò che scrive Heidegger stesso relativamente a questa struttura ermeneutica:

«Il nostro essere orientato verso le cose e verso gli uomini si muove in questa struttura del qualcosa in quanto qualcosa; ha in breve, la *struttura dell'in-quanto*. Questa struttura non è necessariamente riferita alla predicazione. Nell'aver-a-che-fare con qualcosa non compio intorno alla cosa nessuna enunciazione tematicamente predicativa»⁸⁷.

Questo "in-quanto", dunque, non è primariamente quello della predicazione, cioè dell'enunciazione o descrizione tematica: «La predicazione ha la struttura dell'"in-quanto", ma in modo derivato, e ce l'ha solo perché essa è predicazione *in un'esperienza*»⁸⁸. Detto altrimenti, il significare è possibile solo in quanto aperto in e da un comportamento dell'esserci⁸⁹, cioè è possibile come *ritorno* a cui si perviene a partire dal per-cui, presso il

⁸⁵ In questa *Vorlesung* si anticipa in modo molto condensato ciò che in *Essere e tempo* verrà trattato nei §§31-34 dedicati alla comprensione, l'interpretazione, l'asserzione, il discorso e il linguaggio. Cfr. M. Heidegger, *ET*, pp. 177-205.

⁸⁶ *Ivi*, p. 96.

⁸⁷ *Ivi*, p. 97.

⁸⁸ *Ibid.* (corsivo nostro).

⁸⁹ Si veda in proposito M. Heidegger, *ET*, §15 e §18, rispettivamente pp. 89sgg e pp. 107sgg.

quale già sempre mi trovo⁹⁰. Heidegger lo definisce anche come movimento di «un costante *retrocedere* verso quel che mi viene incontro»⁹¹ e ciò è dovuto al fatto per cui il mio essere è un essere *già oltre*, cioè l'esserci è pro-getto davanti a sé e deve per questo *retrocedere* per cogliere quel che gli viene incontro, essendo egli nel modo d'esser-avanti⁹². È proprio questo *retrocedere*, insomma, ciò che mi mette in rapporto con e apre (*was aufschließt*) ciò che mi viene incontro. Dunque, proprio quest'esperienza non tematizzabile logicamente (nel senso di: *attraverso* il λόγος medesimo, poiché è la manifestazione del λόγος stesso) porta alla luce la significazione: solo *in quanto* si dà nell'esserci una simile capacità di comprendere, cioè di dare significato, quest'ultimo può esprimersi con dei suoni che si individuano in parole che hanno – soltanto – così un significato, e cioè è possibile qualcosa come il *linguaggio*⁹³. In una battuta, se l'in-quanto ermeneutico è la struttura fondamentale del λόγος in quanto parola, l'in-quanto apofantico regola i rapporti del τὸ λεγόμενον, del detto in quanto asserzione logica, ma solo come modificazione aperta dal λόγος. L'enunciazione, allora, intesa come asserzione apofantica, è possibile solo a partire da un esser-già-presso⁹⁴. Il carattere dichiarativo della parola, il quale lasciando-vedere determina in significati e ragiona a partire dai significati, astraendo, è un'interpellanza e una discussione con il mondo che scaturisce dalla precedenza ontologica dell'essere-nel-mondo, senza che questo sia tematizzato come tale⁹⁵.

«Tutti i modi del dichiarare, ossia la forma particolare in cui esso si realizza, non possono quindi, se sono forme di realizzazione di un'enunciazione dichiarativa, nascondere la struttura dell'in-quanto»⁹⁶, scrive Heidegger. La predicazione apofantica, nel momento in cui viene eletta a modello di espressione della scienza metafisica – nello sfondo della *Seynsgeschichte* –, modifica e porta a «livellamento» della semplice determinazione l'in-quanto ermeneutico pre-dichiarativo e pre-assertorio, obliando la struttura dell'in-quanto ermeneutico e lasciando imporsi l'in-quanto apofantico.

L'incontro con le cose del mondo, essendo noi immersi in esso (questo il senso dell'esser-presso), le quali ci si possono presentare nelle modalità di semplice-presenza (*Vorhandenheit*) e utilizzabilità (*Zuhandenheit*)⁹⁷, è tale da far produrre un'enunciazione che

⁹⁰ Cfr. M. Heidegger, *LPV*, p. 98.

⁹¹ *Ivi*, p. 99.

⁹² Cfr. *ivi*, pp. 98-99.

⁹³ Cfr. *ivi*, p. 101.

⁹⁴ Cfr. M. Heidegger, *ET*, §12, pp. 75-80.

⁹⁵ Cfr. *ivi*, p. 80.

⁹⁶ M. Heidegger, *LPV*, p. 103.

⁹⁷ Cfr. M. Heidegger, *ET*, pp. 89-93.

diventa tematica della cosa, e che Heidegger definisce come intorno-a-che⁹⁸. La tematizzazione non fa che procurare l'ἀποφαίνεσθαι, lo scoprire. L'enunciazione, insomma, rende esplicito nel linguaggio ciò che si fa presente in quanto quel qualcosa. Ecco allora che si profilano due aspetti: in primo luogo, il rilevamento dell'esser-presso e del prendersi-cura posto nell'enunciare e, in secondo luogo, il rilevamento della cosa che si fa presente a partire da quel che si fa presente come semplice-presenza. Questi due aspetti convergono e quasi stanno sullo sfondo del momento del *determinare*: in questo dichiarare avviene che si accosti qualcosa, mettiamo un gesso – per riprendere l'esempio che porta Heidegger stesso –, considerato come semplicemente-presente e l'in-quanto apofantico della cosa semplicemente-presente (in-quanto-che-cosa), cioè il bianco. Avviene, in questo tipo di struttura enunciativa, un *solidificarsi* dell'aver-a-che-fare, dell'esser-presso in qualcosa che è semplicemente-presente: «il prendersi-cura e l'aver-a-che-fare sono adesso limitati a qualcosa di solo presente, al gesso che sta qui. [...] l'intorno-a-che [...] con questa tematizzazione viene, in certa misura, nascosto nell'in-quanto-che-cosa con cui era stato compreso»⁹⁹. Con ciò Heidegger vuole mostrare quanto segue. Se io mentre scrivo l'enunciato “il gesso è bianco” dico che “il gesso è troppo duro” oppure “il gesso è troppo friabile” direi qualcosa *all'interno* dell'effettuazione, cioè all'interno dello scrivere¹⁰⁰. Un enunciato simile si porrebbe in maniera parallela all'enunciato di riferimento, facendo trarre una serie di conclusioni: l'oggetto è un gesso e ha le proprietà di essere bianco, una tale durezza o una tale friabilità. Ebbene, conclusioni di questo genere considerano il detto (τὸ λεγόμενον) come parola ontologicamente corretta, solidificandola così in parola ontica, considerando soltanto ciò che viene incontro come semplice-presenza. L'enunciato che io frappongo ha, invece, il senso di esprimere l'utilizzabilità. L'enunciazione, piuttosto, è «riferita al comportamento di chi scrive, ossia al commercio primario dello scrivere stesso, è cioè enunciazione in quanto interpretazione dell'in-essere, in quanto essere presso»¹⁰¹. Nel senso determinativo delle cose, cioè semplici-presenze, si espone quindi un *rioccultamento* della cosa, del gesso, in quanto con-che dell'aver-a-che-fare, eppure solo in base a tale rioccultamento è possibile, tuttavia, la stessa enunciazione come determinazione. In questo modo,

«l'originaria struttura ermeneutica dell'in-quanto è modificata. Questa modificazione [...] significa in se stessa contemporaneamente un livellamento della struttura originaria [dell'in quanto ermeneutico, nds]. Infatti, finché l'enunciare si orienta tematicamente verso ciò con cui io

⁹⁸ Cfr. M. Heidegger, *LPV*, p. 104.

⁹⁹ *Ivi*, p. 105.

¹⁰⁰ Cfr. *ibid.*

¹⁰¹ *Ivi*, p. 106.

ho a che fare nell'originaria effettuazione, verso il gesso, ciò intorno a cui verte l'enunciazione diventa qualcosa di ancora-semplicemente-presente. [...] Con questa tematizzazione dell'oggetto usato in maniera originaria trasformato in una semplice cosa presente, l'originario carattere di essere dell'oggetto, del gesso, viene però contemporaneamente coperto, giacché ora il gesso non è più qui in maniera immediata come oggetto d'uso, ma è qui come semplice cosa presente, nella quale constato una *proprietà* per attribuirgliela e per determinare con questa attribuzione la cosa stessa»¹⁰².

Meritava di essere riportato questo lungo passo del corso di lezioni a cui ci stiamo riferendo perché permette di svolgere ancora qualche considerazione sulla logica e sul modo di Heidegger di interpellarla, sollecitarla, scuoterla. Sembra opportuno richiamare il contenuto dell'interpretazione heideggeriana del frammento 50 di Eraclito svolta nel corso del 1935, in cui si dice che gli uomini sono ἀξύνετοι, coloro che non comprendono, e con il caratteristico scavo linguistico ed ermeneutico da archeologo della parola – poiché *nemo philosophus nisi philologus* –, Heidegger precisa: coloro che non (si) portano l'un l'altro. Che cosa non si portano l'uno all'altro gli uomini? Proprio il λόγος:

«Gli uomini non pervengono al λόγος nemmeno se lo tentano con le parole: ἔπεα. Si fa qui indubbiamente menzione di parola e discorso, ma proprio in quanto differenti dal λόγος, e addirittura a lui opposti. Eraclito vuol dire: gli uomini indubbiamente odono, e odono delle parole, ma in questo udire essi non sanno “ascoltare”, ossia seguire ciò che non è udibile come parola, ciò che non costituisce un *particolare*, ma il λόγος»¹⁰³.

Ecco allora il senso di ciò che si sta qui cercando di dire: udire significati, ragionare con gli enunciati retti dall'in-quanto apofantico è un gioco rischioso, eppure necessario per il discorrere. Si tratta del rischio più grande: coprire, dimenticare la struttura ermeneutica che regge il λόγος, la voce non udibile non tanto di mistici silenzi, quanto la voce che allude alla comprensione che raccoglie i nostri atti ermeneutici, i rapporti che noi siamo dal momento in cui noi siamo nel mondo: è l'esser-presso le cose – non l'esser loro *di fronte*, disponendone – ciò che è da mostrare (ἀποφαινεσθαι). In questo senso il monito eracliteo avverte di non rimanere attaccati alle parole, ma di porre ascolto al λόγος¹⁰⁴. Il movimento continuamente convettivo di rimando dei significati dice qualcosa che con i significati non riusciamo a esprimere se non attraverso antitesi e contra-dizioni. Il λόγος come λέγειν, infatti, per rimanere alla *Vorlesung* del 1935, è il necessario contrapporsi a ciò che è più inquietante, a ciò che è più violento e deve («κρῆ τὸ λεγειν»¹⁰⁵) perciò imporsi a sua volta per poter

¹⁰² *Ivi*, p. 107.

¹⁰³ M. Heidegger, *IM*, p. 138. Cfr. inoltre Eraclito, B50 DK, in G. Reale (a cura di), *I presocratici*, cit., pp. 352-353.

¹⁰⁴ Cfr. *ibid.*

¹⁰⁵ Cfr. Parmenide B6, DK, in G. Reale (a cura di), *I presocratici*, cit., pp. 484-485. Cfr. inoltre M. Heidegger, *IM*, p. 175.

conservarsi, divenendo perciò il fondamento dell'esser-uomo¹⁰⁶. Un fondamento, tuttavia, che è detto come indeterminata determinatezza¹⁰⁷. Per il *collegium logicum* (o anche *logica docens*) ciò sarebbe a pieno titolo una contraddizione. Se si predica di A, infatti, una tale proprietà, predicare poi del medesimo A la negazione di quella tale proprietà è contraddizione. Accade qui, invece, l'esperienza del limite di quella legge della ragione (il principio di *non* contraddizione) che si fa giudice di sé medesima in base ai principi da essa stessa stabiliti, l'io logico che accusa se stesso, l'io che è "tu" a se stesso¹⁰⁸. Tale è la *contraddizione dell'essere* – perché è dell'essere che, per Heidegger, si sta parlando –, che si manifesta nel predicato in quanto atto del donarsi proprio della predicazione. Non il predicato dà essere, bensì la *predicazione*, che è tale da esser detta solo in modo contraddittorio nel predicato, come scrive Ruggenini: «Se vogliamo pensare la parola essere, determinata indeterminatamente in base all'opposizione al nulla, non basta a se stessa e non fonda alcunché. Essa ha bisogno di parlare con altre parole, secondo la lezione del *Sofista* di Platone»¹⁰⁹.

§3. L'impossibilità del μή ὄν

Proprio a tale questione Heidegger dedicò un intero e corposissimo corso di lezioni nel semestre invernale del 1924/1925. Non è questa la sede per affrontare sistematicamente e integralmente un *corpus* di riflessioni – non si esagererebbe a definirlo – così faraonico. È però possibile richiamare alcune pagine relative alla questione che ha più attinenza con quanto qui stiamo tentando di dire. Nel commento dei passi di *Sofista* 237a - 242b, Heidegger evidenzia l'indicibilità del μή ὄν nel senso per cui una simile aporia lascerebbe venir in luce un'incompatibilità tra μή ὄν e λέγειν τί¹¹⁰. Quando lo Straniero incalza Teeteto sulla questione in merito a cosa vada propriamente riferita l'espressione μή ὄν (237c 1) si giunge all'aporia secondo cui il non-essere debba essere detto (λέγειν) di qualche ente (τί) poiché il λέγειν mostra il suo essenziale chiamare in causa qualcosa. Detto altrimenti, non posso dire il τί spogliato dall'essere: ciò sarebbe ἀδύνατον (237d 2), poiché ogni τί λέγειν è uno ἔν λεγειν, il

¹⁰⁶ Cfr. M. Heidegger, *IM*, p. 180.

¹⁰⁷ Cfr. *ivi*, p. 88.

¹⁰⁸ Cfr. V. Vitiello, ΤΟ ΜΗ ὄΝ ΕἶΝΑΙ ΜΗ ὄΝ ΦΑΜΕΝ in E. Severino, V. Vitiello (a cura di), *Inquieto pensare. Scritti in onore di Massimo Cacciari*, Morcelliana, Brescia, 2015, pp. 51-62, qui p. 61. Cfr. inoltre V. Vitiello, *Grammatiche del pensiero. Dalla kenosi dell'io alla logica della seconda persona*, ETS, Pisa, 2009.

¹⁰⁹ M. Ruggenini, *Linguaggio e differenza*, in Id. (a cura di) *Heidegger e la metafisica*, Marietti, Genova, 1991, pp. 253-275, qui p. 269.

¹¹⁰ Ci riferiamo a M. Heidegger, *Il "Sofista" di Platone*, tr. it. a cura di N. Curcio, A. Cariolato, E. Fongaro, a cura di N. Curcio, Adelphi, Milano, 2013, pp. 433-450 [HGA, vol. 19].

τί allude (σημείον) perciò allo ἔν (237d 6)¹¹¹. In questo senso allora se nel τί come λεγόμενον è implicato necessariamente lo ἔν e l'ὄν, «l'espressione μή τί λέγειν – letteralmente: “non dire qualcosa” – equivale a μηδὲν λέγειν: “non dire nulla”»¹¹². Il problema, allora, non sembra stare nel μὴ ὄν, bensì nel λέγειν: si tradisce in esso, infatti, una συμπλοκή (240c 1) di essere e non-essere¹¹³. Il rilievo da parte di Heidegger della struttura del λέγειν come λέγειν τί, cioè del parlare come parlare di qualcosa, struttura che nella fenomenologia e nella scolastica viene intesa come *intentio*, intenzionalità¹¹⁴, ebbene se ci si attiene a questa struttura scolastica «non è possibile opporre al sofista nessun argomento, e questo non perché non vi siano in generale ragioni da addurre contro di lui, ma perché non si può nemmeno apprestarsi a *parlare di lui*»¹¹⁵, vale a dire del μὴ ὄν stesso. Il Sofista, infatti, interpreta il μὴ ὄν nel senso dell'ἐναντίον rispetto all'ὄν (240b 9), perché egli tende una trappola a Teeteto: lo ξένος, infatti, chiede cosa sia il fenomeno dell'εἶδωλον e Teeteto risponde attraverso immagini concretamente presenti (239d 7-9)¹¹⁶. Ma il Sofista incalza Teeteto e tronca la sua certezza:

«Evidentemente, Teeteto, non hai mai visto un sofista.

Teeteto: Perché?

Sofista: Ti parrà che abbia occhi chiusi o che non abbia occhi affatto.

Teeteto: Che intendi dire?

Sofista: Quando gli darai questa risposta, parlando di qualcosa che produce negli specchi o in oggetti modellati, riderà delle parole che tu gli avrai rivolto come se vedesse, facendo finta di non sapere nulla né di specchi, né di acque né, in assoluto, della vista, e interrogandoti, invece, esclusivamente sulle conseguenze del tuo discorso (λόγων)»¹¹⁷.

