



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata

SCUOLA DI DOTTORATO DI RICERCA IN: FILOSOFIA

INDIRIZZO: FILOSOFIA POLITICA E STORIA DEL PENSIERO POLITICO

CICLO: XXV

TECNICA E VERITÀ A PARTIRE DA HEIDEGGER

Direttore della Scuola : Ch.ma Prof. Francesca Menegoni

Coordinatore d'indirizzo: Ch.mo Prof. Giovanni Fiaschi

Supervisore :Ch.mo Prof. Sandro Chignola

Dottorando : Fabrizio Luciano

ABSTRACT

The work aims at showing how Heidegger's reflections on the ontology of technology offer a possible answer to the problems raised by Max Weber in his meditations on science. In Weber's conference *Wissenschaft als Beruf* science is connoted as an activity completely detached, in the name of objectivity, from the sphere of pertinence of the practical ends which rule the life of the individual.

In this perspective, science appears to be definitely separated from the domain of ethics, and therefore to be completely unable to provide orientation to practical reason. The nihilistic connotation that science assumes in this perspective is fully recognized by Max Weber, who finds the only ethical task at stake in science in the loyalty to the ideal of the clarity; such a clarity must consist in the elucidation of the relation of actions with their own presuppositions and ends.

In Heidegger's terms, such a nihilism is the necessary consequence of the original move of metaphysics, which aimed, consciously or not, at the foundation of a subject connoted as a completely detached spectator from the reality one is observing. Such a move is fulfilled in the effacement of the hermeneutic dimension in favor of the determinations discovered on the entity by the apophantic discourse and the definition. The necessary ethical implication of this move is the reduction of the sphere of pertinence of politics and ethics to the domain of jurisprudence, in which the casuistic of the possible actions is, as it were, digitalized in order to be sanctionable: it is the move of modern political philosophy, by which the domain of the Political is gradually reduced to the one of the Juridical.

By focusing on Heidegger's meditations on technology and on the answer to Max Weber given by Erich von Kahler in his *Der Beruf der Wissenschaft*, the work shows an alternative path for thinking which criticizes the reduction of the political dimension to the technology in which jurisprudence consists. Such a path takes its bearings by questioning the original sense of truth, connoted as the event in which one's singularity distinguishes itself from the individual as it is determined by jurisprudence.

The dimension in which the event of the truth of one's singularity occurs is ruled by the logic of the *pars pro toto*, in contrast to the digitalization enacted by the understanding of being as objective presence, as it occurs in the apophantic discourse. The singularity of *Dasein* is therefore showed as what resists any reduction to instrumental reason.

Il lavoro cerca di mostrare come le meditazioni di Heidegger sulla tecnica possano offrire una risposta ai problemi sollevati da Max Weber nelle sue riflessioni sulla scienza. Nella conferenza su *La scienza come professione* questa viene connotata come un'attività del tutto separata dalla sfera di pertinenza del regno dei fini e dei valori che orientano l'agire dell'individuo, nel nome della pura oggettività.

In questa prospettiva la scienza si mostra come un dominio del tutto svincolato dall'etica e dunque del tutto inadeguato all'orientamento della ragion pratica. L'esito nichilistico a cui conduce una tale connotazione della scienza è ben visto da Weber, che vede nella fedeltà all'ideale della chiarezza l'unico aspetto etico all'opera in essa; tale chiarezza consiste nella messa in luce dei rapporti che intercorrono tra le azioni, i loro fini ed i loro presupposti.

Nella prospettiva di Heidegger, quest'esito nichilistico è il risultato inevitabile del gesto originario della metafisica, da sempre finalizzata, più o meno consciamente, all'instaurazione di un soggetto connotato come uno spettatore distaccato dalla realtà che osserva. Tale gesto si attua nella rimozione della dimensione ermeneutica a vantaggio delle determinazioni dell'ente scoperte dal discorso apofantico e dalla definizione. La necessaria implicazione etica di questa mossa consiste nella riduzione della sfera di pertinenza dell'etica e della politica al dominio della giurisprudenza, nel quale la casistica delle possibili azioni viene, per così dire, digitalizzata, in modo da renderle sanzionabili: tale è il gesto della filosofia politica moderna, nella quale il Politico viene gradualmente ridotto al Giuridico.

Facendo riferimento alle meditazioni di Heidegger sulla tecnica e alla risposta data a Weber da Erich von Kahler nel suo *La professione della scienza*, il lavoro mostra un possibile esito alternativo per il pensiero, nella critica della riduzione della dimensione politica alla tecnica in cui la giurisprudenza consiste. Tale esito si attua nell'interrogazione originaria della verità, intesa come l'evento in cui una singolarità si distingue dall'individuo, per come questo è determinato dalla giurisprudenza.

La dimensione in cui accade l'evento della verità di una singolarità è governata dalla logica della *pars pro toto*, alternativa rispetto alla digitalizzazione che soggiace alla comprensione dell'essere come semplice presenza, attuata dal discorso apofantico. La singolarità dell'esserci si mostra dunque come ciò che resiste ad ogni inclusione in uno schema di razionalità strumentale.

Alla memoria di Franco Volpi, maestro e amico

Introduzione	p. 11
1) La questione della scienza e la ricerca di un altro tipo di relazione: a partire dal confronto tra Weber, Von Kahler e Heidegger.	p. 27
<i>1.0) Premessa: il discorso scientifico come discorso apofantico e la questione di un sapere della vita.</i>	p. 27
<i>a) L'oggettualità del discorso apofantico e il suo presupposto.</i>	p. 27
<i>b) La natura relazionale dell'accadere dell'ente ed il suo carattere di possibilità.</i>	p. 32
<i>1.1) Tra razionalizzazione e irrazionalità: il problema del senso dell'agire.</i>	p. 48
<i>1.1.1) La razionalizzazione alla prova dell'ontologia dell'azione.</i>	p. 48
<i>a) Il problema del senso della prassi scientifica.</i>	p. 48
<i>b) L'immanenza del fine nell'azione fornita di senso: il problema di un sapere della fatticità.</i>	p. 53
<i>1.1.2) L'ontologia dell'azione e la storicità dell'esserci: l'essere come "accadere" nell'ontologia di Heidegger.</i>	p. 59
<i>a) La domanda sull'accadere dell'ente come discriminazione della differenza ontologica.</i>	p. 59
<i>b) La questione dell'accadere dell'ente come emergenza della sua singolarità.</i>	p. 77
<i>1.1.3) L'accadere dell'essere e la questione del destino: per la determinazione del senso dell'agire.</i>	p. 85
<i>a) I limiti della razionalità strumentale.</i>	p. 85
<i>b) Il senso dell'essere come ciò che eccede la razionalità strumentale:</i>	

<i>l'esempio dell'arte.</i>	p. 100
<i>1.2) Il rapporto con l'originario come destinazione della domanda sul senso dell'agire.</i>	p. 108
<i>1.2.1) L'originario e la verità: per la critica del discorso predicativo.</i>	p. 108
<i>a) I presupposti ontologici del discorso apofantico.</i>	p. 108
<i>b) Il rapporto di unione e divisione come struttura di ogni attività di pensiero.</i>	p. 116
<i>1.2.2) Il rapporto con l'originario come dialettica di oscuramento e illuminazione.</i>	p. 121
<i>a) Il senso originario del vero come "scoprire" e del falso come "coprire": il confronto con Hegel.</i>	p. 121
<i>b) La questione della riduzione dell'in quanto ermeneutico all'in quanto apofantico: il problema della tematizzazione e dell'oblio della dimensione dell'evento.</i>	p. 131
<i>1.2.3) La dialettica di oscuramento e illuminazione alla prova della verità della tragedia. Il sapere tragico come critica del discorso apofantico e il problema della libertà.</i>	p. 145
<i>a) Il modus ponens e la logica del discorso apofantico: la rimozione della verità della tragedia.</i>	p. 145
<i>b) La tragedia della modernità e la sua deriva nichilistica: il problema della libertà.</i>	p. 155
<i>1.2.4) La verità e l'originario come relazione.</i>	p. 171
<i>a) L'originario come accesso antepredicativo all'ente; i tratti di una logica del simbolo.</i>	p. 171
<i>b) L'essere come genere e la logica dell'evento.</i>	p. 184

2) Critica dell'oggettualità e pratica del simbolo: soggettività, trascendenza e verità alla luce del pensiero dell'evento.	p. 197
<i>2.0) Premessa: l'oggettualità come correlato del discorso apofantico e la sua inadeguatezza nei confronti della verità dell'etica e della politica.</i>	p. 197
<i>2.0.1) Riepilogo del capitolo precedente: la riduzione operata dal discorso apofantico nei confronti della relazionalità dell'originario.</i>	p. 197
<i>a) L'oggettualità del comportamento tematizzante e la sua critica.</i>	p. 197
<i>b) La dimensione dell'evento come tensione tra la determinatezza e l'indeterminatezza: il rimosso del discorso apofantico.</i>	p. 202
<i>2.0.2) Il rapporto con l'originario come trascendenza.</i>	p. 214
<i>a) L'inobbiettivabilità dell'accadere dell'essere.</i>	p. 214
<i>b) La trascendenza come rapporto con un indeterminato.</i>	p. 222
<i>2.1) La datità dell'originario come relazione e le sue conseguenze per l'ontologia e la pratica.</i>	p. 233
<i>2.1.1) L'intuizione categoriale e la legittimazione della differenza ontologica.</i>	p. 233
<i>a) L'intenzionalità come determinazione fenomenologica dell'esserci.</i>	p. 233
<i>b) L'intuizione categoriale e la critica dell'atomismo moderno.</i>	p. 244
<i>2.1.2) L'essere come destino e come relazione tra le parti e l'intero: per la critica dell'ontologia dell'ideologia.</i>	p. 259
<i>a) La differenza tra gli interi e gli aggregati; il determinante del concetto di identità.</i>	p. 259

b) La logica del rapporto col mondo come logica della pars pro toto. p. 267

Conclusione p. 281

Bibliografia p. 317

Introduzione

Le meditazioni di Max Weber sulla scienza costituiscono un documento di chiara consapevolezza riguardo allo statuto della scienza moderna e della sua crisi. In esse il grande sociologo tedesco mette bene in luce come il compito dello scienziato consista nello scoprire informazioni sulla realtà, fino a raggiungere in modo asintotico la completa digitalizzazione dell'ente.

Di questo carattere asintotico proprio delle informazioni che la scienza scopre, nella misura in cui forma il contenuto della cultura, Weber è ben consapevole; sotto questo punto di vista, anche nel pensiero del sociologo tedesco si mostra all'opera uno dei grandi temi della filosofia del '900, vale a dire l'irriducibilità del reale al mezzo con cui si cerca di esprimerlo.

La cultura che ha come suo contenuto la scienza è solo una parte finita dell'infinità priva di senso, e l'oggettività della scienza storico-sociale non è senza effetti sul fenomeno che pretende di osservare. Proprio perché il reale eccede costitutivamente il mezzo con cui si cerca di esprimerlo, tale mezzo opera necessariamente una riduzione su di esso; il carattere fenomenologico di questa riduzione si mostra considerando che la ricerca dell'oggettività, e dunque della più pura neutralità ed assenza di presupposti riguardo alla descrizione della realtà, non è essa stessa oggettiva e neutrale, nella misura in cui è comunque frutto di una *decisione*.

A monte del comportamento tematizzante che rende possibile la scienza, condizione necessaria di ogni oggettivazione, si trova una scelta, la scelta di operare scientificamente, la quale non è in grado di venire dedotta e legittimata dal procedimento scientifico che essa stessa rende possibile.

Per usare l'esempio addotto da Weber nella conferenza su *La scienza come professione*, sulla quale si tornerà più volte nel presente lavoro, la scienza che studia le opere d'arte è in grado di fornire informazioni su di esse, di chiarire a quali condizioni un'opera d'arte si presenti, ma *non sarà mai in grado, con i suoi mezzi e all'interno del suo discorso, di dimostrare che è giusto studiare le opere d'arte*. Detto diversamente, l'oggettivazione propria del comportamento tematizzante non è in grado di legittimare se stessa, nella misura in cui poggia su di una decisione; come afferma il sociologo tedesco, tutto ciò che concerne le decisioni appartiene al regno dei fini, alla scelta di un determinato valore a scapito di un altro; tale scelta si basa a sua volta sul determinato rapporto che ognuno intrattiene con se stesso e con la ricerca del proprio bene.

Emerge ora il carattere proprio della riduzione fenomenologica operata dall'oggettivazione del discorso scientifico e del comportamento tematizzante che la rende possibile; essa epocalizza il rapporto che ognuno intrattiene con se stesso, con la ricerca del bene e con le decisioni che vengono prese sulla base di tale rapporto; in altri termini, il soggetto che si dedica alla pratica scientifica deve fare in modo che l'oggetto della sua indagine non abbia niente a che vedere con sé; la cosa

riguardo alla quale la scienza deve scoprire informazioni deve essere appunto ridotta ad un oggetto, ad un *Gegenstand* che, come indica la parola stessa, si limita a stare di fronte ad uno spettatore senza che questi abbia niente a che vedere con esso.

In questa presa di distanza dal reale si attua la possibilità di ogni oggettualità; tuttavia, come Weber stesso mette in luce¹, tale presa di distanza opera l'epocalizzazione di tutti i rapporti concreti in cui il reale viene innanzitutto esperito; il fatto stesso che il processo di oggettivazione venga descritto come una *riduzione* fenomenologica implica che a monte di esso si trovi un rapporto più ricco e complesso con la realtà, il quale viene appunto messo tra parentesi dall'oggettivazione e dal comportamento tematizzante ad essa correlato.

Il sociologo tedesco sottolinea come il proprio *Erlebnis*, tradotto in oggetto, pervenga a prospettive che non sono consapevoli nell'*Erleben*; tuttavia, a tale conoscenza concettuale, resa possibile dalla traduzione in oggetto dell'esperienza vissuta, corrisponde una perdita costitutiva, che si attua come la scissione tra il vivere l'esperienza, l'essere immerso in essa, ed il conoscerla traducendola in oggetto, e quindi distanziandosi da essa. È questo il senso del formidabile ribaltamento del *cogito* cartesiano operato da Paul Valéry con il suo celebre *je pense, donc je ne suis pas*; il pensiero, il conoscere concettuale, opera una presa di distanza dal coacervo di rapporti in cui la vita si articola nella sua concretezza.

Se i moventi e i fini sulla base dei quali è possibile prendere delle decisioni si manifestano solo nell'immersione in questa rete di rapporti, è chiaro che l'epocalizzazione di questa, in nome della quale il conoscere scientifico è possibile, determina la radice ontologica del problema di Weber; è in questi termini che il sociologo tedesco è costretto a denunciare l'impossibilità, da parte della scienza, di legittimare se stessa all'interno del suo stesso discorso, di dimostrare dunque che è giusto occuparsi di essa, e di fornire indicazioni sulle scelte da compiere: tale radice ontologica si attua nello scarto riduttivo operato dal comportamento tematizzante nei confronti dell'intreccio relazionale in cui l'esperienza viene concretamente vissuta.

Del resto, il rapporto con qualsiasi esperienza può essere definito come l'accumulo di un certo *quantum* di informazione e le scienze, con la presa di distanza che operano sul reale, traducono tale informazione in termini comunicabili²; tuttavia, "la trasmissione di un messaggio si associa necessariamente a una certa dissipazione dell'informazione che esso contiene"³: ciò è provato dalla verità banale, ma fondamentale, che descrivere un'esperienza non è la stessa cosa che viverla.

Denunciando l'incapacità della scienza di legittimare il suo operato all'interno del suo stesso discorso e di fornire un orientamento sulle questioni pratiche – le scienze ci indicano cosa

¹ Cfr. *infra*, 1.1.3.

² Cfr. *infra*, 2.0.1.

³ J. Monod, *Il caso e la necessità*, 180.

dobbiamo fare per dominare tecnicamente la natura, ma non ci diranno mai che il dominio sulla natura è cosa buona e degna di essere perseguita – Weber mostra tutta la portata etica latente nel problema della riduzione fenomenologica e della presa di distanza dalla realtà che essa opera.

La ricerca di un accesso non riduttivo all'esperienza, nella pienezza delle relazioni che la strutturano a livello pretematico e antepredicativo, costituisce il cuore del pensiero di Martin Heidegger.

Scopo del presente lavoro è mostrare come il pensiero di Heidegger possa offrire l'indicazione per una risposta alle questioni sollevate da Weber nelle sue meditazioni sulla scienza e la tecnica.

Nell'attuare la ripresa della domanda ontologica, la prima mossa del filosofo tedesco è consistita nel mettere in luce il carattere derivato e non originario del comportamento tematizzante e dell'oggettivazione dell'ente che lo accompagna; nel denunciare come illegittima la consegna del vero al discorso di tipo apofantico, al discorso che rende possibile la scienza, Heidegger ha mostrato l'originarietà della dimensione ermeneutica ed il carattere di evento che vige in essa.

Sebbene Heidegger dichiarò esplicitamente che “evento” diviene la parola chiave del suo pensiero solo a partire dal 1936⁴, e quindi a partire da circa un decennio in seguito alla pubblicazione di *Essere e tempo*, non è errato vedere nell'idea di evento il principio interpretativo all'opera già nell'analisi della comprensione dell'esserci; tutti gli sforzi del filosofo tedesco per mostrare il radicamento di tale comprensione nella dimensione esistenziale mirano a demolire il cosiddetto “pregiudizio logico”.

Con questa espressione Heidegger si riferisce alla consegna del vero al discorso di tipo apofantico operata dalla tradizione; forte delle analisi di Husserl sull'intenzionalità, che culminano nella scoperta dell'intuizione categoriale, Heidegger cerca di mostrare come la verità sia principalmente radicata nella percezione⁵. La messa in luce di questo radicamento consente al filosofo tedesco di operare la sua connotazione dell'accesso noetico all'essere, in cui Platone vedeva l'apprensione delle idee attraverso la potenza del nome, mentre Aristotele vi vedeva l'afferramento delle essenze composte, attraverso la definizione.

La connotazione che Heidegger imprime su tale accesso noetico alla verità non è riducibile né alla posizione di Platone né alla posizione di Aristotele, nella misura in cui è finalizzata alla messa in luce di un rapporto non oggettivante con l'essere dell'ente; perché sia possibile un rapporto con l'ente che non lo traduca in oggetto, è necessario mettere in luce la carica eventica che alberga al fondo delle cose.

⁴ Cfr. M. Heidegger, *Lettera sull'“umanismo”*, in *Segnavia*, 270.

⁵ Cfr. *infra*, 2.1.1.

Nella dimensione ermeneutica, incentrata sulla relazione di cura che vige tra l'esserci e le cose che lo circondano, non sono presenti oggetti fissati nella loro definizione ed immobilizzati nella serie dei loro tratti semantici. In tale, sfera, piuttosto, le cose sono viste accadere in un determinato tempo, che è innanzitutto opportuno o inopportuno; come Heidegger sottolinea in un passo su cui si insisterà più volte nel corso del presente lavoro, l'esserci, il modo d'essere dell'uomo, è legato nel suo destino alle cose di cui si prende cura, le quali, stemperano letteralmente nel tempo il loro essere⁶.

Lo sforzo più grande di *Essere e tempo* consiste nel mostrare come la dimensione apofantica sia derivata da quella ermeneutica e, soprattutto, come la prima sia riduttiva rispetto alla seconda.

Il discorso di tipo apofantico combina i significati che sono innanzitutto appresi nella comprensione che vige nella dimensione ermeneutica, la quale è ritmata dall'evento della temporalità, che costituisce il senso complessivo della cura, la relazione più originaria in cui l'esserci si trova coinvolto. Per potersi attuare, la comprensione apofantica dell'ente epocalizza – nel senso di una vera e propria *epoché*, di una vera e propria sospensione – l'intero delle semantiche che vigono nella relazione della cura – ciò che Heidegger chiama *totalità di appagatività*, ma che può venire inteso anche come l'insieme di ciò che si considera rilevante o come l'interesse delle sfere di azione in cui ci si trova, in senso lato, coinvolti⁷.

Come si cerca di sottolineare, la sfera di pertinenza della totalità di appagatività viene compresa a livello pretematico e antepredicativo, nel quale vige la logica della *pars pro toto*⁸; percepire⁹ che un ente accade come utilizzabile significa apprendere il senso della sua esistenza, il quale appare solo nel contesto relazionale aperto dalla cura; in altri termini, percepire l'utilizzabilità del singolo mezzo significa vedere come in esso si rispecchi la struttura dell'utilizzabilità nella sua interessezza: ogni ente utilizzabile esiste solo in quanto correlato ad altri enti e la comprensione dell'utilizzabilità di un contesto di azioni implica quella dell'utilizzabilità di ogni singolo ente, il quale, appunto, spicca nella sua singolarità solo se questa viene considerata in quel determinato contesto.

Di fronte ad un bel grappolo d'uva giallo non è la stessa cosa dire che esso è tale perché è pronto per la vendemmia o perché è ricco di una determinata quantità di acido¹⁰; nel primo caso l'ente viene appreso come utilizzabile, all'interno di un contesto aperto dalla cura, mentre nel secondo caso l'ente viene compreso come una cosa semplicemente presente, svincolata dalla totalità relazionale in cui il suo proprio modo d'essere spicca.

⁶ Cfr. *infra*, 1.1.2.

⁷ Cfr. *infra*, 1.1.2; 1.2.2. Nei paragrafi indicati si sottolinea come “appagatività”, “rilevanza” e “coinvolgimento” siano le possibili traduzioni del termine tedesco *Bewandtnis*.

⁸ Cfr. *infra*, 2.1.2 b.

⁹ Il termine “percezione” è giustificato dal carattere categoriale proprio dell'intuizione fenomenologica, in quanto entelechia dell'intenzionalità; cfr. *infra*, 2.1.1.

¹⁰ Cfr. D. Dahlstrom, *Heidegger's Concept of Truth*, 205-206.

In tale svincolamento la relazione originaria che vige tra l'esserci e il mondo, tra il modo d'essere dell'uomo e le cose di cui si prende cura, viene epocalizzata, resa appunto *irrilevante*. Quella che a livello pretematico e antepredicativo appare come una relazione di coinvolgimento e di rilevanza viene ridotta al rapporto che vige tra un soggetto ed un oggetto; la relazione di cura che lega il singolo esserci all'ente in questione viene ridotta a quella tra uno spettatore che si limita a predicare le proprietà di un ente, senza avere niente a che vedere con esso, e l'oggetto di questa predicazione. Tale è appunto la potenza del comportamento tematizzante, il quale appunto *riduce* ad una *tabula rasa* la ricchezza semantica in cui il rapporto tra l'esserci e le cose del mondo si articola, fornendo lo spazio per le proprietà scoperte dal discorso apofantico e dalla determinazione definitoria. Com'è noto, Heidegger imputa alla tradizione l'aver privilegiato l'aspetto tematizzante del *logos* senza avere tenuto conto del fatto che esso opera una radicale riduzione sulla ricchezza semantica in cui il rapporto tra l'esserci e il mondo si stempera; di fronte a tale rimozione la tradizione, confluita nella metafisica, è rimasta indifferente. Questa indifferenza, tuttavia, viene pagata a caro prezzo nel momento in cui la metafisica si mostra come la matrice della tecno-scienza, volta alla scoperta delle proprietà dell'ente in modo da consentirne la più precisa distinzione possibile, fino alla completa digitalizzazione¹¹.

In altri termini, il comportamento tematizzante, che sembrava la condizione di possibilità di un rapporto con le cose il più possibile neutrale, nella misura in cui riduce l'ente ad un oggetto che si limita ad essere osservato, si rivela essere, di contro, il principale vettore del processo di dominio tecnico del reale: è nel momento in cui la realtà viene spogliata integralmente del contesto relazionale in cui viene compresa a livello pretematico e antepredicativo che essa può configurarsi come un oggetto disponibile ed eventualmente manipolabile. Detto diversamente, la relazione di cura che vige tra l'uomo e il reale è incontrovertibile e ineluttabile; anche la pretesa di cancellarla finisce con l'essere determinata da essa, traducendola nel dominio più invasivo:

“Bisogna che l'esserci si sia perso in rapporti fattuali (il che può essere un compito e una possibilità propri della cura) perché possa raggiungere l'oggettività pura, cioè l'indifferenza dell'evidenza apodittica”¹².

Il coinvolgimento dell'esserci nella propria fatticità – l'essere collocato in un luogo e in un tempo, con delle determinate caratteristiche, in una determinata rete di rapporti piuttosto che in un'altra – è incontrovertibile, e si manifesta in tutta la sua portata come *Verhängnis* proprio nel momento in cui, più o meno inconsciamente, si cerca di pensare un soggetto completamente distaccato dalla realtà

¹¹ Cfr. M. Ruggenini, *L'essenza della tecnica e il nichilismo*, 244-246.

¹² M. Heidegger, *Essere e tempo*, 316 (si preferisce scrivere “esserci” e “cura” con la lettera minuscola, a differenza della scelta interpretativa di Chiodi); in seguito “SZ”.

che lo circonda. È il gesto che, nell'ottica di Weber e Heidegger, accomuna le diverse mosse della filosofia moderna a cui i due autori menzionati dedicano la loro attenzione; mentre per Weber il disincanto del mondo operato dall'etica protestante rimuove ogni legame con la trascendenza, rendendo privo di effetti quel rapporto con essa amministrato dai sacramenti, e spianando così la strada all'affermazione di un soggetto definito unicamente dal rapporto con se stesso, che deve costruire con le sue sole forze il suo avvenire¹³, per Heidegger il gesto della filosofia moderna, consistente nel porre il soggetto quale unico garante del rapporto con la verità, va di pari passo al processo di progressiva rimozione del rapporto con il mondo.

L'endiadi di *Entzauberung* ed *Entweltlichung* – intendendo con questo secondo termine il processo di demondificazione, di rimozione del mondo e delle semantiche in cui esso consiste che Heidegger vede al cuore della modernità, ma che trova già nella metafisica antica la sua anticipazione destinale – si manifesta quindi con il progressivo emergere di un soggetto pensato come isolato dalla sfera di rapporti in cui veniva tradizionalmente definito ed in cui trovava il senso del proprio operare.

Non è un caso che l'analisi della *Weltlichkeit* in *Essere e tempo* venga esplicitamente contrapposta all'ontologia cartesiana del mondo, nella quale esso viene ridotto alla mera estensione nelle tre dimensioni, il cui rapporto con il soggetto si riduce alla resistenza che viene da questo esperita¹⁴.