Il Sofista conosce soltanto ciò che risponde al λόγος-voεῖν prescrittivo di Parmenide, poiché per l'Eleate l'occhio non vede, l'orecchio rimbomba e perciò solo con la ragione si è chiamati a giudicare (κρῖναι)¹¹⁸. Non conosce i fenomeni nei suoi adombramenti (*Abschattungen*, si

¹¹¹ Cfr. M. Heidegger, *Il “Sofista” di Platone*, cit., p. 437.

¹¹² *Ivi*, p. 438.

¹¹³ Cfr. *ivi*, p. 437.

¹¹⁴ L'intenzionalità è un tratto tipico dell'impostazione filosofica trascendentale. Lo nota in modo chiaro e conciso, ad esempio L. Samonà: «Un'impostazione filosofica trascendentale perde di vista in questa nozione il riferimento all'apertura intenzionale del pensiero verso le cose stesse e riduce il senso della coappartenenza di pensiero ed essere dapprima al problema di una garanzia oggettiva delle conoscenze per un soggetto senza mondo, e poi (e qui la critica di Heidegger investe anche e forse soprattutto l'assoluto hegeliano) all'idea di un'uguale posizione che soggetto e oggetto hanno all'interno dell'autosapersi della soggettività trascendentale», L. Samonà, *Ritrattazioni della metafisica*, cit., cap. VI “La critica del trascendentale e il negativo”, qui p. 167.

¹¹⁵ M. Heidegger, *Il “Sofista” di Platone*, cit., p. 442.

¹¹⁶ «Teeteto: È chiaro che diremo che si tratta delle immagini nell'acqua e negli specchi, poi di quelle dipinte e modellate e di tutte quante le altre di questo genere», Platone, *Sofista*, tr. it. a cura di F. Fronterotta, Rizzoli, Milano, 2007, p. 325.

¹¹⁷ Platone, *Soph.*, 239e – 240a, tr. it. cit., p. 325.

¹¹⁸ Cfr. Parmenide, B7 DK, in G. Reale (a cura di), *I presocratici*, cit., p. 488-489.

potrebbe dire con un termine husserliano¹¹⁹) dati dalla συμπλοκή al non-essere. Soltanto trovando legittimità al dire il non-essere sarà allora possibile parlare del sofista, cioè del non-essere stesso. Ciò che è visibile nel discorso, infatti, è il λεγόμενον: quel qualcosa a cui ci si rivolge *in quanto qualcosa*¹²⁰. Se l'immagine dell'acqua è in qualche modo un non-essere – a tal punto spinge lo Straniero –, allora Teeteto si ribella a una simile conclusione (240b 9): «Tuttavia, è certamente, almeno in qualche misura (ποσ)!»¹²¹. Dunque egli è costretto ad ammettere un intreccio insieme di ciò che è e di ciò che non è, e ciò «è davvero paradossale (ἄτοπον)»¹²². È proprio nel tentativo di tenere a bada il non essere che Platone si rende conto dell'aporeticità del λέγειν, il quale entificherebbe il non-essere, dovendo così riconoscere la mescolanza (la coappartenenza) dell'essere e del non-essere: il discorso, dicendo che l'essere è, dice di rimando che anche il non-essere è. Quest'aporia nasce proprio dall'entificazione (rendere τί) dei due poli ontologici, la quale sta alla base dell'ontologia metafisica occidentale, come ha osservato Luigi Ruggiu: «l'entificazione dell'essere si connette strettamente con l'affermazione del primato del vedere nell'ontologia greca. La citazione di Parmenide fr. 3 [...] assume la veste di fondamento “fondante” di questa interpretazione»¹²³.

Dell'obiezione di Teeteto è profondamente consapevole Aristotele, il quale dopo aver detto all'inizio del Capitolo II del Libro IV della *Metafisica* che l'essere è λέγεται μὲν [“di certo”, *nds*] πολλαχῶς (*Met.* Γ 1003 a 33), sottolineando così in modo implicito che la questione sta nel δια del λόγος, ci tramanda che

«Così l'essere di dice in molti sensi e modi, ma tutti in riferimento ad un unico principio (ἀρχήν): alcune cose sono dette essere perché sono sostanza [...], altre perché vie che portano alla sostanza, oppure perché corruzioni, o privazioni, o qualità, o cause produttrici o generatrici sia della sostanza, sia di ciò che si riferisce alla sostanza, o perché negazioni di qualcuna di queste, ovvero della sostanza medesima. Per questo, anche il non-essere diciamo che “è” non-essere (δὴ καὶ τὸ μὴ ὄν εἶναι μὴ ὄν φαμέν)»¹²⁴.

Sia concesso qui un brevissimo inciso. Nel corso dei precedenti capitoli è emerso a chiare lettere che la *Seinsfrage* è intrecciata nel medesimo alla *Nichtsfrage*: solo così è possibile esporre τὸ πραγμα, *die Sache* della filosofia, per questo essa risulta detta in modo

¹¹⁹ Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reiner Phänomenologie und einer phänomenologischen Philosophie*, 1. Buch, Niemeyer, Halle, 1913, ora in *Husserliana*, vol. III, Nijhoff, Den Haag, 1950; tr. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, a cura di V. Costa, Einaudi, Torino, 1965, p. 87 e *passim*. Cfr., inoltre, L. Cortella, *La filosofia contemporanea. Dal paradigma soggettivista a quello linguistico*, Laterza, Roma-Bari, 2020, p. 112.

¹²⁰ Cfr. M. Heidegger, *Il “Sofista” di Platone*, cit., p. 444.

¹²¹ Platone, *Soph.*, 240b 9, tr. it. cit., p. 327.

¹²² Platone, *Soph.*, 240c, tr. it. cit., p. 329.

¹²³ L. Ruggiu, *Heidegger e Parmenide*, in M. Ruggenini (a cura di), *Heidegger e la metafisica*, cit., pp. 49-81, qui pp. 55-56.

¹²⁴ Aristotele, *Metaph.*, Libro Γ (IV) 1003b 5-10, tr. it. a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2000, p. 133.

contraddittorio, soprattutto se si fa riferimento all'im-posizione di un principio come perno e discriminazione ontologica.

È data, allora, la possibilità che in qualche modo (προς) qualcosa *sia altro* da ciò che esso è? È data questa impossibilità? «Siamo costretti – dice lo ξένος – [...] ad “ammettere che il non-ente in un qualche senso sia”. Ma se ciò è possibile, allora può anche darsi che esista (*existiert*) qualcosa come l'εἶδωλον, lo ψευδος. Può allora sussistere la possibilità che sia dato qualcosa come [...] un ingannare, un lavorare con εἶδωλα, cioè con un ὄν che è μὴ ὄν»¹²⁵. Dunque il μὴ ὄν che emerge nel dire, non è un nulla assoluto che rende nullo lo stesso atto del λέγειν, ma un μὴ ὄν che in un certo qual modo è¹²⁶. Platone fu costretto a modificare la struttura del μὴ ὄν da ἐναντίον a ἕτερον per consentire a quanto di più impossibile di divenir possibile, data la rigidità del veto logico parmenideo. Heidegger, infatti, nel paragrafo 78 del corso dedicato al dialogo platonico, osserva un aspetto di fondamentale importanza: il carattere aprente del μὴ ὄν e ciò avviene a partire dal celeberrimo passo che più di frequente si ricorda del dialogo (257b 3 e sgg): «Quando diciamo il non essere, a quanto pare, non intendiamo qualcosa di contrario all'essere, ma soltanto di diverso»¹²⁷. Per esporre l'interpretazione con le parole dello stesso Heidegger: «In termini forti: *l'essere del “non”, il μὴ, non è nient'altro che la δύναμις del πρὸς τι, la presenza dell'essere-per*»¹²⁸. Ciò significa che il “non” della negazione contiene in sé qualcosa di più di una semplice esclusione o di un annullamento di enti: il nulla, nel senso del ni-ente, porta con sé il carattere di *possibilità* ovvero della relazionalità che precede l'*Aussage* negativa. Questo qualcosa “in più” è proprio il carattere del rendere manifesto: «*il μὴ ha il carattere del δηλοῦον, rende manifesto, fa vedere qualcosa*. Questo parlare-che-nega è presentificante, porta alla vista qualcosa: l'essere-altrimenti dei πράγματα, che si fanno incontro come tali all'interno di un orizzonte già dato di interconnessioni reali»¹²⁹.

Platone, dice Heidegger nello stesso luogo, coglie la differenza tra vuota negazione (ἐναντιωσις) e l'ἀντιθεσις, ovvero l'opposizione negativa che dischiude¹³⁰:

«Ogni “non” in ogni dire-no, essendo un parlare di..., possiede il carattere del far vedere. Anche il vuoto “non”, la mera esclusione di qualcosa rispetto a qualsiasi altra cosa, mostra, e però fa vedere unicamente ciò su cui la negazione è fondata, cioè quello che, nel dire-no, viene delimitato rispetto al niente. Questa vuota negazione mette il ritenere, il λέγειν e il νοεῖν, al

¹²⁵ M. Heidegger, *Il “Sofista” di Platone*, cit., p. 447.

¹²⁶ Cfr. *ivi*, p. 448.

¹²⁷ Platone, *Soph.*, 257b 3 e sgg, tr. it. cit., p. 441.

¹²⁸ M. Heidegger, *Il “Sofista” di Platone*, cit., p. 565.

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ Cfr. M. Heidegger, *Il “Sofista” di Platone*, cit., pp. 574-575.

cospetto, per così dire, del niente: non fa vedere nient'altro se non il terreno stesso su cui insiste la negazione»¹³¹.

Come corollario di questo passo, si potrebbe dire che ciò che appare ha in sé la δύναμις dell'esporsi, anche come negazione e come antitesi: non c'è necessità, dunque, di op-porre un fondamento archetipico che debba salvare i fenomeni, che possa fungere da festa e riparo. Parmenide, nell'interpretazione che ne restituisce qui Heidegger, per il fatto che colse nell'εἶναι il carattere del *Da*, cioè dell'ambito dell'ente in generale, «identificò il senso ontologico dell'essere con l'insieme complessivo dell'ente. Una volta accaduto ciò, per ogni dire-no non restava che il niente, dato che il niente è altro rispetto a quello εἶν che è ὄν»¹³². Ciò che ne risulta è che la chiarificazione del discorso sul μὴ ὄν (*Nichtsfrage*) «rinvia al grado di chiarezza raggiunto circa il senso dell'essere»¹³³: in altri termini, solo dopo aver colto il negativo nel senso del render manifesto, avendo chiarificato il senso del niente (*Nichtsfrage*), è possibile giungere a un'interpretazione differente rispetto a quella epistemico-teoretica sul senso dell'essere (*Seinsfrage*). Va notato che dalla trattazione heideggeriana emerge, tra le righe, che la negazione di Parmenide, nel richiamo al νοεῖν, rimane escludente: la sua è infatti la prima formulazione del nulla assoluto; in tal modo si spiega meglio allora la necessità della chiarificazione del senso del niente, in correlazione al grado di chiarezza del senso dell'essere.

Ritornando alle considerazioni mosse inizialmente, se rimaniamo irretiti all'opposizione significativa, all'antitesi che significa la contraddizione, allora rimaniamo fermi alla chiusura dell'essere e del nulla non soltanto in parole (τὸ λεγόμενον) ma soprattutto in un nome, e ciò significa, più precisamente, con le parole di Ruggenini, che: «l'uso delle parole come nomi, e cioè una concezione della parola come denominazione della cosa (tendenzialmente secondo il rapporto di uno a uno), blocca il pensiero»¹³⁴. Il nome, in questo senso, trova la propria fondazione nell'interpretazione dominante della φύσις, cioè dell'essere e dei suoi molteplici

¹³¹ *Ivi*, p. 576.

¹³² *Ivi*, p. 577.

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ M. Ruggenini, *Linguaggio e differenza*, cit., p. 271. Vincenzo Vitiello scrive, considerando l'analisi heideggeriana della poesia *La parola* di Stefan George che si trova in un saggio il quale riporta il testo di tre conferenze friburghesi tenute da Heidegger tra il dicembre 1957 e il febbraio 1958 (cfr. M. Heidegger, *L'essenza del linguaggio*, in *In cammino verso il linguaggio*, tr. it. a cura di A. Caracciolo, Mursia, Milano, 1973, p. 127sgg. [HGA, vol. 12]), che «la parola che nomina il linguaggio deve mancare, è necessario che manchi. Se la parola *nominasse* (corsivo nostro) il linguaggio, se il linguaggio fosse "cosa", verrebbero meno le cose tutte del mondo, verrebbe meno il mondo. Si coglie qui il vero significato della finitezza della parola, della parola e dell'uomo – della parola dell'uomo», V. Vitiello, *Topologia del moderno*, Marietti, Genova, 1992, p. 252.

significati, che la Scolastica¹³⁵ – non soltanto tedesca – ha individuato, e cioè nel primato, tra questi significati dell’essere, dell’οὐσία e dell’ὑποκείμενον. La parola, rispetto al nome, riesce a sopportare la differenza (*Austrag*) rompendo con la «razionalità del riposo»¹³⁶, per usare un’espressione levinasiana. È proprio contro la staticità imposta dalla Scolastica e in particolare da Franz Brentano, infatti, che Heidegger, sin dagli anni dell’«odiata Marburgo»¹³⁷, tenta di ricondurre l’ermeneutica filosofica alle esperienze dell’esistenza, arrivando a dire, durante il corso tenuto nel semestre estivo del 1931 a Friburgo, che l’essere è, per contrasto, δύναμις¹³⁸.

A tal proposito, è opportuno chiamare in causa ancora Aristotele, per sottolineare il gesto heideggeriano. Nelle *Categorie*, infatti, lo Stagirita ci dice:

«La realtà dell’uomo sta infatti in un rapporto di reciproca implicazione con la verità del discorso, che ha per contenuto la realtà dell’uomo. In effetti, se l’uomo sussiste, risulta vero il discorso con cui affermiamo che l’uomo sussiste. E la conversione è certo possibile, dal momento che, se il discorso con cui affermiamo che l’uomo sussiste è vero, l’uomo sussiste. D’altro canto, il discorso vero non può in alcun modo causare la realtà del proprio contenuto, mentre il contenuto si presenta in certo modo come causa della realtà vera del discorso»¹³⁹.

In questo passo, come osserva Gian Luigi Paltrinieri¹⁴⁰, si dice che tra il fatto che l’uomo è (*i.e.* “sussiste”, traduce Colli) e la proposizione che afferma che l’uomo è (sussiste), c’è una reciproca relazione, non estrinseca, bensì essenziale. Ma non vi è forse in questa relazione un peso, un accento, una *Betonung* particolare da parte di Aristotele? La verità secondo cui l’uomo è, cioè vive i rapporti nel mondo, è la causa, la fondazione, sembra dirci Aristotele, la base della verità dell’enunciato che afferma la sussistenza dell’uomo. Il gesto di Heidegger è quindi quello di «preseverare le radici del pensiero nell’unitarietà originaria che lega, in un senso pratico-esistenziale, l’essere-umano [corsivo nostro] al mondo in cui esso è situato-aperto. Questo presuppone sempre la priorità del modo-di-essere esistenziale su qualsiasi consapevolezza o mossa teoretica»¹⁴¹.

¹³⁵ Cfr. il già citato F. Brentano, *Sui molteplici significati dell’essere secondo Aristotele*, a cura di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano, 1995; cfr. anche F. Volpi, *Heidegger e Brentano*, CEDAM, Padova, 1976.

¹³⁶ Cfr. E. Levinas, *Dio, la morte e il tempo*, tr. it. a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano, 1997, p. 199.

¹³⁷ H.G. Gadamer, *La teologia di Marburgo*, in Id., *I sentieri di Heidegger*, tr. it. a cura di R. Cristin e G. Moretto, Marietti, Genova, 1987, p. 27.

¹³⁸ «L’atto di ciò che esiste in potenza, in quanto tale, è movimento», Aristotele, *Fisica*, Libro III, cap. 1, 200 b 30 – 201a 10, tr. it. a cura di L. Ruggiu, Rusconi, Milano, 1995. Cfr. M. Heidegger, *Aristotele: Metafisica Θ 1-3 – Sull’essenza e la realtà della forza*, tr. it. a cura di U.M. Ugazio, Mursia, Milano, 1992 [HGA, vol. 33]; cfr., infine, F. Mora, *L’ente in movimento. Heidegger interprete di Aristotele*, Il Poligrafo, Padova, 2000.

¹³⁹ Aristotele, *Categorie*, 14 b 13-21, tr. it. a cura di G. Colli, in Id., *Organon*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano, 2003, pp. 4-53, qui p. 49.

¹⁴⁰ Cfr. G.L. Paltrinieri, *Heidegger interpreting Severino*, cit., p. 24.

¹⁴¹ *Ivi*, p. 33. La traduzione dall’inglese dei passi che citeremo di questo articolo è nostra. Quest’esigenza di trovare alla logica una fondazione *pratico-esistenziale* attraverso una *Urwissenschaft* viene ritrovata nel giovane

Con Ruggenini è possibile considerare che «ciò che noi pensiamo è sempre già mediato dalle parole del nostro linguaggio»¹⁴², dunque, la parola del *nihil absolutum* è in qualche modo “successiva” all’esperienza della parola che avviene nel contesto esperienziale di incontro con l’altro: «è solo all’interno di questo incontro con una realtà che è sempre già elaborata ed esposta linguisticamente [...] che nasce il problema di discernere tra le parole che dicono le cose e quelle che sviano o rendono impossibile l’incontro»¹⁴³. Dunque, una necessità più fondamentale di quella della non-contraddizione è l’apertura linguistica del mondo, delle “cose” (τά πράγματα)¹⁴⁴.

Si sta cercando di dire, insomma, che ciò che viene detto (τὸ λεγόμενον) copre il λόγος, imponendovisi come il «semantema assoluto, significante in virtù della mera iterazione di ciò che esso pretende ma non può dire, una volta che sia stato astratto da qualunque interazione linguistica»¹⁴⁵. Mario Ruggenini affrontando la questione della βεβαιότητα ἀρχή sottolinea che occorre far interagire la trattazione metafisico-ontologica con quella poetico-retorica. Ciò richiamando l’ammirazione e la diffidenza, al tempo stesso, che Aristotele rivolge alla metafora, in quanto essa accosti cose impossibili, parlando così della realtà, rendendone il movimento e la vita, ma incappando nell’impossibilità proibita dal principio di (non) contraddizione¹⁴⁶. Ma cosa c’è di più metaforico, chiede provocatoriamente Ruggenini, di «un principio su cui si può camminare tranquillamente per la sua solidità, *come* su un terreno ben saldo?»¹⁴⁷. Il principio di non contraddizione inteso alla luce dell’assunzione della sostanza satura e chiude il campo semantico, arrestando il λόγος e la polisemia della parola¹⁴⁸,

Heidegger degli anni 1912-1916 nel recente studio che indaga le tappe essenziali delle “ricerche logiche” (sul λόγος) heideggeriane di G. Gregorio, *Logos e logica in Heidegger. Cammini del pensiero*, Mimesis, Milano-Udine, 2021.

¹⁴² M. Ruggenini, *Verità e contraddizione*, in Id., *I fenomeni e le parole. La verità finita dell’ermeneutica*, Marietti, Genova, 1992, p. 204.

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ Cfr. *ivi*, p. 207.

¹⁴⁵ M. Ruggenini, *Linguaggio e differenza*, cit., p. 272.

¹⁴⁶ M. Ruggenini, *Verità e contraddizione*, cit., p. 211. Cfr. Aristotele, *Topici*, Z (VI), 2, 139 b 32 – 140 a 2.

¹⁴⁷ *Ibid.* (corsivo nostro).

¹⁴⁸ Severino sostiene, in linea con la rigida chiusura del significato, che “nulla” è quel significato che è l’assenza di tutti i significati, ponendo così un significato stabile. Dunque il nulla risulta essere qualcosa che si comprende solo come significato, come quel concetto che è assenza di concetto. La prospettiva di Heidegger, diversamente – seguendo l’interpretazione proposta da Mario Ruggenini – è quella di pensare il nulla non come un concetto, bensì come l’esperienza su cui cresce il significato e il discorso, che non si chiude in una stibilità: in questa circostanza non ci sarebbe la necessità del dialogo, del ri-dire, dell’incontro con la parola dell’altro, ma sarebbe già tutto stabilito una volta per tutte. Severino, in polemica con Heidegger, osserva che il Tedesco nel sostenere che il *Nichts non* è qualcosa di nullo ricorre daccapo all’aporia del nulla, riconfermandola argomentativamente. Cfr. E. Severino, *Intorno al senso del nulla*, Adelphi, Milano, 2013, p. 113. Lo scacco a Heidegger mediante il mantenimento dell’aporia del nulla (di impostazione neo-scolastica e dunque non pertinente al discorso heideggeriano) è mosso anche da M. Visentin, *Il nulla e la negazione*, in Id., *Onto-logica. Scritti sull’essere e il senso della verità*, Bibliopolis, Napoli, 2015. A nostro avviso, questa è una mossa logica che rimane all’interno della saturazione dei significati (Severino), concependo il discorso non come legame tra parole che ri-dicono

decretando l'impossibilità di attribuire simultaneamente predicati contraddittori, ergendosi ad autorità giudicatrice. Ruggenini, seguendo Heidegger, invece, propone che il principio di (non) contraddizione sia la regola del discorso sul mondo «in quanto domanda semplicemente agli interlocutori di *dire* qualcosa»¹⁴⁹. In altre parole la necessità del principio di (non) contraddizione è la *sfida* alla presupposizione della determinatezza assoluta del senso, e cioè la necessità del dire finito legata alle incomprendibilità semantiche¹⁵⁰. Si sta dicendo, in altri termini ancora, che la βεβαιωτάτη ἀρχή è principio della fattualità dell'esserci che ha da parlare linguaggi determinati, finiti, “generanti” antitesi le quali «organizzano il campo semantico in virtù delle possibilità di discorso che dischiudono e di quelle che lasciano cadere o addirittura escludono»¹⁵¹. Ciascuna parola parla in quanto è collegata (λόγος) alle altre in un discorso che è aperto dalla praticità fattiva dell'essere-parlanti. Il peso sta dunque sulla fattività finita che sempre rimanda e/o ricorda il suo essere viva, mobile, pratica e semanticamente contra-dicente¹⁵². Non si tratta, con ciò, di abbandonarsi all'*in*-determinato ma di ri-dire ogni volta il significato poiché ogni volta *in-determinato*: «parlare è pertanto sostenere l'aporia dei significati che [...] si lasciano dire sempre di nuovo»¹⁵³. In questo senso può essere pertinente pensare (metaforicamente) il principio di non contraddizione come *cantus firmus*, cioè come un significato che determiniamo per intenderci, ma che va scosso dalla fissità sostanziale-categoriale, in quanto, come il canto, sia respirazione vitale palpitante, anche se la resa semantica è quella di qualcosa che è fermo, ma come *sa* chi canta, questa respirazione va continuamente rimodulata per mantenere il canto.

È in riferimento a ciò che si tratta di cogliere, per Heidegger, nella sua latenza, l'inquanto ermeneutico: è questa struttura fenomenica che dice il nostro essere-preso le cose e il nostro comprenderle come ciò per-cui esse sono. Noi, cioè, comprendiamo le cose del mondo e le diciamo come significati perché le abbiamo prima aperte nell'incontro pratico di cui dice

sempre e di nuovo, nella necessità fondamentale dell'incontro con l'altro, bensì come scacchiera di nomi legati al semantema usiologico che dice in modo incontrovertibile il mondo, il quale si delinea così più come oggetto che come “cosa” heideggerianamente intesa. In questo senso, riteniamo più interessante la proposta di Visentin di concentrare l'interesse sulla δόξα, poiché tra essa e la verità, cioè tra logica e verità vi è cesura, scarto, iato. In quanto estremamente visibile (fenomenologicamente) la verità non è dicibile (ricercabile) in modo esauriente dalla logica, che si muove sul sentiero della δόξα. Sulla questione della determinazione e della non-contraddizione rinviando anche al contributo di A. Branca, *Determinazione e identità. Dal concetto aristotelico di potenza*, in Id. (a cura di), *Possibilità. Dell'uomo e delle cose*, cit., pp. 11-35.

¹⁴⁹ M. Ruggenini, *Verità e contraddizione*, cit., p. 219 (corsivo nostro).

¹⁵⁰ Cfr. *ivi*, p. 220.

¹⁵¹ *Ivi*, p. 221.

¹⁵² Si potrebbe osservare che questo tentativo contraddittorio e asintotico del dire il *fare* dell'essere mediante un semantema che si declina nelle antitesi di “essere” e “non-essere” sfoci nelle paradossali sentenze esposte nell'astuto e geniale poema sofistico Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως attribuito a Gorgia. Cfr. Gorgia, B3 DK, in G. Reale (a cura di), *I presocratici*, Bompiani, Milano, 2006, pp. 1614-1615.

¹⁵³ *Ibid.*

non tematicamente la struttura ontologico-fenomenologica dell'in-quanto ermeneutico. Dunque, se io dico un significato, dico anche il mondo e il rapporto di comprensione che noi siamo. È questa una contraddizione? Cioè è questo un dire l'altro dicendo lo stesso? Se confondiamo il τὸ λεγόμενον (i nomi) con il λόγος (le parole)¹⁵⁴ allora sì, come sembra fare l'atteggiamento metafisico, in quanto, in tal modo, noi predichiamo l'altro del medesimo in modo ontico, dimenticando così il residuo tra il detto che dice il λόγος e il λόγος stesso, tra il detto che si impone come parola ultima sul λόγος e il λόγος. Non dovremmo, piuttosto, imparare a porci in relazione al detto in un atteggiamento differenziale?

Parlare di negativo, alla luce di quanto considerato, ha un significato molto diverso da quello di minaccia di annullamento del pensiero da controbilanciare a partita doppia, o da respingere imponendo una pericolosa normatività onto-logica. L'ontologia e la logica, si dice in *Essere e tempo*,

«hanno preteso molto dal “non” e, di conseguenza, hanno fatto vedere a tratti le sue possibilità, senza però giungere al suo disvelamento ontologico. L'ontologia trovò il “non” e ne fece uso. *Ma è proprio così ovvio che ogni “non” significhi una negatività nel senso di una deficienza? La sua positività si esaurisce nel costituire un passaggio?»*¹⁵⁵.

Nell'*Introduzione alla metafisica*, proprio in polemica con l'ontologia nella sua destinale tendenza coprente e fondante, viene messa in risalto in tutta la sua portata il gesto di contrapposizione e impostazione dottrinale-fondativa che la metafisica attraverso il dire logico ha arrischiato nel suo corso:

«Ogni ontologia ha per scopo una dottrina di categorie. Che i caratteri essenziali dell'essere siano categorie è cosa oggi, e da gran tempo, appare ovvia. Ma si tratta, infondo, di una cosa ben strana. La si può concepire solo se si capisce (e in che modo) che il λόγος come enunciazione sta con la φύσις in un rapporto non di semplice distinzione ma di vera e propria *contrapposizione*, presentandosi in pari tempo come l'orizzonte normativo che diventa luogo d'origine delle determinazioni d'essere. [...] ogniqualvolta un detto si erge *contro* un altro, ossia v'è contraddizione, ἀντίφασις, ciò che contraddice non può *essere*»¹⁵⁶.

L'ontologia categoriale, in modo particolare quella proposta dalla dottrina della Scolastica, contrapponendosi all'esibirsi delle cose con lo scopo di decifrare la capacità umana nell'atto di far presa sugli oggetti intenzionandoli, demonizza il nulla come contenuto

¹⁵⁴ Sul punto rinviamo alle pagine di V. Vitiello, *La voce riflessa...*, cit., p. 141-146: il vedere circospettivo – termine di *Essere e tempo* – si trasforma in forme sempre più nette, così il *con-cui* (*Womit*) diviene il *verso-cui* (*Worauf*) del semplice osservare. Il *fine* non è più la direzione della vita-mondo, che sono un'unità e non un'antitesi, ma un *ente* che deve essere portato a comprensione logica attraverso lo sguardo fenomeno-logico, dunque ci si concentra sulla parte e non più sul movimento nel tutto.

¹⁵⁵ M. Heidegger, *ET*, p. 341 (corsivo nostro).

¹⁵⁶ M. Heidegger, *IM*, p. 192.

contraddittorio (impossibile) dell'esperienza, escludendolo dall'essere e anzi, attribuendogli un'effetto retroattivo che nullifica l'essenza di chi lo intenziona attivamente, essendo l'*intentio* (λέγειν τι κατά τινας) la struttura gnoseologica d'eccellenza del pensiero metafisico.

Richiamando altre riflessioni dello stesso Heidegger, contenute in un corso di lezioni dedicato a Hölderlin nel semestre invernale 1934-1935, in coda a quanto si è letto, va detto, in ottica critica, che: «Dove non c'è linguaggio, come nel caso della pianta e dell'animale, lì, nonostante ogni vita, non c'è apertura dell'essere e perciò non vi è non essere, non vi è il vuoto del nulla»¹⁵⁷, vuoto che non si percepisce-esperisce come “vuoto nulla” ma come differenza. La differenza emerge nella circolarità del linguaggio, nel movimento delle parole che si richiamano l'un l'altra. Nelle parole, più che nei nomi, come osserva Ruggenini:

«l'essenziale è sempre detto nelle parole che interagendo ermeneuticamente nominano l'aperto [la *Lichtung* come il *Da* del *Dasein*, nds] di ogni accadimento, senza chiudersi come nomi, ma restando parole da interpretare in direzione di un'alterità che si fa dire ma non si fa esaurire. Proprio perché sempre altro, l'essenziale, sempre detto, resta sempre ancora da dire»¹⁵⁸.

Attraverso le considerazioni sin qui esposte, possiamo allora concludere che incontrando nel discorso la negazione che genera l'antitesi non ci troviamo di fronte a un segnale di “stop” ontologico, che preclude l'attività pensante medesima, ma esperiamo l'apertura della differenza in quanto siamo presso un mondo, in quanto siamo costituiti di rapporti espliciti, siano essi immediatamente e fenomenicamente visibili, oppure impliciti nel senso dell'annunciante non manifestantesi¹⁵⁹. Noi ci muoviamo in un sistema di segni e rimandi che pur non avendo contenuto logicamente stabile e consistente, lungi dall'annullare il pensiero, non annullano nemmeno l'uomo, al contrario, come scrive in maniera indelebile Hölderlin: „Ein Zeichen sind wir/ deutungslos“¹⁶⁰. Il fare segno dell'uomo attraverso il linguaggio «indica infatti nella direzione della differenza che non ha senso, proprio perché resta via e non si lascia catturare dal concetto, anche se ne stimola e ne suscita la fatica»¹⁶¹. Ciò significa, con le parole di Eugenio Mazzarella, che «il *significato* (l'essere) si esplica tramite un segno (l'esserci) che di per sé (cioè il cui darsi di fronte a sé stesso) è senza significato [...]. L'uomo

¹⁵⁷ La citazione è riportata da M. Ruggenini, *Linguaggio e differenza*, cit., p. 272. Il testo originale di riferimento è M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*, V. Klostermann, Frankfurt a.M., 1980, pp. 62, 66, 70, tr. it. Id., *Gli inni di Hölderlin Germania e Il Reno*, a cura di G.B. Demarta, Bompiani, Milano, 2005 [HGA vol. 39].

¹⁵⁸ M. Ruggenini, *Linguaggio e differenza*, cit., p. 274.

¹⁵⁹ Cfr. M. Heidegger, *ET*, §7, p. 45.

¹⁶⁰ F. Hölderlin, *Mnemosyne (Zweite Fassung)*, tr. it. in Id., *Le liriche*, a cura di E. Mandruzzato, Adelphi, Milano, 1999 (1977), pp. 694.

¹⁶¹ M. Ruggenini, *Linguaggio e differenza*, cit., p. 274.

per cui “Dio è morto” è senza rimando a segno, cioè è senza significato in quanto lui stesso è il segno»¹⁶².

Il linguaggio mostra e indica nella direzione di ciò che resta da pensare, perché non ancora pensato pur nell'estenuante tentativo di pensarlo. Il movimento asintotico del pensarlo è direttamente proporzionale al movimento continuo del dire che ri-dice, ri-formula, contraddice il significato dell'essere, nella “lievitazione” della parola mediante altre parole. Il nulla che si incontra nel pensiero, non è un nulla di pensiero, come conclude in maniera chiara Mario Ruggenini: «Non è nulla della cosa ciò che lascia essere la cosa per quello che ha da essere. È differenza»¹⁶³.

§4. *Il negativo come differenza e la possibilità dell'im-possibile*

Giunti a questo punto, dovrebbe essere emersa la fondamentale aporia teoretica di cui la meditazione filosofica di Heidegger si propone di farsi carico: nello svolgersi della storia del pensiero, come storia della metafisica, ciò che rimane impensato è l'irriducibilità della domanda sul senso dell'essere – che in un primo momento della speculazione heideggeriana è essere *dell'ente*, per poi radicalizzarsi in essere come evento storico – a quelle strutture che la filosofia europea ha elaborato e che si sono espresse come parola definitiva nel proponimento di decidere la costitutività del senso (e) dell'essere. L'aporia scoperta dal filosofo passeggiatore dello *Schwarzwald* si traduce, come scrive Costantino Esposito, in una

«trascendenza della manifestazione ontologica rispetto alle forme che vorrebbero adeguatamente afferrarla ma che, a loro volta, non sarebbero possibili in alcun modo, se non alla luce di quella manifestazione stessa, da cui esse dunque dipendono, ma che indebitamente pretendono di risolvere ed esaurire»¹⁶⁴.

L'aporia quindi si profila essere il rapporto tra il contenuto tematico e il nostro modo di comprenderlo, di dirlo, di metterlo a tema attraverso l'apparato categoriale che lo ri-sommerge, lo copre. Eppure, è proprio nel modo di comprenderlo come esserci che si manifesta l'irriducibilità dell'essere e la radicale finitezza dell'esserci, in quanto il modo di comprendere l'essere da parte dell'uomo-esserci riveli a quest'ultimo l'im-possibilità di essere il suo proprio stesso fondamento¹⁶⁵. Tale finitezza non trova il proprio senso in una

¹⁶² E. Mazzarella, *Tecnica e metafisica*, cit., p. 42.