L'estensione è una determinazione misurabile, dunque digitalizzabile e suscettibile di essere espressa in un *logos* di tipo apofantico; è alla luce dell'imposizione di questo tipo di discorso, che assurge ad unico filo conduttore per la determinazione della verità, che va letta la polemica svolta da Cartesio nel *Discourse de la méthode* contro il sapere umanistico e la sua incapacità di provvedere fondamenti stabili per la conoscenza e l'azione¹⁵.

Il padre della filosofia moderna sottolinea bene la sua preferenza per le città sorte dal progetto di un unico autore, assunto a punto di riferimento *ex nihilo et abrupto*, rispetto al caotico ammasso di edifici di stili diversi che costituisce il calco impresso dalla storia sulle città; allo stesso modo, secondo il progetto ontologico della modernità, l'ente va compreso *riducendolo* alla somma delle sue caratteristiche misurabili, di cui sia possibile ottenere una rappresentazione chiara e distinta.

Il prezzo di questa riduzione consiste nell'epocalizzazione di tutti i rapporti concreti in cui l'uomo comprende il reale e se stesso; per usare uno dei termini centrali del lessico di Heidegger, ciò che la riduzione del reale alle sue caratteristiche misurabili deve mettere fuori gioco è precisamente la *fatticità* dell'esserci. Questo termine esprime l'intrico di relazioni in cui l'ente che noi stessi siamo

¹³ Cfr. M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, 166-167. In effetti la genesi del capitalismo dall'etica protestante rappresenta uno dei più grandi paradossi della storia moderna: solo nel momento in cui è venuta meno la fiducia nella salvezza sulla base delle proprie opere e delle proprie azioni si è manifestata la possibilità del più forte e compulsivo processo di produttività della storia umana. Non potendo salvarsi con le proprie opere, il calvinista può solo dimostrare, *attraverso la propria frenetica attività*, il suo essere un eletto della grazia di Dio!

¹⁴ Cfr. SZ, 116-118.

¹⁵ Cfr. Cartesio, *Discorso sul metodo*, prima e seconda parte.

si trova costantemente coinvolto, dovendo decidere riguardo al suo essere, in relazione alle cose, in senso lato, con cui si trova ad avere a che fare¹⁶. Com'è noto, e come si cerca di sottolineare nel corso del presente lavoro, tale insieme di relazioni si struttura innanzitutto come un intero costituito da possibilità, rispetto alle quali l'esserci deve decidersi.

L'essere umano non è un ente definibile in modo esaustivo perché il suo modo d'essere è improntato alla possibilità e non alla realtà; se il termine *realitas* si riferisce alle caratteristiche proprie di una *res*, di una cosa, e connota appunto i tratti semantici che la determinano, esso appare inadeguato alla comprensione del modo d'essere genuino proprio dell'uomo. Non è un caso che Aristotele, nella sua trattazione della definizione, escludesse dalla sua sfera di pertinenza l'afferramento delle sostanze considerate nella loro singolarità; il proprio della definizione consiste nell'afferramento della forma, che costituisce un universale; le sostanze considerate nella loro singolarità, di contro, sono marcate dalla *materia*, da quel *mé on* che manifesta la loro contingenza, implicando possibilità di essere e di non essere¹⁷.

Fin dall'antichità, dunque, la possibilità, il *mé on* che già i versi di Parmenide cercano in qualche modo di esorcizzare, viene mostrata nel suo legame con la singolarità; riscoprire il carattere di possibilità come il proprio più genuino del modo d'essere dell'uomo deve condurre, nelle intenzioni di Heidegger, all'individuazione più radicale¹⁸. A questo proposito, la determinazione più propria della singolarità viene individuata da Heidegger nell'assunzione più estrema della propria possibilità, che si manifesta come possibilità impossibile, possibilità della propria assenza.

Il rapporto con la propria mortalità si attua come relazione alla massima differenza – ciò che la teologia annovera tra i *novissima* – che inerisce all'essere dell'uomo; tale differenza è precisamente quanto il pensiero orientato al discorso apofantico, alla determinazione definitoria ed alla proiezione dell'essere dell'ente sul modo della semplice presenza cerca di mettere tra parentesi:

“La definizione dice ciò che qualcosa è e dove questo qualcosa è separato da ciò che non è [corsivo mio – F.L.], esclude tagliando via ciò che non è pertinente. ... Poiché l'anima ha una forte componente di ambiguità e la conoscenza che se ne può avere resta comunque incompleta, le definizioni troppo nette risultano intempestive. [...] Le definizioni sono in ogni caso più appropriate per la logica e la scienza naturale, dove ci si deve conformare alle rigorose convenzioni dei termini e in cui le definizioni sono al servizio di sistemi circoscritti di operazioni. La psiche non è un sistema circoscritto di tale tipo. La definizione, inchiodando le cose, produce disagio. La psiche ricava un maggior giovamento dall'amplificazione, in quanto indaga le cose libere dalle loro rigide e abituali collocazioni. L'amplificazione pone la mente di fronte a paradossi e tensioni; rivela le complessità. [...] Il metodo dell'amplificazione è abbastanza simile ai metodi degli studi umanistici e delle arti. Ruotando intorno all'argomento in

¹⁶ Cfr. *infra*, 1.0; 1.1.1.

¹⁷ Cfr. *infra*, 1.1.2.

¹⁸ Cfr. *infra*, 1.1.2; 1.1.3.

esame, si amplifica esaurientemente un problema. Questa attività è simile ad una meditazione prolungata, o alle variazioni di un tema musicale, o alle figure della danza o ai colpi di pennello. ... Questo consente ai *livelli di significato insiti in ogni problema di rivelarsi* [corsivo mio – F.L.]; e corrisponde al modo in cui l'anima stessa pone le sue domande con il suo iterativo ritornare ai complessi basilari per elaborare una nuova variazione e stimolare una presa di coscienza¹⁹.

Non è errato affermare che l'insistenza con cui Heidegger cerca di ottenere un accesso non oggettivante al modo d'essere dell'uomo, in cui la propria singolarità possa manifestarsi senza venire cancellata dalla determinazione definitiva, corrisponde al metodo dell'amplificazione descritto da Hillman nel passo citato: il pensiero di Heidegger, del resto, è stato anche connotato come un modo per pensare la filosofia come intensità²⁰; mentre l'amplificazione procede indirettamente, cercando di offrire lo spazio in cui una singolarità può manifestarsi, cercando di espandere i connotati della cornice relazionale in cui essa spicca, la definizione pretende di isolare un ente dall'altro, determinando in maniera univoca ciò che una cosa è.

Per usare la terminologia di Carlo Diano, alle cui analisi si farà spesso riferimento nel corso del presente lavoro, mentre la definizione è orientata alla *forma*, la quale è propria di una determinata specie considerata in universale, la verità della singolarità è tutta incentrata sulla dimensione dell'evento e sulla tensione dialettica tra centro e periferia, rivelamento e nascondimento che lo caratterizza.

Mentre la forma esclude la relazione, essendo perfettamente compiuta e definita in se stessa, l'evento esiste solo nella dimensione della relazione, dandosi esso solo rispetto a qualcuno che lo esperisce come tale. L'evento è tale solo nella misura in cui avviene *per* qualcuno, il quale si trova coinvolto in questo accadere; la forma, di contro, si offre solo allo spettatore che si limita a contemplarla, esaurendo in tale contemplazione il rapporto con essa.

Il principio della forma rende possibile la scienza della natura, la quale, a partire da Cartesio, diventa il paradigma a cui il sapere deve conformarsi; perché tale comprensione si attui, tuttavia, è necessario cancellare l'intero delle semantiche che strutturano il mondo in cui l'esserci si trova collocato, che è stato definito come la totalità di appagatività:

“Nell'affermazione di ordine ‘fisico’: ‘Il martello è pesante’, non viene *saltato* soltanto il carattere strumentale dell'ente che si incontra, ma con ciò anche la determinazione tipica di ogni mezzo utilizzabile: il suo posto. Questo diviene indifferente. Non che la semplice-presenza perda la sua ‘collocazione’. Ma il posto diventa una posizione spaziotemporale, un ‘punto generico’ equivalente a qualsiasi altro. Ciò implica non solo che la molteplicità di posti propria del mezzo utilizzabile e ambientalmente delimitata sia modificata in una molteplicità di semplici luoghi, ma che l'insieme

¹⁹ J. Hillman, *Il mito dell'analisi*, 313-314.

²⁰ Cfr. il titolo del contributo di M. Steinmann, *Martin Heidegger: Philosophie als Intensität*.

stesso degli enti del mondo ambiente sia *sottratto a ogni delimitazione*. Il tutto della semplice-presenza è costituito a tema.

In questo caso, alla modificazione della comprensione dell'essere si accompagna il venir meno di ogni delimitazione del mondo-ambiente. Sotto la guida di questa comprensione dell'essere come semplice-presenza, divenuta ormai conduttrice, il venir meno dei limiti ambientali si trasforma in definizione della 'regione' della semplice-presenza. Quanto più questa comprensione dell'essere guida la comprensione dell'ente indagato; quanto più, di conseguenza, l'insieme degli enti si articola nelle sue determinazioni fondamentali come possibile ambito di una scienza, tanto più sicura diviene la prospettiva metodologica della relativa ricerca.

L'esempio classico di sviluppo storico di una scienza, e nel contempo l'esempio classico della genesi ontologica di una scienza, è costituito dal sorgere della fisica matematica. L'elemento decisivo per il suo formarsi non consiste né in una considerazione più alta dell'osservazione dei 'fatti', né nell' 'impiego' della matematica nella determinazione dei processi naturali, ma nel *progetto matematico della natura stessa*. Questo progetto scopre preliminarmente una semplice-presenza permanente (materia) e apre l'orizzonte per la considerazione dominante dei suoi momenti costitutivi quantitativamente determinabili (movimento, forza, luogo e tempo)²¹.

La comprensione dell'ente come semplice presenza si attua come messa tra parentesi dei concreti rapporti in cui esso viene innanzitutto esperito alla luce della logica dell'evento; essa è dominata dal coinvolgimento che guida il rapporto tra l'esserci e gli enti con cui ha a che fare, i quali ricevono le loro determinazioni sulla base delle relazioni che intrattengono con il mondo.

Come si cercherà di mostrare, tali relazioni si trovano ontologicamente a monte rispetto ai termini tra i quali vigono e sono governate dalla logica della *pars pro toto*; essa costituisce l'anima della relazione di coinvolgimento che si trova al cuore dell'evento in cui consiste la realtà, compresa originariamente.

Il comportamento tematizzante e l'atteggiamento scientifico che rende possibile, di contro, annichiliscono questa totalità di significati; questa epocalizzazione è la mossa necessaria per procedere alla riduzione del reale alle sue caratteristiche misurabili e comunicabili direttamente; l'atteggiamento che tale processo presuppone è quello della più potente oggettivazione. Per usare la metafora di Cartesio, è questa oggettivazione a rendere possibile la fondazione *ex novo* dell'edificio del sapere, liberato dai condizionamenti storici propri dei limiti del mondo-ambiente, di cui parla Heidegger nel passo citato, i quali comprendono anche i connotati della fatticità di chi ricerca tale sapere.

Il dubbio iperbolico cartesiano, del resto, è il tentativo più esplicito di annichilimento di tutti i tratti semantici che connotano il sapere che uno ha di sé e delle cose che lo circondano, per muovere alla spregiudicata ricerca della verità, identificata con il contenuto della scienza. Se Cartesio, tuttavia, manifesta comunque una certa moderazione nel presentare le sue critiche alla tradizione,

²¹ SZ, 427-428.

sottolineando come non valga la pena, in vista della costruzione di un nuovo edificio dal nulla, di demolire quanto il passato ha già costruito, il mostro di Malmesbury non si fa scrupolo di connotare la natura e gli esseri umani come degli atomi sospesi nel vuoto e mossi solo dalla forza di inerzia e dai reciproci urti.

Per procedere alla fondazione scientifica della politica, Hobbes applica ad essa i concetti della fisica matematica; il mondo dei rapporti tra gli uomini, con tutta la sua ricchezza di connotazioni, viene spazzato via per essere progettato *ex novo*, sulla base di verità scientifiche. I vincoli simbolici che legavano gli uomini gli uni agli altri, in un sistema di *libertates* declinate sempre al plurale, vengono annichiliti per consentire l'affermazione dell'unico concetto di libertà che si possa pensare nel momento in cui il principio di inerzia diventa l'unica legge dell'universo, che si attua nell'assenza di impedimenti all'estrinsecazione del proprio potere²². Per garantire tale assenza di impedimenti si deve procedere alla progressiva giuridificazione del politico, introducendo il concetto di obbedienza alle norme, le quali andranno moltiplicandosi in maniera metastatica.

Nel momento in cui il riferimento alla domanda sul bene e sul giusto, principio fondamentale della dimensione politica premoderna, viene epocalizzato, la questione diventa quella della mera legalità; non è un caso che anche la giurisprudenza consista in un sapere di tipo *tecnico*, che diventa l'unico vettore per l'organizzazione dei rapporti tra gli uomini quando detti rapporti perdono i connotati simbolici che li avevano sempre strutturati.

Se è vero, come argomenta Alessandro Biral, che "l'Illuminismo non è *mai* elaborazione di una qualche scienza o di una qualche dottrina, ma solo diffusione e modificazione per la diffusione (ciò che gli Illuministi chiamavano '*procurare la perfezione*' o '*far progredire*') di scienze già ben fondate"²³, il carattere dichiaratamente simboloclasta dell'Illuminismo²⁴ si trova già anticipato nel pensiero di Hobbes, il quale sarà non a caso anche identificato come "il padre di tutti i giacobini"²⁵; ciò è ben visibile anche nell'opera dell'abate Sieyès, "che nell'89 già indicava come stessero diventando insieme patrimonio comune e realtà una serie di idee che al loro apparire erano state denotate come '*metafisica*'"²⁶. Tale metafisica è identificabile nell'applicazione, operata da Hobbes, del principio di inerzia alla totalità del reale; in questa prospettiva le verità delle scienze naturali, *in primis* quelle della fisica, diventano le uniche legittime, le sole che possano fungere da base teorica per la determinazione della pratica, la quale, nel gesto della filosofia moderna, ha bisogno di venire fondata da un progetto che la strutturi.

²² Cfr. G. Duso, *La rappresentanza politica*, 57.

²³ A. Biral, *Hobbes: la società senza governo*, nota 54, 104-105.

²⁴ Cfr. M. De Michiel, *La semiotica della cultura in Russia*, 21.

²⁵ Cfr. *infra*, 2.1.2 a.

²⁶ G. Duso, *op. cit.*, 55.

Perché ciò avvenga occorre annichilire tutti i connotati prudenziali che determinavano tradizionalmente lo stare insieme degli uomini. Che tale annichilimento abbia la connotazione della riduzione dell'individuo ad una vera e propria *tabula rasa* è ben documentato da Alessandro Biral, nella sua analisi dei presupposti ontologici e gnoseologici dell'individuo formato dall'ideale dell'empirismo:

“[...] qui tutta l'esperienza, i giudizi di esperienza, sono ridotti al vuoto, sono depurati di tutto e ridotti cioè a una mera percezione, come se noi, quando vediamo qualcosa, fossimo delle statue appena risvegliate, come se il fatto del vedere non implicasse null'altro al di fuori del mero, puntuale, istantaneo vedere, come se adesso, guardandovi, io veda soltanto quello che vedo, e basta, e non ci fosse null'altro in funzione, per cui, girando la testa e vedendo delle finestre, io debba essere costretto soltanto a dire che ci sono delle finestre, se ci sono, null'altro, come se io fossi arrivato qui imballato e addormentato. Come poi, quando guardiamo l'ora, ci interessasse la verità di quest'ora e quindi il suo valore universale, il suo valore immodificabile, la sua evidenza. Se uno chiede: 'che ora è', voi rispondete: 'le cinque e mezza' e l'altro risponde: 'ma veramente le cinque e mezza?', a quel punto, siete bloccati, dovete arrivare fino al sapere assoluto, non ce la fate più, e perdetevi i treni, perdetevi tutto quanto. Questa la situazione in cui vi metterete per potere andare avanti. Ma questa è la situazione in cui vi mette il cosiddetto empirismo. La parola più perfida che esiste, perché è più traditrice. L'empirismo non parte dall'esperienza, non è una filosofia dell'esperienza, ma è la filosofia del vuoto, del nulla dell'esperienza che riparte, ri-inizia a partire da un assoluto vuoto e da una coscienza assolutamente ottusa, che non ha mai visto null'altro, se non al momento in cui apre l'occhio, e che quindi non è un punto reale di partenza, ma è un punto a cui si perviene, a cui l'uomo è pervenuto soltanto attraverso la ragione. Questo empirismo – è quello che vorrei farvi capire – è la distruzione radicale dell'esperienza ed è soltanto l'esperienza filosofia. [...] Il giudizio percettivo non esiste, se non in un laboratorio; ma non esiste nulla se non per uomini costruiti ad arte. Nessuno vede mai di una casa diverse facce, o non vede, di una casa, soltanto ciò che vede in quel momento. Non è mai esistito un simile tipo di percezione. Ma esiste in tutta la critica kantiana, come esiste per la fenomenologia di Hegel”²⁷.

Le iperboli di Biral sottolineano bene l'ambivalenza di fondo dell'empirismo, che si presenta come una filosofia dell'esperienza ma che si attua in realtà annichilendo la ricchezza semantica dell'esperienza stessa e riducendola alla mera oggettivazione delle sue caratteristiche misurabili; tale processo non può non presentarsi con i caratteri di una riduzione fenomenologica, la quale si attua privilegiando il comportamento tematizzante e la riduzione dell'ente ad una cosa semplicemente presente, fornita di caratteristiche che permettono di distinguerla in modo univoco dalle altre.

Heidegger legge nel destino tecnico della modernità, preparata già nelle sue premesse dalla metafisica antica, la quale mirava più o meno inconsapevolmente a formare un soggetto connotato come un mero spettatore, completamente distaccato dalla realtà che si limita a contemplare, la cancellazione della ricchezza in cui l'*Erfahrung* si articola in quanto rapporto con un mondo. Di

²⁷ A Biral, *La società senza governo. Lezioni sulla rivoluzione francese*, volume primo – 1984-85, 172-173.

fronte a tale epocalizzazione, di contro, l'unica esperienza possibile sembra quella che vede l'avvicinarsi di *Erlebnisse* puntiformi, che non hanno più nulla a che vedere tra loro, come descritto nel passo citato dalle lezioni di Biral²⁸.

La cancellazione di questo rapporto con il mondo è precisamente quanto Heidegger imputa alla filosofia, con il suo aver privilegiato l'atteggiamento teoretico-oggettivante, il comportamento tematizzante, la determinazione definitoria ed il discorso apofantico. Questa riduzione del reale ad un oggetto fornito di caratteristiche non è senza effetti sul discorso etico, nella misura in cui si realizza nella modernità come la cancellazione integrale del contenuto politico della fatticità dei singoli uomini. Ognuno è marcato dalle proprie semantiche che lo rendono singolare, e sono tali semantiche a strutturare la fatticità; di fronte alla riduzione del reale ad oggetto di scienza, tali semantiche vengono cancellate in modo da permettere l'assoggettamento degli uomini, ora ridotti a individui liberi e uguali, al trascendentale giuridico.

Se la dimensione della singolarità esprime al massimo grado la determinazione ontologica della differenza, essendo il singolo per definizione irriducibile ad altro da sé, nella misura in cui sfugge alle maglie del discorso definitorio in virtù della materia che lo marca costituendolo ad evento²⁹, l'individuo è proiettato, appunto *per definizione*, sul livellamento nell'uguaglianza³⁰. A tale livellamento corrisponde la pretesa di distinguere e separare in modo univoco gli individui coinvolti nel patto sociale attraverso la giuridificazione del comando; la riduzione del politico al giuridico si accompagna alla proliferazione metastatica del numero delle norme, le quali si rivelano necessarie nel momento in cui si presuppone che ognuno possa fare quello che vuole, non essendo più in vigore i vincoli di natura simbolica propri del passato.

Il gesto della filosofia politica moderna, con il suo vincolare la dimensione del politico ad un dispositivo di tipo tecnico come la giurisprudenza, assume un carattere particolarmente antinomico nel momento in cui si nota come alla cancellazione delle differenze tra i singoli, che vengono appunto pensati come *individui liberi e uguali*, faccia da contraltare la pretesa di distinguere nel modo più netto possibile le casistiche in cui i loro movimenti devono essere anticipati, per poter pensare la loro sanzione. La riduzione del Politico al Giuridico, in altri termini, si attua con la

²⁸ Sulla differenza tra *Erfahrung* ed *Erlebnis*, in relazione all'ontologia di Heidegger cfr. L. Amoroso, "Erfahrung" e "Erlebnis". *Idee per una fenomenologia del senso*, 88. Mentre l'*Erlebnis* ha sempre un carattere puntiforme, tale che la sua declinazione plurale va sempre specificata come *flusso di esperienze*, l'*Erfahrung* si connota sempre come esperienza di un contesto considerato nella sua interezza.

²⁹ Si ricordi che la definizione è orientata alla forma, categoria antitetica rispetto all'evento.

³⁰ "Il singolo quindi è altro dall'individuo che figura come ingrediente della rappresentazione politica, singolo non a caso indisponibile ad una qualsiasi rivoluzione contro modelli in nome di altri modelli, perché ciò che in esso adempie al desiderio del rivoluzionario è il suo stare nel presente dove l'utopia non è solo progetto in attesa di realizzazione ma ulteriorità rispetto a qualsiasi rappresentazione e condizione per l'intuizione veritiera – e a volte indifesa, come nel caso di Lucile [sc. ne *La morte di Danton* di Büchner – F.L.] – del luogo e delle prestazioni reali della rappresentazione" (A. Brandalise, *Oltre il Meridiano*, 28).

pretesa di distinguere in modo scientifico, attraverso le determinazioni definitorie ed il discorso di tipo apofantico, quello che è stato presupposto come uguale!

Come sottolinea Heidegger, tuttavia, e come il presente lavoro cerca di mostrare, la carica di evento che inerisce alla verità della propria singolarità non può essere addomesticata da una definizione: pretendere di ridurre la realtà dei rapporti umani alla digitalizzazione delle casistiche con cui si cerca di disciplinarli si presta alla confusione catastrofica di quegli enti che si cercava di distinguere nel modo più preciso possibile.

La verità della tragedia non è altro che l'emergere di questa irriducibile relazionalità in cui il singolo spicca nel suo essere, il quale resiste ad ogni digitalizzazione tecnica³¹. Tale resistenza è precisamente l'imporsi del senso originario dell'*aletheia* in quanto dialettica di illuminazione ed oscuramento, rivelazione che si accompagna sempre ad un resto che rimane avvolto nell'oscurità, in contrasto alla pretesa panottica dell'oggettivazione scientifica.

Come si cerca di mostrare attraverso l'ermeneutica della tragedia tentata nel presente lavoro, la verità del proprio evento singolare è irriducibile al tentativo di digitalizzazione delle azioni umane in casistiche, operato da quella particolare forma di tecnica che è la giurisprudenza, nella quale, in epoca moderna, viene sussunta senza residui l'intera sfera del politico.

Di fronte all'immagine tecnica del mondo, che sembra permeare ogni rapporto con l'ente, riducendolo all'immobilità del suo essere rappresentato in un determinato insieme di tratti semantici, il pensiero di Heidegger assurge a testimonianza di un rapporto incontrovertibile tra il singolo e il suo sé, che si manifesta come evento di verità irriducibile all'iscrizione in una qualsiasi razionalità di tipo strumentale.

Se "ogni oggettivazione non rende mai ragione di un evento, può registrarlo unicamente in ciò che esso ha di già accaduto"³², il comportamento tematizzante che rende possibile la scienza, e che su tale oggettivazione si fonda, costituisce la rimozione più radicale della verità racchiusa nell'evento della propria singolarità. Su questa rimozione si fonda l'inserimento di ogni regione dell'ente nelle catalogazioni operate dalle scienze, le quali sono in grado di elencare le caratteristiche che distinguono un ente dall'altro, ma sono del tutto incapaci di giustificare il proprio operato all'interno del loro stesso discorso, come sottolineato con forza da Max Weber nei testi presi in esame nel presente lavoro.

Di fronte al compito di elaborare una scienza sociale, che, conformemente alla natura del suo oggetto di studio, vale a dire le tipologie dell'agire degli uomini, si trova a dover fare i conti con la singolarità che caratterizza l'evento storico, Weber mette bene in chiaro come la comprensibilità di

³¹ Cfr. *infra*, 1.2.3.

³² A. Brandalise, *op. cit.*, 23.

tale agire si articoli solo pensandone il riferimento ad un fine, ad un valore da attuare. L'ulteriorità del reale rispetto a ciò che la "cultura" può dire su di esso è salvaguardata sottolineando il carattere ipotetico della conoscenza garantita dal ricorso all'artificio del tipo ideale, il quale viene connotato come un'utopia dell'intelligibilità dell'agire umano³³.

Detto diversamente, nei termini di Weber l'agire umano può essere compreso solo nel momento in cui viene iscritto in uno schema di razionalità strumentale: l'unico modo per comprendere la determinata azione *x* consiste nel correlarla al conseguimento del determinato scopo *y*. La razionalità strumentale diventa quindi l'unico dispositivo volto all'edificazione di una scienza di realtà; tale scienza, tuttavia, pur essendo in grado di correlare l'agire degli uomini ai fini che ne consentono l'intelligibilità, non è in grado di giustificare se stessa ed il proprio operare.

Il processo di razionalizzazione rispetto allo scopo che la scienza di realtà descrive, e di cui essa stessa fa parte, non può legittimare se stesso con i propri mezzi; detto diversamente, un fondo di irrazionalità abita al cuore del processo di razionalizzazione che sembra pervadere ogni ambito della vita.

Proprio sulla presenza di questo nucleo irrazionale al cuore del processo di razionalizzazione si esercita la meditazione di Erich von Kahler, il terzo degli autori presi in considerazione.

Lo studioso tedesco, in uno scritto intitolato non a caso *La professione della scienza*, che costituisce la risposta del circolo di Stefan George ai problemi sullo statuto e lo scopo della scienza sollevati da Weber, imputa a quest'ultimo l'aver dissociato in modo irrimediabile la scienza dalla vita.

Come si cerca di mettere in luce³⁴, secondo Von Kahler la concezione della scienza presentata da Weber costituisce l'affossamento definitivo del concetto antico di materia sostanziale, già preparato dalla filosofia moderna.