¹⁶³ M. Ruggenini, *Linguaggio e differenza*, cit., p. 275.

¹⁶⁴ C. Esposito, *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*, Levante, Bari, 2003, p. 28.

¹⁶⁵ Ciò significa «l'impossibilità strutturale a prospettare, contrassegnare o incarnare la ragione ontologica degli enti (*in primis* dell'ente umano) in un fondamento, determinato come ente o come essere stesso», C. Esposito, *ivi*, p. 62.

rassegnazione pessimistica, nichilistica, oppure nell'individuazione della verità dell'ente nella sua totalità nella terra, nello s-fondamento di quella garanzia che stava nel "mondo dietro il mondo", nel senso della metafisica nietzscheana¹⁶⁶. Finitezza significa propriamente

«che l'esser onticamente un se-stesso, da parte dell'uomo e, insieme a ciò, il lasciar essere, per il se stesso, gli enti intramondani, dipende fundamentalmente proprio da quel non-essere ente, da quel "nulla" ontologico attraverso il quale l'uomo si manifesta originariamente come esserci, e dunque, grazie al quale l'essere stesso si mostra come differenza. »¹⁶⁷.

Nel sempre-suo essere assegnato al piano ontico, l'esserci oltrepassa l'ente, ma nel preciso senso per cui tale essere oltre (*Transzendenz*¹⁶⁸) «non lo manifesta come un piano separato e totalmente altro rispetto all'ente [...], ma precisamente come ciò che *non* "è" l'ente, come impossibilità che l'essere stesso "sia", in una trascendenza differenziandosi da..., in tensione costitutiva e irrisolta oscillazione tra ente ed essere»¹⁶⁹.

È proprio a tale finitezza *della* differenza che si riferisce anche Gadamer, percorrendo i margini indefinibili che separano e uniscono dialettica ed ermeneutica, quando sostiene che l'"istinto logico" è primariamente insito nel linguaggio e «non può esaurire perciò quel che già è prefigurato nella diversità delle lingue, tanto da potersi elevare, come logica, al suo concetto»¹⁷⁰. Con ciò Gadamer vuole sostenere che «un concetto logico non si lascia determinare come concetto senza che sia già in gioco la parola, in quanto uso di essa in tutta la pluralità dei suoi significati»¹⁷¹, con la precisa intenzione di gettare luce sul fenomeno del linguaggio come precedente al tentativo di rincorrerlo e recuperarlo da parte del pensiero, della ragione come *ratio*. Si cerca dunque di porre in risalto il gesto di violenza snaturante proprio dell'enunciazione e del gesto di «fissazione del contorno visibile delle cose»¹⁷², derivante dall'intendimento del *λόγος* come *εἶδος*, nonché l'essenziale finitezza della lingua,

¹⁶⁶ Cfr. M. Heidegger, *La metafisica di Nietzsche* (1940), in *Nietzsche*, vol. II, tr. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1994, pp. 745-808 [HGA, vol. 6.2]. Le battute iniziali aprono la *Vorlesung* con una definizione della metafisica, che qui ci sembra importante riportare per meglio esplicitare l'intendimento della stessa qui adottato: «La metafisica è la verità dell'ente in quanto tale nel suo insieme. La verità porta ciò che l'ente è (*essentia*, enticità [*Seiendheit*]), il fatto che esso è, e come esso nell'insieme è, nello svelato dell'*idēa*, della *perceptio*, del rap-presentare, dell'esser-cosciente (*Bewußt-sein*)», *ivi*, p. 745. Cfr., inoltre, F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, tr. it. a cura di M. Montinari e G. Colli, Adelphi, Milano, 1976, p. 29 [OFN, vol. VI, tomo I].

¹⁶⁷ C. Esposito, *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*, cit., p. 63.

¹⁶⁸ Cfr. *supra*, pp. 24-25.

¹⁶⁹ C. Esposito, *ibid.*

¹⁷⁰ H.G. Gadamer, *L'idea della logica hegeliana*, in Id. *La dialettica di Hegel*, tr. it. a cura di R. Dottori, Marietti, Bologna, 2018 (1973), p. 100.

¹⁷¹ *Ivi*, p. 101.

¹⁷² H.G. Gadamer, *Hegel e Heidegger*, in *ivi*, cit., p. 146: «Il principio greco del *Logos* e dell'*Eidos*, l'enunciazione e la fissazione del contorno visibile delle cose si rivela, da questo punto di vista, come una violenza snaturante fatta al mistero della fede. [...] Come non accorgersi che ciò che ha reso possibile a Heidegger di ricondurre l'interrogazione filosofica alle spalle della metafisica è stato il sorgere del nichilismo europeo, è stato il canto del gallo del positivismo e pertanto la fine del "mondo vero" che ora diviene "favola"?».

dell'esser-ci come dipendente dal linguaggio, dalla parola: il linguaggio non è un semplicemente-presente mezzo o strumento per comunicare. La finitezza di cui si parla risiede nella duplicità del fatto fondamentale che noi comunichiamo e che ci si comprenda a partire dal linguaggio come codice, il quale permette di dire il *medesimo*. Va colta qui, d'altra parte, la duplicità di tal fatto, lo *Sprung* (salto) che è *Ur-sprung* (origine): è nel piano del mondo che si rivela la precedenza di quel che ha-da-essere-detto, e non del soggetto dicente che incasella con categorie e quadrati logici, che, come sostiene Gadamer, «può trovare espressione solo attraverso la struttura linguistica del nostro essere-nel-mondo»¹⁷³.

La differenza consiste, allora, nell'impossibilità di identificare ente ed essere, l'essere con un ente: questo è il senso della finitezza dell'esserci, la sua estrema possibilità, l'impossibilità di fondare l'essere da parte dell'esserci. Si capisce ora che la nostra necessità di dire il “non”, il μή ὄν, non è soltanto una necessità linguistica o dialettica: in ciò si mostra, piuttosto, che di riflesso diciamo il μή ὄν in quanto l'essere stesso è finito e delimitato come *differenza*. La trascendenza, come modalità fenomenologica di comprendere l'essere nel suo nascondimento «non costituisce il contenuto sostanziale del mio essere, ma propriamente la sua de-sostanzializzazione, la sua radicale nullificazione»¹⁷⁴. In tal senso, l'essere si rivela come lo stesso *movimento* del trascendere¹⁷⁵. Si tratta proprio di ciò che abbiamo cercato di mostrare attraverso il gesto ermeneutico di Vincenzo Vitiello: non vi è identità tra i due poli della differenza, bensì coappartenenza di identità e differenza che si mostra come antitesi nel piano del linguaggio-significato (τὸ λεγόμενον) nel tentativo di dire e mostrare il linguaggio-prassi (la coappartenenza stessa), cioè la differenza che è il movimento del dire medesimo, il λόγος¹⁷⁶.

Si enuclea qui, allora, il cuore della proposta filosofica di Martin Heidegger, la quale fa vibrare la corda più decisiva e nevralgica del nostro essere-nel-mondo: la “necessaria”

¹⁷³ *Ivi*, p. 154.

¹⁷⁴ C. Esposito, *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*, cit., p. 63.

¹⁷⁵ Cfr. *ibid.* Cfr., inoltre, M. Heidegger, *Dell'essenza del fondamento*, in *Segnavia*, cit., pp. 79-131, qui p. 94. Cfr. anche quanto scrive Gadamer sul gesto di trascendere il primo inizio della filosofia come metafisica: «Poiché l'essere dell'essente è diventato oggetto del problema metafisico, l'essere non può più essere pensato altrimenti che a partire dall'essente che costituisce l'oggetto del nostro sapere e del nostro asserire. Il passo che Heidegger pretende sia fatto al di là di questo inizio del pensiero metafisico non può perciò venire inteso, secondo l'intenzione propria del pensiero heideggeriano, come esso stesso metafisica», H.G. Gadamer, *Hegel e Heidegger*, in *Id.*, *La dialettica di Hegel*, cit., p. 145.

¹⁷⁶ Si potrebbe suggerire che possa essere questo anche il senso di quell'«opera teoretica travestita strategicamente da ricerca linguistica» – come scrivono C. Penco e M. Sbisà nell'Introduzione – di J.L. Austin, *How to Do Things with Words*, tr. it. *Come fare cose con le parole*, a cura di C. Penco e M. Sbisà, Marietti, Genova, 1987. Si segnala a tal proposito l'interessante contributo di L. Guidi, *Heidegger und Austin: die performative Dimension der Phänomenologie*, in G. Thonhauser (hrsg.), *Perspektiven mit Heidegger. Zugänge – Pfade – Anknüpfungen*, Karl Albert Verlag, Freiburg, 2017, pp. 99-113.

libertà¹⁷⁷ di un essere finito sta nel lasciar manifestare l'essere, cioè nel riconoscere l'impossibilità ontica del proprio esser-ci come «la possibilità ontologica originaria del senso dell'essere, che si mostra precisamente nell'indeterminabile “oltre” rispetto a quella impossibilità»¹⁷⁸. Questa impossibilità che eccede la possibilità ontica si manifesta chiaramente nel linguaggio, nel dire e nel detto: la legislazione del linguaggio¹⁷⁹ consente di dire che io sto scrivendo e non che (non) sto non scrivendo, ma riesce così il detto a restituire il movimento del dire, la problematicità del mio essere-nel-mondo che si riverbera nel *come* dico il detto che è *per me*? Non vi è una ferita tra la parola che è *per me* (in virtù della struttura dell'*in quanto ermeneutico* che *mi* apre il significato apofantico) e la parola che è *per l'altro*? È dicibile tale dif-ferita?

Heidegger, infatti, nella *Marburger Vorlesung* del 1925/1926 sopra richiamata – *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* –, sostiene che le parole, così come anche i suoni, non sono gli stessi tra popoli, nazioni, uomini di epoche storiche diverse, ma questi suoni e grafemi sono segni di un qualcosa di medesimo, di ciò che è inteso-percepito (παθήματα)¹⁸⁰. Questo convergere nel medesimo, tuttavia, non significa un adeguamento (ὁμοίωμα): «il convenire dell'enunciato all'oggetto, e viceversa, non può avere il senso che le due cose divengano “realmente” identiche – scrive Franco Chiereghin –; al contrario, occorre riconoscere che è proprio l'essenza di questa convenienza a rimanere nascosta»¹⁸¹, finché non la si porta allo scoperto attraverso la forma di relazione possibile nell'asserzione. Ciò ci riporta a osservare che la sintesi è struttura del λόγος e l'ὄν viene interpretato a partire da questa duplicità sintetica che rimane aporetica per «la pretesa chiarezza di distinzioni che in primo luogo rendono intelligibili le fonti dalle quali dichiarano di derivare»¹⁸².

La differenza è dunque aperta dal *Nichts* che si manifesta come la possibilità ontologica dell'ente e per il quale essa si svela nel piano ontico come l'im-possibile, sfuggendo alla presa concettuale. Una simile dissimulazione ed elusione a opera della parola ultima è proprio ciò che consente la rappresentazione stessa del nulla come negazione logica-logicistica, la quale trattiene in sé un residuo di violenza che si sprigiona nel momento in cui si impone come unico parametro lecito di decifrazione del reale e del divenire, rappresentando in tal modo la

¹⁷⁷ Cfr. M. Heidegger, *Dell'essenza del fondamento*, cit., p. 120 e pp. 130-131. D'obbligo il riferimento a L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino, 1995; di quest'ultimo (cfr.), inoltre, Id., *Essere, libertà, ambiguità*, a cura di F. Tomatis, Mursia, Milano, 1998.

¹⁷⁸ C. Esposito, *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*, cit., p. 65.

¹⁷⁹ Cfr. F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extra morale*, in Id., *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, cit., p. 229.

¹⁸⁰ Cfr. M. Heidegger, *LPV*, p. 112.

¹⁸¹ F. Chiereghin, *Essere e verità...*, cit., pp. 93-94.

¹⁸² *Ivi*, p. 95.

non-sussistenza come nullità sulla base della semplice-presenza. Una negazione simile porta con sé l'estremo pericolo del significare la soppressione di un ente intenzionato (s-coperto) come semplicemente-presente (cioè come ciò che sussiste nella sua nuda presenza, *Vorhandenes*), realizzando così il *nichten* della *Verneinung* in una *Vernichtung*.

La domanda fondamentale che ha sollevato il pensatore di Meßkirch, in modo eminente in *Essere e tempo*, e che ci richiama singolarmente a pensare filosoficamente in maniera radicale è la domanda su cosa significhi “essere”. Questa domanda che viene formulata dal *Dasein*, l'unico ente capace di sopportare una simile interrogazione, si rivela come progetto di questo stesso ente, come l'*essere* questo stesso ente, cioè l'esser-uomo dell'uomo. Nel tentativo di dare significato alla possibilità trascendentale e trascendente dell'ontologia, si giunge alla formulazione di categorie e di logiche che realizzano tale comprensibilità, rendendola oggetto esplicito della scienza ontologica¹⁸³. È qui che si gioca il problema centrale, ed è qui anche il motivo per cui Heidegger vede la possibilità dell'ontologia nella fenomenologia. In che senso la fenomenologia aprirebbe la possibilità all'ontologia?¹⁸⁴ Nel senso per cui il nostro modo di comprendere l'essere che noi siamo si proietta *nel modo* in cui si manifesta l'essere degli enti, e dell'esserci, e di tutti gli altri enti. Detta in modo diverso: «l'essere si manifesta “da se stesso”, proprio nella misura in cui esso venga lasciato-mostrarsi come ciò che è interpretato nella e dalla comprensione dell'uomo»¹⁸⁵. È proprio questo mostrarsi da se stesso che il discorso filosofico moderno, affrontando il rapporto tra il problema metafisico e la costruzione gnoseologica del soggetto ha coperto, ha teso sino alla rottura¹⁸⁶. È proprio a partire da questa rottura che Heidegger parla di *Abgrund* come impossibilità radicale di fondazione, come sostiene Esposito:

«il rapporto metafisico primario tra l'essere e l'uomo è stato incapsulato nella forma teoretica determinata di un puro soggettivismo, puntualmente correlato a una concezione oggettivistica della “realtà esterna”, di un “mondo” staccato o separato metafisicamente e gnoseologicamente dall'io puro; e dunque il rapporto ontologico fondamentale è stato occultato»¹⁸⁷.

La possibilità di una “più” autentica ed esplicita ontologia (nelle sue “deformalizzazioni” fenomenologiche ed ermeneutiche), allora, risiede nel fenomeno da lasciar-vedere, ossia ciò

¹⁸³ «Ma di qui [...] può derivare una precisa prospettiva di lettura delle stesse due prime sezioni della prima parte di *Essere e tempo*: l'ermeneutica esistenziale si proietta come possibilità dell'ontologia solo nella misura in cui essa permette di comprendere la stessa possibilità dell'essere *oltre* la rappresentazione “oggettiva”, *oltre* la correlazione ad un uomo-soggetto e finanche *oltre* la stessa “esistenza” in quanto tale, ma più radicalmente, come fenomeno di “trascendenza”», C. Esposito, *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*, cit., p. 77.

¹⁸⁴ Cfr. *ivi*, p. 80.

¹⁸⁵ *Ibid.*

¹⁸⁶ Cfr. *ibid.* Cfr. anche il senso della rottura come lo *Zwischen* che è l'uomo in E. Mazzarella, *Tecnica e metafisica*, cit., p. 138.

¹⁸⁷ *Ibid.*

che innanzi tutto e per lo più *non* si manifesta¹⁸⁸, che rimane nascosto, che non-è-presente alla percezione e intenzionalità gnoseologica. La possibilità dell'ontologia risiede, si può dire, nell'im-possibilità di sé stessa, ecco quindi il senso della *Destruktion* di cui parla il §6 dell'opera del 1927. Proprio qui, infatti, si addensa e coagula la questione essenziale di *Essere e tempo*: se l'essere si esplica in quell'unico ente capace di *Seinsverständnis*, e se l'essere di questo "Ci" è l'apertura esistenziale, cioè la tensione tra progetto ed esser-gettato, allora questo ente si ritrova sottoposto alla forza centrifuga dell'essere-nel-mondo, ovvero a un'inarrestabile *caduta*¹⁸⁹ a clessidra dall'essere nell'esserci (inautenticità) e dall'esserci nell'essere (autenticità). Ma proprio questa caduta deiettiva dell'esistenza gettata fa parte della totalità delle strutture dell'esistenza, "agganciando" l'esserci in una strutturale *possibilità*¹⁹⁰. Tale caduta deiettivo-progettuale di cui è scacco il *Dasein* è dunque una possibilità (inautentica) che, in altre parole, getta luce sull'autenticità, su ciò che davvero è appropriato al *Dasein* (e in tal senso è possibilità): l'*Eigentlichkeit* «non è un'altra possibilità rispetto a quelle del "decadimento", ma è la comprensione di sé come letteralmente impossibile a realizzarsi»¹⁹¹. Impossibilità, qui, ha il preciso significato non di incapacità che si basa su un'inadeguatezza, in un'insufficienza rispetto a una soglia, ma di finitezza dell'esserci come rapporto al suo proprio essere-possibilità¹⁹². Una simile comprensione avviene nel punto di fuga dell'essere-per-la-morte e nell'anticipazione di essa. Essa permette l'interpretazione – che è preceduta dalla comprensione, come già ricordato più sopra – del mondo non come l'insieme dell'ente che sta davanti a me, soggetto, ma come l'estrema gettatezza in cui sono, quel niente che permette l'incontro con i singoli enti¹⁹³. Nell'im-possibilità si coglie, così, la *cifra* dell'essere dell'uomo, il quale nel decidersi come *Dasein* si pone la domanda "chi è l'uomo?" in modo differente da quello arcaico e sistematico della metafisica; domanda che rimane sempre da porre e pensare, e che rimbalzerà nell'opera degli anni 1936-38, in cui è dato leggere che «L'esserci è la *crisi* tra il primo e l'altro inizio»¹⁹⁴. È dunque nel precorrimento della morte quale im-possibilità nostra più intima – precorrimento che non è intenzionale-soggettivistico ma essenziale all'uomo, la cui struttura dinamica è la *Umsicht*, la visione propria della *φρόνησις*, distinta dall'*Anschauung* fenomenologico-

¹⁸⁸ Cfr. M. Heidegger, *ET*, §7, p. 51.

¹⁸⁹ Cfr. *ivi*, §38, p. 218.

¹⁹⁰ «La quotidianità media dell'Esserci può quindi essere determinata come l'essere-nel-mondo deiettivo-aperto e gettato-progettante, per il quale, nel suo esser-preso il "mondo" e nel con-essere con gli altri, ne va del suo stesso poter-essere più proprio», M. Heidegger, *ET*, §39, pp. 221-222.

¹⁹¹ C. Esposito, *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*, cit., p. 108.

¹⁹² Si condensa in ciò la questione dell'esser-colpevole come fondamento ontologico-esistenziale del *Dasein*.

¹⁹³ Cfr. C. Esposito, *ivi*, pp. 109-110.

¹⁹⁴ M. Heidegger, *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, cit., §173, p. 295 [HGA, vol. 65].

scientific¹⁹⁵ –, che si apre la possibilità di un nuovo cominciamento sulla via della vita *pratica*, della vita nella sua problematicità fattiva.

Dacché *siamo*, ci troviamo in una condizione esistenziale che è possibile esperire, suggerendo un esempio, nel componimento polifonico di Cristóbal de Morales (1500-1553) *Circumdedeunt me*, mottetto a cappella a cinque voci che si contestualizza come invitatorio per l'*Officium Defunctorio*. Nell'ascolto di questo canto, che ricorda agli uomini il dolore del negativo nell'evento della morte, ci si ritrova del tutto immersi e, appunto, circondati dall'ossimorica vitalità che il vibrante canto gregoriano sa restituire nell'occasione dell'evento estremo. In questo essere circondati accade la decisione del precorrimento. Precorrere (*vorlaufen*) l'evento della morte fa sorgere la domanda “chi sono io?”¹⁹⁶, cioè «chi è quell'ente che io sono senza mai poterlo essere compiutamente, se non davanti alla morte, alla *mia* morte, che già da sempre mi spetta, mi aspetta, senza che io possa in alcun modo prevederla?»¹⁹⁷. L'io – è bene ribadirlo –, qui, ha il preciso senso di *Dasein*: di un passo indietro (*Schritt zurück*)¹⁹⁸ rispetto all'io gnoseologico che domanda su di sé (dubita) a partire dall'orizzonte trascendentale che gli fornisce e garantisce la ragione delle strutture gnoseologiche (per esempio, tener per fermo che sto dubitando¹⁹⁹).

La morte è sempre la *mia*: posso sacrificarmi per un altro, morire al posto di un altro, ma «un mortale non può donare che a un mortale, poiché può donare qualsiasi cosa eccetto l'immortalità, eccetto la salvezza come immortalità»²⁰⁰. Se la possibilità più propria del *Dasein* è la possibilità di *non poter* esserci più²⁰¹, come osserva Caterina Resta, «essa è, in primo luogo, *possibilità di un non potere*», una possibilità estrema che va «sopportata come possibilità»²⁰², sospesa nella più libera possibilità. Non a caso, il paragrafo che fa da *Wegmark* nel percorso meditativo di Heidegger, condensato in *Essere e tempo* dopo le ricerche ontologico-fenomenologiche degli anni Venti, riporta la celeberrima frase „Höher als

¹⁹⁵ Cfr. V. Vitiello, *La voce riflessa...*, cit., p. 140. Il riferimento heideggeriano è il testo delle lezioni del 1922 *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, tr. it. a cura di M. De Carolis, Guida, Napoli, 1990 [HGA, vol. 1]

¹⁹⁶ Questa domanda sarà un tema esplicito del corso del semestre estivo del 1934, *Logica e linguaggio*, cit.

¹⁹⁷ C. Resta, *Ospitare la morte*, in Id. *La passione dell'impossibile. Saggi su Jacques Derrida*, Il melangolo, Genova, 2016, p. 64.

¹⁹⁸ Cfr. M. Heidegger, *La struttura ontoteologica della metafisica*, in Id., *Identità e differenza*, tr. it. a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2009, p. 63 [HGA, vol. 11].

¹⁹⁹ Cfr. U.M. Ugazio, *Situazione ermeneutica e verità dell'esistenza...*, in Id., *Il ritorno del possibile...*, cit., pp. 73-74.

²⁰⁰ J. Derrida, *Al di là: dare a prendere, apprendere a dare – la morte*, in Id., *Donare la morte*, tr. it. a cura di L. Berta, Jaca Book, Milano, 2002, p. 80.

²⁰¹ M. Heidegger, *ET*, cit., §50, p. 301: «La morte è per l'Esserci la possibilità di non-poter-più-esserci. Poiché in questa sua possibilità l'Esserci incombe a se stesso, esso viene *completamente* rimandato al suo poter-essere più proprio».

²⁰² M. Heidegger, *ET*, §53, p. 313.

di Wirklichkeit steht die Möglichkeit²⁰³. Carlo Scilironi, infatti, in proposito esplicita sin da subito nelle sue *Considerazioni introduttive* alla lettura di *Essere e tempo*, che ciò che regge l'intera opera del 1927 è proprio il senso del possibile, grimaldello che scardina nel punto archimedeo dell'opposizione originaria di essere e nulla, di positivo e negativo l'intera tradizione filosofica²⁰⁴. Dare spazio alla possibilità, in questo binario concettuale, «sarebbe in ogni caso un consentire all'essere di essere altro da sé, ovvero di *non* essere. Ma questo è l'impossibile *simpliciter*»²⁰⁵. In altri termini, lo sviluppo della tradizione filosofico-metafisica avviene sul terreno dell'esigenza di rendere ragione dell'esperienza sulla base dell'effettualità, della realtà che mi sta di fronte, per rispondere all'«urgenza di coniugare il rigore della necessità parmenidea con la fedeltà al reale [...]. Viene così a essere l'esistenza *reale* a decidere del vero, e per il pensiero il corrispondervi. Esistenza reale e *adaequatio* vanno di qui in poi in uno»²⁰⁶. Su questo sfondo di determinazione effettuale-reale predicare il non-essere di ciò che è *quando* è (reale) risulta quanto di più impossibile e contraddittorio. È dunque alla luce di queste osservazioni che meglio si può comprendere il senso dell'*impossibilità* del non-essere (che è preferibile, in riferimento a Heidegger, chiamare *Nichts*, per evitare di ritornare nell'equivoco che intende il niente alla luce dell'aporia del nulla) che si sta qui cercando di proporre.

Se dunque la possibilità più propria del *Dasein* è il suo non poter esserci più, e se la possibilità sta più in alto della realizzabilità²⁰⁷, allora si può dire: ciò che sta più in alto della possibilità è l'impossibilità, la possibilità *dell'impossibilità* („Möglichkeit der Unmöglichkeit“), anzi, più radicalmente, la possibilità *come* impossibilità („Möglichkeit als Unmöglichkeit“)²⁰⁸. La possibilità del *Dasein*, cioè la possibilità del pensiero (che domanda) dell'essere, non risiede in una modalità come categoria logico-modale.

Nel *Brief über den Humanismus* è possibile trovare il senso della possibilità, un Possibile che rimane irrealizzabile per quel pensiero che lo pensa come ciò che *passa* necessariamente al reale. Il Possibile, dunque, non ha nulla a che fare con la logica, pur coappartenendo al

²⁰³ M. Heidegger, *ET*, §7, p. 54.

²⁰⁴ Cfr. C. Scilironi, *Leggere Essere e tempo di Heidegger*, Cleup, Padova, 2020, p. 28.

²⁰⁵ *Ibid.*

²⁰⁶ *Ivi*, p. 31.

²⁰⁷ Cfr. M. Heidegger, *ET*, § 53, p. 313.

²⁰⁸ «La vicinanza massima dell'essere-per-la-morte come possibilità coincide con la sua lontananza massima possibile da ogni realtà. Quanto più questa possibilità è compresa senza veli, tanto più puramente la comprensione penetra nella possibilità in quanto impossibilità dell'esistenza in generale», *ET*, p. 314. Su ciò si sono espressi anche i lavori di E. Ferrario, *Possibilità dell'impossibilità. Un faccia a faccia tra Heidegger e Levinas*, in *Archivio di filosofia*, “L'impossibile”, n. 1, 2010, pp. 239-249 e C. Esposito, *L'impossibilità come trascendentale. Per una storia del concetto di impossibile da Suárez a Heidegger*, in *Archivio di filosofia*, “L'impossibile”, n. 1, 2010, pp. 297-313.

λόγος: «Prendersi a cuore una “cosa” o una “persona” nella sua essenza vuol dire amarla, volerle bene. Pensato in modo più originario, questo voler bene [*mögen*] significa donare l'essenza. Questo voler bene è l'essenza autentica del potere [*Vermögen*]»²⁰⁹. Questo potere, allora, è «il possibile vero e proprio [*das eigentlich „Mögliche“*], quello la cui essenza sta nel voler bene [*mögen*]. A partire da questo voler bene l'essere può [*vermag*] il pensiero. [...] L'essere, come ciò che vuole bene e che può [*als Vermögende-Mögende*] è il “possibile” [*das „Mögliche“*]»²¹⁰. Non si tratta dunque di concepire il possibile a partire dalla contrapposizione di *possibilitas* e *realitas*, ma di pensare il possibile come la coappartenenza di entrambi i poli impossibile a realizzarsi nella logica della (non) contraddizione.

Tuttavia, si annida qui un'aporia irriducibile, come osserva Resta: «se la possibilità da cui il *Dasein* si aspetta, aspetta se stesso, il suo proprio, si dà *in quanto* impossibile, non sarà allora l'intero tentativo della riappropriazione di sé ad essere radicalmente minacciato?»²¹¹. Con Derrida, occorre dunque pensare il paradosso dell'impossibilità, a cui perviene il *Dasein* rapportandosi a se stesso, come *aporia*²¹²: quest'ultima, infatti, «assume il nome della stessa finitezza, che espropria per sempre e sin dall'inizio il *Dasein* di quel se stesso che pure è chiamato ad assumere»²¹³. L'essere-uomo che noi siamo allora è il lato oscuro (cioè ciò che innanzi tutto e per lo più *non* si manifesta, cioè il vero fenomeno dell'ontologia fenomenologica heideggeriana, come riferisce il §7 di *Essere e tempo*) di ciò che si espone come possibilità ontica, come detto (τὸ λεγόμενον), come *questa cosa*, come il *medesimo*, cioè come identità. Ma è nella differenza coessenziale all'impossibilità che è *possibile* rischiarare la “doppiezza” che Ci abita dentro e che emerge nel luogo dell'essere-nel-mondo, cioè nel rapporto con l'altro: *Zwei Seelen wohnen, Ach!, in meiner Brust*, dice Faust²¹⁴. Riutilizzando una battuta di John Austin – già richiamato in nota poco sopra –, si potrebbe osservare che questa duplicità (*Zweideutigkeit*) della semantizzazione delle parole in nomi, che chiudono il significato in enunciati – ciò che Austin chiama *locutionary* o *constative*

²⁰⁹ M. Heidegger, *Lettera sull'“umanismo”*, in Id., *Segnavia*, cit., pp. 270-271. Cfr. questi passi con quanto si dice nelle primissime pagine del corso del WS del 1951-1952 *Was heißt denken*, tr. it. *Che cosa significa pensare?*, cit., pp. 37sgg. L'accostamento di *mögen* e *Vermögen* come volere-potere si trova già in F.W.J. Schelling, *Conferenze di Erlangen*, in Id., *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, tr. it. a cura di S.D. Del Boca, L. Pareyson, V. Verra, a cura di L. Pareyson, Mursia, Milano, 1974, pp. 195-225, qui a p. 207.

²¹⁰ *Ibid.* Cfr. anche G. Gregorio, *Logos e logica in Heidegger*, cit., p. 57.

²¹¹ C. Resta, *Ospitare la morte*, cit., p. 67.

²¹² «L'aporia è l'impossibile stesso? Si dice infatti che l'aporia è l'impossibilità, l'impraticabilità, il non-passaggio: qui il morire sarebbe l'aporia, l'impossibilità di essere morti, di vivere o piuttosto di “esistere” la propria morte e insieme di esistere una volta morti, cioè nel linguaggio di Heidegger, l'impossibilità per il *Dasein* di essere ciò che è, dove è, qui, *Dasein*», J. Derrida, *Aporie. Morire – attendersi ai “limiti della verità”*, Bompiani, Milano, 1999, p. 65.

²¹³ C. Resta, *Ospitare la morte*, cit., p. 69.

²¹⁴ J.W. Goethe, *Faust*, “Vor dem Tor”, v. 1112, tr. it. a cura di G. Manacorda con testo tedesco a fronte, Mondadori, Milano, 2005 riedito da Rizzoli, Milano, 2016, p. 81.

utterance –, e la libera necessità di ri-dire continuamente per esporre l'esperienza della parola (λόγος) che si manifesta nell'essere-nel-mondo – ciò che Austin chiama *illocutionary* e *perlocutionary* – non ci mette «davanti a due antipodi, ma piuttosto ad uno sviluppo storico»²¹⁵.

La parola, scrive Jacques Derrida, si presenta come allegoria che dice la verità. Lo scrive in riferimento alla favoletta di Francis Ponge, il cui titolo è *Fable*²¹⁶. «Con la parola *con* inizia dunque questo testo», dice la prima riga, la quale dice la verità. Ma che significa questo? Dice Derrida in merito a *Fable*: «Favola pone in atto la questione del riferimento, della specularità del linguaggio o della letteratura, e della possibilità di dire l'altro o di parlare *all'altro*»²¹⁷. La rottura dello specchio, di cui parla *Fable* è, per Derrida, proprio l'evento della morte: è l'evento della morte *dell'altro* che fa av-venire la rottura dello specchio. Ma, allora, concedendoci un'estrema sintesi, ciò significa che la mia identità si costituisce nella specularità con l'altro, nell'altro che è in me, nel medesimo. La morte manifesta, quindi, la possibilità più estrema della differenza che emerge nel rapporto con l'altro, nel senso dell'essere-nel-mondo heideggeriano. Per dirla in una battuta, la duplicità speculare di identità e differenza trova la propria *ratio essendi* nell'essere-per-la-morte e la *ratio cognoscendi* nell'essere-nel-mondo, nel rapporto con l'altro. È infatti nell'alterità degli altri, nell'*essere-con-altri*, che avviene la *suspensione* di quella relazione oppositiva del nulla che Heidegger coglie come *Zusammengehörigkeit* e che, invece, nella dialettica viene di necessità ricompresa in riferimento al soggetto come orizzonte unitario di ogni posizione e opposizione²¹⁸. Come scrive ancora Derrida, dunque:

²¹⁵ J.L. Austin, *Come fare cose con le parole*, cit., p. 107. Cfr. inoltre L. Guidi, *Heidegger und Austin...*, cit., p. 103.

²¹⁶ «Par le mot par commence donc ce texte/ Dont la première ligne dit la vérité,/ Ma ce tain sous l'une et l'autre/ Peut-il être toléré?!/ Cher lecteur déjà tu juges/ Là de nos difficultés.../ (APRÈS sept ans de malheurs/ Elle brisa son miroir)», F. Ponge, *Proèmes*, 1. *Natare piscem doces*, I, Gallimard, Paris, 1965 (1948), p. 114.

²¹⁷ J. Derrida, *Psyché. Invenzione dell'altro*, in Id., *Psyché. Invenzioni dell'altro*, vol. I., tr. it. a cura di R. Balzarotti, Jaca Book, Milano, 2008, pp. 11-66, qui p. 21. Riteniamo essere questo il senso di espressioni heideggeriane come la seguente: «Ma il linguaggio non è un utensile. Il linguaggio non è per nulla questo o quello, non è quindi qualcosa di diverso da se stesso. *Il linguaggio è linguaggio*. Il carattere specifico delle frasi di questo genere sta nel fatto che esse non dicono nulla, eppure legano nella maniera più decisiva il pensiero alla cosa che lo riguarda», M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, cit., p. 173 (corsivo nostro).