Nel momento in cui il sapere viene identificato con la scienza, e l'opera di questa si attua al prezzo della rimozione della domanda sull'essere e sul suo rapporto con la totalità dell'ente, si assiste all'infinita parcellizzazione del reale in corrispondenza dei risultati delle diverse scienze; esse sono finalizzate al dominio tecnico del reale, ma non sono in grado di giustificare razionalmente la ricerca di questo dominio, che si connota appunto come l'irruzione da tergo di quell'irrazionalità che si cercava di esorcizzare³⁵.

Avendo evidentemente sullo sfondo il capitolo sesto del libro terzo del *De anima* e il passo del *Fedro* platonico sull'analisi diairetica e l'unificazione sinottica³⁶, Von Kahler fa vedere come in ogni attività di pensiero siano presenti due tendenze, una rivolta all'unificazione ed una rivolta alla

³³ Cfr. *infra*, 1.1.3 a.

³⁴ Cfr. *infra*, 1.2.

³⁵ Cfr. *infra*, 1.2.2.

³⁶ Cfr. *Fedro*, 265 D 1-E 5; per l'esame analitico del passo del *De anima*, cfr. *infra*, 1.2.1 a.

divisione; la diversa calibratura di queste tendenze è all'origine della differenza tra la scienza moderna ed il sapere dell'idea antica.

Mentre la prima dissolve il vivente nell'astrazione delle sue caratteristiche universali, scomponendolo nelle regioni dell'ente indagate nel processo di progressiva specializzazione, il secondo è orientato alla meditazione sull'originario, che si attua nella riunificazione dell'ente al suo fondamento divino.

Non è un caso che Von Kahler connoti tale riunificazione come una *generalizzazione* intesa in senso letterale; l'originario fondamento divino dell'ente è costituito dall'essere come genere, concepito come nucleo sostanziale delle relazioni in cui l'ente accade, irriducibili a qualsiasi costruzione funzionale.

Come sottolinea Klaus Oehler, alle cui analisi sull'ontologia e la gnoseologia antica il presente lavoro fa ampio riferimento³⁷, l'essere concepito come genere costituisce il nucleo mitico ancora vigente nell'ontologia di Platone; se il mito è la più elementare forma data all'evento, si può sostenere che nell'essere come genere si trova racchiuso il legame degli enti con il loro accadere, che viene irrimediabilmente perduto nel momento in cui si pretende di oggettivarlo.

La più potente forma di oggettivazione consiste proprio nella cosiddetta costruzione funzionale, per mezzo della quale l'essere, da relazione che giace ontologicamente a monte rispetto ai termini tra i quali si dà, viene ridotto ad una funzione che vige tra termini definiti e compiuti in se stessi, ontologicamente autonomi gli uni rispetto agli altri.

Il primo passo per questa riduzione dell'essere ad una mera funzione è compiuto dalla critica di Aristotele all'essere come genere; tale critica prepara da lontano l'annichilimento della materia sostanziale che verrà compiuto da Kant: nell'opera del maestro di Königsberg l'antica sostanza viene ridotta alla mera funzione dell'inerenza di un predicato ad un soggetto.

Nei termini di Heidegger, a tale riduzione soggiace la comprensione dell'essere dell'ente come semplice presenza e l'imposizione del comportamento tematizzante come unico rapporto di comprensione. In questo modo l'essere, da ambito dell'accadere dell'ente, della sua emergenza dall'assenza nella presenza in un determinato modo, viene ridotto alla proprietà di un oggetto determinato, disponibile alla conoscenza e alla manipolazione da parte dell'uomo, che ne diventa lo spettatore disinteressato.

Scopo della meditazione di Heidegger è cercare di restituire il senso dell'essere alla sua valenza eventica; una tale restituzione deve porsi il problema di un accesso non tematizzante all'ente, se la tematizzazione comporta oggettivazione e l'oggettivazione riduce la carica dell'evento a ciò che di esso è già accaduto.

³⁷ Cfr. *infra*, 1.2.4.

A tale irrigidimento dell'accadere nella serie delle qualità predicabili della cosa è stata votata la tradizione fin dalle sue origini; lo stesso Platone, pur avendo preservato il nucleo di evento testimoniato dal mito, ha finito col ridurlo ad una qualità che si accompagna all'ente.

La possibilità della riduzione dell'accadere della cosa alle caratteristiche della cosa è latente nella stessa determinazione del *logos*, del discorso che pretende di enunciare come la cosa è: essendo il *logos* sempre *logos tinòs*, discorso di qualcosa, esso è rivolto alle caratteristiche dell'ente; prestare attenzione ad esse, tuttavia, comporta il rischio dell'oblio del movimento in cui l'essere, compreso come accadere, consiste³⁸.

Il predominio che la tradizione ha ascrivuto al *logos tinòs*, al discorso apofantico, si accompagna ad un'istanza di visibilità integrale; essa connota il comportamento tematizzante, che è cieco di fronte all'evento in cui la cosa spicca nella singolarità del suo essere.

Come si cerca di sottolineare sulla scia delle analisi di Heidegger, l'essere compreso come evento viene esperito nell'intuizione fenomenologica, la quale concede un accesso antepredicativo all'ente; radicalizzando l'intuizione fenomenologica proposta da Husserl, anche attraverso una rielaborazione della differenza tra pensiero noetico e dianoetico, Heidegger cerca di gettare uno sguardo sull'essere che avvenga a monte di ogni comportamento tematizzante.

Un tale sguardo deve essere privo della pretesa di visibilità integrale propria del discorso apofantico e della determinazione definitoria, rimettendosi a quella zona di cecità che inerisce alla natura dell'evento nella sua irriducibilità a ciò che è già accaduto.

All'attenzione a questa zona d'ombra, ad una *lethe* che giace al cuore stesso dell'*aletheia*, Heidegger ha dedicato i suoi ultimi scritti; nei termini del presente lavoro, tale zona si configura come il proprio dell'evento a cui il pensiero dell'essere, compreso originariamente, va ricondotto.

³⁸ Cfr. *infra*, 1.1.3 b.

1) La questione della scienza e la ricerca di un altro tipo di relazione: a partire dal confronto tra Weber, Von Kahler e Heidegger.

1.0) Premessa: il discorso scientifico come discorso apofantico e la questione di un sapere della vita.

a) L'oggettualità del discorso apofantico e il suo presupposto.

Il presente capitolo prende le mosse dalla conferenza di Max Weber su *La scienza come professione*, per mettere in luce il problema ivi enunciato di un rapporto tra la scienza e la concreta esistenza di chi la pratica. Nei termini di Weber tale problema si concreta nel fatto che la scienza deve essere guidata da un atteggiamento improntato alla più rigida *oggettività*, volta all'eliminazione di ogni giudizio di valore dal suo ambito.

La conseguenza di quest'atteggiamento si mostra nel fatto che chi si occupa di scienza deve, per così dire, fare astrazione dal suo vissuto concreto e dall'insieme di motivi che lo spingono ad agire, poiché non pertinenti all'ideale della sobrietà scientifica; per usare l'esempio di Weber, la scienza delle arti deve limitarsi a catalogare le opere d'arte fornendo informazioni su di esse, senza domandarsi se nell'essenza dell'arte non si nasconda il regno di una magnificenza diabolica, volta a spingere l'uomo all'azione in nome di ideali potenzialmente distruttivi. Lo scienziato dell'arte deve considerare le opere d'arte come degli oggetti forniti di proprietà e limitarsi a fornire informazioni su di essi attraverso il discorso proprio dell'atteggiamento scientifico, vale a dire il discorso apofantico. Com'è noto, tale discorso consiste nella predicazione delle caratteristiche di un soggetto in forma assertoria, tale per cui di detta predicazione è possibile dire se sia vera o falsa; il discorso apofantico in questione, che voglia dirsi scientifico, dev'essere suscettibile di fornire un'informazione vera sul suo oggetto.

La consegna del vero all'ambito dell'oggettualità valutativa ha però un presupposto, precisamente quello che considera l'intera sfera dell'essere suscettibile di divenire oggetto di un sapere scientifico, volto alla predicazione di una determinata proprietà. Tale presupposizione è coerente con l'intenzione programmatica di Weber, che consiste nel tenere rigidamente separate la sfera del vissuto di chi si occupa di scienza dalla sfera di esercizio della scienza stessa e delle informazioni che deve scoprire. È come se il sociologo tedesco fosse consapevole del fatto che l'oggettività della scienza non ha niente a che fare con l'ambito proprio del vissuto del singolo, aperto alla molteplicità dei moventi, delle scelte da fare e degli scopi da perseguire; pretendere di tradurre tale molteplicità costitutivamente ambivalente, perennemente oscillante tra il vero e il falso,

nell'oggettività dell'informazione conoscitiva significherebbe farvi violenza o, in altri termini, misconoscere la sua natura.

L'imposizione del punto di vista oggettivo, suscettibile di essere fissato in una proposizione di cui si possa stabilire con chiarezza se sia vera o falsa, sembra del tutto inadeguata a cogliere la molteplicità dei punti di vista in cui si articola l'esistenza del singolo, perché presuppone un'univocità che si può trovare solo nell'osservazione di un oggetto; l'esistenza del singolo, tuttavia, è marcata da un'irriducibile soggettività che costituisce la cifra della sua singolarità, e che viene tradita nel momento in cui si pretende di oggettivarla.

Non è un caso che i filosofi medievali avessero sintetizzato il capitolo 15 del settimo libro della *Metafisica* di Aristotele, dove si mette in chiaro che delle cose particolari non si può dare definizione, la quale riguarda invece solo le cose considerate in universale, nel noto adagio *individuum est ineffabile*: non si può dire niente dell'ente considerato nella sua singolarità perché la predicazione, in quanto enunciazione dell'inerenza di un predicato ad un soggetto, scopre solo caratteristiche universali.

Come mette in chiaro l'iperbole di Alessandro Biral³⁹, colui che si dedica alla scienza nel luogo deputato ad essa, vale a dire nell'aula universitaria, deve appendere all'ingresso, fuori dall'aula, il suo essere, con tutta la sua carica di moventi ed interessi, in modo da potersi dedicare alla sobria pratica della scienza e alla scoperta degli universali ad essa correlati. Le questioni relative alla vita del singolo vanno confinate fuori dall'aula universitaria – regno del discorso apofantico, predicativo, e della comprensione dell'ente come oggetto –, all'interno della sfera del privato: il singolo si muove in un'area priva di sapere oggettivo.

Tuttavia, il fatto che la scienza sia finalizzata alla scoperta delle caratteristiche universali dell'ente considerato come oggettualità, non implica necessariamente che non possa darsi un *sapere* volto a fare luce sulla vita del singolo e sui suoi contenuti visti nel loro concreto articolarsi, vale a dire sulla sua *fatticità*: si usa di proposito questo termine che appartiene al lessico tecnico del secondo degli autori presi in considerazione, vale a dire Heidegger.

Com'è noto il filosofo tedesco impenna la sua ripresa della domanda ontologica sulla critica del rimosso di tutta la tradizione, vale a dire l'articolazione della fatticità dell'esserci all'interno del mondo. In questa prospettiva tutta la storia della filosofia si è irrigidita nella metafisica, che ha fatto della comprensione dell'essere come semplice presenza il suo filo conduttore; in termini metafisici l'essere dell'ente viene concepito come una presenza costante, la cui scoperta si focalizza quindi sulla predicazione delle caratteristiche dell'ente. L'essere concepito come semplice presenza è l'essere compreso al modo dell'ente, dunque l'essere compreso come una cosa fornita di proprietà

³⁹ Cfr. *infra*, 1.1.1.

scopribili in un discorso predicativo; tale discorso, tuttavia, è il precipitato di un atteggiamento derivato, ben lontano dalla sfera dell'originario in cui l'essere dell'ente viene compreso in quanto accadere.

Scopo della ripresa della domanda ontologica attuata da Heidegger è la focalizzazione sulla comprensione dell'essere che si attua a monte di ogni discorso apofantico e dell'atteggiamento intenzionale ad esso correlato, vale a dire la tematizzazione. Il filosofo tedesco vuole mostrare come l'essere, compreso originariamente, non sia il correlato di una tematizzazione rivolta ad un ente semplicemente presente ed alla predicazione delle sue caratteristiche, ma venga innanzitutto compreso in quanto accadere all'interno della struttura relazionale che costituisce il mondo; tale accadere esprime al meglio la cifra in cui l'esserci, il modo d'essere dell'uomo, comprende se stesso e l'essere dell'ente con cui ha a che fare.

Innanzitutto e per lo più, l'esserci è immerso in un mondo che non viene scoperto sulla base delle predicazioni sviluppate nelle definizioni e nelle vere e proprie tassonomie che costituiscono il contenuto delle scienze positive; fare scienza significa, beninteso, operare attraverso questi strumenti: definizioni e tassonomie sono lo sviluppo proprio delle predicazioni nel momento in cui operano all'interno delle scienze, in vista della digitalizzazione della realtà. Tale digitalizzazione mira appunto ad una distinzione il più possibile precisa di un ente dall'altro, attraverso la predicazione delle caratteristiche che vi ineriscono.

Nell'insieme della sua opera, ma soprattutto in *Essere e tempo*, Heidegger ha fatto largo uso di un aggettivo che esprime bene questo tipo di informazione volto alla distinzione di un ente dall'altro, vale a dire "ontico": questo aggettivo si predica di ogni informazione che consente di distinguere un ente dall'altro, sia quella propria del *know-how* più immediato sia quella propria della scienza più precisa⁴⁰.

La digitalizzazione della realtà, tuttavia, ha luogo sulla base di una ben precisa comprensione dell'essere, vale a dire quella incentrata sulla semplice presenza; detta comprensione ha carattere performativo: è l'atteggiamento stesso dell'esserci, la sua *Verhaltung*, a dare forma al modo in cui l'essere dell'ente accade.

All'esserci appartiene essenzialmente la comprensione del modo d'essere dell'ente, che si concretizza nel modo in cui tale ente è visto nel suo accadere, nel suo emergere dall'assenza nella presenza. Ciò a cui Heidegger mira con il legare la ripresa della domanda ontologica all'analisi dell'esistenza è appunto la messa in luce del rapporto originario che l'esserci intrattiene con l'essere in ogni suo comportamento; tale comportamento, tuttavia, innanzitutto e per lo più, non ha il carattere della tematizzazione, dell'osservazione di un oggetto con cui si sta avendo a che fare solo

⁴⁰ Per la distinzione tra qualità ontiche e qualità ontologiche cfr. *infra*, 1.1.2.

per scoprirne le proprietà, ad esempio attraverso una predicazione. L'essere dell'ente, di contro, è compreso nel commercio immediato espresso nell'*Umgang*, nell'aver a che fare con le cose, immedesimato nel rapporto con esse; a tale rapporto fa da sfondo la comprensione dell'essere come utilizzabile, che è propria della funzione più originaria attraverso cui si incontrano le cose, vale a dire l'*identificazione*.

Ogni ente viene incontrato nel mondo e questo incontro ha il carattere dell'identificazione; incontrare una cosa significa identificarla in quanto tale, con il suo nome, e comprenderla nel suo modo d'essere.

Se con il termine "originario" si intende il rapporto che l'esserci intrattiene con l'ente a livello antepredicativo, a monte di ogni comportamento tematizzante, si può dire che a livello originario l'identificazione dell'ente incontrato è sempre focalizzata sul nome dell'ente e sul suo carattere di rimando, che ne costituisce il modo d'essere: l'ente viene identificato attraverso il funtore logico dell'*in quanto* – in quanto sedia, maniglia, chiave etc. – e visto nella relazione che intrattiene con gli enti a cui rimanda. La natura dell'essere utilizzabile consiste precisamente nell'essere articolata in un mondo molteplice in cui, per così dire, dialoga con gli altri enti utilizzabili. Questa natura "dialogica" è esattamente ciò che costituisce il modo d'essere dell'utilizzabile, in cui non è pensabile isolamento alcuno: la maniglia rimanda alla porta, che rimanda all'uscita, che rimanda a sua volta ad un'azione da compiere in vista di un determinato fine e così via. Quest'articolazione di rimandi reciproci esprime il modo in cui l'essere, compreso *in quanto* utilizzabile, accade *in quanto tale* – in quanto maniglia, porta, azione e così via: a monte di ogni tematizzazione e di ogni visione di tipo teoretico, l'esserci comprende una relazione originaria che vige tra gli enti; si usa l'aggettivo "dialogico" per connotare la natura intrinsecamente relazionale in cui gli enti sono compresi nel loro accadere.

L'articolazione dell'essere in quanto accadere è precisamente la pragmatica del discorso di Heidegger, ciò a cui il suo ragionamento mira; la critica della tradizione, connotata come metafisica, è volta alla messa in luce di come il carattere originariamente eventico, in cui la comprensione dell'essere si attua, sia stato obliato in vista del carattere statico di un essere solidificato nell'ente, compreso come una semplice presenza fornita di proprietà.

Correlato di questa comprensione è il comportamento tematizzante, che oggettiva gli enti facendo *tabula rasa* della molteplicità relazionale in cui sono originariamente incontrati e del loro carattere di rimando; il comportamento tematizzante ha di mira solo oggetti isolati di cui è possibile predicare le proprietà. In altri termini, l'unica relazione in cui tali oggetti isolati vengono inseriti, una volta che il dialogo originario che intrattenevano tra loro, attraverso la comprensione propria dell'esserci, viene interrotto, è quella che vige tra un predicato ed un soggetto; nel momento in cui

si calcola il peso di una maniglia si vede che un predicato inerisce ad un determinato soggetto o, detto diversamente, che il tale soggetto viene inserito nel tale insieme, rappresentato per proprietà caratteristica, diventando suo elemento: nell'esempio ora citato, se si predica il peso della maniglia questa viene inserita nell'insieme degli enti che hanno il dato peso.

Ora, la predicazione, in quanto correlato del comportamento tematizzante, isola gli enti dal loro rapporto originario traducendoli in oggetti, in qualcosa che sta di fronte ad un soggetto con cui questi non ha niente a che fare, se si esclude il mero sguardo disinteressato; detti oggetti vengono poi inseriti nelle relazioni all'opera nelle predicazioni, che poi si sviluppano nelle definizioni e nelle tassonomie che costituiscono le scienze, contribuendo a digitalizzare la realtà.

Vale la pena sottolineare che le relazioni in cui gli enti sono inseriti, nel momento in cui entrano a far parte degli insiemi tassonomici scoperti dalle scienze, per quanto articolate sono sempre derivate rispetto alla relazione originaria che vige tra gli enti, nella misura in cui intrattengono il dialogo dei loro rimandi. Ciò è dovuto al fatto che la relazione predicativa, propria del comportamento tematizzante, nella misura in cui scopre le proprietà dell'ente, si concentra su delle *realtà*; questo termine costituisce il precipitato del concetto tradizionale di *realitas*, che si riferisce alle caratteristiche proprie di una determinata *res*, di una determinata cosa. In altri termini, il concetto tradizionale di *realitas* corrisponde a quello di essenza, che consiste nell'insieme dei tratti semantici che definiscono la cosa nella sua interezza.

Non è un caso che la traduzione tedesca di questo termine sia *Realität*, e che questo sia il nome della prima delle categorie della qualità nella *Critica della ragion pura* di Kant; com'è noto, il filosofo di Königsberg ha elaborato la tavola delle categorie, delle funzioni logiche dell'intelletto, sulla base della tavola dei giudizi; ogni giudizio si attua come un'operazione logica a cui corrisponde una funzione dell'intelletto. La *Realität*, la funzione logica che comprende le caratteristiche che fanno parte di una determinata cosa, costituenti l'insieme dei suoi tratti semantici, corrisponde al giudizio affermativo; questo non è altro che il giudizio che esprime una predicazione. Se con giudizio si intende in generale la connessione di un soggetto ed un predicato, il giudizio affermativo costituisce l'esempio più basilare di una predicazione; l'insieme dei tratti semantici della cosa che tale giudizio scopre vanno a costituire la base per l'iscrizione della cosa in insiemi più ampi e articolati, come quelli all'opera nelle scienze.

In altri termini, il divenire soggetto di una predicazione inserisce la cosa in determinati insiemi in cui vigono delle relazioni tra gli elementi che vi appartengono, sulla base delle loro proprietà: tali relazioni sono *reali*, nella misura in cui pertengono alla *realitas* degli enti in questione.

La comprensione dell'essere come realtà e la sua riduzione ad ente fornito di caratteristiche predicabili costituiscono dunque il presupposto ontologico del discorso scientifico come discorso

apofantico; tale discorso si configura come il correlato dell'atteggiamento intenzionale che rende possibile la scienza, vale a dire la *tematizzazione*: essa isola l'ente dal contesto relazionale in cui viene compreso a livello originario e oblitera la sua natura di evento, per inserirlo nella relazione posticcia che vige tra i termini di una proposizione.

Come si cercherà di mostrare, le relazioni che vigono tra gli enti compresi nella sfera dell'originario, a livello antepredicativo, di contro, non si basano su delle realtà, ma su determinate *possibilità*; come tale va compresa la natura dei rimandi in cui si stempera l'utilizzabilità propria degli enti. Ogni ente viene compreso come utilizzabile nella misura in cui l'esserci che ha a che fare con esso comprende le determinate possibilità che tale ente può fornire; questo è il motivo per cui Heidegger connota il processo della comprensione a livello antepredicativo come *progetto*. Comprendere l'ente nel suo accadere significa progettare le determinate possibilità che sono all'opera in esso *proprio in quanto possibilità*.

b) La natura relazionale dell'accadere dell'ente ed il suo carattere di possibilità.

L'ente si presenta innanzitutto e per lo più all'interno di un fascio di relazioni costituito da determinate possibilità che strutturano l'ambito della sua comprensione originaria; è in tale ambito che avviene l'incontro con l'ente e la sua identificazione mercé il funtore logico originario dell'*in quanto*; ciò che occorre mettere in luce è il carattere di evento in cui tale comprensione si articola e, soprattutto, il fatto che a questo livello originario la relazione precede i termini tra i quali vige.

Nel caso del comportamento tematizzante, la comprensione improntata alla semplice presenza ha a che fare con enti che sono distinti e separati tra loro; la stessa parola "oggetto" indica un ente che sussiste di per sé, caratterizzato dalla discretezza rispetto agli altri enti che lo circondano; questa stessa sussistenza è tradita anche dalla parola "sostrato", che è appunto la categoria in cui l'ente viene tradotto nel momento in cui diventa oggetto di una predicazione⁴¹.

Ogni predicazione inerisce appunto ad un sostrato, ad un soggetto, e ne manifesta le proprietà. Ora, è sulla base dei rapporti reciproci in vigore tra le proprietà degli enti che gli oggetti scoperti dalle scienze vengono inseriti nelle tassonomie a loro proprie; i rapporti che intrattengono, in altri termini, sono ontologicamente secondi rispetto alle loro proprietà. Detto diversamente, nell'ambito della semplice presenza gli enti tematizzati sono concepiti innanzitutto come distinti e separati tra loro, e poi messi assieme sulla base delle proprietà che presentano.

Nella sfera dell'originario, di contro, la relazione giace ontologicamente a monte dei termini a cui si riferisce, poiché in essa l'ente è concepito nella sua natura di evento; tale comprensione si attua

⁴¹ Su questo punto cfr. *infra*, 1.2.2.

come articolazione delle possibilità in cui l'ente viene progettato; l'ente si mostra nelle sue possibilità nella misura in cui rimanda agli altri enti per il suo carattere di utilizzabile: la maniglia *può* aprire la porta che *può* fungere da uscita in vista della determinata azione che *può* essere compiuta. In altri termini, la possibilità è precisamente il fondamento ontologico che sta alla base della struttura relazionale che articola i rimandi dell'ente compreso nella sua utilizzabilità; tale possibilità dà, per così dire, forma alle relazioni che gli enti intrattengono tra loro, articolando i modi del loro concreto accadere.

In questa prospettiva non si può parlare di oggetti distinti e separati tra di loro: non c'è separazione perché le possibilità in cui gli enti esprimono il loro essere utilizzabili si danno come articolazione della loro relazione, non essendo possibile parlare di un mezzo isolato⁴²; dato che si tratta, poi, di una relazione che ha il carattere di evento, si può dire che anche il carattere stesso della distinzione tra le cose viene gradualmente meno.

Qui l'analisi ontologica di Heidegger incontra quelle di Carlo Diano e di Klaus Heinrich, due studiosi che hanno dedicato la loro ricerca alla messa in luce del modo in cui le forme di ragionamento logico addomesticano e disciplinano la natura di evento del reale.

Com'è noto, Diano ha individuato nella forma e nell'evento le categorie fenomenologiche in grado di dar conto del modo in cui arte, scienza e filosofia articolano i loro concetti sulla realtà; forma ed evento costituiscono due principi interpretativi reciprocamente irriducibili, ma suscettibili di dare luogo a particolari combinazioni; a dette combinazioni ed ai loro principi ineriscono particolari figure della storia della filosofia.

Precisamente, la forma è propria del pensiero di Aristotele, che vede nella definizione il conseguimento supremo della conoscenza; la definizione è la forma di *logos* che disvela le caratteristiche di un'essenza, dividendo l'*atomon eidos* nelle sue parti componenti⁴³. Tali parti costituiscono i tratti semantici di un'essenza e dunque concedono la più precisa distinzione di una cosa dalle altre; per usare i termini tecnici di Heidegger, la definizione costituisce un esempio distinto di predicazione ontica, nella misura in cui determina in modo univoco una cosa sola.

Non è un caso che il proprio della forma consista nell'esclusione della relazione, nella misura in cui l'intelletto che la vede "fa tutt'uno con essa"⁴⁴, eliminando la differenza, la polarità tra atto del vedere e cosa vista, in cui la relazione si articola. Tale esclusione della relazione è il correlato dell'atteggiamento intenzionale che rende possibile la definizione, vale a dire la tematizzazione⁴⁵.

⁴² Cfr. *infra*, 1.1.2.

⁴³ Sul problema della divisibilità dell'*atomon eidos*, cfr. *infra*, 1.2.1 e 2.1.

⁴⁴ Aristotele, *Metafisica*, 1072 b 20; cfr. C. Diano, *Linee per una fenomenologia dell'arte*, 30-33.

⁴⁵ La forma dischiusa dal comportamento tematizzante si configura come una trasparenza integrale dell'oggetto rispetto al soggetto che la contempla. Come si cercherà di mostrare, di contro, la polarità dell'evento si articola nel rapporto con una zona d'ombra. Su quest'aspetto, cfr. *infra*, 2.0.2 b.