²¹⁸ Cfr. L. Samonà, *Ritrattazioni della metafisica*, cit., p. 179. Su ciò si esprime in modo chiarissimo e fondamentale il contributo già ricordato di L. Guidi, *Heidegger und Austin...*, cit., p. 111, dove alla nota 59 si riporta una citazione di Heidegger stesso: „In der Struktur der Geworfenheit sowohl wie in der des Entwurfs liegt wesentlich eine Nichtigkeit. Und sie ist der Grund für die Möglichkeit der Nichtigkeit des eigentlichen Dasein im Verfallen, als welches es jeshon immer faktisch ist“ [HGA, vol. 2, p 378]. Per Guidi, il concetto di negativo è strettamente legato all'esser-possibile (*Möglichkeitsein*) – come già mostra V. Vitiello a partire da *Topologia del moderno*, cit. –, nonché, ed è questa la tesi della ricercatrice di Dresda che qui si considera, può essere letto alla luce del performativo austiniano, come ha mostrato nel corposo e innovativo studio nel contesto della ricerca ermeneutico-fenomenologica: L. Guidi, *Il rovescio del performativo. Studio sulla fenomenologia di Heidegger*, Inschibboleth, Roma, 2016.

«è nell'essere-per-la-morte che il se stesso della *Jemeinigkeit* si costituisce, accade a se stesso, dunque alla sua insostituibilità. Lo stesso del se stesso è *dato* dalla morte, dall'essere-per-la-morte che mi *promette* ad esse [*m'y promet*]. È solo nella misura in cui questo *stesso* del se stesso è possibile come singolarità irriducibilmente differente, che la morte per l'altro o la morte *dell'*altro [corsivo nostro] possono prendere senso»²¹⁹.

Il medesimo è, insomma, a quanto ci sembra, anche altro da se stesso, e lo è nella duplicità dell'identità e della differenza, aperta dal nostro essere-nel-mondo sulla base del nostro essere decisi per la possibilità che ci è più propria, la nostra stessa impossibilità d'esser-ci.

La negazione, come “non” operatore logico, che decreta la contraddizione del pensiero del Nulla mostra in tutta la sua pregnanza sì l'irrinunciabilità logica a fini espressivi e deittici per dire il medesimo, ma al tempo stesso, sotto un medesimo rispetto, l'insufficienza del dire nel medesimo la differenza, nonché la portata sovrastante (epistemica) e impositiva (*Überwältigende*) di un simile gesto. La modernità ha scoperto questa fenditura dello *stesso*, come ciò che è estraneo all'interno della dimora che si pensa di possedere, chiamandolo con un termine già incontrato in questo elaborato: *das Un-heimliche*²²⁰, ossia ciò che pur essendo di casa, non lo è (*Un-zuhause-sein*, che Lucilla Guidi chiama *Opazität* per definire la *Erschlossenheit des Dasein*²²¹), un po' come l'Odradek kafkiano.

Ci parla, allora, in modo più vivo il pensiero per cui l'esser-ci che noi siamo debba pensare un *altro* inizio: pensare o inventare. Ma cosa e come pensare di modo che il pensiero non sotto-stia all'economia del medesimo? Com'è possibile pensare il differente? La coappartenenza delle due anime che abitano l'uomo è pensabile da un nuovo cominciamento a partire dall'essenza dell'uomo come «φύσις = λόγος ἄνθρωπον ἔχων»²²², dal pensiero del λόγος come pensiero dell'esser-uomo fondato dall'apertura dell'essere, che non ha fondamento nell'essente. Con le parole di Vincenzo Vitiello si tratta di «pensare non il “possibile” a partire dall’“essere” e dall’“è”, bensì l’“essere” e l’“è” a partire dal “possibile”»²²³. Un nuovo inizio possibile per il pensiero, allora, ci sembra essere il paradosso di ciò che per il pensiero significante, categoriale e usiologico è l'impossibile.

²¹⁹ J. Derrida, *Donare la morte*, cit., pp. 83-83.

²²⁰ Cfr. S. Freud, *Das Unheimliche*, tr. it. *Il perturbante*, a cura di C.L. Musatti, Theoria, Roma, 1984. Cfr., inoltre, lo studio di G. Berto, *Freud, Heidegger, lo spaesamento*, Bompiani, Milano, 1999; (cfr.) il già citato A. Ardovino, *L'Antigone di Heidegger. La tragedia come parola dell'essere*, in P. Montani (a cura di), *Antigone e la filosofia*, cit.; infine, C. Resta, *L'inquietante estraneità del familiare. Freud e Heidegger*, in Id., *L'estraneo. Ostilità e ospitalità nel pensiero del Novecento*, Il melangolo, Genova, 2008, pp. 51-75.

²²¹ Cfr. L. Guidi, *Heidegger und Austin...*, cit., p. 114.

²²² M. Heidegger, *IM*, p. 181.

²²³ V. Vitiello, *Grammatiche del pensiero...*, cit., p. 96.

CONCLUSIONI

Nelle ultime pagine del presente elaborato siamo ritornati con nuovi occhi sui nodi tematici introdotti nel primo capitolo, che si sono sviluppati come contrappunto del *cantus firmus* del concetto di negativo. Abbiamo tentato di ripensare con Heidegger il modo con cui ci poniamo di fronte alla negazione sullo sfondo della questione fondamentale di tutto il domandare filosofico: la *Seinsfrage*. È stato rilevato come il metodo proposto e adottato da Heidegger per tornare a domandare in modo più appropriato una simile questione sia la via dell'ontologia *come* fenomenologia, ossia il gesto di portare a esposizione attraverso la parola l'autentico fenomeno della fenomenologia: non tanto ciò che si manifesta da se stesso, quanto piuttosto ciò che *non* si manifesta. Esporre il fenomeno della fenomenologia-ermeneutica, significa dunque esporre il *non* manifesto in quanto *non manifesto*, esporre la negatività essenziale del velato in quanto *modalità* dell'esser-velato, nella consapevolezza dell'indefinibilità decisiva (che taglia, isola, dall'etimo *de-caedēre*) di un simile fenomeno nel nostro atto d'accusa categorico.

Porre attenzione a ciò che innanzi tutto e per lo più *non* si manifesta, significa fare i conti con la doppiezza insita nell'identità della cosa stessa, la quale si rivela come la ferita inflitta dalla differenza, fenomeno che si manifesta nel rapporto con l'altro e che costituisce il nostro essere-nel-mondo. Ciò significa in altre parole che l'essere degli enti (che nel "secondo" tratto del proprio *Denkweg* Heidegger nominerà come "evento", *Ereignis*) altro non è che il movimento della vita verso se stessa all'interno delle relazioni e dei rapporti¹. Si badi, portare a emersione ciò che *non* si manifesta non significa vivere la presenza come datità per rivolgersi all'assenza come se fosse il sempre ulteriore-assente a dar senso a ciò che "c'è". In questo modo si vivrebbe nell'ottica di una mancanza da riempire e raggiungere; l'assenza si vivrebbe come semplice-assenza nella semantica della *Vorhandenheit*, nel tentativo di ricostruzione memoriale di ciò che è immemorabile, rimanendo sotto lo scacco di una teologia negativa².

Cogliere ciò che *non* si manifesta ha il senso, invece, di aprirsi alla differenza vitale tra λόγος e τὸ λεγόμενον, ossia la differenza che si concretizza onticamente nell'operatore logico

¹ Cfr. F. Mora, *Filosofia della vita e filosofia della prassi*, cit. p. 84 e p. 105sgg. Cfr. inoltre V. Vitiello, *La voce riflessa*, cit., p. 132sgg.

² In quest'ottica, l'assenza come ciò che manca e che è da ripensare nel senso del dominio dell'assenza, nel senso ciò che è detto solo in modo negativo, è ciò che Agamben chiama "bando" o "potere sovrano". Cfr. G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 1995.

“non” del detto aperto dalla *possibilità* della differenza. Il pensiero della metafisica, in modo eminente la proposta filosofica della Scolastica (e con essa la scuola neo-scolastica), ha ridotto quel “non” al mero “no-” della diversità oppositiva, al “no-” dell’identità logica³.

Di qui ne va dell’essenza della contraddizione: il pensiero del nulla e del negativo non inficia l’essenza del pensiero che lo pensa, in quanto il “non” che genera contraddizione stia sul piano del τὸ λεγόμενον, ossia dei significati semantizzati e chiusi in un nome. In questo piano avviene il tentativo circolare di dire il gesto del λόγος, ciò che con Vitiello abbiamo chiamato linguaggio-prassi, il quale – in quanto semantema gnoseologico chiuso – si avvolge su di sé generando la contraddizione. Il nulla da pensare è piuttosto un gesto, dunque: il gesto pratico del pensiero, l’interpretazione pratica e vitale che compie il pensiero prima di formalizzarla con i concetti. Non si tratta del nulla come $-A$, come disparità matematica da controbilanciare con inferenze, prescindendo (dicendo il no- logico a ciò che pur si sta performando) così dall’esperienza pratica al fine di avere un’espressione logica chiara e distinta. Come ha da scrivere Lucilla Guidi, che sembra rivolgersi a questo movimento di cui andiamo dicendo: „Die Negation, die die Uneigentlichkeit impliziert, macht diese Bewegtheit konstitutiv“⁴.

Si è con ciò cercato di mostrare che parlare del negativo come *nihil absolutum*, a partire da Heidegger, è come parlare di un triangolo che ride:

«Ciò che “triangolo” e “ride” denominano contiene qualcosa che è avverso al loro rapporto. Le due parole certamente dicono qualcosa, ma dicendo si contraddicono. Rendono quindi l’asserzione impossibile. L’asserzione deve, per essere possibile, evitare già in precedenza la contraddizione. Per questa ragione la regola che prescrive di evitare la contraddizione ha il valore di un principio di ogni asserzione. Solo in quanto il pensiero è determinato come λόγος, come parlare, il principio di contraddizione può giocare il suo ruolo di regola del pensiero»⁵.

Il passo vuole significare che la logica del λόγος è più ampia e accogliente della logica oppositiva che decreta la contraddizione a partire da antitesi logiche. Ciò accade perché la logica intende il λέγειν come λέγειν κατά τινος, cioè dire qualcosa su qualcosa, su ciò che sta sotto, su ciò che attraverso ciò-che-è-detto (δια-λέγεσθαι) è afferrabile dalla coscienza⁶.

Prima del dire che nel detto giunge a contraddirsi, sta la struttura del λόγος come sintesi (σύνθεσις) che espone se stessa nel fenomeno dell’*in quanto* ermeneutico: solo perché noi già

³ Cfr. G.L. Paltrinieri, *Heidegger interpreting Severino*, cit., pp. 40-41.

⁴ L. Guidi, *Heidegger und Austin...*, cit., p. 108. Tentiamo una traduzione: «La negazione, la quale implica l’inautenticità [che per noi è il linguaggio-significato che incorre nelle antitesi e negli enunciati teoretico-constativi, *nds*] rende questa motilità costitutiva [alla fatticità del *Dasein*, *nds*]».

⁵ Cfr. M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, cit., p. 175.

⁶ Cfr. *ivi*, pp. 174-176.

da sempre interpretiamo in modo pratico il mondo poi lo nominiamo nel τὸ λεγόμενον, nelle parole più che nei nomi, poiché nel momento in cui nominiamo isoliamo la cosa nell'identità, perdendo e occultando la differenza che la cosa stessa ha *per* l'altro, *nell'*altro e *con* l'altro. Il medesimo è dunque un detto, un significato, che dice la cosa stessa, ma è nella differenza dell'incontro con l'altro che tale identità mostra la sua inappropriatezza (inautenticità, *Uneigentlichkeit*), scoprendo l'essenza dell'uomo come *Dasein*, cioè come ente la cui essenza è quella di essere-nel-mondo, cioè l'esistenza (*ek-sistenza*), che si fonda nell'infondato essere-per-la-morte. Nell'incontro con l'altro, nella ferita che fa breccia nell'identità, l'uomo-*Dasein* si scopre come scisso o almeno come coappartenente alla differenza nel fenomeno negativo del dolore che si manifesta come “declinazione” esistenziale proprio dell'essere-per-la-morte. Il medesimo è dunque anche altro da se stesso, e lo è nella duplicità del fenomeno dell'esserci a cui coappartengono l'identità e la differenza, tra forma statica e circolarità della vita. Insistendo un'ultima volta sulla “logicità” del pregiudizio fondamentale dei filosofi, le *antitesi* nietzschiane, attraverso le parole di Vincenzo Vitiello va notato che «ciò che determina l'essere non è il non-essere ma l'ente. Vale a dire: l'essere si determina non *ab extra*, ma *ab intra*»⁷, e ciò nel senso per cui la differenza tra l'essere e l'ente è ciò che “decostruisce” l'opposizione assoluta dell'essere al nulla, in quanto il *nulla* «è solo una variante verbale di non-ente, di ni-ente»⁸; e se l'essere è proprio ciò che non-è-ente, *Seinsfrage* e *Nichtsfrage* dicono il medesimo, in una circolarità che mostra il limite del pensiero del nulla come assolutamente opposto all'essere nella logica del tutto e della parte, una logica che non tiene conto di ciò che viene esposto in relazione al metodo d'indagine più appropriato alla *Seinsfrage* nel §7 di *Essere e tempo*.

Vitiello è chiaro in proposito, tanto che merita di essere riportato un suo lungo passo che mostra la problematicità di pensare con la logica della (non-) contraddittorietà l'identità e la differenza:

«l'identità dell'essere non ammette non-identità. La non-identità dell'ente all'essere presuppone l'identità di essere ed ente, se l'ente per essere non-identico allora deve pur essere, e quindi essere identico all'essere. L'ἔστι, l'è copulativo esprime invece un'identità che si riversa completamente in altro, che non nega neppure la non-identità. [...] L'identità dell'ἔστι non assorbe il non-identico nell'identico, e cioè in sé, ma risolve sé nel non-identico. L'identità con sé del non-identico è il “non-identico”. Se l'essere include, assorbe, risolve tutto in sé, l'ἔστι si scioglie in altro, In ogni altro. Tanto più e tanto meglio si attua, quanto più e quanto meglio si sottrae, si cancella. Quanto più e quanto meglio cancella la propria differenza dall'altro, da ciò che unisce»⁹.

⁷ V. Vitiello, *Topologia del moderno*, cit., p. 244.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ivi*, p. 245.

Riprendendo lo studio di Chiereghin, si potrebbe dire a tal proposito che l'essere rispetto all'ente, rispetto a ciò che è attestabile logicamente dalla ragione, è il suo essere "non ancora", cioè connotando l'essere attraverso un'originaria negatività che *dice* la sua temporalità, o in altri termini, il suo poter-essere¹⁰. Ciò al fine di esibire l'aporia della *Seinsfrage*, che mostra come

«la comprensione di ciò che è [l'ente, *nds*] deve necessariamente orientarsi all'essere; ma insieme, colto ciò che è come qualcosa di derivato rispetto all'essere, l'essere stesso non può non venir [*i.e.* "non può *che* venir", *nds*] qualificato con la nota del "non ancora", la quale risulta, tuttavia, incomprendibile sulla base dei significati normalmente attribuiti ad essa»¹¹.

Domandare dell'essere, domandare "per la prima volta" che cosa l'essere è, questo il grande merito heideggeriano. Questo domandare passa attraverso la *Destruktion* annunciata nel '27, la quale non ha nulla a che fare con progetti di annichilimento (sarebbe annichilimento di qualcosa, nella medesima logica del *κατά τινας*): nella domanda "che cosa è l'essere?", l'essere e l'è si coappartengono ed è in questa *Zusammengehörigkeit* che viene in luce la *Destruktion* come *Abgrund*, cioè come gesto pratico che esibisce l'antinomicità del dire metafisico. In questa domanda, infatti, se per la logica tradizionale si riscontra una *petitio principii* e dunque si cade in contraddizione, la via mostrata da Heidegger "per la prima volta" è quella di porre questa domanda come l'incomprensibile all'interno del comprensibile, l'impossibile all'interno del possibile, come la differenza all'interno dell'identità che sta a principio del dire non-contraddittorio. Questo "per la prima volta" non significa gettare a mare tutta la tradizione ontologica e filosofica precedente per estrarre la "formula che mondi possa aprirci", bensì, come osserva Chiereghin, «evidenziare la *necessità* di riferirsi ai predecessori e il debito contratto nei loro confronti: e il modo migliore per onorare il debito è scorgere quanto di ancora non pensato giace in ciò che è già stato tratto allo scoperto come condizione essenziale del pensare»¹². Pensare l'impossibilità o l'impraticabilità «di una determinata modalità del "comprendere" non significa la fine del compito del filosofare»¹³, anzi, è proprio in ciò che consiste la peculiarità della vita umana, ossia la meditazione sull'impossibile laddove il pensiero come filosofia e come metafisica ha pensato la possibilità sempre come ciò che sfocia nella *realitas*, mossa dall'esigenza di comprensione, di chiarezza, di camminare su un fondamento saldo e giustificante.

¹⁰ Cfr. F. Chiereghin, *Essere e verità...*, cit., pp. 168-170.

¹¹ *Ivi*, p. 163.

¹² *Ivi*, p. 158 (corsivo nostro).

¹³ *Ivi*, p. 163.

Heidegger, per riprendere un'osservazione di Paltrinieri, contro ogni catastrofismo e nichilismo, ha una speranza esistenziale da offrire: «L'essere non ricorda "nulla", e per questo il nulla appartiene all'essere»¹⁴. È nella *Grundstimmung* dell'angoscia, insomma, che il niente ci si rivela come lo s-fondo abissale (*Abgrund*) dell'ente nel suo essere, cioè nel suo *essere ni-ente*¹⁵.

Il senso della presente ricerca, dunque, si condensa nel pensiero che si chiede se la contraddizione derivante dalla possibilità della simultaneità di positivo e negativo, di identità e differenza, sia il metro più autentico per decretare lo statuto ontologico dell'essente. A ciò rispondiamo che la precedenza del nostro essere-nel-mondo (prassi) decostruisce l'assolutezza del detto logico e del perimetro contrassegnato in esso dalla contraddizione, pur considerandone la sua fondamentale necessità, aperta dalla polivocità dei significati dell'essere, tra i quali vi è anche quella di significato logico. In una simile precedenza¹⁶ si manifesta quindi la natura linguistica del nostro esser-ci che trova senso nell'incontro con l'altro, nell'essere-nel-mondo, tramite cui esperiamo la nostra struttura più profonda che ci dif-ferisce ogni volta che ne tentiamo la presa concettuale (*Be-Griff, greifen*): il nostro più proprio essere-per-la-morte. Questa dif-ferita del detto logico non vuol significare una deriva estetizzante o la rinuncia alla fatica del concetto: senza quest'ultima non ci sarebbe domandare filosofico alcuno.

L'elaborato è, quindi, animato dalla convinzione secondo cui essere consapevoli della differenza significa pensare l'essenza dell'uomo come trasposto nel *Dasein*, il che, in altre parole, significa prendere sul serio la sollecitazione e lo scuotimento (*Erschütterung*) che provengono da Martin Heidegger e pensare con rigore l'eccedenza dell'esperienza rispetto al pensare concettuale e il fatto che quest'ultimo è. In tal modo il pensiero, domandando sul suo più intimo significare, diviene più rigoroso, nell'atto del compiere il *passo indietro* rispetto alla purezza di quel ragionare scevro dal coinvolgimento nel domandare. Si intende qui per rigore l'appropriatezza del pensare sulla base non più di un'adeguazione a qualcosa di dato, a

¹⁴ M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., §269, p. 463. Cfr. inoltre G.L. Paltrinieri, *Heidegger interpreting Severino*, cit., p. 41.

¹⁵ Cfr. G. Gregorio, *Logos e logica in Heidegger*, cit., pp. 41-59.

¹⁶ Riportiamo qui quanto scrive Heidegger nel trattato inedito *L'evento*, in riferimento anche a quanto è emerso nel corso dei capitoli Secondo e, soprattutto, Terzo della presente ricerca, ovvero in merito alla secondarietà di enunciati e significati rispetto al *Tesoro della parola*: «la parola non possiede inizialmente neanche il carattere di un "significato" e di un "senso", perché essa, in quanto radura assegnantesi dell'Essere, diventa solo il fondamento per la formazione successiva di "accezioni" e "enunciati". Entrambi scaturiscono contemporaneamente e ogni volta solo quando l'enunciato risuona», M. Heidegger, *L'evento*, tr. it. a cura di G. Strummiello, Mimesis, Milano-Udine, 2017, §185, p. 175 [HGA, vol. 71]. Cfr. G.L. Paltrinieri, *Heidegger interpreting Severino*, cit., p. 24sgg.

un principio fondante che decreta la logicità dalla non-logicità, bensì la possibilità dell'ancora una volta mai esauribile in un fondo effettuale.

Non si è proposto quindi di gettare a mare le categorie logiche per un rifugio nel dire poetico – come si potrebbe poi comunicare quotidianamente in tal modo? –, bensì di cogliere la violenza latente (dalla radice del verbo greco *λανθάνω*, che viene ripresa in *ἀ-λήθεια*) insita nel gesto di identificare e isolare la differenza in cui siamo già sempre immersi, che si manifesta nell'eccedenza pratica dell'interpretabilità rispetto alla definizione enunciativa, della linguisticità come gesto pratico rispetto alla significazione logica che siamo noi stessi a porre e che spesso viene sbaragliata da ciò che logicamente definiremmo contra-dizione, non-adequazione a ciò che abbiamo stabilito.

Queste riflessioni si rivolgono anche e soprattutto al nostro tempo, nel tentativo, più che di apprenderlo con i concetti e di svolgerne una descrizione esatta, di interrogarlo e scuoterlo. In modo particolare, si pensi alla sempre crescente emergenza e potenziale pericolosità del *machine learning* e dell'*Artificial Intelligence*: possono rendersi conto dell'eccedenza del linguaggio simili costruzioni? Potranno cogliere il performativo nel linguistico questi cervelli artificiali? Non si basa forse la programmazione informatica su un modello che coglie la negazione come zero, come non-1, come non-A, come operatore logico che non ha altra funzione se non quella di “deviare” il binario percorso dall'elettricità per seguire un circuito ad albero di opzioni che si aprono e chiudono proprio a partire dalla concezione del “non” come esclusivamente logico? Non trova una simile impostazione-programmazione alle proprie spalle la concezione logica del non-essere, cioè proprio la formulazione che di esso ne ha dato la filosofia in quanto metafisica? La parola definitiva del significato dell'essere attraverso l'opposizione manichea di pieno e vuoto? Queste paiono essere le conseguenze ormai sclerotizzate del pensiero metafisico e scientifico-positivistico, suo erede, il quale, nella smania di fondamento certo, fa rimanere costantemente non domandato il darsi degli oggetti, il darsi dello sviluppo del calcolo e della manipolazione; o forse accade qualcosa di ancora più coprente: che il darsi venga domandato proprio attraverso calcolo logico e manipolazione.

Considerando le aporie del linguaggio (*λόγος*) e sollecitando il detto (*τὸ λεγόμενον*), il niente in quanto *Nichts* si è mostrato, allora, in una battuta, nel suo carattere di *δηλοῦον* che trova la propria *ratio cognoscendi* nel nostro essere-nel-mondo e la *ratio essendi* nell'impossibilità dell'essere-mortali.

In conclusione, possono risuonare, ancora una volta, i versi della poesia di Celan, che esortano a ricordare la *Zusammengehörigkeit* di *Seinsfrage* e *Nichtsfrage*:

„Sprich –
Doch scheid das Nein nicht vom Ja.
Gib deinem Spruch auch den Sinn:
gib ihm den Schatten.
Gib ihm Schatten genug,
gib ihm so viel,
als du um dich verteilt weißt zwischen
Mittnacht und Mittag und Mittnacht“¹⁷.

¹⁷ «Parla –/ ma non separare il no dal sì./ Da’ al tuo detto anche il senso:/ dagli ombra./ Dagli ombra che basti./ dagliene tanta,/ quanta tu sai ripartita intorno a te tra/ mezzanotte e mezzogiorno e mezzanotte», P. Celan, *Sprich auch du*, in Id. *von Schwelle zu Schwelle* (1955), tr. it. a cura di E. Biagini, *Non separare il no dal sì*, cit., p. 26. Cfr. inoltre la versione italiana Id., *Di soglia in soglia*, tr. it. a cura di G. Bevilacqua, Einaudi, Torino, 1996.

APPARATO BIBLIOGRAFICO

Testi di M. HEIDEGGER consultati¹:

- *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, a cura di F.W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989; tr. it. *Contributi alla filosofia (dall'evento)*, a cura di A. Iadicicco, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2007 [HGA, vol. 65].
- *Che cosa significa pensare?*, tr. it. a cura di U.M. Ugazio e G. Vattimo, Sugarco, Varese, 1996 [HGA, vol. 8].
- *Conferenze di Brema e Friburgo*, tr. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2002 [HGA, vol. 79].
- *Fenomenologia della vita religiosa*, tr. it. a cura di G. Gurisatti, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2003 [HGA, vol. 60].
- *Identità e differenza*, tr. it. a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2009 [HGA, vol. 11].
- *Il "Sofista" di Platone*, a cura di I. Schüßler, tr. it. a cura di A. Cariolato, E. Fongaro e N. Curcio, a cura di N. Curcio, Adelphi, Milano, 2013 [HGA, vol. 19].
- *Il nichilismo europeo*, tr. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, 2003 [HGA, vol. 48].
- *Il principio di ragione*, tr. it. a cura di G. Gurisatti, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1991 [HGA, vol. 10].
- *Introduzione alla metafisica*, tr. it. a cura di G. Masi, Mursia, Milano, 1986 [HGA, vol. 40].
- *L'Evento*, a cura di F.W. von Herrmann, tr. it. a cura di G. Strummiello, Mimesis, Milano-Udine, 2017 [HGA, vol. 71].
- *L'inno "Der Ister" di Hölderlin*, tr. it. a cura di C. Sandrin, Mursia, Milano, 2003 [HGA, vol. 53].
- *Logica e linguaggio*, tr. it. a cura di U.M. Ugazio, Marinotti, Milano, 2008 [HGA, vol. 38].
- *Logica. Il problema della verità*, tr. it. a cura di U.M. Ugazio, Mursia, Milano, 1986 [HGA, vol. 21].
- *Saggi e discorsi*, tr. it. a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano, 2019 (1976) [HGA, vol. 7].
- *Segnavia*, tr. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1987 [HGA, vol. 9].

¹ Il riferimento editoriale per l'edizione tedesca degli scritti di Martin Heidegger, salvo diversa indicazione, sono i volumi, indicati tra parentesi quadre, della *Heideggers Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1975sgg. È possibile consultare l'elenco dei volumi e la loro ripartizione presso il sito dell'editore <https://www.klostermann.de/Buecher/Seite-/Kategorie/Editionsplan>].

- *Sein und Zeit*, Niemayer, Tübingen, 1967; tr. it. *Essere e tempo*, a cura di P. Chiudi rivista da F. Volpi, Longanesi, Milano, 2005 [HGA, vol. 2, a cura di F.W. von Herrmann, 1977].
- *Tempo ed essere*, tr. a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli, 1980 [HGA, vol. 14].

Testi di M. HEIDEGGER soltanto citati o menzionati:

- *Aristotele: Metafisica Θ 1-3 – Sull’essenza e la realtà della forza*, tr. it. a cura di U.M. Ugazio, Mursia, Milano, 1992 [HGA, vol. 33].
- *Domande fondamentali della metafisica. Selezione di “problemi” della “logica”*, tr. it. a cura di U.M. Ugazio, Mursia, Milano, 1988 [HGA, vol. 45].
- *Eraclito*, a cura di M. Frings, tr. it a cura di F. Camera, Mursia, Milano, 1993 (1987) [HGA, vol. 55].
- *Gli inni di Hölderlin “Germania” e “Il Reno”*, a cura di G.B. Demarta, Bompiani, Milano, 2005 [HGA vol. 39].
- *In cammino verso il linguaggio*, tr. it. a cura di A. Caracciolo, M. Caracciolo Perotti, Mursia, Milano, 1973 [HGA, vol. 12].
- *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, tr. it. a cura di M. De Carolis, Guida, Napoli, 1990 [HGA, vol. 1]
- *La dottrina del giudizio nello psicologismo*, tr. it. a cura di A. Babolin, La Garangola, Padova, 1988 (1972) [HGA, vol. 1].
- *Nietzsche*, tr. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1994 [HGA, voll. 6.1/6.2].
- *Per la determinazione della filosofia*, tr. it. di G. Auletta, a cura di G. Cantillo, Guida, Napoli, 1993 [HGA, voll. 56/57].
- *Principi metafisici della logica*, tr. it. a cura di G. Moretto, Il melangolo, Genova, 1990 [HGA, vol. 26].
- *Problemi fondamentali della fenomenologia (1919/20)*, tr. it. a cura di F.G. Menga, Quodlibet, Macerata, 2017 [HGA, vol. 58].
- *Seminari*, tr. it. a cura di M. Bonola e F. Volpi, Adelphi, Milano, 1992 [HGA, vol. 15].
- *Sul principio*, tr. it. a cura di G.B. Demarta, Bompiani, Milano, 2006 [HGA, vol 70].

Studi e contributi su M. HEIDEGGER consultati:

- AA.VV. numero monografico della rivista *Studi di estetica*, “Martin Heidegger. Trent’anni dopo (1976-2006)”, n. 33, 2006.

- ARDOVINO A., CESARONE V. (a cura di), *I trattati inediti di Heidegger. Temi, problemi, bilanci, prospettive*, Mimesis, Milano-Udine, 2020.
- ARDOVINO A., *L'Antigone di Heidegger. La tragedia come parola dell'essere*, in P. MONTANI (a cura di), *Antigone e la filosofia. Hegel, Kierkegaard, Hölderlin, Heidegger, Bultmann*, Donzelli, Roma, 2017, pp. 157-212.
- CAPOBIANCO R., *La Via dell'Essere di Heidegger*, tr. it. a cura di F. Cattaneo, Orthotes, Napoli-Salerno, 2023.
- CATTANEO F., *Luogotenente del nulla. Heidegger, Nietzsche e la questione della singolarità*, Pendragon, Bologna, 2009.
- CHIEREGHIN F., *Essere e verità. Note a "Logik. Die Frage nach der Wahrheit" di Martin Heidegger*, Verifiche, Trento, 1984.
- ESPOSITO C., *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*, Levante, Bari, 2003.
- , *L'impossibilità come trascendentale. Per una storia del concetto di impossibile da Suárez a Heidegger*, in *Archivio di filosofia*, "L'impossibile", n. 1, 2010, pp. 297-313.
- FABRIS A. (a cura di), *Heidegger. Una guida*, Carocci, Roma, 2023.
- FERRARIO E., *Possibilità dell'impossibilità. Un faccia a faccia tra Heidegger e Levinas*, in *Archivio di filosofia*, "L'impossibile", n. 1, 2010, pp. 239-249.
- FERRARIS M., *Cronistoria di una svolta*, in M. HEIDEGGER, *La svolta*, Il melangolo, Genova, 1990, pp. 35-122 (soltanto citato).
- GADAMER H.G., *Hegel e Heidegger*, in ID. *La dialettica di Hegel*, tr. it. a cura di R. Dottori, Marietti, Genova-Bologna, 2018 (1973).
- , *I sentieri di Heidegger*, tr. it. a cura di R. Cristin e G. Moretto, Marietti, Genova, 1987.
- GREGORIO G., *Logos e logica in Heidegger. Cammini di pensiero*, Mimesis, Milano-Udine, 2021.
- GUIDI L., *Il rovescio del performativo. Studio sulla fenomenologia di Heidegger*, Inschibboleth, Roma, 2016.
- LÖWITH K., *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*, Fischer, Frankfurt am Main, 1953; tr. it. *Saggi su Heidegger*, a cura di C. Cases e A. Mazzone, Einaudi, Torino, 1966 (soltanto citato).
- MAZZARELLA E., *Heidegger a Marburgo*, Il melangolo, Genova, 2006.
- , *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, Guida Napoli, 1981, ristampa Carocci, Roma, 2021.
- MORA F., *Filosofia della vita e filosofia della prassi. Heidegger – Simmel – Aristotele. Per una ricostruzione del concetto di vita*, Cafoscarina, Venezia, 2002.

- , *Heidegger e la questione ontoteologica*, in *Giornale di Metafisica*, Morcelliana, Brescia, 1/2016, pp. 172-179.
- , *L'ente in movimento. Heidegger interprete di Aristotele*, Il poligrafo, Padova, 2000.
- , *Martin Heidegger. La provincia dell'uomo. Critica della civiltà e crisi dell'umanismo (1927-1946)*, Mimesis, Milano-Udine, 2011.
- , *Martin Heidegger. Pensare senza fondamenti*, Mimesis, Milano-Udine, 2019.
- , *Oltrepassare. Sensi e significati del termine «metà»*, in *Giornale di Metafisica*, Morcelliana, Brescia, vol. XXXII/3, 2010, pp. 623-634.
- MORANI R., *Essere, fondamento, abisso. Heidegger e la questione del nulla*, Mimesis, Milano-Udine, 2010.
- PALTRINIERI G.L., *Heidegger interpreting Severino*, in *Eternity and Contradiction. Journal of Fundamental Ontology*, Pensa Multimedia, vol. 4, issue 6, 6/2022, pp. 20-43 (<https://ojs.pensamultimedia.it/index.php/eandc/article/view/5755/4966>).
- , *Perché il nulla e non, piuttosto, semplicemente l'essere? Heidegger e la "rappresentazione del nihil"*, in *Giornale di Metafisica*, "Il nulla e il problema del fondamento", Morcelliana, Brescia, 1/2021, pp. 45-59.
- ROMANO C., *Une phénoménologie du néant est-elle possible? Autour de la controverse Carnap-Heidegger*, in Id., *Il y a*, PUF, Paris, 2003, pp. 295-344 (soltanto citato).
- , *Il possibile e l'evento. Introduzione all'"ermeneutica evenemenziale"*, Mimesis, Milano-Udine, 2010 (soltanto citato).
- RUGGENINI M. (a cura di), *Heidegger e la metafisica*, Marietti, Genova, 1991.
- , *La questione dell'essere e il senso della "Kehre"*, in *Aut-aut*, 1992, n. 248/249, pp. 93-119.
- SCARAVELLI L., *Appunti inediti su Heidegger*, in *Heideggeriana*, a cura di G. Moretti, in «Itinerari», a. XXV, n. 1-2, 1986 (soltanto citato).
- SCILIRONI C., *Leggere Essere e tempo di Heidegger*, Cleup, Padova, 2020.
- SCHÜRMAN R., *Dai principi all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*, tr. it. a cura di G. Carchia, Neri Pozza, Vicenza, 2005.
- THONHAUSER G. (hrsg.), *Perspektiven mit Heidegger. Zugänge – Pfade – Anknüpfungen*, Karl Albert Verlag, Freiburg, 2017.
- UGAZIO U.M., *Il ritorno del possibile. Studi su Heidegger e la storia della metafisica*, Zamorani, Torino, 1996.
- VATTIMO G., *Essere storia e linguaggio in Heidegger*, Marietti, Genova, 1989.