Il comportamento tematizzante isola un singolo ente dal complesso relazionale in cui accade, irrigidendolo in un oggetto dai confini ben definiti e dalle caratteristiche individuabili: la forma è precisamente ciò che costituisce il proprio della definizione, e la definizione viene scoperta attraverso la tematizzazione di un ente; questa lo traduce in un oggetto e ne mette in luce le caratteristiche che fanno sì che esso sia identificabile in un modo e non in un altro.

Come mette in luce Diano, la forma di Aristotele è precisamente ciò che rende possibile la scienza contemporanea, la quale comincia non a caso con le definizioni degli enti investigati e mira ad ottenere tassonomie sempre più precise, in un processo di digitalizzazione del reale; come precedentemente messo in luce, tale processo ha di mira l'inserimento degli oggetti in insiemi che li accomunano per proprietà caratteristica; questo implica tuttavia un previo isolamento degli enti dal complesso relazionale costituito dalle possibilità in cui il loro essere accade.

Proprio sul carattere relazionale dell'accadere, di contro, è incentrata la categoria dell'evento, la quale trova negli stoici e nell'esistenzialismo le manifestazioni storiche che hanno cercato di tradurlo in concetto; al contrario dell'isolamento proprio della forma scoperta dal comportamento tematizzante, l'evento è tutto incentrato sulla relazione; ciò è messo bene in luce dalla polarità all'opera nell'*évenit* che è sempre l'attualizzazione di un *evénit* espresso nel mito ed è sempre accompagnato da un *cuique*: l'evento è evento perché capita a qualcuno⁴⁶.

In questi termini, anche le cose diventano eventi, nella misura in cui sono vissute: non è un caso che Heidegger arrivi a parlare di "destino" che lega l'esserci agli utilizzabili di cui si prende cura⁴⁷, dove è la relazione tra l'esserci e le cose ad essere prioritaria da un punto di vista ontologico e a scardinare l'insieme dei presunti tratti semantici che costituiscono l'identità di una "persona", termine evitato dal filosofo tedesco perché compromesso dai connotati dell'ontologia della semplice presenza.

Tutta la storia della metafisica ha privilegiato la forma e le caratteristiche dell'ente messe in luce dalla definizione; ciò ha implicato un oblio della natura originariamente eventica della vita umana, la quale si manifesta nel modo più chiaro nel rapporto di mutua appartenenza in gioco tra l'esserci e la sua comprensione dell'essere. Detta comprensione si attua al tempo stesso rispetto all'essere dell'ente con cui si ha a che fare e rispetto al proprio essere; in questi termini, a livello originario, le cose non sono oggetti forniti di proprietà, né tantomeno lo è l'esserci, il modo d'essere dell'uomo.

Ciò è dovuto al fatto che tale modo d'essere ha la natura di accadere, vale a dire di decidere del proprio essere attraverso possibilità, nell'intreccio relazionale precedentemente delineato; in questa prospettiva, i confini tra l'esserci e le cose con cui ha a che fare, le situazioni in cui si trova

⁴⁶ Cfr. *infra*, 1.2.2.

⁴⁷ Cfr. *infra*, 1.1.2.

coinvolto, sono così sfumati che è impossibile descriverlo in termini di *realia*, al modo delle qualità proprie di una *res* che possono essere predicate in un giudizio affermativo. Le possibilità in cui ci si trova coinvolti, le situazioni che articolano la propria fatticità, sono così assorbite dalla natura dell'evento e così cariche di singolarità che non è possibile descriverle nei termini propri delle caratteristiche predicabili, né oggettivarle.

Come messo precedentemente in luce, le predicazioni non possono scoprire la natura dell'ente nella sua singolarità per il semplice fatto che possono riferirsi anche ad altri enti; aumentare il numero di tratti semantici predicati non risolve il problema, poiché ognuno di essi, preso singolarmente, può predicarsi di altri oggetti; allo stesso modo, l'insieme dei predicati contenuti in una definizione costituisce la proprietà caratteristica di un insieme, dunque un predicato che può inerire a più soggetti, che costituiscono precisamente gli elementi di detto insieme⁴⁸.

In altri termini, non si può oggettivare i tratti dell'ente che l'essere umano è né quelli delle cose che gli pertengono, perché il modo d'essere di queste cose è caratterizzato dalla storicità; questa consiste in un'apertura radicale alla differenza e alle possibilità che marcano la sua natura di evento. Pretendere di ridurre l'ente caratterizzato dalla storicità ad un contenuto di informazioni, marcato da un insieme di tratti semantici, significa stravolgerne la natura, a maggior ragione qualora si pretenda di gettare su questo ente lo stesso sguardo oggettivante proprio del comportamento tematizzante, volto a distinguere con la massima precisione un ente dall'altro. Tuttavia questo è precisamente quello che avviene nel momento in cui si pretende di categorizzare la sfera dell'etica e della politica – la sfera delle cose pertinenti al modo d'essere dell'uomo, appunto – con lo stesso metro di esattezza che si applica alle tecniche; il moltiplicarsi delle casistiche proprie della giurisprudenza e della statistica corrisponde alla pretesa di individuare, nell'articolazione delle fatticità storiche singolari, differenze nette che conducano alla digitalizzazione anche di questo tipo di realtà, caratterizzate dall'irrompere sempre imminente delle possibilità con cui sono in relazione.

Come si cercherà di mostrare⁴⁹, la verità della tragedia consiste precisamente nella messa in luce dell'impossibilità di ottenere un simile grado di distinzione all'interno della sfera della fatticità umana; meglio: ciò che provoca la tragedia, l'incontro fatale con il proprio destino da parte dell'eroe tragico, è precisamente la pretesa di individuare differenze nette là dove non ce ne sono. Di fronte all'apertura costitutiva dell'evento in cui la vita umana consiste, le categorizzazioni proprie del discorso apofantico, che si articolano nelle proposizioni che compongono i manuali di giurisprudenza, di statistica e di tutte le cosiddette scienze umane dure, sono destinate a collassare producendo identificazioni conflittuali. In questi termini emerge ciò che è veramente in gioco in un

⁴⁸ Cfr. *infra*, 1.1.2.

⁴⁹ Cfr. *infra*, 1.2.3.

sapere che voglia farsi carico della fatticità umana, vale a dire il rapporto tra evento, verità e conflittualità; la tragedia altro non è che il venire alla luce dell'intrinseca ed irriducibile relazione tra questi elementi.

Proprio questa relazione, però, con tutta la sua carica di conflittualità, è quanto la traduzione del Politico nel Giuridico, tipica della modernità, pretende di neutralizzare. La distinzione tra pubblico e privato, regolata dalle norme giuridiche che diventano l'unico mezzo di gestione del rapporto tra individui, è precisamente ciò che consente l'esautorazione del potenziale politico implicito nelle finalità delle azioni dei singoli; non è un caso che questi ultimi, i singoli in quanto tali, debbano venire tradotti in individui. Se la singolarità, da un punto di vista ontologico, è connotata dalla determinazione della differenza al suo massimo grado – tale per cui diventa impossibile parlare dell'ente stesso considerato nella sua singolarità, pena la sua proiezione sull'universale espresso dal predicato –, i soggetti prodotti dall'assoggettamento al trascendentale giuridico perdono questa carica di differenza nella misura in cui sono tradotti in individui, che sono liberi e *uguali* per definizione⁵⁰.

Tale uguaglianza è quella espressa dalla rete di relazioni stabilita sulla base della convenzionalità del tutto esplicita costituita dal diritto: com'è noto, il principio che legittima il fatto che ogni rapporto umano debba essere disciplinato dalla legge civile si basa sull'artificio teorico del *bellum omnium contra omnes*; se i rapporti umani, in quanto privi della mediazione della legge civile, vengono pensati come comunità della morte, esposizione alla costante minaccia da parte del prossimo, che è pensato solo come nemico, diviene necessaria l'evocazione del sovrano e della legge civile che questo istituisce.

A quest'istituzione corrisponde la traduzione del singolo nell'individuo assoggettato allo stato, che è pensato come libero di usare le sue forze, soddisfare i suoi appetiti, perseguire i suoi desideri, in una parola, di estrinsecare il suo potere; questo concetto, assieme a quello di libertà, concepita come mera assenza di impedimenti, costituisce la vera e propria cifra della modernità.

Il correlato dell'attuazione di questi concetti si presenta da un lato come moltiplicazione della positività normativa, che vede l'aumento metastatico del numero di leggi, e dall'altro come scissione del reale nella sfera del pubblico e del privato. Il disciplinamento del reale attraverso la norma giuridica implica l'isolamento di alcune zone di rilevanza, che costituiscono letteralmente ciò che importa in termini giuridici: la legge, operando attraverso definizioni e casistiche, dà forma a vere e proprie tassonomie che incasellano i possibili eventi in determinate categorie. L'espressione "dare forma alla realtà" va presa in senso letterale, poiché, nei termini di Diano precedentemente introdotti, la giurisprudenza opera al modo della forma: questo fa sì che essa possa

⁵⁰ Cfr. *ibid.*

costituirsi come scienza. Ciò implica, però, un particolare rapporto con il concetto di verità, che la concepisce solo come discorso predicativo.

Tutte le scienze, giurisprudenza inclusa, sono composte di enunciati dichiarativi veri; a tale atteggiamento, tuttavia, soggiace la presupposizione che la verità consista solo in ciò che viene scoperto dalla predicazione all'opera in tali enunciati. Come si cercherà di mostrare⁵¹ attraverso il confronto con due pensatori che hanno criticato radicalmente tale presupposto, vale a dire Hegel e Heidegger, tale concezione della verità è unilaterale, nella misura in cui omette di confrontarsi con ciò che giace ontologicamente a monte del discorso predicativo stesso, vale a dire la sua condizione di possibilità.

Tutti i discorsi predicativi sono il correlato dell'atteggiamento che rende possibile la scienza, vale a dire il comportamento tematizzante; tale comportamento, tuttavia, opera una cesura rispetto alla sfera dell'originario da cui, per così dire, proviene. In altri termini, l'originario corrisponde alla sfera in cui i significati, le semantiche che gli enunciati dichiarativi prodotti dal comportamento tematizzante mettono insieme, vengono incontrati e innanzitutto vissuti; tale sfera, nei termini di Diano, corrisponde alla dimensione dell'evento.

Il comportamento tematizzante, con il consegnare la verità a quanto può essere espresso negli enunciati dichiarativi, mette nell'ombra la sfera dell'evento e si dimentica di essa. Tale oblio ha un'importanza decisiva nella misura in cui testimonia in modo sintomatico del fatto che la sfera dell'evento viene considerata irrilevante da un punto di vista ontologico.

Nei termini dell'assoggettamento al trascendentale giuridico delle possibilità in cui il reale consiste è rilevante solo ciò che viene espresso dalla legge; tutto quello che la legge *non* dice, di contro, viene considerato come irrilevante. All'emergere delle categorizzazioni espresse dagli enunciati scientifici propri della giurisprudenza corrisponde l'oscuramento della sfera dell'evento in cui i significati combinati in detti enunciati vengono originariamente vissuti; inoltre, nel momento in cui la realtà viene, per così dire, digitalizzata attraverso gli enunciati che compongono le scienze, al moltiplicarsi delle zone di rilevanza lumeggiate da detti enunciati corrisponde il moltiplicarsi delle zone d'ombra costituite da ciò che la legge omette di disciplinare.

Come si cercherà di mostrare⁵², ogni enunciato dichiarativo si focalizza su di un soggetto e lo determina attribuendovi un predicato: un granello di sale, ad esempio può essere determinato in base al colore attraverso l'enunciato "Il sale è bianco". Tale enunciato, tuttavia, lascia nell'ombra la determinazione di tutte le proprietà che eccedono l'essere bianco del sale: dicendo che il sale è bianco l'enunciato omette di dire che è sapido, che è duro etc. Lumeggiare tali proprietà

⁵¹ Cfr. *infra*, 1.2.1, 1.2.2.

⁵² Cfr. *infra*, 1.2.2., 1.2.3.

aumentando il numero degli enunciati non farebbe che moltiplicare le zone d'ombra corrispondenti, poiché ogni enunciato aggiuntivo ometterebbe a sua volta di mettere in luce le altre proprietà⁵³.

Ora, questo è uno degli obiettivi della traduzione del Politico nel Giuridico e del moltiplicarsi della positività normativa: all'aumento dei casi stabiliti dalle norme, i quali vengono considerati come rilevanti, corrisponde l'aumento delle zone d'ombra che le norme, costitutivamente, non possono disciplinare; tali zone d'ombra sono considerate come irrilevanti e vanno a formare la sfera del privato che è *abbandonata* alla discrezione degli individui⁵⁴.

Produrre quante più zone di libertà possibile, e dunque estendere i margini della sfera del privato degli individui, è quanto il dispositivo della legge, nella sua genesi moderna e, forse in misura addirittura maggiore, nella sua deriva contemporanea, ha di mira. Esso si attua tramite il ricorso alla paradossale figura della relazione che vige tra individui uguali che non hanno niente a che vedere tra loro, meno la loro reciproca indifferenza.

La produzione di libertà ed uguaglianza ha come suo correlato l'affinamento dell'apparato normativo, volto a coprire una casistica sempre più articolata. La scienza giuridica si traduce sempre di più in un apparato tecnico volto alla completa digitalizzazione dell'imprevedibilità propria del carattere di evento del reale. Tale carattere di evento, tuttavia, è proprio ciò che fluidifica le distinzioni tra un ente e l'altro, per la sua caratteristica relazionale; questa costituisce il *primum* originario, che non si lascia disciplinare nelle casistiche messe in luce dalle norme.

La portata relazionale dell'evento, tuttavia, è proprio quanto il trascendentale giuridico, volto alla produzione di individui liberi e uguali, cerca di mettere fuori gioco: ad una relazione originaria tra singoli, improntata alla messa in luce dell'irriducibile differire che li caratterizza, il pensiero tecnico proprio della scienza giuridica cerca di sostituire le relazioni da esso prodotte e codificate, sotto l'egida del suo disciplinamento e della sua capacità di previsione. Proprio per unire gli individui attraverso relazioni disciplinate dal trascendentale giuridico il pensiero tecnico-scientifico ha bisogno di pensarli innanzitutto come liberi e uguali, privi di qualsiasi relazione che li metta in comunicazione tra loro; detti individui, in altri termini, vengono spogliati del carattere della loro fatticità. Questo termine è già stato usato precedentemente per designare il proprio dell'essere dell'uomo, che è quello di accadere sempre in un contesto determinato; alla luce delle considerazioni ora svolte si vede meglio come la fatticità dell'esserci sia connotata dai caratteri originari dell'evento e della relazione.

Questi due caratteri formano in realtà un'endiadi, perché, come sottolineato precedentemente, l'evento è tale solo nella misura in cui accade a qualcuno, essendo in relazione con questo: è al tale

⁵³ Si pensi al fatto di occupare uno spazio, di essere collocato in un tempo, di provenire da un luogo, di poter patire in un determinato modo e così via.

⁵⁴ Cfr. *infra*, 1.2.3.

esserci che accade di essere situato in tale modo, con quelle caratteristiche, in relazione a quelle determinate situazioni che lo strutturano in un modo piuttosto che in un altro. A livello originario, la relazione precede ontologicamente gli elementi tra cui si dà; la concezione ontologica che vi corrisponde è quella dell'*apeiron* di Anassimandro, tradotto in quell'*Umgreifendes* che traduce a sua volta l'essere-nel-mondo di Heidegger, con cui Klaus Oehler ha interpretato il carattere di genere di cui l'essere è ancora rivestito nel pensiero di Platone.

Di fronte a questa originarietà della relazione, la digitalizzazione operata dalle scienze, volta al tentativo di stabilire distinzioni sempre più affinate tra un ente e l'altro appare riduttiva, come appare riduttiva una verità che sia consegnata ad un discorso apofantico volto solo alla messa in luce delle proprietà dell'ente e oblioso delle zone d'ombra – rimosse nell'ambito dell'irrelevante – che gli consentono di esprimersi.

Come precedentemente annunciato, e come messo in luce nella sezione 1.2.3., la verità della tragedia altro non è che il venire alla luce delle zone d'ombra del discorso apofantico, perno del discorso tecnico-scientifico, che si ribellano alla loro illecita rimozione nell'ambito dell'irrelevante. Il potenziale tragico racchiuso nella modernità consiste proprio nella sua pretesa di risolvere ogni conflitto attraverso la positività normativa del diritto e la convenzionalità esplicita stabilita nei contratti; la sua *hybris* consiste nel pretendere di costringere l'apertura imprevedibile dell'evento in una serie di tassonomie prefissate, riducendo quindi la fatticità delle vite degli esseri umani su cui si attua a delle proprietà predicabili, suscettibili di essere categorizzate e sistematizzate. A tale categorizzazione fa da sfondo l'impossibile pretesa di individuare cesure e differenze nette nella fatticità umana, che è invece tutta caratterizzata dalla relazione, dall'osmosi e dalla contaminazione tra un ente e l'altro; l'esserci stesso viene addirittura individuato da Heidegger nei termini del destino che lo lega al modo d'essere degli utilizzabili con cui ha a che fare. La sfera dell'originario, aperta nella sua verità, che si attua a monte di ogni comportamento tematizzante, è caratterizzata dal progetto che l'esserci fa della propria fatticità nelle possibilità costituite dal suo rapporto con l'ente che incontra.

In questa sfera i confini tra una cosa e l'altra – quelli determinati dalle caratteristiche ontiche – vengono meno a vantaggio dell'accadere della loro irriducibile relazione; le discipline positive volte alla digitalizzazione del reale, come la giurisprudenza, la statistica, l'etica analitica, hanno la loro forza nel fatto che portano all'estremo le caratteristiche ontiche, che consentono di distinguere un ente dall'altro. Il conflitto che pretendono di esorcizzare, di contro, ritorna potenziato nella dialettica mimetica che René Girard ha identificato nel cuore della tragedia: lo scontro tra gli attori avviene proprio sulla base di quelle stesse predicazioni e categorizzazioni che avrebbero dovuto asseritamente distinguerli!

Rivendicare la verità propria della tragedia, mostrando l'esito distruttivo a cui la pretesa di distinzione esatta, propria del discorso tecnico-scientifico, conduce, significa attuare il recupero di un'idea di verità che sappia farsi carico della dimensione dell'originario, in cui il destino dell'uomo è visto nel suo carattere eventico, sulla base della natura della fatticità. Quest'ultima va mostrata nella comprensione originaria che l'esserci ha di essa, articolata nelle semantiche in cui gli enti sono incontrati nel mondo; come si cerca di mostrare nella sezione 1.1, la comprensione originaria, che precede ogni tematizzazione, è ritmata da quel ritiro del tempo in cui la natura dell'evento soggiacente ad essa si mostra.

Nella misura in cui precede le distinzioni ontiche operate dal discorso predicativo e dal comportamento tematizzante, a cui soggiace una comprensione dell'essere orientata alla semplice presenza, la comprensione articolata nell'essere-nel-mondo si concentra sul modo d'essere degli enti che incontra, che corrisponde al modo del loro accadere.

La natura di detto accadere è vista nel suo rapporto con il tempo, di cui è in un certo senso la negazione e il principio; come ha messo in luce Schelling in uno splendido passo⁵⁵ ricco di suggestioni derivanti dalla cabala luriana, all'origine di ogni cosa è presente un elemento che nega ciò a cui deve dare inizio: il punto è il momento della linea, il suo principio, l'elemento primo e ultimo che si pone come generatore del continuum in cui la linea consiste, proprio perché è la negazione di ogni estensione.

Allo stesso modo, all'origine del tempo e della sua natura di accadere vi è l'attimo che Platone ha chiamato *exaiphnes* e che Schleiermacher ha consegnato alla lingua tedesca traducendolo con *Augenblick*, termine che occupa non a caso un ruolo centrale nel pensiero di Heidegger. Esso si differenzia dagli istanti nella misura in cui è esattamente ciò che giace tra l'istante passato e l'istante che ancora deve sopraggiungere, trovandosi *en oudenì chrono*, in nessun tempo⁵⁶; l'evento in quanto tale accade *nel* tempo, che si estende, ma non *nell'attimo*, che invece si ritira, in quanto cifra dell'accadere stesso: non si può dire che l'evento avviene *nell'attimo* perché l'attimo è l'evento stesso, visto nell'apertura data dalla sua discontinuità e dal suo ritmo. Il riferimento a

⁵⁵ “Infatti, in generale, solo nella negazione risiede l'inizio. Ogni inizio è, per sua natura, solo un desiderio della fine o di ciò che conduce alla fine, e quindi si nega come fine. È solo la prima tensione dell'arco, non tanto esso stesso essente, quanto il fondamento perché qualcosa sia. Perché ora inizi o venga ad esserci un movimento, non è sufficiente che questo non sia, ma deve essere espressamente posto come non-essente; con ciò è dato un fondamento perché esso sia. Il punto iniziale di un movimento (*terminus a quo*) non è mai un punto di partenza vuoto o inattivo, ma è una negazione del movimento, e il movimento che nasce realmente è un superamento di questa negazione. Se esso non fosse negato, non potrebbe venir posto espressamente. La negazione è, dunque, l'antecedente necessario (il *prius*) di ogni movimento. Il punto geometrico è l'inizio della linea, non perché è esso stesso esteso, ma perché è la negazione di ogni estensione; l'uno è l'inizio di ogni numero, non tanto perché è esso stesso numero, quanto perché è negazione di ogni numero, di ogni molteplicità. Ciò che vuole elevarsi, deve prima raccogliersi, tornare alle radici; ciò che vuole crescere, deve prima restringersi – e così la negazione costituisce ovunque il primo passaggio dal nulla a qualcosa” (F.W.J. Schelling, *Le età del mondo*, 63).

⁵⁶ Cfr. *infra*, 1.1.2.

questa essenziale discontinuità è alla base della comprensione autentica del tempo, che si trova ontologicamente a monte rispetto al livellamento di questa in una serie di “ora” indifferenti tra loro. Compreso originariamente, rispetto alla sua natura di accadere, il tempo ha il carattere dell’opportunità e dell’inopportunità; è solo sulla base di questa natura originaria che diventa possibile datarlo e livellarlo in istanti uguali attraverso il calcolo.

Il ritmo della temporalità originaria, che prende il nome di storicità, di contro, è fondato essenzialmente sul rapporto che questa intrattiene con il suo limite: la storicità, ricondotta alla sua natura di accadimento – si ricordi il nesso etimologico tra *Geschichte* e *Geschehnis* – è scandita dal fatto di essere finita.

Una temporalità livellata e compresa sulla base di “ora” indifferenti gli uni agli altri può essere concepita come infinita, mentre la storicità, di contro, in quanto ritmo dell’accadere è nella sua essenza finita. È sulla base di questa finitezza, la quale marca interamente la precomprensione che l’essere umano ha della sua storicità, che diventa possibile vedere l’essere opportuno o il non essere opportuno del tempo e, in base a questo, procedere alla sua datazione.

In altri termini, la comprensione della temporalità autentica, vale a dire della storicità, è inseparabile dal rapporto che intrattiene con la mortalità dell’essere umano: la mortalità è la cifra della finitudine, la quale scandisce il ritmo della comprensione che l’esserci ha della propria fatticità, della situazione in cui si trova coinvolto e dei rapporti che intrattiene con gli altri enti; come Heidegger mette in luce, anche nel livellamento della temporalità in una serie infinita di “ora”, e dunque nel massimo oblio della finitudine della temporalità, il rapporto con la finitudine risulta essere incontrovertibile, come testimoniato dal fatto che si continua a dire che l’“ora” “passa” e non “sorge”⁵⁷.

Come messo precedentemente in luce, la comprensione originaria dell’essere degli enti si articola nel progetto delle possibilità in cui accadono; tali possibilità hanno natura relazionale, poiché costituiscono i rapporti possibili che gli enti intrattengono nel loro accadere.

Alla luce del carattere della temporalità autentica in quanto storicità ora delineato, si può dire che è proprio la finitudine ciò da cui le possibilità che costituiscono l’essere degli enti ricevono il loro carattere relazionale: ogni ente viene progettato nel suo essere e tale progetto articola l’apertura di determinate possibilità; dette possibilità si rapportano le une alle altre, corrispondentemente al modo in cui gli enti accadono nelle semantiche in cui sono compresi. Progettare le possibilità in cui un ente accade significa metterlo in relazione agli altri enti su cui può dispiegare la sua utilizzabilità e alle azioni che è possibile intraprendere con esso; tali possibilità trovano nel tempo il luogo del loro esercizio o, in altri termini, del loro accadere.

⁵⁷ Cfr. *infra*, 1.1.3.

La comprensione, progettando le possibilità in cui accadono gli enti, li mette in relazione gli uni con gli altri; a monte di tale comprensione si trovano due diversi modi di rapportarsi al tempo, rispettivamente quello fondato sull'autenticità e sulla storicità, che fa riferimento alla finitudine della temporalità, o quello fondato sull'inautenticità e sul livellamento, improntato alla concezione del tempo come una serie di "ora" che si disperde nell'infinito. È sulla base della concezione autentica della temporalità, compresa come storicità, che la comprensione articola i rapporti tra i diversi enti aprendone le possibilità effettive, sulla base della finitezza che le fa emergere come tali. Alla comprensione livellata del tempo fa da sfondo una comprensione dell'essere improntata alla semplice presenza, mentre a quella improntata alla finitudine fa da sfondo la comprensione dell'essere che mira al suo concreto accadere. L'apertura di una semplice presenza mira allo scoprimento delle proprietà che possono essere trovate mediante una predicazione, mentre l'apertura delle possibilità in cui l'essere accade è relativa alla concreta situazione in cui l'ente, nel suo uso o nella sua azione, emerge nella sua singolarità.

Come precedentemente messo in luce, la singolarità costituisce la massima determinazione ontologica della differenza, poiché è irriducibile al nesso di identità stabilito da un rapporto di predicazione. Concepire l'accadere dell'ente come legato ad una finitudine significa far emergere la *concreta situazione ritmata dal tempo nella sua autenticità*, in cui la singolarità dell'ente può manifestarsi. Mentre l'ente considerato come individuo è separato dagli altri enti, con i quali è tuttavia inscritto in un rapporto di uguaglianza, l'ente considerato come singolo è massimamente distinto dagli altri enti e proprio per questo contrae relazione con essi, sulla base delle possibilità in cui il suo essere si attua. In altri termini, il progetto delle possibilità effettive dell'ente fa emergere il *sensu* quale cifra in cui l'essere dell'ente viene compreso.