- VINCI P., *Essere ed esperienza in Heidegger. Una fenomenologia possibile fra Hegel e Hölderlin*, Stamen, Roma, 2008.
- VITIELLO V., *Heidegger: il nulla e la fondazione della storicità. Dalla Überwindung der Metaphysik alla Daseinanalyse*, Argalia, Urbino, 1976.
- , *Dialettica ed ermeneutica. Hegel e Heidegger*, Guida, Napoli, 1979.
- VOLPI F. (a cura di), *Guida a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari, 1997.
- , *Heidegger e Brentano*, CEDAM, Padova, 1976 (soltanto citato).
- VON HERRMANN F.W., *Il concetto di fenomenologia in Heidegger e Husserl*, tr. it. a cura di R. Cristin, Il melangolo, Genova, 1997.
- , *Sentiero e metodo. Sulla fenomenologia ermeneutica del pensiero della storia dell'essere*, tr. it. a cura di C. Badocco, Il melangolo, Genova, 2003.
- WIPLINGER F., *Wahrheit und Geschichtlichkeit. Eine Untersuchung über die Frage nach dem Wesen der Wahrheit im Denken Martin Heideggers*, Karl Alber-Verlag, Freiburg i. Br.-München, 1961 (soltanto citato).

Altre opere consultate e citate:

- AA.VV., *Filosofia '90*, a cura di G. Vattimo, Laterza, Roma-Bari, 1991.
- AA.VV., *I presocratici*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2001.
- AA.VV., *Quaderni di Venezia. Arti 2*, “Testo e immagine. Un dialogo dall'antichità al contemporaneo”, a cura di M. Redaelli, B. Spampinato, A. Timonina, Edizioni Ca' Foscari, Venezia, 2019.
- AA.VV., *Soggettività, ontologia, linguaggio*, a cura di F. Mora e L. Ruggiu, Cafoscarina, Venezia, 2007 (solo consultato).
- AGAMBEN G., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 1995.
- , *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Einaudi, Torino, 2008.
- , *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino, 2001.
- , *Nudità*, Nottetempo, Roma, 2009.
- , *Quel che ho visto, udito, appreso...*, Einaudi, Torino, 2022.
- AGOSTINO, *De civitate dei*, tr. it. *La città di Dio*, a cura di L. Alici, Rusconi, Milano, 1990.
- ARENDT H., *Il futuro alle spalle*, tr. it. a cura di V. Bazzicalupo e S. Muscas, Il mulino, Bologna, 1966.
- , *La lingua materna*, tr. it. a cura di A. Dal Lago, Mimesis, Milano-Udine, 2019.

- ARISTOTELE, *De anima*, tr. it. a cura di G. Movia, Bompiani, Milano, 2021 (2001).
- , *Fisica*, tr. it. a cura di L. Ruggiu, Rusconi, Milano, 1995.
- , *Metafisica*, tr. it. a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2000.
- , *Organon*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano, 2003.
- AUSTIN J.L., *Come fare cose con le parole*, tr. it. a cura di C. Penco e M. Sbisà, Marietti, Genova, 1987.
- BERTO G., *Freud, Heidegger, lo spaesamento*, Bompiani, Milano, 1999.
- BORGES J.L., *Finzioni*, a cura di A. Melis, Adelphi, Milano, 2015.
- BOTTIROLI G., *La prova non-ontologica. Per una teoria del Nulla e del «non»*, Mimesis, Milano-Udine, 2020.
- , *La ragione flessibile. Modi d'essere e stili di pensiero*, Bollati Boringhieri, Torino, 2013.
- BRANCA A. (a cura di), *Possibilità. Dell'uomo e delle cose*, Inschibboleth, Roma, 2017.
- BRENTANO F., *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, tr. it. a cura di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano, 1995 (soltanto citato).
- BRIANESE G., *La strategia del viandante. Nietzsche e la contraddizione dell'esistenza*, in *Divus Thomas*, 121, 1, 2018, pp. 53-93.
- BULGAKOV M., *Il maestro e Margherita*, tr. it. a cura di V. Dridso, Einaudi, Torino, 2014 (1967).
- BUZZATI D., *Il deserto dei Tartari*, Mondadori, Milano, 1995 (1945).
- CACCIARI M., *Dell'Inizio*, Adelphi, Milano, 1990.
- CANETTI E., *La lingua salvata. Storia di una giovinezza*, tr. it. a cura di A. Pandolfi, e R. Colorni, Adelphi, Milano, 1980.
- CARNAP R., *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, in "Erkenntnis" II, 1931, pp. 219-241; tr. it. *Il superamento della metafisica attraverso l'analisi logica del linguaggio*, in AA.VV., *Il neoempirismo*, a cura di A. Pasquinelli, UTET, Torino, 1969.
- CATTANEO F., *La potenza del negativo. Saggi intorno alla storicità dell'esperienza*, Pendragon, Bologna, 2010.
- CELAN P., *Di soglia in soglia*, tr. it. a cura di G. Bevilacqua, Einaudi, Torino, 1996. Dello stesso autore segnaliamo anche l'edizione della raccolta di componimenti *Non separare il no dal sì*, tr. it. a cura di E. Biagini, Ponte delle grazie-Salani, Milano, 2020.
- COLLI G., *Filosofi sovrumani*, a cura di E. Colli, Adelphi, Milano, 2009.

- CORTELLA L., *La filosofia contemporanea. Dal paradigma soggettivista a quello linguistico*, Laterza, Roma-Bari, 2020.
- DERRIDA J., *Abramo l'altro*, Cronopio, Napoli, 2005.
- , *Aporie. Morire – attendersi ai “limiti della verità”*, Bompiani, Milano, 1999.
- , *Donare la morte*, tr. it. a cura di L. Berta, Jaca Book, Milano, 2002.
- , *Gli occhi della lingua*, a cura di L. Azzariti-Fumaroli, Mimesis, Milano-Udine, 2011.
- , *Margini della filosofia*, tr. it. a cura di M. Iofrida, Einaudi, Torino, 1997.
- , *Psyché. Invenzioni dell'altro*, vol. I, tr. it. a cura di R. Balzarotti, Jaca Book, Milano, 2008.
- , *Schibboleth. Per Paul Celan*, tr. it. a cura di G. Scibilia, Gallo, Ferrara, 1991 (solo indicato).
- FREUD S., *Il perturbante*, tr. it. a cura di C.L. Musatti, Theoria, Roma, 1984 (solo citato).
- , *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, G. Kiepenheuer Verlag, Berlin 1917, tr. it. *Introduzione alla psicoanalisi*, a cura di M. Tonin Dogana e E. Sagittario, Bollati Boringhieri, Torino, 2012.
- GENETTE G., *Figure III. Discorso del racconto*, tr. it. a cura di L. Zecchi, Einaudi, Torino, 1976.
- GIVONE S., *Storia del nulla*, Laterza, Roma-Bari, 2003.
- GOETHE J.W., *Faust*, tr. it. a cura di G. Manacorda, Mondadori, Milano, 2005.
- HEGEL G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. V. J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg, 1952, tr. it. *Fenomenologia dello Spirito*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano, 2000.
- , *Wissenschaft der Logik*, in *Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. V. E. Moldenhauer u. K.M. Michel, Bde 5-6, tr. it. *Scienza della logica*, 2 voll., a cura di A. Moni riveduta da C. Cesa, Laterza, Roma-Bari, 1981.
- HINTIKKA J., *Cogito, ergo sum: Inference or Perfomance?*, in AA. VV., *Meta-Meditations: Studies in Descartes*, a cura di A. Sesonske e N. Fleming, Wadsworth Publishing Company Inc., Belmont 1965, pp. 50-76 (soltanto citato).
- HÖLDERLIN F., *Tutte le liriche*, tr. it. a cura di E. Mandruzzato, Adelphi, Milano, 1977.
- HOBSBAWM E., *Il secolo breve 1914-1991*, tr. it. a cura di B. Lotti, Rizzoli, Milano, 2014.
- HUSSERL E., *Ideen zu einer reiner Phänomenologie und einer phänomenologischen Philosophie*, 1. Buch, Niemeyer, Halle, 1913, ora in *Husserliana*, vol. III, Nijhoff, Den Haag, 1950; tr. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, a cura di V. Costa, Einaudi, Torino, 1965.
- KAFKA F., *Il processo*, tr. it. a cura di P. Capriolo, SE, Milano, 2015.

- , *La metamorfosi e tutti i racconti pubblicati in vita*, tr. it. e cura di A. Lavagetto, Feltrinelli, Milano, 1991.
- , *Tutte le opere. Epistolario*, vol. IV, tr. it. a cura di E. Pocar, Mondadori, Milano, 1964.
- , *Tutti i racconti*, a cura di E. Pocar, Mondadori, Milano, 2017 (1970).
- LATTANZI L., Tesi di Laurea, *Il Presupposto e l'Inizio. Pensiero negativo, criticismo e filosofia positiva nel Dell'Inizio di Massimo Cacciari*, Università Ca' Foscari di Venezia, a.a. 2009/2010.
- LEVINAS E., *Dio, la morte e il tempo*, tr. it. a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano, 1997.
- MASINI F., *Franz Kafka. La metamorfosi del significato*, Ananke, Torino, 2010.
- MAZZARELLA E., *Colpa e tempo. Un esercizio di matematica esistenziale*, Neri Pozza, Vicenza, 2022.
- MICHELSTAEDTER C., *La persuasione e la retorica*, a cura di S. Campailla, Adelphi, Milano, 1982.
- MONTALE E., *Tutte le poesie*, a cura di G. Zampa, Mondadori, Milano, 1990.
- MORA F. (a cura di), *Metamorfosi dell'umano*, Mimesis, Milano-Udine, 2015.
- , *L'Altro e il suo doppio*, in *Phasis. European Journal of Philosophy* (comité d'honneur: J.F. Courtine, A. Heller, A. Masullo, J.L. Nancy. Direction D. Cohen-Levinas, G. Dalmasso), vol. 4, 5/2016, pp. 99-117.
- , *Totalitarismo ontologico e alterità del pensiero*, in *Quaderni di Inschibboleth*, Inschibboleth, Roma, vol. 4, 1/2, 2015, pp. 191-207.
- MORETTI F., *Il romanzo. Vol. I, "La cultura del romanzo"*, Einaudi, Torino, 2001.
- MORETTI G., *Heidelberg romantica. Romanticismo tedesco e nichilismo europeo*, Morcelliana, Brescia, 2013.
- NIETZSCHE F., *Al di là del bene e del male*, tr. it. a cura di F. Masini, Adelphi, Milano, 1977 [OFN, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano, 1964sgg, vol. VI, tomo II].
- , *Così parlò Zarathustra*, tr. it. a cura di M. Montinari e G. Colli, Adelphi, Milano, 1976 [OFN, vol. VI, tomo I].
- , *Crepuscolo degli idoli. Come si filosofa con il martello*, tr. it. a cura di F. Masini, Adelphi, Milano, 1983 [OFN, vol. VI, tomo III].
- , *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e scritti 1870-1873*, tr. it. a cura di G. Colli, Adelphi, Milano, 1991 [OFN, vol. III, tomo II].
- , *La gaia scienza e idilli di Messina*, tr. it. a cura di F. Masini, Adelphi, Milano, 1977 (1965) [OFN, vol. V, tomo II].

- , *La volontà di potenza. Frammenti postumi ordinati da Peter Gast e Elisabeth Förster-Nietzsche*, tr. it. a cura di A. Treves riveduta da P. Kobau, a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Bompiani, Milano, 2018 (1995).
- , *Umano troppo umano II*, tr. it. S. Giametta, Adephi, Milano, 1981 [OFN, vol. IV, tomo III].
- PACI E., *Diario fenomenologico*, Il saggiaiore, Milano, 1961 riedito da Orthotes, Napoli-Salerno, 2021.
- PAREYSON L., *Essere, libertà, ambiguità*, a cura di F. Tomatis, Mursia, Milano, 1998.
- , *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino, 1995.
- PLATONE, *Parmenide*, tr. it. a cura di F. Fronterotta, Laterza, Roma-Bari, 1998.
- , *Teeteto*, tr. it. a cura di L. Antonelli, intr. di S. Natoli, saggio critico di D. Spanio, Feltrinelli, Milano, 2009.
- , *Sofista*, tr. it. a cura di F. Fronterotta, Rizzoli, Milano, 2007.
- PONGE F., *Proèmes, 1. Natate piscem doces*, I, Gallimard, Paris, 1965 (1948).
- REDAELLI E., *Il nodo dei nodi. L'esercizio del pensiero in Vattimo, Vitiello e Sini*, ETS, Pisa, 2008.
- RESTA C., *La passione dell'impossibile. Saggi su Jacques Derrida*, Il melangolo, Genova, 2016.
- , *L'estraneo. Ostilità e ospitalità nel pensiero del Novecento*, Il melangolo, Genova, 2008.
- ROMANO C., LAUREANT J., *Le Néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, Presses Universitaires de France, Paris, 2006 (parti).
- RUGGENINI M., *I fenomeni e le parole. La verità finita dell'ermeneutica*, Marietti, Genova-Bologna, 1992.
- RUGGIU L., NATALI C., MASO, S. (a cura di), *Ontologia, scienza, mito. Per una nuova lettura di Parmenide*, Mimesis, Milano-Udine, 2011 (solo consultato).
- SAMONÀ L., *Ritrattazioni della metafisica. La ripresa conflittuale di una via ai principi*, ETS, Pisa, 2014.
- SCHELLING F.W.J., *Conferenze di Erlangen* in Id., *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, tr. it. a cura di S.D. Del Boca, L. Pareyson, V. Verra, a cura di L. Pareyson, Mursia, Milano, 1974.
- SCHUBBE D., LEMANSKI J., HAUSWALD R. (hrsg.), *Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts? Wandel und Variationen einer Frage*, Meiner, Hamburg, 2013.
- SCILIRONI C., *Il nulla nel pensiero contemporaneo. Vol. I*, Cleup, Padova, 2020 (2000).
- SEVERINO E., *Il muro di pietra*, Rizzoli, Milano, 2006.

- , *Intorno al senso del nulla*, Adelphi, Milano, 2013.
- SEVERINO E., VITIELLO V. (a cura di), *Inquieto pensare. Scritti in onore di Massimo Cacciari*, Morcelliana, Brescia, 2015.
- SOFOCLE, *Antigone*, tr. it. a cura di M. Cacciari, Einaudi, Torino, 2007.
- , *Edipo Re*, tr. it. a cura di F. Ferrari, Mondadori, 1987 ristampa per Rizzoli, Milano, 2018.
- STRUMMIELLO G., *Il logos violato. La violenza nella filosofia*, Dedalo, Bari, 2001.
- TARCA L.V., *La morte e la necazione*, in *Philosophical readings*, VIII/1, 2016, pp. 1-14.
- TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae, Prima Pars*, tr. it. dal testo latino dell'Edizione Leonina a cura di T.S. Centi, R. Coggi, G. Barzaghi, G. Carbone, ESD, Bologna, 2014.
- TURGENEV I., *Padri e figli*, tr. it. a cura di G. Pochettino, Einaudi, Torino, 2010.
- UNGARETTI G., *Il porto sepolto*, a cura di C. Ossola, Il Saggiatore, Milano, 1981.
- VATTIMO G., *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano, 1980.
- , *Oltre l'interpretazione*, Laterza, Roma-Bari, 2002.
- VITIELLO V., *Cristianesimo senza redenzione*, Laterza, Roma-Bari, 1995.
- , *Filosofia teoretica*, Mondadori, Milano, 1997.
- , *Grammatiche del pensiero. Dalla kenosi dell'io alla logica della seconda persona*, ETS, Pisa, 2009.
- , *Hegel in Italia. Itinerari. I – Dalla storia alla logica. II – Dalla Logica alla Fenomenologia. Seconda edizione riveduta e ampliata*, Inschibboleth, Roma, 2018.
- , *La voce riflessa. Logica ed etica della contraddizione*, Lanfranchi, Milano, 1994.
- , *Topologia del moderno*, Marietti, Genova, 1992.
- WITTGENSTEIN L., *Ricerche filosofiche*, tr. it. a cura di R. Piovesan e M. Trincherò, Einaudi, Torino, 2014 [1967].