Il tempo ritmato nella sua storicità offre lo spazio per la comprensione delle possibilità effettive degli enti e l'apertura del loro senso: non è un caso che sia proprio questa la parola di fronte alla quale la concezione della scienza di Weber, da cui si era partiti, vacilla. In questa prospettiva, tale concezione della scienza si mostra come parte di quel processo di razionalizzazione di cui pretende di delineare i caratteri fondamentali⁵⁸.

Nei termini di Weber, la traduzione del Politico nel Giuridico, che è stata delineata come la cifra della modernità, è un aspetto distinto del processo di razionalizzazione volto a concepire ogni elemento della vita nei termini della razionalità strumentale; ogni attività viene tradotta in

⁵⁸ “[...] qui di seguito dobbiamo parlare soltanto di quei concetti razionali di ‘progresso’, che occupano un posto nelle nostre discipline sociologiche ed economiche. La nostra vita sociale ed economica, europeo-americana, risulta ‘razionalizzata’ in un modo e in un senso specifico. Spiegare questa razionalizzazione, e elaborare i concetti ad essa corrispondenti, è quindi uno dei principali compiti delle nostre discipline. Perciò riappare il problema toccato nell’esempio della storia dell’arte, ma lasciato in quella sede aperto: che cosa vuol dire propriamente la designazione di un processo come ‘progresso razionale?’” (M. Weber, *Il significato della “avalutatività” delle scienze sociologiche ed economiche*, in *Id., Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, 353-354; in seguito “GAW”).

un'operazione volta a conseguire un determinato fine, coerente con quanto contribuisce ad incrementare la sfera del profitto economico.

La traduzione della politicITÀ in termini giuridici, con la corrispondente esplosione delle norme che riducono il reale ad una casistica prevedibile, fornisce uno strumento indispensabile alla genesi del capitalismo⁵⁹, in cui la razionalità formale, la razionalità orientata al perseguimento di uno scopo, celebra i suoi trionfi. In questi termini l'esercizio della scienza stessa, il perseguimento del sapere, appare a sua volta come un aspetto del dominio razionale del reale. La razionalità strumentale opera ragionando secondo la forma "Se vogliamo ottenere il determinato scopo x dobbiamo fare le azioni y ": in questi termini, la scienza altro non fa che fornire la descrizione delle azioni y da perseguire per ottenere lo scopo x ⁶⁰.

Come mette in luce Pietro Rossi, tuttavia, la razionalità strumentale mette in relazione un fine con le azioni che sono necessarie per perseguirlo, ma non può dire niente riguardo alla domanda se tale fine debba essere perseguito o meno⁶¹; nei termini di Weber, l'ordinamento dell'intera realtà rispetto alla razionalità strumentale viene perseguito sulla base di un principio che non è suscettibile di essere spiegato con lo stesso metro, perché pertinente ad una razionalità materiale, relativa al valore. Detto diversamente, la scienza può ben indicare quali sono le operazioni da svolgere per dominare tecnicamente la natura⁶², ma non è assolutamente in grado di dire *se* la natura vada dominata tecnicamente, né se lo stesso studio in cui essa consiste vada perseguito o meno.

In termini logici, pertinenti alla forma in cui il ragionamento proprio del discorso tecno-scientifico si svolge, tale incapacità è rappresentata dall'assunzione del condizionale ora menzionato e del suo antecedente; un condizionale del tipo "Se p , allora q " corrisponde al tipo di informazione che la scienza scopre. Nel caso esemplificato da Weber, che si esamina nella prima sezione del presente capitolo, esso si traduce nell'enunciato "Se vogliamo dominare tecnicamente la natura, allora dobbiamo agire nel determinato modo y ".

In altri termini, procedendo attraverso questo tipo di enunciati la scienza digitalizza il reale inscrivendolo in una razionalità strumentale; detta razionalità, tuttavia, non è in grado di dare ragione di se stessa sulla base del suo stesso discorso, così come il condizionale in cui il

⁵⁹ Cfr. G. Galli, *Introduzione a M. Weber, L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit., 42-45.

⁶⁰ "Se però nel caso specifico è corretta la proposizione la quale asserisce che la regola x è il mezzo (possiamo assumere il solo) per raggiungere la conseguenza y – ciò che costituisce una questione empirica, poiché si tratta della semplice inversione della proposizione causale: x segue y – e se ora questa proposizione viene consapevolmente assunta da certi uomini per l'orientamento del proprio agire in vista della conseguenza y – il che è appunto constatabile empiricamente – allora tale agire risulta orientato in modo tecnicamente 'corretto'. Se l'atteggiamento umano (di qualsiasi specie) è orientato in qualche punto particolare in modo tecnicamente 'corretto', nel senso stabilito, ha luogo un 'progresso tecnico'" (M. Weber, *Il significato della "avalutatività"*, cit., in GAW, 355). Weber, come del resto già Kant, non manca di sottolineare il legame logico tra giudizio ipotetico e relazione di causalità; su quest'aspetto si ritornerà più volte nel corso del presente lavoro.

⁶¹ Cfr. *infra*, 1.1.3.

⁶² Cfr. *infra*, 1.1.1.

ragionamento stesso consiste non è in grado di dare ragione della sua stessa assunzione e di quella del suo antecedente.

Weber è consapevole dei limiti della razionalità strumentale e della sua incapacità di produrre senso, e tuttavia, nella conferenza di Monaco, descrive la scienza come professione negli stessi termini di questa razionalità; anche la scienza deve finalizzarsi all'ottenimento di un determinato scopo, vale a dire la produzione di quei contenuti molteplici e completamente irrelati tra loro che vengono sussunti nel singolare collettivo della cultura, *gadget* che diventa il vettore della legittimità di questo processo.

Non è un caso che nelle *Considerazioni intermedie*, Weber giunga ad esaminare il rapporto che l'individuo colto si trova a dover intrattenere con l'attività di assimilazione dei contenuti prodotti dalla scienza, la quale appare priva di forma e di senso di fronte all'incedere della morte⁶³. Se si considera che proprio rispetto alla mortalità si vede l'apertura del senso dell'essere delle cose, visto come il loro accadere nei termini della storicità dell'esserci, si vede la stretta solidarietà all'opera tra concezione della scienza quale produzione di informazioni e rimozione del rapporto con la propria morte.

Nei termini di Heidegger, la concezione della scienza delineata da Weber nella conferenza di Monaco è improntata alla conoscenza di una semplice presenza fornita di qualità che è possibile tradurre in contenuti d'informazione; la celebre sentenza secondo cui "la cultura è una parte finita dell'infinità senza senso"⁶⁴ sembra venire rispecchiata nel fatto, sottolineato da Heidegger, che un tempo infinito è il precipitato di una comprensione inautentica del tempo, orientata all'ontologia della semplice presenza. Come precedentemente messo in luce, tale ontologia congela la dimensione di evento propria dell'essere come concreto accadere dell'ente per livellare il tempo in una serie infinita di "ora". Tale dimensione è dunque priva di senso nella misura in cui un senso può scaturire solo dalla temporalità autentica in quanto storicità, aperta dal rapporto con la propria finitudine.

Sotto questo punto di vista la sentenza di Weber, con il consegnare l'infinità all'assenza di senso, sembra adombrare un rapporto tra la cultura, quale parte finita di detta infinità, e la manifestazione di un senso; in questi termini, quindi, tale sentenza accenna anch'essa ad un rapporto tra dimensione della finitezza e manifestazione di un senso. Un occhio hegeliano, tuttavia, troverebbe tale connotato della finitezza astratto, perché ancora caratterizzato dall'opposizione con l'infinità, e

⁶³ Cfr. *infra*, 1.1.3.

⁶⁴ "La 'cultura' è una sezione finita dall'infinità priva di senso del divenire del mondo, alla quale è attribuito senso e significato dal punto di vista dell'uomo" (M. Weber, *L'oggettività conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, in GAW, 96).

quindi sottomesso alla rappresentazione di questa, parimenti astratta⁶⁵. Il pensiero della finitezza che si limita a pensarla come negazione dell'infinità rimane sotto l'egida della rappresentazione, poiché si muove solo all'interno di astrazioni.

Il sapere concreto della finitezza, di contro, dev'essere sapere del limite in quanto limite, testimoniato dalla differenza tra *Grenze* e *Schränke*, dove il primo termine indica il limite che può essere toccato come tale, mentre il secondo indica l'orizzonte che si allontana quanto più si pretende di raggiungerlo⁶⁶.

Sotto questo punto di vista, la posizione di Weber appare ben consapevole dell'ulteriorità radicale del reale rispetto alle affermazioni che la cultura può fare su di esso; tale ulteriorità, però, viene bollata come "senza senso" e dunque rimossa nell'ambito dell'irrelevante. Nei termini di Heidegger è possibile dire che Weber, pur riconoscendo il rapporto tra finitudine e senso, non configura in modo abbastanza radicale il rapporto tra la sua concezione della scienza e l'ulteriorità della realtà; quest'ultima viene sì inquadrata rispetto al suo eccedere qualsiasi determinazione scientifica su di essa che pretenda di porsi come esaustiva, ma l'ambito della scienza risulta essere una sezione, per così dire, isolata e separata da tale ulteriorità.

Heidegger, di contro, che attua la sua propria tensione interpretativa sulla lezione di Hegel, è alla ricerca non di una *scienza* della realtà isolata dalla radicale ulteriorità del suo oggetto, ma di una *meditazione*, di una *Besinnung*, che sappia farsi carico di quest'ulteriorità rispettandola come tale e ponendosi in rapporto ad essa⁶⁷; come indica la parola stessa, è solo all'interno di una *Besinnung*, di una meditazione, che può manifestarsi l'ambito del *Sinn*, del senso.

Mentre la scienza che costituisce il contenuto della cultura, ponendo se stessa come limitata, rimuove l'ulteriorità della realtà nell'ambito dell'irrelevante, il sapere correlato alla meditazione si fa carico dell'ulteriorità della realtà, rispettandola nella sua ulteriorità; nei termini che verranno introdotti nella sezione 2.1.2, è possibile dire che il rapporto tra cultura e realtà, tra finitezza ed infinitezza, si configura, nei termini della scienza pensata da Weber, come un *aggregato* e nei termini del sapere meditato da Heidegger, come un *intero*.

Senza anticipare l'analisi dettagliata di questi termini⁶⁸, è possibile ottenere una precomprensione riguardo ad essi sviluppando l'analogia hegeliana precedentemente richiamata: mentre Weber oppone il finito all'infinito, escludendo il secondo dall'ambito della scienza, Heidegger pone l'accento sul rapporto tra di essi; ciò che è in gioco nei due atteggiamenti è la diversa calibratura

⁶⁵ Cfr. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, § 95.

⁶⁶ Cfr. F. Chiereghin, *Tempo e storia. Aristotele, Hegel, Heidegger*, 11.

⁶⁷ *Wissenschaft und Besinnung, Scienza e meditazione* è, com'è noto, il titolo del secondo dei saggi compresi nella raccolta *Saggi e discorsi*.

⁶⁸ Per la quale si rimanda alla sezione 2.1.2.

che il concetto di *limite* assume, come testimoniato dai due modi in cui la lingua tedesca traduce questa parola, vale a dire *Schränke* e *Grenze*.

Il termine *Schränke* esprime bene l'idea della cattiva infinità, qual è quella espressa da una serie numerica: ogni numero è in sé finito e può essere superato – ecco il momento infinito – attraverso l'addizione di un'unità, salvo però cadere così nuovamente nella finitezza, poiché il risultato dell'operazione è un altro numero.

La cattiva infinità, in altri termini, altro non è che quella propria di un finito contrapposto all'infinito, che è dunque destinato a rimanere infinitamente finito. La vera infinità, di contro, quale è espressa dal concetto di *Grenze*, è caratterizzata dal contatto radicale con il limite in quanto limite, al di là delle opposizioni proprie dell'intelletto astraente; non è un caso che Heidegger abbia visto nel concetto hegeliano della vera infinità l'anticipazione più pregnante del suo concetto di finitezza, vale a dire la trascendenza dell'esserci, il suo essere abbandonato al rapporto con l'ente da progettare nelle sue possibilità⁶⁹. Come precedentemente indicato, il rapporto con l'essere dell'ente, visto nelle possibilità in cui questo può concretamente accadere, è ritmato dall'apertura della temporalità, che può essere inautentica – livellata nella serie infinita di “ora”, indifferenti l'un l'altro – oppure autentica, ancorata alla storicità che scaturisce dalla finitudine aprendo il concreto spazio per l'accadere dell'ente.

Se ci si fa caso, nell'analisi di Weber il rapporto con la mortalità viene descritto come l'elemento che fa saltare tutta la progettualità improntata alla razionalità strumentale; da un lato essa risulta impossibile da inserire in un rapporto tra mezzo e fine, da un altro getta la sua ombra di insensatezza sull'intero processo di produzione di contenuti d'informazione in cui la cultura consiste. Non è un caso che tale sintomo di insensatezza venga manifestato dal processo stesso, nel momento in cui lo si consideri come tale e non rispetto ai rapporti tra mezzi e fini che esso scopre.

Denunciare l'insensatezza della razionalità strumentale significa mettere in questione il sapere in cui essa consiste, partendo proprio dalla relazione con l'essere concreto e finito di colui che lo acquisisce. Mettere in luce quest'altro tipo di relazione è lo scopo del presente capitolo, che parte appunto dalla questione del rapporto tra razionalità e irrazionalità nel discorso di Weber sulla scienza per mostrare come nelle aporie di questo discorso trovi alimento il domandare di Heidegger. Tale domandare si attua con una decisa traduzione in termini ontologici di istanze proprie del pensiero di Aristotele: lo Stagirita ha ben svincolato la questione del sapere dal processo tecnico che persegue un fine all'esterno di se stesso, mostrando la possibilità di una scienza che, da un punto di vista ontologico, abbia le stesse caratteristiche della vita, vale a dire l'*attività*, il contenere

⁶⁹ Cfr. F. Chiareghin, *Tempo e storia*, cit., 116. Sulla trascendenza dell'esserci, cfr. *infra*, 2.0, 2.1.

all'interno del proprio attuarsi il proprio fine⁷⁰. Tale sapere risulta quindi emancipato rispetto alla rigida inclusione nello schema dei mezzi e dei fini proprio della razionalità formale.

Tuttavia, proprio il pensiero di Aristotele pone le basi per la manifestazione del sapere orientato al dominio tecnico del reale, nella misura in cui getta le fondamenta del primato del discorso apofantico, pur non limitando la sua concezione della verità a tale aspetto.

Come precedentemente accennato, tale discorso, con il suo categorizzare gli enti attraverso proprietà, si orienta alla determinazione dell'universale e all'iscrizione degli enti in sistemi di tassonomie: nel momento in cui ciò accade e l'ente, privato della dimensione del suo accadere, viene ridotto ad una semplice presenza fornita di proprietà calcolabili, misurabili, prevedibili e anche producibili, sono poste le basi per il processo che traduce la realtà in un'illimitata riserva di cose disponibili.

Rivendicare la dimensione di evento dell'essere è appunto il compito che, in misura diversa, si pongono Heidegger ed Erich von Kahler a partire dalle aporie della concezione weberiana della scienza. Mentre Heidegger rivendica la dimensione di un sapere che non sia indifferente al vissuto di chi lo pratica, configurandolo come ricerca del senso dell'essere attraverso un'ermeneutica della fatticità, Von Kahler, alfiere del *George-Kreis*, contrasta l'ideale di oggettività della scienza ricercato da Weber per perseguire, di contro, un sapere che ponga l'essere stesso di chi lo pratica in relazione al suo originario fondamento divino.

Il rapporto con l'originario, con ciò che precede la tematizzazione diretta e la traduzione dell'ente in una cosa fornita di proprietà, suscettibile di essere espressa in un discorso apofantico, costituisce il denominatore comune delle indagini dei pensatori ora menzionati. Esse non possono non intersecarsi con quelle di Carlo Diano e Klaus Heinrich, due studiosi che hanno visto nella dimensione originariamente eventuale dell'essere nient'altro che la verità espressa dalla tragedia, e rimossa da coloro che hanno consegnato il vero al discorso apofantico spianando la strada al dominio tecnico del reale. L'irriducibilità del singolo – di contro al primato dell'universale, scoperto dal discorso apofantico – e la ricerca di un altro tipo di relazione – irriducibile all'indifferenza – tra il sapere e chi lo pratica è pertanto la pragmatica delle analisi dei pensatori che si esamineranno.

⁷⁰ Cfr. *infra*, 1.1.1 e 1.1.2.

1.1) *Tra razionalizzazione e irrazionalità: il problema del senso dell'agire.*

1.1.1) *La razionalizzazione alla prova dell'ontologia dell'azione.*

a) *Il problema del senso della prassi scientifica.*

L'opera di Weber è attraversata dall'attenzione al conflitto scatenato dall'opposizione tra razionalità e irrazionalità; tale opposizione è il criterio principale attraverso il quale vengono individuate leggi che possano descrivere l'accadere storico degli uomini e, in senso lato, le istituzioni in cui esso prende forma. I *nomina qualitatis* che prendono parte all'opposizione conflittuale in questione diventano un elemento di indagine solo nella misura in cui il primo di essi venga concepito in se stesso come un accadere, e dunque variato nel corrispondente *nomen actionis*: razionalizzazione.

Nell'indagine di Weber il conflitto, perennemente all'opera nella storia, tra razionalità e irrazionalità assume la forma di un processo caratterizzato dalla progressiva razionalizzazione dell'agire, vale a dire, dal processo in cui l'imprevedibilità delle circostanze, la vaghezza degli obiettivi dell'azione, il conflitto che inerisce alla pluralità di tali obiettivi nel momento in cui vengono determinati, vengono in qualche modo orientati ad un senso. Tale orientamento, tuttavia, non è mai al sicuro in modo compiuto dall'osmosi con il proprio contrario, con l'irrazionalità che pretenderebbe di cancellare; questo non è dovuto ad un ipotetico difetto del modo di razionalizzazione in questione, ma è implicato dalla razionalizzazione stessa nella misura in cui, in quanto processo di una macroazione, viene riferita al suo fondamento, vale a dire, ad una determinata *volontà*.

Al processo di razionalizzazione soggiace una determinata volontà, non imputabile ad un singolo individuo, ma caratteristica della convenzionalità implicita in cui le istituzioni precedentemente nominate, che sono l'articolazione della vita collettiva, sorgono e tramontano; una volontà che, proprio in quanto volontà, non è interamente suscettibile di rispondere alla domanda – sempre proponibile – del suo “perché”. Anche la più completa spiegazione relativa alle ragioni per cui, per perseguire un determinato scopo, convenga fare una determinata cosa piuttosto che un'altra, resterà sempre esposta alla possibilità di venire interrogata rispetto al proprio scopo, al perché si debba perseguirlo, e non troverà risposta; ogni “perché” ulteriore dovrà essere arginato dalla forza dichiarativa del “che”, dal fatto che le cose stanno così.

Tuttavia, proprio il necessario emergere del *quod*, del “che” dichiarativo di fronte alla domanda ulteriore, che viene arrestata proprio da questo, fa notare in modo indiretto una differenza fondamentale all'opera nel domandare stesso; tale differenza si specifica nel riferimento del

domandare di volta in volta attuato: finché si domanda perché fare una cosa *piuttosto* che un'altra, in relazione ad un determinato scopo, la razionalità può trovare delle risposte; nel momento in cui, invece, la domanda viene rivolta all'azione determinata *in quanto tale*, e non sulla base del confronto con un'altra, la razionalità mostra il suo limite e cade:

“Tutte le scienze naturali ci danno una risposta alla domanda: che cosa dobbiamo fare se vogliamo dominare *tecnicamente* la vita? Se però dobbiamo e vogliamo dominarla tecnicamente, e se ciò abbia, in ultima analisi, propriamente senso, esse lo lasciano del tutto da parte, oppure lo presuppongono per i loro scopi. Oppure prendiamo una disciplina come la scienza dell'arte. Il fatto che vi siano opere d'arte costituisce, per l'estetica, un dato. Essa cerca di stabilire *a quali condizioni questo fatto si presenti* [corsivo mio – F.L.]. Ma non si pone la domanda se il dominio dell'arte non sia magari un regno di magnificenza diabolica, un regno di questo mondo, e perciò nella sua profonda essenza opposto al divino e, nel suo spirito profondamente aristocratico, contrario alla fratellanza. Essa non si chiede quindi se debbano esservi opere d'arte. Oppure prendiamo la giurisprudenza: essa stabilisce ciò che è valido secondo le regole del pensiero giuridico, in parte logicamente cogente e in parte legato a schemi convenzionali; vale a dire, stabilisce *se* determinate regole giuridiche e determinati metodi di interpretazione sono riconosciuti come vincolanti. Non risponde alla domanda *se* debba esservi il diritto e *se* si debbano stabilire proprio quelle regole; essa può indicare soltanto che, se si vuol ottenere un risultato, questa regola giuridica costituisce, secondo le norme del nostro pensiero giuridico, il mezzo appropriato per conseguirlo”⁷¹.

Dal passo citato emerge che il determinato scopo presupposto all'agire svolge la funzione di raccogliere in unità le azioni che lo perseguono, discriminando quelle utili ad esso da quelle inutili; si può dire che le scienze considerate nel passo citato rispondono alla domanda sulle *condizioni* di un determinato accadere e tale domanda assume la forma seguente: “Cosa devo fare *se* voglio ottenere il determinato risultato *x*?”. Vale la pena sottolineare il fatto che la domanda vera e propria verte sulla prima parte dell'enunciato posto tra virgolette; la seconda parte di esso, vale a dire la proposizione ipotetica, è da considerarsi come assunta.

Da un punto di vista logico, la risposta a questa domanda, nella misura in cui viene fornita dalle scienze in questione, si lascia formalizzare come un'implicazione logica: “Se voglio ottenere il determinato risultato *x* devo agire nel modo *y*”. La protasi di questo periodo ipotetico corrisponde all'antecedente, mentre l'apodosi, il cui contenuto viene appunto svelato dalle scienze in questione, corrisponde al conseguente; il *modus ponens*, la regola più basilare della logica, consiste nell'affermazione dell'antecedente, in questo caso il voler ottenere lo scopo in questione, e consente di dedurre il conseguente, in questo caso la serie di azioni prescritta dalla scienza in gioco.

Tuttavia, perché si possa affermare l'antecedente di un'implicazione logica, l'antecedente in questione deve preliminarmente *essere assunto*, deve figurare tra le assunzioni, ed è proprio questo

⁷¹ M. Weber, *La scienza come professione*, 27-28; in seguito “WaB”.

che la logica non può dedurre. Analogamente, le scienze in questione possono sì determinare la serie di azioni da svolgere per ottenere un determinato scopo, ma non possono dire nulla sullo scopo stesso.

Emerge dunque in modo più dettagliato la differenza in gioco nella discriminazione del riferimento del domandare attuato di volta in volta di cui si diceva prima; finché si tratta di determinare qualcosa *rispetto a qualcos'altro*, in questo caso una serie di azioni rispetto ad uno scopo da conseguire, tale determinazione avviene, da un punto di vista ontologico, senza problemi, poiché lo scopo funge da criterio discriminante per la determinazione del proprio altro, vale a dire per la serie di azioni che deve attuarlo. Ciò è messo in luce dall'esempio del *modus ponens*, che pure mette in relazione due cose diverse, vale a dire una determinata implicazione con l'assunzione del proprio antecedente.

Dall'altro lato, nel momento in cui si cerca di determinare una cosa in se stessa, senza far riferimento a nient'altro che ad essa, e dunque nel momento in cui si cerca di determinare la cosa *in quanto tale*, ogni criterio viene meno, poiché il criterio implica necessariamente la posizione della relazione tra due cose, vale a dire il criterio stesso e la cosa che dev'essere misurata rispetto ad esso; ciò è messo in luce dal carattere inderivabile che l'assunzione sembra presentare.

Si è detto che di fronte a tale carattere inderivabile della cosa considerata nella sua singolarità, la razionalità cade, ma si sarebbe dovuto dire piuttosto che essa si capovolge, poiché presenta comunque un livello di razionalità proprio, come attesta una tradizione di pensiero che risale, in una certa misura, ad Aristotele, e come si cercherà di mostrare in seguito.

Questo livello di razionalità non si esaurisce nel genere di rapporto ad altro che può essere sussunto sotto il concetto di *predicazione*, di determinazione di una cosa attraverso un'altra, ma consiste invece nella comprensione della cosa stessa nel suo essere inderivabile ed irriducibile ai nessi predicativi in cui può venire inscritta, o al progetto sulla base del quale essa viene inserita in un sistema di relazioni e compresa in un determinato modo piuttosto che in un altro, ad esempio in funzione di un determinato scopo.

Entrambi questi casi, che questo livello di razionalità esclude, dissolvono la cosa in un aggregato di proprietà; tuttavia, tale capovolgimento della razionalità, viene compreso come cancellazione della razionalità stessa proprio da Weber; l'unica cosa che la scienza può fare è mostrare la derivazione di una cosa dall'altra – l'applicazione del *modus ponens* all'implicazione e all'assunzione, appunto – ma nulla di più:

“Ma fortunatamente la funzione della scienza non è ancora finita; noi siamo in condizione di aiutarvi a conseguire un ulteriore risultato: la *chiarezza*. [...] E con ciò siamo giunti alla funzione ultima che la scienza in quanto tale può assolvere al servizio della chiarezza, *e al tempo stesso ai suoi confini* [corsivo mio – F.L.]: noi possiamo – e dobbiamo

– anche dirvi che questa o quest’altra posizione pratica può essere derivata con coerenza interna e quindi con serietà, per quanto riguarda il suo senso, da questa o da quell’altra fondamentale concezione del mondo – magari da una soltanto, o forse anche da più, ma non mai da questa o quell’altra. Se vi risolvete per questa presa di posizione, voi servite questo dio – per parlare metaforicamente –e *offendete* quell’altro. Infatti, se rimanete fedeli a voi stessi, pervenite necessariamente a queste e a quest’altre *conseguenze* ultime dotate di senso. Questo si può fare, almeno in linea di principio. Questa funzione è assolta dalla disciplina speciale della filosofia e dalle discussioni di principio, per loro essenza filosofiche, delle discipline particolari. Possiamo, quindi, se comprendiamo bene il nostro compito (il che dev’essere qui presupposto), costringere l’individuo, o per lo meno aiutarlo, a *rendersi conto del senso ultimo del suo proprio operare*”⁷².

La giustapposizione di quest’ultimo passo a quello precedentemente citato fa emergere nel modo più chiaro la tensione menzionata all’inizio; il primo mostra le scienze come regno dell’implicazione logica e, sulla base di tale implicazione, dell’asservimento dell’azione ad un determinato scopo su cui la logica non può dire nulla: tale logica a cui l’azione dev’essere asservita può essere denominata *logica della razionalità formale*, vale a dire della discriminazione delle azioni, le une dalle altre, sulla base della loro conformità o meno rispetto ad uno scopo da perseguire; lo scopo stesso è il termine ultimo di tale razionalizzazione, quello su cui la logica dell’implicazione non dice nulla e la cui razionalità non può essere provata⁷³.

Tuttavia, è chiaro che da un punto di vista strettamente legato ad un’ontologia dell’azione, lo scopo e il senso sono correlati tra loro, poiché entrambi correlati al *Worumwillen*, a ciò *in vista di cui* l’azione dev’essere compiuta; non è nemmeno un caso che Weber menzioni la filosofia come la disciplina legata alla questione del senso: essa tradizionalmente è sempre stata la disciplina che domanda sul presupposto che le scienze assumono e lasciano non interrogato, vale a dire l’essere in quanto essere.

Le scienze recidono una regione dell’essere per indagare su di essa; la fisica, ad esempio, considera l’essere in quanto sostanza mobile e procede ad indagare su di esso da questo punto di vista; la filosofia, di contro, aspira all’interezza dell’oggetto da essa indagato, poiché studia l’essere in

⁷² WaB, 37-38.

⁷³ È sintomatico che Weber arrivi a descrivere la chiarificazione del rapporto tra i mezzi e gli scopi operata dalla scienza come una tecnica: “Dal momento che, nella grande maggioranza dei casi, ogni scopo al quale si tende ‘costa’ oppure può costare qualcosa, l’auto-riflessione di uomini che agiscono con responsabilità non può prescindere dalla reciproca misurazione dello scopo e delle conseguenze dell’agire; e renderla possibile è infatti una delle funzioni essenziali della *critica tecnica* [corsivo mio – F.L.], quale noi l’abbiamo finora considerata. Tradurre quella misurazione in una decisione non è certo più un compito possibile della scienza, bensì dell’uomo che agisce volontariamente: egli misura e sceglie tra i valori in questione secondo la propria coscienza e secondo la sua personale concezione del mondo. La scienza può condurlo alla coscienza che ogni agire, e naturalmente anche, secondo le circostanze, il non-agire, significa nelle sue conseguenze una presa di posizione in favore di determinati valori, e perciò – il che è oggi così volentieri dimenticato – di regola contro altri. Compiere la scelta è però cosa sua.

Ciò che noi possiamo ancora offrirgli per questa decisione è la conoscenza del significato di ciò che viene voluto. Noi possiamo insegnargli a conoscere nella loro connessione e nel loro significato gli scopi che egli vuole, e tra cui sceglie, rendendo esplicite e sviluppando in maniera logicamente coerente le ‘idee’ che stanno, o che possono stare a base dello scopo concreto” (M. Weber, *L’oggettività conoscitiva*, cit., in GAW, 59-60).

quanto essere, ovvero *l'essere come tale*; emerge ora il riferimento ad Aristotele a cui si era accennato precedentemente:

“C’è una scienza che considera l’essere in quanto essere e le proprietà che gli competono in quanto tale. Essa non si identifica con nessuna delle scienze particolari: infatti nessuna delle altre scienze considera l’essere in quanto essere *nella sua interezza* [*katholou*] [corsivo mio – F.L.], ma, dopo aver delimitato una parte di esso, ciascuna studia le caratteristiche di questa parte. Così fanno, ad esempio, le matematiche”⁷⁴.

La matematica non si interroga sull’essere nella sua interezza, ma ne isola l’aspetto della quantità per indagare solo su di esso; questa scienza, di contro, a cui Aristotele non dà nessun nome, si interroga sulle proprietà che l’essere ha per il solo fatto di essere, cioè in riferimento alla sua interezza.

Citare Aristotele in questa sede non è inopportuno, poiché questo passo offre il primo cenno all’idea di divisione dei saperi; tale idea contiene *in nuce* il concetto di *specializzazione*, fondamentale per la comprensione del dispiegarsi della scienza moderna, a cui Weber fa riferimento⁷⁵ parlando del problema della razionalizzazione in rapporto alla scienza e all’azione; proprio il concetto di specializzazione aggiunge un altro tassello all’ostensione del problema della razionalizzazione dell’azione in rapporto allo scopo, poiché l’uomo di scienza, secondo Weber, deve diventare un professionista sempre più dedito alla razionalizzazione del suo operare, il che significa che deve focalizzare il suo agire come scienziato in un ambito sempre più ristretto e sempre più separato dalla domanda sull’interezza di esso: questo pronome è intenzionalmente lasciato nell’ambiguità, poiché può riferirsi sia all’interezza dell’ambito di indagine sia all’interezza della dimensione dell’agire scientifico che su detto ambito di indagine si interroga; la dimensione di quest’interrogazione è stata definita da Weber come quella relativa al “senso” di tale agire.

Proprio “professione” e “senso” sembrano essere i concetti moderni alieni dalla concezione di *episteme*, di scienza presentata nel passo citato di Aristotele; inoltre, detto passo sembra parlare soltanto dell’ambito dell’indagine, e non dell’azione che deve fare luce su di esso. Tuttavia, il riferimento all’azione giace in modo latente nel passo citato da Aristotele, se si considera la

⁷⁴ Aristotele, *Metafisica*, 1003 a 20-26 (traduzione leggermente modificata); in seguito “M”.

⁷⁵ “Al giorno d’oggi la situazione interiore nei confronti dell’esercizio della scienza come professione è condizionata anzitutto dal fatto che la scienza è pervenuta a uno stadio di specializzazione prima sconosciuto e che tale rimarrà sempre in futuro. Non soltanto esteriormente, no certo, ma proprio interiormente le cose stanno in modo che soltanto nel caso di una rigorosa specializzazione l’individuo può acquisire la sicura coscienza di produrre qualcosa di realmente compiuto in ambito scientifico. [...] Un risultato realmente definitivo e valido è oggi sempre una *prestazione* [corsivo mio – F.L.] di carattere specialistico. E chi non possiede la capacità di indossare, per così dire, dei *paraocchi* e di persuadersi intimamente che il destino della sua anima dipende appunto dall’esattezza di questa, proprio di questa congettura rispetto a quel passo del manoscritto, se ne rimanga lontano dalla scienza” (WaB, 13).

pregnanza che il concetto di *interezza* svolge per l'ontologia dell'azione stessa sempre all'interno della *Metafisica*.

Prima di proseguire, tuttavia, occorre mettere in luce come il problema correlato al concetto di senso, compreso come “senso dell'agire”, sia proprio della modernità intesa come *Modernität*, come periodo comprendente la seconda metà del XIX secolo ed i primi 20 anni del secolo XX, che lo percepisce in modo privativo e drammatico; di tale problema i grandi russi e Nietzsche sono i primi diagnostici⁷⁶.

D'altro canto, non si può negare come la questione del “senso” sia presente in Aristotele come questione dello *heneka*; lungi dall'essere accompagnato dalla malinconia correlata al rimpianto della sua assenza, il senso, come apertura dello scopo inerente alla prassi stessa e trasparente al manifestarsi di questa, è ben tematizzato dallo Stagirita. Nell'ontologia dell'azione di Aristotele è sulla base dello *heneka*, dello scopo e del tipo di relazione che l'azione intrattiene con esso, che si può qualificare la prassi; in altre parole, mentre per Weber la razionalizzazione propria della scienza sembra naufragare di fronte alla domanda sulla relazione di questa, e delle azioni da essa determinate, rispetto allo scopo che perseguono, per Aristotele è proprio la domanda sullo scopo a svelare il tipo di razionalità inerente all'azione stessa, fosse anche l'azione propria della scienza, che, lungi dall'essere solo un'attività a cui l'uomo può dedicarsi o meno, è una delle virtù dianoetiche, una delle *hexeis* dell'anima, un *habitus* in cui l'anima *aletheuei*, si trova in rapporto alla verità quanto all'affermare e al negare⁷⁷.

b) L'immanenza del fine nell'azione fornita di senso: il problema di un sapere della fatticità.

Occorre dunque fare luce sul concetto di interezza, sul suo essere all'opera nella considerazione dell'essere in quanto essere e dell'azione in rapporto al suo scopo.

È proprio in relazione al concetto di interezza che l'azione viene determinata razionalmente, intendendo con “interezza” il rapporto che l'azione intrattiene con il suo fine e con la trasparenza di esso rispetto a questa; in altri termini, l'essere che viene investigato come tale sta con le scienze che ne isolano solo una regione nello stesso rapporto in cui l'azione pensata nella razionalità della sua interezza, rispetto al suo scopo, sta con la pluralità delle scienze, nella misura in cui svelano solo procedure per ottenere un determinato risultato, senza interrogarsi rispetto ad esso.

La differenza tra i termini di questa proporzione è espressa ancora nel libro della scienza senza nome, vale a dire nella *Metafisica*:

⁷⁶ Cfr. F. Volpi, *Il nichilismo*, 8-24, 33-74.

⁷⁷ Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1139 b 15-16. In seguito “EN”.

“Poiché delle azioni [*praxeis*] che hanno un limite [*peras*] nessuna è di per sé fine, ma tutte tendono al raggiungimento del fine, come ad esempio il dimagrire che ha come fine il dimagrimento; e poiché gli stessi corpi, quando dimagriscono, sono in movimento in questo modo, ossia non sono ciò in vista di cui [*hon heneka*] ha luogo il movimento, ne consegue che queste non sono *azioni*, o almeno non sono *azioni perfette* [*teleia*], perché, appunto, non sono fini. Invece il movimento nel quale è contenuto anche il fine è anche *azione*. Per esempio, nello stesso tempo uno vede e ha veduto, conosce e ha conosciuto, pensa e ha pensato, mentre non può imparare e avere imparato, né guarire ed essere guarito. Uno che vive bene, ad esempio, ha anche ben vissuto [*eu ezeken*], e uno che è felice, ad un tempo è stato anche felice. Se così non fosse, bisognerebbe che ci fosse un termine di arresto, così come avviene quando uno dimagrisce; nei casi in questione, invece, non c'è questo termine di arresto: ad un tempo uno vive ed ha vissuto. Di questi processi i primi bisognerà denominarli *movimenti*, i secondi, invece, *attività*. Infatti ogni movimento è imperfetto [*ateles*]; così ad esempio il processo del dimagrire, dell'imparare, del camminare, del costruire. Questi processi sono *movimenti* e sono palesemente imperfetti: non è possibile, infatti, che uno cammini e abbia camminato nel medesimo tempo, né che, nel medesimo tempo, uno costruisca ed abbia costruito, che divenga e che sia divenuto, riceva movimento e l'abbia ricevuto: queste sono cose diverse. Invece, uno ha visto e vede nel medesimo tempo [*heorake de kai hora hama to autò*], e, anche, pensa ed ha pensato. Chiamiamo dunque *attività* quest'ultimo tipo di processo e *movimento* l'altro”⁷⁸.

Come emerge dal passo citato, in Aristotele il riferimento di qualsiasi scienza al suo scopo ha una caratura ontologica talmente marcata da divenire il discrimine stesso del tipo di azione in gioco; si nota inoltre quel tipo particolare di azione inerente alla scienza stessa, che è connotata come un vedere⁷⁹; lungi dal disvelare i mezzi e le procedure per conseguire un determinato obiettivo, l'indagine sul quale e la scelta del quale vengono messe da parte in quanto bollate come irrazionali, l'obiettivo del sapere in quanto vedere è immanente ad esso e rende il vedere un'azione compiuta in ogni suo momento: lo Stagirita è molto attento all'uso del tempo perfetto per distinguere la prassi dalla mera *kinesis*, dal mero movimento nel cui manifestarsi è possibile distinguere un punto di partenza da un punto di arrivo; se un operaio costruisce una casa è possibile distinguere il momento in cui inizia l'opera di costruzione dal momento in cui tale opera giunge al termine: tale movimento può dunque essere rappresentato linearmente.

Di contro, nell'attività del pensiero e del vedere ogni movimento è al tempo stesso il primo e l'ultimo, poiché non c'è nessun fine esterno all'azione in cui il movimento stesso si manifesta: essa viene espressa dal tempo perfetto proprio perché è compiuta in ogni suo momento e può essere rappresentata circolarmente. L'esemplificazione più efficace e spiritosa di questi due movimenti, che Franco Volpi faceva durante le sue lezioni, è quella della differenza tra chi si tuffa in acqua per fuggire da un pitbull che lo vuole mordere e chi si tuffa in acqua per il piacere di nuotare: non è un caso che Aristotele inserisca nel novero delle attività anche il vivere stesso e l'essere felici, in

⁷⁸ M, 1048 b 18-35 (traduzione leggermente modificata).

⁷⁹ Si veda il celeberrimo *incipit* della *Metafisica*.

quanto esse sono le attività che esemplificano nel modo migliore la trasparenza del rapporto tra l'attività ed il fine immanente ad essa.

Tale trasparenza riguarda anche il sapere, inteso come suprema attività dell'uomo⁸⁰ e, vale la pena metterlo in luce, come l'attività più libera a cui l'uomo possa dedicarsi, proprio perché non è vincolata a nessun fine all'esterno di essa⁸¹.

È soltanto in seguito alla totale separazione dell'azione dal suo fine che si può porre il problema del senso e della sua mancanza, e dunque in seguito ad una concezione radicalmente *poietica* del sapere; la *poiesis*, la produzione tecnica è il tipo di movimento che esemplifica al meglio il tipo di azione che Aristotele contrappone all'attività compiuta, con il fine all'interno di essa⁸².

Non è un caso che gli esempi proposti da Aristotele per chiarire la natura dei movimenti facciano riferimento principalmente alla tecnica, come nel caso del costruire, e all'apprendimento; ad uno sguardo d'insieme, si nota come tali esempi esplichino bene la connotazione che Weber dà alla scienza.

La conferenza su *La scienza come professione* mostra la tensione che opera nel pensiero di Weber, volto a scoprire i meccanismi della razionalizzazione: tutte le scienze che compaiono nel passo citato sono di fatto tecniche, sottoinsiemi di quella tecnica che ormai aspira a fornire l'elenco delle condizioni che devono essere attuate per pervenire al dominio totale della vita, schiacciandola all'interno della celeberrima "gabbia d'acciaio"⁸³. È evidente che la scienza, in quanto sapere, è ormai connotata solo come tecnica volta a produrre un insieme di informazioni che può diventare oggetto di apprendimento: mostrare come questo insieme di informazioni sia appunto l'unica cosa che deve essere insegnata nelle aule universitarie è uno degli scopi delle conferenze di Weber⁸⁴; è chiaro che il concetto di "informazione" viene connotato, a sua volta, come determinazione di un "fatto" osservato oggettivamente e da trasmettere come tale.

⁸⁰ "Tutte le altre scienze saranno più necessarie di questa, ma nessuna sarà superiore" (M, 983 a 10).

⁸¹ "È evidente, dunque, che noi non la ricerchiamo per nessun vantaggio che sia estraneo ad essa; e, anzi, è evidente che, come diciamo dell'uomo libero colui che è fine a se stesso e non è asservito ad altri, così questa sola, tra tutte le altre scienze, la diciamo libera: essa sola, infatti, è fine a se stessa.

Per questo, anche, a ragione si potrebbe pensare che il possesso di essa non sia proprio dell'uomo; infatti, per molti aspetti la natura degli uomini è schiava, e perciò Simonide dice che 'Dio solo può avere un tale privilegio' e che non è conveniente che l'uomo ricerchi se non una scienza a lui adeguata" (*Ibid.* 982 b 24-35).

⁸² "Di per sé il pensiero non muove nulla, ma lo fa il pensiero che tende a qualcosa ed è pratico; esso infatti guida anche il pensiero della produzione [*poietiké*], dato che ogni produttore produce in vista di qualcosa, e ciò che si produce non è fine in assoluto, ma è fine in relazione a qualcosa e per qualcuno" (EN, 1139 a 35 – 1139 b 3).

⁸³ Cfr. M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, 239-240. In seguito "PE".

⁸⁴ "Ora a nessuno si può dimostrare scientificamente quale sia il suo dovere di professore universitario. Da lui si può pretendere soltanto l'onestà intellettuale di riconoscere che la constatazione dei fatti, la determinazione di rapporti matematici o logici o della struttura interna di beni culturali da una parte, e dall'altra la risposta alla questione del *valore* della cultura e dei suoi contenuti particolari – e quindi del modo in cui si deve *agire* entro la comunità civile e i gruppi politici – sono due problemi assolutamente *eterogenei*. Se poi egli domanda perché non debba trattarli a lezione, gli si deve rispondere: perché il profeta e il demagogo non si addicono alla cattedra universitaria" (WaB, 30).

L'insegnamento del docente, dunque, si rapporta alla tecnica non solo come al proprio contenuto, ma anche come alla propria forma, a cui deve corrispondere il processo di apprendimento: non è un caso che anche quest'ultimo venga citato da Aristotele come esempio di movimento e non di attività, dunque come un movimento analogo alla produzione, che diventa la vera cifra della scienza. Essa diventa vettore di produzione sia di beni – nella sua concreta attuazione tecnologica – sia di conoscenze, nelle università che devono produrre il processo di apprendimento.

L'eterogeneità in gioco tra la constatazione dei fatti e la domanda sul modo in cui si debba agire all'interno della comunità fa sì che quest'ultima venga radicalmente bandita dal territorio della scienza; tuttavia limitarsi a stigmatizzare tale domanda come eterogenea rispetto all'oggetto della scienza ne maschera l'ulteriorità irriducibile al fatto: a differenza di quest'ultimo, tale ulteriorità non può essere schematizzata in un'implicazione logica; è a questo punto che tale ulteriorità, che connota la domanda sullo scopo e sul senso di tale logica produttiva all'opera in questo rapporto, viene connotata inoltre come *valore*.

Quest'ultimo termine indica ciò che, assieme alla domanda sullo scopo e sul senso, va radicalmente escluso dalla pratica della scienza, la quale nel suo descrivere i fatti che constata deve rimanere assolutamente avalutativa; nel primo dei passi citati Weber metteva bene in luce, anche attraverso suggestioni quasi esoteriche nel suo stile di scrittura⁸⁵, come la scienza estetica dovesse limitarsi a descrivere il fatto della datità delle opere d'arte e le condizioni di possibilità di tale fatto, lasciando perdere la questione – in sé pienamente legittima – se l'opera d'arte non sia “un regno di magnificenza diabolica”, non abbia un potenziale demoniaco che richiami l'uomo all'azione e dunque anche al senso politico del suo essere, un senso che, stando sempre all'esempio di Weber, potrebbe essere aristocratico e dunque contrario alla fratellanza⁸⁶.

In altri termini, la connotazione che Weber ascrive alla scienza è pienamente conforme al processo di razionalizzazione – vale a dire al processo dell'iscrizione di ogni attività in un piano organizzativo volto al conseguimento di un determinato scopo – che si dispiega in ogni ambito della vita umana proprio in quel torno di anni; essa assume i tratti di una tecnica destinata alla trasmissione neutrale di un contenuto di informazione da un docente a un discente.

⁸⁵ Nelle conferenze monacensi Weber sembra tradire con il suo stile esoterico, ricco di metafore che concernono demoni e divinità, tutta la asserita sobrietà con cui descrive l'oggetto di cui lo scienziato dovrebbe limitarsi ad essere un mero spettatore che fa rapporto su di esso; tale tensione tra stile e contenuto, *actus signatus* e *actus exercitus*, è un altro dei sintomi che manifestano la tensione soggiacente all'opera di Weber. Ritornerei su questo punto in seguito.

⁸⁶ Che “aristocratico” debba significare “contrario alla fratellanza” è comunque un pregiudizio nato con la rivoluzione francese – come lo stesso termine “aristocratico”, del resto –, che si mette in discussione interrogando la relazione che intercorre tra il concetto di fratellanza e quello di fedeltà; cfr. A Biral, *La società senza governo. Lezioni sulla rivoluzione francese*, cit., 179-180.

Nei termini di Aristotele, la scienza praticata all'università ha il carattere di un movimento, di un'azione decurtata del proprio fine; inoltre essa viene connotata come assolutamente priva di relazione rispetto all'essere di chi la tramanda e di chi se ne impadronisce.

Così si esprime Alessandro Biral in una lezione facendo riferimento a Weber, sottolineando bene il carattere ontologicamente scisso che la scienza nell'età della tecnica e della razionalizzazione integrale assume, vale a dire il suo essere completamente irrelata con la vita di chi la possiede e con la questione del suo significato:

“La letteratura studia le letterature ma mai arriverà a dimostrare che bisogna studiarle o che è importante studiarle, e poiché la scientificizzazione dilaga in ogni campo, il senso o significato della vita di ciascuno è ridotto sempre più in posizione marginale fino a scomparire divorato dalle professioni. La professionalità, la riduzione o trasformazione di ogni attività (persino l'essere marito, padre, etc.) in un ruolo sociale, cancella come non scientifica e prive di risposte scientifiche la domanda sul significato della vita. Per chi non sa e non vuole accettare queste ‘gabbie di acciaio’, nessun problema: una moltitudine di chiese, di associazioni, è già pronta ad accoglierlo a braccia aperte e il mondo si riempie di profeti che gettano anatemi contro l'arida, disumana, scientificizzazione e promettono futuri ricolmi di significati. Anche queste lezioni, che vorrebbero essere scientifiche, cadono entro lo stesso destino: esse non sono che una piccola merce che voi trascrivete e mettete da parte per giudicare in un secondo tempo cosa farne: utilizzarle per l'esame o, ma è improbabile, per la vostra futura professione: e quest'uso dipenderà esclusivamente da voi. Le mie lezioni non vi mettono in causa; voi potete rimanere mille miglia lontani ed indifferenti. Ma anch'io dico cose che non hanno nessun rapporto con la mia vita, con quello che sono fuori dal mio essere professore; con esse non m'identifico e non posso identificarmi, senza tradirle, senza tradire la scienza. Si determina così una ben strana situazione: solo apparentemente in questa aula io e voi siamo presenti. In realtà non io sono qui, ma un professore che, per quanto fa scienza, è anonimo, sostituibile, superabile, invecchiato ed ulteriormente invecchiato; voi siete qui ma senza partecipazione alcuna, *nella forma dell'indifferenza* [corsivo mio – F.L.]. Fuori di qui, con amici, parenti, innamorati in attesa, ritroverete voi stessi, i molti pezzi, o, più rispettosamente, i molti aspetti in cui siete suddivisi (spezzati). Ugualmente, io ritroverò fuori di qui qualcosa di me appeso all'attaccapanni dell'ingresso”⁸⁷.

L'iperbole del proprio essere che viene appeso fuori dall'aula prima di andare a lezione mostra bene il carattere puramente strumentale che la scienza assume: essa fornisce delle informazioni di cui uno può disporre come più gli aggrada, come se stesse usufruendo di un utensile. Per usare un termine tecnico del dibattito intellettuale di quegli anni, che esprime chiaramente ciò che è in gioco nella metafora del proprio essere che viene appeso sull'attaccapanni fuori dall'aula di lezione, ciò che tale concezione della scienza deve presupporre come irrelato rispetto alla sua acquisizione è la *fatticità* di chi insegna e di chi apprende.

⁸⁷ A. Biral, *Gorgia*, 2-3.

Questo termine si sviluppa nel neokantismo per connotare l'essere della vita umana nella sua determinazione singolare, casuale e irripetibile, contrapponendosi a *logicità*, che si riferisce invece alle determinazioni dell'essere sovratemporali e universali⁸⁸.

La fatticità costituisce l'insieme delle determinazioni concrete in cui l'esistenza di un singolo si svolge; tali determinazioni – l'avere delle caratteristiche fisiche, il trovarsi ad agire in una determinata situazione, l'essere mosso da determinati interessi – articolano ciò che Heidegger chiama *esserci*, introducendo il termine tecnico usato per riferirsi al modo d'essere dell'uomo.

Ogni esserci ha la sua fatticità, il suo complesso di determinazioni; esse non costituiscono un insieme di predicati al modo dei tratti semantici contenuti nella definizione di un oggetto, ma devono, piuttosto, essere vissute; come si vedrà in seguito, le caratteristiche che costituiscono la fatticità dell'esserci sono connotate come possibilità sempre aperte alla loro contingenza e mutevolezza: tale apertura distingue la fatticità dell'esserci dalla *Tatsächlichkeit*, dalla fattualità che esprime invece il modo d'essere di una cosa che si limita ad essere semplicemente presente, come un oggetto fornito di proprietà che possono essere raccolte in una definizione.

In altri termini, ciò che Heidegger rivendica come proprio del modo d'essere dell'uomo è la *storicità*, intendendo con essa la costante apertura di possibilità da vivere in prima persona, esposte alla loro contingenza, alla loro possibilità di non essere più.

Facendo riferimento alla concezione della scienza di Weber, dunque, è possibile dire che essa è connotata in modo da prescindere dall'esserci concreto che deve attuarla. Questo deve restare letteralmente appeso fuori dall'aula nel momento in cui l'esercizio della scienza ha luogo.

Lo stile di Weber dimostra chiaramente come egli sia consapevole dell'insufficienza di questa concezione della scienza di fronte all'esigenza di sapere propria dell'uomo, mosso da determinati interessi e costretto dalla sua natura di possibilità aperta a prendere decisioni sulla sua vita e ad interrogarsi sul suo senso. Eppure Weber non sembra vedere altra possibilità per il destino della scienza che quella di limitarsi all'esercizio di uno sguardo distaccato sulla realtà; tuttavia non è questa la sua ultima parola.

La conferenza su *La scienza come professione* si conclude con il richiamo all'oracolo di Edom del libro del profeta Isaia, che incita, nella notte che perdura, a domandare ancora. Proprio la domanda su di un sapere che non sia indifferente alla concreta storicità dell'uomo, in cui la singolarità del suo essere accade, è la cifra dell'interrogazione di Heidegger.

⁸⁸ Cfr. J. Grondin, *Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik. Zur Aktualität der Hermeneutik Heideggers*, 165.

1.1.2) *L'ontologia dell'azione e la storicità dell'esserci: l'essere come "accadere" nell'ontologia di Heidegger.*

a) *La domanda sull'accadere dell'ente come discriminine della differenza ontologica.*

Non è un caso che Heidegger, il cui esordio filosofico va fatto risalire a dieci anni dopo la conferenza di Weber⁸⁹, e che con Weber intratterrà un dialogo implicito nei propri testi⁹⁰, si esprimerà a metà degli anni trenta proprio riguardo alla questione dell'opera d'arte, definendola non come una rappresentazione, ma come il luogo dell'accadere della cosa stessa e del destino dell'uomo: la tragedia non rappresenta niente, è essa stessa la lotta degli antichi dei e degli dei nuovi⁹¹, nella quale viene aperto il sacro in quanto sacro.

Non si tratta solo di mettere in luce come il teatro greco fosse il luogo della fusione del momento religioso con quello politico e agonistico della *polis*, ma di attuarne pienamente l'*Erfahrung*; a differenza di quanto una certa esegesi del pensiero heideggeriano legge nel saggio sull'opera d'arte, ciò non significa pretendere di ripetere l'esserci fattuale del teatro greco attraverso un processo di immedesimazione che, per quanto rafforzato attraverso l'accuratezza della mediazione filologica, resterebbe comunque fantasioso, nella misura in cui pretenderebbe di cancellare la distanza che separa l'esserci tedesco contemporaneo da quello dei greci; piuttosto, si tratta di ripeterne concretamente l'accadere, nella misura in cui si configura come *domanda* sull'essenza dell'arte⁹²: questo è il significato dell'indagine di Heidegger, che si interroga sull'arte a partire dall'*Ursprung*, dalla sua origine. Tale origine è appunto l'essenza, che diventa il punto a cui mira la domanda stessa⁹³; la domanda però non va intesa come l'atteggiamento di chi si interroga sulle caratteristiche di un oggetto dato e semplicemente presente, che consentirebbero di distinguere tale oggetto da un altro; in questo modo la questione dell'essenza dell'opera d'arte verrebbe rimossa, e con essa quella del proprio dell'opera d'arte stessa e del suo senso⁹⁴.

⁸⁹ Weber tiene la conferenza su *La scienza come professione* nel 1917; *Essere e tempo* di Martin Heidegger esce nel 1927.

⁹⁰ Cfr. M. Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, 9 (in seguito "PGZ"), dove la prospettiva di Max Weber sulla scienza viene connotata come "quella della disperazione e della mancanza di aiuti". Si tratta del corso di lezioni tenuto a Marburgo nel semestre estivo del 1925, che costituisce "la bozza fenomenologica di *Essere e tempo*", nonché il più accurato e diretto confronto di Heidegger con Husserl; cfr. T. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, 9; A. Cimino, *Ontologia, storia, temporalità. Heidegger, Platone e l'essenza della filosofia*, 56.

⁹¹ M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte in Sentieri interrotti*, 28-29; in seguito "HW".

⁹² Occorre specificare che un greco non poteva domandare sull'essenza dell'arte, essendo l'arte come singolare collettivo un prodotto della modernità; la domanda sull'essenza dell'arte, tuttavia, deve mettere in questione proprio tale irrigidimento dell'arte in un insieme di tratti semantici considerati noti, tenendo presente la distanza storica e ontologica che separa l'opera d'arte contemporanea da quella antica.

⁹³ Cfr. HW, 54-55.

⁹⁴ "Ormai siamo così progrediti da non porre neppure più il problema della cosità dell'opera, poiché il solo fatto di porlo farebbe assumere anticipatamente e surrettiziamente l'opera come un oggetto semplicemente presente. In tal caso non

La questione in gioco verrebbe obliata se ci si limitasse a distinguere l'opera d'arte da un altro oggetto sulla base del fatto che la prima provoca determinate sensazioni mentre il secondo no; anche in questo caso, la natura dell'arte verrebbe interpretata rispetto ad un rapporto predicativo che la spiegherebbe sulla base della relazione che intrattiene con qualcos'altro e non sulla base di se stessa; allo stesso modo il suo fine non verrebbe posto all'interno di se stessa ma al suo esterno, vale a dire nello stato d'animo che dovrebbe asseritamente produrre.

Si è visto, però, che la domanda sul senso dell'azione corrisponde alla domanda sul rapporto che tale azione intrattiene con il suo fine: proprio l'attuazione della domanda sul senso dell'arte, che Weber espunge dall'ambito della scienza, consente paradossalmente di vedere la tecnica, il più perfetto esempio di attività separata dal suo fine, come un'attività, vale a dire come una prassi che coincide con il suo fine. Proprio a tale prassi Heidegger consegna l'opera d'arte quando parla di salvaguardia dell'opera in quanto opera:

“Salvaguardia dell'opera significa: star dentro nell'aprimiento dell'ente storicizzantesi nell'opera. Ma lo star dentro proprio della salvaguardia è un sapere. Ma il sapere non consiste nella semplice *conoscenza e rappresentazione di una cosa* [corsivo mio – F.L.]. Chi sa veramente che cosa sia l'ente, sa che cosa vuole nel mezzo dell'ente.

Questo volere – che non è un semplice impiego del sapere, né una sua determinazione anticipata – è pensato in base all'esperienza fondamentale del pensiero in *Essere e tempo*. Il sapere che resta un volere e il volere che resta un sapere è il lasciarsi essere estatico dell'uomo esistente nel non-esser-nascosto dell'essere. La 'decisione' [*Ent-schlossenheit*] di cui si parla in *Essere e tempo* non è il semplice atto di decidere da parte di un soggetto, ma è il passaggio dell'esserci dall'imprigionamento nell'ente all'apertura dell'essere. Tuttavia nell'esistenza l'uomo non va da un dentro a un fuori, poiché l'essenza dell'esistenza è lo star-dentro ex-ponentesi all'essenziale estaticità dell'illuminazione dell'ente. Né nel fare, di cui si è discusso prima, né nel volere, di cui si discorre ora, intendiamo riferirci alle operazioni e alle azioni di un soggetto che ponga se stesso a fine di ogni proprio sforzo”⁹⁵.

La salvaguardia dell'opera d'arte, come viene descritta nel passo citato, non ha niente a che vedere con la conservazione propria della tecnica restaurativa⁹⁶, né con quell'altra forma di tecnica che è l'indagine storico-filologica sulle caratteristiche che distinguono un'opera d'arte, il suo stile, il suo appartenere ad un determinato periodo storico, da un'altra. Piuttosto, essa ha il connotato performativo che pertiene ad una particolare attività, che può essere connotata a sua volta come *apertura della differenza ontologica*; essa costituisce l'*omne punctum* del pensiero di Heidegger e dell'indagine sull'ontologia da egli intrapresa.

imposteremmo la questione a partire dall'opera, ma a partire da noi: da noi che, in tal modo, non lasceremmo che l'opera sia un'opera, ma vedremmo in essa soltanto un oggetto che suscita in noi non si sa qual stato d'animo” (HW, 53).

⁹⁵ HW, 51-52.

⁹⁶ La quale ha solo una funzione ancillare e ausiliaria nei confronti del pensiero che deve assumersi il compito di pensare l'opera nel suo accadere storico; cfr. HW, 53.

Tale indagine dà un connotato performativo al concetto stesso di storicità: la storicità di un ente non va intesa come l'insieme delle caratteristiche che distinguono un ente dall'altro da un punto di vista storico, ma piuttosto come il *modo di accadere dell'ente stesso*; è sulla connotazione dell'essere come accadere che la ripresa della domanda su di esso, già attuata nel trattato del 1927, si impernia. Proprio per rendere ragione di tale accadere Heidegger fa largo uso degli aggettivi “ontico” e “ontologico”, che si riferiscono rispettivamente a ciò che pertiene all'ente e a ciò che pertiene all'essere. Il primo di essi, nel gergo di Heidegger, si riferisce a relazioni o a caratteristiche che consentono di distinguere un ente dall'altro, una cosa dall'altra⁹⁷; più complessa è la spiegazione dell'aggettivo “ontologico”, poiché le caratteristiche di cui esso si predica non consentono di distinguere un ente dall'altro, almeno non direttamente.

Il modo di funzionare di tali aggettivi può essere spiegato nel modo più chiaro facendo riferimento ad uno *shibboleth*, ad un segno distintivo; fedeli ad uno dei più fruttuosi consigli dati dalla filosofia ermeneutica, che suggerisce di considerare ogni asserzione come risposta ad una domanda⁹⁸, si può dire che le caratteristiche ontiche rispondono alla domanda “che cos'è la cosa?” o “com'è la cosa?”, mentre quelle ontologiche rispondono alla domanda “come giunge ad accadere la cosa?”. Tale accadere, a sua volta, è irriducibile ad un complesso di leggi eziologiche che dovrebbero spiegarlo secondo la dinamica della causa e dell'effetto, poiché tale spiegazione, della forma “A è causa di B” irrigidisce ancora l'ente in un rapporto di predicazione, dunque spiegandolo sulla base di qualcos'altro⁹⁹ e non sulla base di se stesso.

Molto più difficile è fornire un'ulteriore determinazione positiva del modo in cui si manifesta tale accadere; una traccia, tuttavia, può essere trovata proprio nella distinzione principale all'opera nell'ontologia dell'azione precedentemente delineata attraverso Aristotele: si può dire che le differenze tra ogni genere di movimento e ogni genere di attività siano di tipo ontico – il camminare non è il costruire, che a sua volta non è l'imparare; il pensare non è il vivere, che non è l'essere felici – mentre le differenze all'opera tra i movimenti e le attività, considerati nella loro interezza, siano di tipo ontologico: c'è una differenza ontologica tra movimenti e attività nella misura in cui accadono diversamente rispetto alla relazione che intrattengono con il loro fine: una relazione di unione con il fine nel caso delle attività e di separazione nel caso dei movimenti.

Emerge inoltre la peculiarità della difficoltà di tale pensiero della differenza ontologica se si considera che proprio uno stesso ente, che può essere anche un determinato tipo di comportamento, una determinata azione, può essere concepito come appartenente ad un insieme o all'altro: l'arte stessa, la produzione artistica, che è l'esempio per eccellenza di movimento che ha il suo fine

⁹⁷ Cfr. D. Dahlstrom, *Heidegger's Concept of Truth*, cit., 193. In seguito “DAHLSTROM”.

⁹⁸ Cfr. H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, 763; l'autore fa qui riferimento a R.G. Collingwood.

⁹⁹ Cfr. R. Schürmann, *Dai principî all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*, 38. In seguito “SCHÜRMAN”

all'esterno di essa, può essere considerata – nel paradosso accennato precedentemente – come un'attività con il suo fine all'interno, nella misura in cui si fa attenzione al suo accadere, vale a dire nella misura in cui la si salvaguarda, per usare l'espressione di Heidegger.

Non è un caso che proprio il tempo perfetto, a cui si è fatto precedentemente riferimento per indicare il proprio dell'attività che include il suo fine in se stessa – la motilità del suo accadere, si potrebbe dire ora – emerga nelle considerazioni immediatamente successive che Heidegger dedica a detto accadere, che avviene nella forma della salvaguardia:

“Il sapere nella forma della salvaguardia è poi assolutamente diverso dall'apprezzamento specialistico fondato sul gusto del formale [*Formal*] nell'opera, delle qualità e del fascino. E ciò proprio perché il salvaguardare è un sapere. *L'aver visto* [corsivo mio – F.L.] è un esser-deciso, è uno star dentro nella lotta che l'opera ha ordinato nel tratto”¹⁰⁰.

La salvaguardia dell'opera si compie in un *aver visto*, un tempo perfetto che chiude gli estremi dell'azione in un moto circolare, il cui primo momento è al tempo stesso l'ultimo. Lungi dall'aver il carattere del moto lineare, esso ha il carattere dell'*exaiphnes*, dell'accadere per eccellenza, che si compie nel passaggio dal non essere all'essere, dalla quiete al moto, in una parola, dell'accadere della differenza come tale; Heidegger non tratta mai direttamente dell'*exaiphnes* in tutta la sua opera¹⁰¹, tuttavia, fa largo uso del termine *Augenblick*, colpo d'occhio¹⁰², che corrisponde alla temporalità in cui avviene la decisione con cui ci si libera nell'aperto dell'essere, che è distinto dall'ente, come si legge nel penultimo passaggio citato.

Per usare un'espressione paradossale, si può dire che la decisione nel colpo d'occhio restituisce l'accadere all'accadere stesso; tali determinazioni dell'accadere *in quanto accadere*, e non in quanto accadere di qualcosa piuttosto che di qualcos'altro, esprimono al meglio le caratteristiche della decisione dell'esserci per come è stata menzionata nel penultimo passo citato. Ciò consente, inoltre, di chiarire ulteriormente la distinzione all'opera nella differenza ontologica sulla base del fatto, precedentemente accennato, che gli aggettivi pertinenti alla sfera ontica descrivono l'ente sulla base di un altro ente, rilevandone proprietà o caratteristiche, mentre quelli pertinenti alla sfera ontologica, nel determinare l'essere dell'ente, lo colgono nel suo accadere. L'essere è considerato

¹⁰⁰ HW, 52. Su questa lotta cfr. *infra*, 1.1.3 b.

¹⁰¹ L'unico riferimento indiretto si può trovare in uno degli scritti più tardi, la conferenza *Tempo e essere* (cfr. M. Heidegger, *Tempo e essere*, 79), dove si fa riferimento al passo centrale della *Lettera VII* di Platone: “Non si tratta assolutamente di una disciplina che sia lecito insegnare come le altre; solo dopo una lunga frequentazione e convivenza con la cosa stessa [*to pragma autò*] essa si manifesta nell'anima, come la luce che subitamente [*exaiphnes*] si accende da una scintilla di fuoco, per nutrirsi poi di se stessa” (Platone, *Lettera VII*, 341 C 4 – D 2). Si ritornerà su questo passo di Platone in seguito.

¹⁰² Si noti che nella traduzione di Schleiermacher del *Parmenide* di Platone il termine *exaiphnes* è reso appunto con *Augenblick*; cfr. W. McNeill, *The Glance of the Eye. Heidegger, Aristotle, and the Ends of Theory*, 116; in seguito “GLANCE”.

nella sua differenza rispetto all'ente stesso, quale correlato della determinazione dell'ente in quanto tale, senza coglierlo a partire da qualcos'altro¹⁰³.

Questo è quanto Heidegger cerca di fare, comprendendo l'accadere sulla base dell'*Augenblick*, dell'attimo:

“Nella decisione, il presente non solo è sottratto alla dispersione nel mondo della cura più prossima, ma è mantenuto nell'avvenire e nell'essere stato. Il *presente*, mantenuto nella temporalità autentica e quindi *autentico*, lo chiamiamo *attimo*. Questo termine dev'essere inteso nel senso attivo dell'estasi. Esso significa l'estaticità dell'esserci, decisa e *mantenuta* nella decisione; tale estaticità è aperta a ciò che nella decisione si incontra in fatto di possibilità e di circostanze di cui ci si può prendere cura. Il fenomeno dell'attimo *non può assolutamente* esser chiarito partendo dall'*istante* [*Jetzt*]. L'istante è un fenomeno temporale proprio del tempo come intratemporalità: l'istante 'in cui' qualcosa sorge, passa o è semplicemente presente. '*Nell'attimo*' *nulla può accadere* [corsivo mio – F.L.]; ma *solo* esso, in quanto presente autentico, rende possibile l'*incontro* con ciò che può essere 'in un certo tempo' come utilizzabile o come semplice-presenza”¹⁰⁴.

Questo passaggio mostra il carattere temporale della decisione e dunque della differenza ontologica stessa, come annunciato dal titolo stesso del trattato di Heidegger: se l'essere viene concepito come accadere, è chiaro che esso ha natura temporale; tuttavia l'accadere all'interno del tempo, che è proprio dell'ente incontrato nel mondo e che nel passo citato viene connotato appunto come “intratemporale”, differisce dall'accadere *del* tempo stesso dell'ente, che è appunto l'orizzonte in cui il suo essere si manifesta.

Proprio l'essere nel tempo dell'ente intratemporale consente ad Heidegger di distinguere una temporalità autentica da una temporalità inautentica; quest'ultima corrisponde all'intratemporalità degli enti con cui si commercia quotidianamente, cioè gli utilizzabili che costituiscono l'ambiente mondano in cui ci si trova immersi, oppure le semplici presenze, che sono gli enti inseriti in un rapporto di tipo predicativo.

Gli enti incontrati nel mondo sono sempre, per così dire, rivestiti di sintassi e semantica¹⁰⁵; in questo senso vanno interpretati tutti gli avverbi proposizionali con cui Heidegger descrive il prendersi cura delle cose d'uso. L'esserci, il termine con cui il filosofo tedesco nomina l'essere dell'uomo, esiste in vista di se stesso e deve avere cura di sé; tale cura è espressa dal fatto che l'esserci è il *Worumwillen*, l'essere per il quale nel suo essere ne va dell'essere stesso: non è un caso che l'esserci, come Franco Volpi ha più volte mostrato, sia la traduzione del concetto di prassi, di

¹⁰³ Si consideri l'equivalenza semantica tra “*das Seiende als solches*” e “*das Sein*”; cfr. V. Vitiello, *Heidegger, Hegel e il problema del tempo*, 70.

¹⁰⁴ M. Heidegger, *SZ*, 400-401.

¹⁰⁵ Cfr. R. Sokolowski, *Husserlian Meditations*, 31; DAHLSTROM, 77.

attività che contiene il suo fine in se stessa, com'è stata descritta precedentemente con riferimento ad Aristotele.

L'utilizzabilità degli enti non potrebbe essere concepita sulla base di un mezzo isolato, che, a rigor di termini "non c'è"¹⁰⁶; ogni mezzo è sempre caratterizzato da un "per-che", un *Um-zu* rivolto all'azione che deve adempiere, un "a-che", un *Wozu*, rivolto all'ente su cui tale azione si esercita, ed un "con-che", un *Womit* che corrisponde all'ente sulla base del quale l'azione viene intrapresa; se si considera che "ente" va inteso nel senso più lato possibile, potendo comprendere sia una cosa sia un'altra azione, è chiaro che i tre avverbi proposizionali citati rispecchiano nella loro interezza una struttura temporale.

L'oggetto, come ad esempio una maniglia, è utilizzato *per* uscire dalla stanza (*Um-zu*), aprendo la *porta* (*Wozu*), *con* un determinato interesse (*Womit*) da cui l'azione è suscitata; lo scopo immediato dell'azione corrisponde ad una presentificazione del futuro, che si lega ad una presentazione dell'ente attuale su cui l'azione si esercita, sulla base di un passato che viene ritenuto¹⁰⁷; l'insieme di rimandi in cui l'ente utilizzabile si mostra contrae al suo interno la struttura temporale pertinente alla *comprensione* di tale ente¹⁰⁸, nel senso lato la connota come tecnico del lessico heideggeriano: il conoscere il proprio *Umgang*, il modo di gestire il proprio commercio con gli enti, il proprio agire con essi in determinate situazioni.

Tuttavia, il fatto che l'ente incontrato nel mondo sia compreso in questa struttura temporale non dice nulla sull'origine della struttura intratemporale stessa, la quale va concepita a partire dalla *storicità* dell'esserci stesso: essa mostra la struttura della temporalità autentica, nella misura in cui manifesta l'origine della struttura intratemporale ora delineata; questa va trovata nella *finitudine*, pertinente alla storicità in quanto accadere¹⁰⁹.

È una temporalità finita, in quanto marcata dal proprio negativo, a dare origine alla tripartizione del tempo e dunque anche alla dispersione della cura – menzionata nella prima riga del passo citato – negli atteggiamenti di presentificazione, presentazione e ritenzione¹¹⁰; solo in una temporalità ritmata dalla propria fine¹¹¹ si può vedere l'origine del carattere direzionale che hanno le estasi temporali all'opera negli avverbi proposizionali menzionati.

Tale fine, tuttavia, è innanzitutto e per lo più obliata, nella misura in cui è coperta dalla temporalità dell'ente intramondano: ciò è dovuto al fatto che l'aspettativa presentificante, l'*Um-zu* che determina il fine dell'azione nella sua relazione al *Wozu* e al *Womit*, non determina il futuro nel suo

¹⁰⁶ Cfr. SZ, 91.

¹⁰⁷ Cfr. O. Pöggeler, *Philosophie und Politik bei Heidegger*, 45-46; in seguito "PÖGGELER"

¹⁰⁸ Cfr. Vitiello, *op. cit.*, 70.

¹⁰⁹ Cfr. PÖGGELER, 47.

¹¹⁰ Cfr. lo schema in F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, 145.

¹¹¹ Sulla natura di tale ritmo, cfr. *infra*, 1.1.3.

senso originario e genuino di puro *non ancora*, ma lo rende in qualche modo *già* presente nella misura in cui lo determina sulla base dell'azione da compiere e del *Wozu* in cui essa si attua.

Non è un caso che Heidegger sottolinei l'importanza dell'avverbio "già" nella sua delucidazione del carattere temporale della comprensione dell'essere dell'ente¹¹², la quale si muove sempre nel contesto di rimandi linguistici espressi dagli avverbi proposizionali che, nella loro totalità, formano l'endiadi di appagatività e significatività¹¹³ che costituisce la struttura del mondo:

"L'aver-già-sempre-lasciato-appagare che rilascia all'appagatività è un *Perfetto a priori* che caratterizza il modo di essere dell'esserci stesso. Il lasciar appagare, ontologicamente inteso, è il preliminare rilascio dell'ente alla sua utilizzabilità intramondano-ambientale. In base al presso-che del lasciar appagare è rilasciato il con-che dell'appagatività. Questo è incontrato dal prendersi cura come un determinato utilizzabile"¹¹⁴.

Il passo citato fa emergere testualmente il tempo perfetto che è stato menzionato come tempo proprio della prassi in quanto tale, dell'attività che contiene all'interno di se stessa il suo fine: ciò consente di mettere in luce un altro carattere proprio della relazione che intercorre tra gli avverbi proposizionali all'opera nella comprensione temporale dell'essere dell'ente considerato come utilizzabile; un utilizzabile, come dice la parola stessa, è usato per un determinato scopo che non coincide con se stesso, e non è un caso che la *Zuhandenheit*, la categoria dell'utilizzabilità, sia stata vista come il calco heideggeriano della *poiesis* di Aristotele, che è già stata menzionata come l'attività per eccellenza in cui azione e fine sono separati l'uno dall'altra¹¹⁵. Tuttavia, l'utilizzabilità, proprio in virtù del fatto che non è mai fine a se stessa, è radicata nell'in-vista-di-cui, nel *Worumwillen*, che costituisce il *Wozu* primario.

Tale è l'esserci, il quale, a differenza dell'utilizzabilità, non è finalizzato a qualcosa di diverso da sé¹¹⁶:

"*Quale* appagatività sussista con un utilizzabile, è ogni volta prefigurato dalla totalità dell'appagatività. La totalità dell'appagatività, ciò che, ad esempio, in una officina costituisce l'utilizzabile nella sua utilizzabilità, è 'anteriore' al singolo mezzo; lo stesso dicasi di una fattoria rispetto a tutti i suoi attrezzi e terreni. Ma la totalità dell'appagatività stessa si aggancia sempre, alla fine, a un a-che presso il quale non sussiste più *nessuna* appagatività, in quanto non è un ente che abbia il modo di essere dell'utilizzabile intramondano, ma un ente il cui essere è determinato come essere-nel-mondo e alla cui costituzione ontologica appartiene la mondità stessa. Questo a-che primario non è per nulla un a-ciò

¹¹² "Dovrebbe averci colpito, se ci abbiamo badato, il fatto che nei nostri discorsi non abbiamo usato nessuna parola più di frequente che l'espressione 'già'" (M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, 311; in seguito "GP").

¹¹³ È il titolo del paragrafo 18 di *Essere e tempo*.

¹¹⁴ SZ, 110.

¹¹⁵ Cfr. F. Volpi, *Sono ancora possibili un'etica e una politica? Heidegger e la filosofia pratica*, 289-293.

¹¹⁶ Il termine "appagatività" può essere considerato come sinonimo di "finalità", tenendo presente che si riferisce alla finalità dell'ente utilizzabile che corrisponde alla finalità del movimento, distinta da quella dall'attività.

come possibile presso-che di un'appagatività. L'a-che primario è un in-vista-di-cui. L'"in vista" riguarda sempre l'essere dell'*esserci*, a cui nel suo essere ne va essenzialmente *di* questo essere stesso"¹¹⁷.

L'esserci esiste in vista di se stesso, "vive e ad un tempo ha vissuto", come si leggeva nel passo precedentemente citato dalla *Metafisica*, ma tale esistenza, che corrisponde, da un punto di vista ontologico, ad una prassi, è strutturalmente esposta alla sua alienazione, poiché deve fare i conti con la temporalità dell'ente che non esiste in vista di se stesso, a cui è legata comunque da un destino; tale destino si mostra nel fatto che essere in un mondo, *dire "Ich bin"*, significa essere presso – *bei* – l'ente che non ha il modo di essere dell'esserci¹¹⁸.

La temporalità della prassi, dunque, è costantemente inficiata dalla temporalità della produzione¹¹⁹ che rende presente il futuro sulla base della realtà con cui si è in relazione, non comprendendolo dunque nel suo carattere di puro non-ancora; ed è proprio nella luce dell'attimo che il presente passa, dalla sua dispersione nel *per-che* e nel *con-cui*, alla sua relazione con il *non-più* e il *non-ancora* in cui il futuro e il passato autentici consistono: per questo motivo Heidegger può scrivere, nel passo precedentemente citato sul concetto di attimo, che il presente autentico "è mantenuto nell'avvenire e nell'essere stato"¹²⁰.

Sulla base del passato e del futuro intesi come non più e non ancora, e non come ritenzione e presentificazione di *ciò* – dell'ente – che non c'è ancora e che non c'è più¹²¹, è possibile comprendere l'esserci nella sua interezza¹²² e, soprattutto, delineare il carattere positivo contenuto nelle due determinazioni onticamente negative del non più e del non ancora.

¹¹⁷ SZ, 109.

¹¹⁸ "L'espressione '*bin*', 'sono', è connessa a '*bei*', 'presso'. [...] Il concetto di fatticità implica: l'essere nel mondo di un ente 'intramondano' tale da poter comprendersi come legato, nel suo 'destino', all'essere dell'ente che incontra all'interno del proprio mondo" (SZ, 75-77).

¹¹⁹ "Il tempo interpretato ha, sin dalle radici, il carattere del 'tempo per...' o del 'non-tempo per...'. La presentazione aspettantesi e ritenente, propria del prendersi cura, comprende il tempo in riferimento a un a-che, il quale, alla fine, è a sua volta ancorato in un in-vista-di-cui del poter-essere dell'esserci. Con questo riferimento al 'per', il tempo pubblico manifesta *quella* struttura che abbiamo precedentemente conosciuta sotto il nome di *significatività*. Essa costituisce la mondità del mondo. Il tempo pubblico, in quanto tempo-per, ha essenzialmente carattere mondano" (SZ, 485-486, traduzione leggermente modificata).

¹²⁰ SZ, 400-401.

¹²¹ È ovvio che il presentificare e il ritenere non vanno intesi come immaginazione e ricordo, che sono discontinui rispetto al continuum in cui il commercio con l'ente si mantiene; vero è, tuttavia, che immaginazione e ricordo, in quanto generati dal commercio con l'ente e calati nella continuità della vita, possono essere compresi a loro volta come vissuti all'interno di una determinata continuità, che può essere descritta in termini di presentificazione e di ritenzione; in altri termini: l'*oggetto* del ricordo e dell'immaginazione è discontinuo rispetto al commercio con l'ente, ma l'*atto* dell'immaginazione e del ricordo è continuo rispetto all'unità di presentificazione e ritenzione propri del commercio con l'ente.

¹²² "Può darsi che la problematica relativa alla totalità dell'Esserci abbia raggiunto la sua chiarezza ontologica genuina, come può darsi che abbia trovato nell'*essere-per-la-fine* una risposta adeguata. Ciò non toglie che la morte sia soltanto la 'fine' dell'Esserci e, presa formalmente, sia solo *uno* dei termini che delimitano la totalità dell'Esserci. L'altra 'fine' è l'inizio, la 'nascita'. Il tutto di cui andiamo alla ricerca è dunque l'ente che si distende 'fra' la nascita e la morte" (SZ, 440-441).

In altri termini, occorre elaborare “un fenomeno suscettibile di modificazioni tali che tutte le asserzioni ontologiche le quali affermano che in un tutto fenomenico predeterminato qualcosa *non è ancora* tale oppure *non lo è più*, possano acquistare un senso fenomenico *positivo* in base a ciò che tale qualcosa *non è*”¹²³.

Questo senso fenomenico positivo in cui non più e non ancora possono essere pensati è ben lumeggiato dall’artificio concettuale platonico dell’*exaiphnes*, a cui si è fatto precedentemente riferimento quando si è accennato alla natura dell’attimo; ora si dispone dei mezzi per capire che nell’attimo nulla accade poiché le cose accadono nel tempo, il quale è costituito dall’intrico delle estasi comprese negli avverbi proposizionali menzionati. L’attimo, invece, non si trova all’interno del tempo poiché non si lascia ridurre alla struttura sintattica e semantica in cui il tempo viene originariamente esperito¹²⁴, ma costituisce invece la tensione che struttura la contemporaneità di non più e non ancora in cui il tempo si temporalizza, *en chrono oudenì*:

“– E quando muta? Non quando è fermo, non quando è in moto, non quando è nel tempo. – No, infatti. – Ma dunque ci sarà questa cosa assurda [*to atopon*] in cui esso è quando muta? – Che cosa? – L’attimo. Pare che ‘attimo’ significhi qualche cosa di simile: ciò da cui qualche cosa muove verso l’una o l’altra delle due condizioni opposte. Non vi è mutamento, infatti che si inizi dalla quiete *ancora* immobile né dal movimento *ancora* in moto [corsivo mio – F.L.], ma questa natura dell’attimo è qualcosa di assurdo che giace fra la quiete e il moto, *in nessun tempo* [*en chrono oudenì*, corsivo mio – F.L.], e così verso l’attimo e dall’attimo ciò che si muove si muta nello stare e ciò che sta si muta nel muoversi. – Può essere. – E l’uno così, se appunto sta e anche si muove, si muterà in ciascuna delle due condizioni; soltanto così infatti potrà partecipare di ambedue le condizioni e, mutando, muta nell’attimo e mentre muta non è in nessun tempo, non si muoverà allora, né starà. – No, infatti. – Analogamente è anche per gli altri tipi di mutamento, quando passa dall’essere al perire e dal non essere al venir all’essere, allora esso viene ad essere fra determinati moti e determinati stati, ed allora né è né non è, né viene all’esser né perisce. Non è vero?”¹²⁵.

Il celebre passo sull’*exaiphnes* presenta un intrico di negazioni che si polarizzano sulla coppia “non più” – “non ancora”; per comprendere la natura della *metabolé*, del passaggio in cui il divenire consiste, si deve comprendere cosa accade in quel non-luogo, *atopos*, che si trova tra le determinazioni opposte della quiete e del moto: si tratta di capire cosa succede quando un ente non è più in quiete e non è ancora in moto, e viceversa.

¹²³ SZ, 107.

¹²⁴ Il tempo dell’ente intratemporale si trova ontologicamente a monte della struttura livellata del tempo misurato dall’orologio, che consiste invece in una serie di “ora” spogliati della loro significatività; il tempo datato sulla base del suo essere inopportuno o opportuno, che regola la struttura semantica e sintattica degli avverbi proposizionali, “funge da base per l’elaborazione del concetto ordinario e tradizionale del tempo. Ma il tempo, come intratemporalità, scaturisce da un modo essenziale di temporalizzazione della temporalità originaria” (SZ, 395). Con “temporalità originaria” bisogna intendere la storicità ritmata dall’esposizione al “non ancora” estremo in cui essa accade.

¹²⁵ Platone, *Parmenide*, 156 e 7-157 a.

Il carattere ontologico, e non ontico, di questa determinazione, emerge dal fatto che la determinazione del “non più” – “non ancora” non è compresa sulla base della predicazione di essa rispetto a qualcos’altro, ma solo in riferimento a se stessa.

Ciò si nota se si considera che un processo come quello del passaggio da un luogo all’altro, ma anche da una condizione all’altra, come si evince dall’ultima riga del passo citato, può essere descritto in due modi.

Si supponga di dover descrivere un processo quale il movimento da un punto A ad un punto B, che sono separati dalla distanza *c*: di ogni punto di *c* si può dire che contemporaneamente non è più A e non è ancora B, ma in questo modo la contemporaneità del non più e del non ancora non è compresa come tale, ma solo rispetto al rapporto predicativo che intrattiene con A e B; prova ne è il fatto che il problema dell’*atopon*, dell’assenza di luogo del passaggio, non viene affrontato, ma solo spostato, precisamente sul passaggio non problematizzato che avviene da un punto all’altro di *c*. Il problema, invece, viene colto quando il non ancora come tale e il non più come tale vengono visti nella loro contemporaneità e non come determinazioni dell’ente che passa e dello spazio che percorre: in positivo, vanno colti come determinazioni del *passaggio* stesso.

Mentre tutti i punti della linea *c* possono essere considerati come presente, passato e futuro l’uno rispetto all’altro, l’*exaiphnes* non si identifica “col presente, né col passato né col futuro e con le loro interne articolazioni”¹²⁶: per questo il secondo modo di intendere il passaggio da A a B consiste nel considerare l’essere reciprocamente l’uno fuori dall’altro di A e B, l’essere fuori da ogni determinazione temporale reciproca e pensare “questo ‘fuori di sé’, che ‘giace’ ‘fra’ l’una e l’altra, in sé e per sé”:

“Esso non è soggetto a determinazioni di tempo, perché è esso che rende possibile il temporalizzarsi; ma non per questo è eterno, se per eternità si intende il *nunc stans* e cioè l’estensione all’infinito di una delle determinazioni temporali, vale a dire del presente; non è nemmeno un ente o una determinazione dell’ente, perché è il pensare positivamente, e non difettivamente, il ‘non’ del ‘non ancora’ e del ‘non più’, da cui e verso cui procedono il sorgere e il cessare degli enti nel loro divenire. Ciò che ‘giace al di fuori’ costringe infatti a *pensare in uno* [corsivo mio – F.L.] il ‘non ancora essere e tuttavia non più non essere’. Così, per restare all’esempio platonico, è necessario guardare a ciò che, ‘non più’ quiete e ‘non ancora’ moto, condiziona il ‘passaggio’ dall’una all’altra delle due opposte determinazioni’ e non è difficile scorgere come, una volta colto ciò che giace fra questi due generi sommi, esso non possa non trasparire, per così dire, tra gli interstizi della totalità di ciò che chiamiamo realtà”¹²⁷.

¹²⁶ F. Chiereghin, *Essere e verità. Note a Logik. Die Frage nach der Wahrheit di Martin Heidegger*, 153; in seguito “EV”.

¹²⁷ *Ibid.* 153-154.

Il commento di Chiereghin mette bene in chiaro come l'*exaiphnes* sia il fenomeno a cui Heidegger accenna senza tematizzarlo esplicitamente; si tratta, da un punto di vista ontologico, dell'espressione più manifesta della radice contraddittoria e, dunque inquieta, del reale, fondamento del divenire che lo marca¹²⁸. Che il movimento si lasci spiegare dal fatto che in un unico e medesimo Ora la cosa si muove, e non si trova invece in due Ora diversi – *ora* in un punto e *ora* in un altro –, dimostra che il movimento non si lascia spiegare sulla base della molteplicità degli Ora in cui si può livellare il tempo, ma al contrario la molteplicità degli Ora è possibile solo sulla base della contraddizione che affonda le sue radici nella contemporaneità dell'avvenire e dell'esser stato, di cui l'attimo è la cifra.

In virtù di esso “si può comprendere la struttura elementare di ogni accadimento, tuttavia *in* esso non accade nulla, perché nulla può accadere dove non vi è né sorgere né perire”¹²⁹; per usare la terminologia precedentemente introdotta, si può dire che nell'attimo non accade nulla di ontico, poiché le qualità e proprietà che consentono di discriminare un ente dall'altro si trovano solo a valle rispetto alla *metabolé*, al cambiamento che accade.

L'attimo, piuttosto, è l'accadere stesso in virtù di cui tale cambiamento di qualità discriminanti si manifesta. In altre parole, il cambiamento ontico, il mutamento *di* qualità che consentono di discriminare un ente dall'altro, è un cambiamento al genitivo, è il cambiamento appunto *di* determinate qualità, mentre l'attimo, nella misura in cui esprime il cambiamento *come tale*, non lascia ridurre la propria determinazione ad un genitivo che possa seguirlo: nel caso del cambiamento ontico, del cambiamento *di* determinate qualità, tale cambiamento riceve i suoi connotati dal genitivo che lo segue, mentre il cambiamento ontologico, il cambiamento *come tale*, è connotato solo dal riferimento a se stesso.

Tuttavia, la riduzione del cambiamento ontologico al cambiamento ontico può comunque avvenire, poiché anche l'accadere ontologico espresso dall'attimo è comunque l'accadere *di* un determinato ente; si ricordi l'esempio del passaggio da A a B attraverso la distanza *c*. Si è detto che nel cambiamento ontologico che entra in gioco nell'attimo, il non più e il non ancora all'opera in esso vanno considerati come contemporanei; tuttavia, anche considerando il passaggio dell'ente *attraverso* ogni punto di *c* si può dire che l'ente, trovandosi in un punto qualsiasi di *c* si trova *contemporaneamente* in un punto che *non è più* A e *non è ancora* B.

¹²⁸ “E la contraddizione non è poi da prender semplicemente come un'anomalia che si mostri solo qua e là, ma è il negativo nella sua determinazione essenziale, il principio di ogni muoversi, muoversi che non consiste se non in un esplicarsi e mostrarsi della contraddizione. Persino l'esterior moto sensibile non è che il suo esistere immediato. Qualcosa si muove, non in quanto in questo Ora è qui, e in un altro Ora è là, ma solo in quanto in un unico e medesimo Ora è qui e non è qui, in quanto in pari tempo è e non è in questo Qui. Si debbono concedere agli antichi dialettici le contraddizioni ch'essi rilevano nel moto, ma da ciò non segue che pertanto il moto non sia, sibbene anzi che il moto è la contraddizione stessa nella forma dell'esserci”. (G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, 491).

¹²⁹ EV, 153.

In altri termini, l'essere contemporaneamente non più A e non ancora B lo si dice anche rispetto a c, vale a dire rispetto ad una determinazione che riferisce il “non più – non ancora” ad altro e lo comprende sulla base di questo, non sulla base di se stesso. Ciò sta a significare che è sempre possibile reificare l'accadere nella cosa che accade, l'essere nell'ente¹³⁰.

Non è un caso che Heidegger abbia parlato di “asserzioni ontologiche” e le asserzioni consistono nell'attribuzione di un predicato ad un soggetto. La predicazione di un rema aggiunge informazioni ad un tema, dice ciò che la cosa è; essa ha la struttura del discorso che la tradizione ha chiamato apofantico, cioè dichiarativo, la cui proprietà distintiva rispetto agli altri tipi di discorso consiste in ciò che la logica chiama principi di determinatezza e di bivalenza.

Il principio di bivalenza stabilisce che vi sono solo due valori di verità, il vero e il falso, mentre il principio di determinazione stabilisce che ogni enunciato apofantico ha un solo valore di verità. La cosa chiaramente non vale per tutti i tipi di discorsi, poiché, nella misura in cui non tutti i discorsi esprimono rapporti predicativi, non tutti i discorsi sono apofantici.

La predicazione più semplice esemplifica al meglio il discorso apofantico: un enunciato come “La mela è rossa” esprime il predicato di un soggetto, la proprietà di un sostrato; tale predicazione corrisponde alla dichiarazione di uno stato di cose suscettibile di verifica, e dunque suscettibile di conferma o smentita, di avere un valore di verità, essere vero o falso.

Di contro, discorsi quali i comandi, le esortazioni e le preghiere non sono suscettibili di ricevere un valore di verità¹³¹, pur essendo anch'essi in grado di mostrare ciò su cui essi vertono, dunque di far vedere la cosa in questione¹³². È facile tuttavia notare che un enunciato quale “La mela è rossa” risponde alla domanda “che cos'è la cosa?” o “com'è la cosa?”, dunque, conformemente allo *shibboleth*, determina una qualità ontica della cosa, che la distingue da un'altra cosa, ad esempio, da una mela gialla. Questo, tuttavia, si può dire anche delle asserzioni ontologiche *in quanto asserzioni!*

In altri termini, anche le asserzioni che rispondono alla domanda “come accade la cosa?”, nella misura in cui predicano qualcosa di qualcos'altro, possono essere viste come rispondenti alla

¹³⁰ “Si sa da tempo che l'ontologia antica opera con ‘concetti di cosa’ e che esiste il pericolo di ‘reificare la coscienza’. Ma che significa ‘reificazione’? Da che cosa scaturisce? Perché l'essere è ‘innanzi tutto’ ‘concepito’ in base alla semplice-presenza e *non* in base all'utilizzabile che pure ci è *più vicino*? Perché la reificazione finisce con l'aver il sopravvento? Com'è strutturato *positivamente* l'essere della coscienza perché la reificazione risulti inadeguata ad esso? Per uno svolgimento originario della problematica ontologica è sufficiente la ‘distinzione’ di ‘coscienza’ e ‘cosa?’” (SZ, 510).

¹³¹ Cfr. Aristotele, *Dell'interpretazione*, 1-6.

¹³² “Il *logos* lascia vedere qualcosa (*phainesthai*) e precisamente ciò su cui il discorso verte; e lo lascia vedere *per* coloro che discorrono (medio) o per coloro che discorrono fra di loro. Il discorso ‘lascia vedere’ *apò*..., a partire da ciò stesso di cui si discorre. Nel discorso (*apophansis*), nella misura in cui esso è genuino, *ciò* che è detto deve esser tratto *da* ciò intorno a cui si discorre, in modo che la comunicazione discorsiva, in ciò che essa afferma, renda manifesto e come tale accessibile agli altri ciò intorno a cui discorre. Questa è la struttura del *logos* in quanto *apophansis*. Non ogni discorso possiede *questo* modo di disvelamento, cioè il lasciar vedere mostrando. La preghiera (*euché*), ad esempio, manifesta anch'essa, ma in un altro modo” (SZ, 47-48).

domanda “cos’è la cosa?”: ciò è dovuto al fatto che la differenza ontologica, come problema, pretende di trascendere il mezzo con il quale si esprime; in altre parole, il vedere l’accadere della cosa nel suo accadere significa cogliere la cosa prima della sua stessa tematizzazione, ad un livello “pre-ontologico”, come lo chiama Heidegger¹³³.

Tuttavia, il *dire* questo stesso accadere della cosa non corrisponde forse ad una tematizzazione, e dunque ad un’oggettificazione che congela la cosa in un elenco di proprietà, perdendo irrimediabilmente di vista proprio ciò a cui il suo sguardo aspirava?¹³⁴

Heidegger ne è consapevole ed è questo il motivo per cui *Essere e tempo* viene interrotto ed abbandonato: non è un caso che tale interruzione avvenga proprio menzionando il problema della reificazione.

L’essere, com’è messo in luce dai predicati di cui si predica a sua volta l’aggettivo “ontologico”, dunque nella luce del suo accadere, “è sempre l’essere di un ente”¹³⁵ ed è compreso nella rete di relazioni in cui il mondo consiste; porre la domanda ontologica, cioè chiedersi “come accade la cosa?”, significa mettere l’accento sul *come*, sulla modalità in cui tale comprensione si stempera, essendo più originaria di qualsiasi attestazione di un *che* dichiarativo (*quod, dass*) e di un *cosa* (*quid, was*) che risponde alla domanda ontica, che chiede “che cos’è la cosa?”¹³⁶. Tuttavia, la risposta alla domanda ontologica, nella misura in cui si configura come asserzione, può sempre avere la forma di una proposizione che esprime una verità ontica: emblematico il caso dell’esserci, dell’essere dell’uomo, la cui peculiarità ontica – la proprietà che lo distingue appunto dagli altri enti – consiste proprio nell’essere ontologico¹³⁷.

La possibilità della proiezione dell’accadere dell’ente sull’ente stesso, dell’ontologico sull’ontico, è dunque una fatalità legata alla radice linguistica di ogni interpretazione, che non può essere scongiurata mediante il ricorso a tecnicismi, connotazioni e idioletti, che pure caratterizzano in modo peculiare la prosa heideggeriana: la proprietà ontica e la proprietà ontologica sono avviluppate l’una all’altra, in modo particolare se si nota che l’espressione della seconda avviene

¹³³ Si veda, *pars pro toto*, la terza definizione di mondo in SZ, 87.

¹³⁴ Ciò è messo bene in luce in EV, 35 e soprattutto in DAHLSTROM, 208, 236, 252-253; cfr. anche GLANCE, 57.

¹³⁵ SZ, 21,

¹³⁶ “L’uomo in quanto esistente è un esempio del fatto che per un ente ne va normalmente del proprio da-essere: il compimento e il suo Che si aprono ogni volta e forse storicamente per il Che cosa, per i contenuti. Il Come raccoglie il Che cosa e il Che in maniera differenziata in un unico rapporto; l’intero delle sfere del Come viene però proposto come un essere-nel-mondo, che a sua volta è determinato come un accadere attraverso il tempo” (O. Pöggeler, *Heidegger e Husserl a confronto*, 61).

¹³⁷ “La costituzione d’essere dell’esserci implica allora che l’esserci, nel suo essere, abbia una relazione d’essere [*Seinsverhältnis*] col proprio essere. Il che, di nuovo, significa: l’esserci, in qualche modo e più o meno esplicitamente, si comprende nel suo essere. È proprio di questo ente che, col suo essere e mediante il suo essere, questo essere è aperto [*erschlossen*] ad esso. *La comprensione dell’essere è essa stessa una determinazione d’essere dell’esserci*. La peculiarità ontica dell’esserci sta nel suo *esser-ontologico*.

Esser-ontologico qui non significa ancora: formulare ontologie. Quindi, se riserviamo il termine ontologia alla ricerca teoretica esplicita concernente l’essere dell’ente, allora l’essere ontologico dell’esserci dovrà esser detto pre-ontologico” (SZ, 24).

nei modi e nei mezzi della prima; in questo si trova la ragione per cui il pensiero di Heidegger successivo ad *Essere e tempo* abbandonerà lo stile del trattato – composto appunto di asserzioni oggettivanti – per dedicarsi alla poesia e all’arte, cioè a quei discorsi semantici (*logoi semantikoi*) che, come la preghiera, non sono riducibili alla predicazione della proprietà di un soggetto e manifestano l’ente e il suo essere “in un altro modo”¹³⁸.

Tuttavia la proiezione ontica delle determinazioni ontologiche, il cosiddetto “paradosso della tematizzazione”, il fatto che l’espressione delle determinazioni ontologiche avvenga attraverso la loro – quasi¹³⁹ – inevitabile riduzione alle determinazioni ontiche è dovuto alla stessa struttura linguistica dell’interpretazione; la comprensione dell’essere propria dell’esserci si esplicita¹⁴⁰ attraverso semantica e sintassi; quest’ultima avviene attraverso funtori logici, il più fondamentale dei quali è l’“in quanto”.

Esso è il funtore della analogia¹⁴¹, che corrisponde all’identificazione originaria di ogni cosa *in quanto tale*: la stessa spiegazione del suo uso ne implica l’utilizzazione. Non è un caso che Heidegger veda nell’“in quanto” il punto archimedeo della comprensione, che consente la visione sulla totalità di appagatività, sull’insieme dei rapporti in cui si articola il mondo nel quale l’ente viene incontrato e compreso; ciò implica, inoltre, che l’“in quanto” si strutturi come il funtore che giace logicamente a monte di tutti gli avverbi proposizionali che regolano la comprensione dell’ente nel mondo e nel tempo; inoltre, è sempre mediante il funtore dell’“in quanto” che è possibile comprendere “qualcosa in quanto qualcosa”¹⁴², dunque un ente come un aggregato di proprietà che vengono predicate di esso.

In altri termini, il funtore che consente l’apertura delle determinazioni ontologiche dell’ente è lo stesso che consente la scoperta delle sue determinazioni ontiche¹⁴³ o, detto diversamente, l’oblio della differenza ontologica trova la sua radice nello stesso mezzo che ne consente l’espressione, come precedentemente accennato:

¹³⁸ Cfr. il passo citato alla nota 130.

¹³⁹ La cautela è dovuta al fatto che Heidegger cerca sempre di inquadrare i propri concetti come indicazioni formali, vale a dire come nozioni che non si lasciano ridurre ad una definizione fissa, consultabile e trasmissibile, ma che necessitano per la loro comprensione di una costante *Umstellung*, di una variazione di attenzione da parte di chi le riceve; cfr. A. Cimino, *Performatività e prassi fenomenologica. Ricerche sull’intuizione fenomenologica e sulla concettualità indicativo-formale in Heidegger*, 318-319. Sull’indicazione formale si ritornerà in seguito; cfr. *infra*, 2.0.2.

¹⁴⁰ Cfr. il paragrafo 32 di *Essere e tempo (Comprensione e interpretazione)*.

¹⁴¹ Cfr. E. Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull’analogia*, 378.

¹⁴² SZ, 196.

¹⁴³ “*Erschließen*”, “aprire”, è il termine usato da Heidegger per indicare la comprensione dell’essere, mentre “*Entdecken*”, “scoprire”, si riferisce alle determinazioni dell’ente.

“L’ente mantenuto nella sua pre-disponibilità¹⁴⁴, ad esempio il martello, è innanzitutto utilizzabile come mezzo. Se questo ente diviene ‘oggetto’ di un’asserzione, fin da principio si attua con la proposizione asseverativa un mutamento nella predisponibilità. L’*utilizzabile* che costituiva il con-che [Womit] dell’aver a che fare, del manipolare, diviene l’‘intorno-a-che’ [Worüber] dell’asserzione manifestante. La pre-visione tende a scorgere nell’*utilizzabile* una semplice-presenza. Mediante questo modo di vedere e per esso, *l’utilizzabile è velato come utilizzabile* [corsivo mio – F.L.]. Nel corso di questo processo che scopre la semplice-presenza coprendo l’*utilizzabilità*, la semplice-presenza è incontrata e determinata nel suo esser semplicemente-presente in questo e in quel modo. Si apre solo ora l’accesso a qualcosa come le *proprietà*. Ciò che *in quanto* tale determina la semplice presenza nell’asserzione è desunto *dalla* semplice-presenza stessa in quanto tale. La struttura dell’‘in quanto’ propria dell’interpretazione ha subito così una modificazione. L’‘in quanto’, nella sua funzione di appropriazione del compreso, non arriva più a cogliere una totalità di appagatività. Esso è tagliato fuori dalle sue possibilità di articolazione dei rapporti di rimando propri della significatività costitutiva del mondo ambiente. L’‘in quanto’ è confinato nell’uniformità piatta di ciò che è solo semplice-presenza; si degrada così a struttura del mero lasciar vedere che determina la semplice-presenza. Questo livellamento dell’‘in quanto’ originario dell’interpretazione ambientalmente preveggente a ‘in quanto’ della determinazione della semplice presenza è il tratto caratteristico dell’asserzione. Solo così essa può dar luogo a un manifestare puramente contemplativo. L’asserzione non può negare la sua derivazione dall’interpretazione comprendente. L’‘in quanto’ originario proprio dell’interpretazione ambientalmente comprendente (*hermeneia*) lo chiamiamo ‘in quanto’ *ermeneutico-esistenziale*, per distinguerlo dall’‘in quanto’ *apofantico* proprio dell’asserzione”¹⁴⁵.

Nel passo citato si vede bene come Heidegger, riconosciuto nell’“in quanto” il più fondamentale funtore logico per la comprensione dell’ente nel suo essere, debba ricorrere all’artificio di una sua distinzione interna; la comprensione dell’ente all’interno di una totalità di rimandi, guidata dall’accadere del tempo secondo la sintassi propria degli avverbi proposizionali precedentemente illustrata, viene coperta per lasciare il posto ad una cosa *vorhanden*, che non è più determinata dal fascio di relazioni in cui accade, ma trova la sua determinazione solo nelle proprietà ontiche che la distinguono da qualcos’altro.

Il commercio con l’ente compreso nella sua rete di relazioni non conosce “proprietà” predicabili, ma solo “appropriatezze” e “non appropriatezze”, modi positivi e negativi di inerire alla totalità di appagatività¹⁴⁶; tale inerenza è particolarmente evidente in quel caso di *utilizzabile* particolare che è il *segno*, che non è *utilizzabile* in modo immediato come lo sono le ruote per una macchina. Tale assenza di *utilizzabilità* immediata, tuttavia, è proprio ciò che rende manifesto il *segno* in quanto

¹⁴⁴ Il calco sul prefisso indica che si sta trattando della comprensione che avviene a livello pre-ontologico, e dunque a monte della tematizzazione [nota mia – F.L.].

¹⁴⁵ SZ, 194-195.

¹⁴⁶ “Il ‘significare’ di un segno, il ‘martellare’ del martello non sono però le proprietà di un ente. Essi non sono affatto qualità, se con questa parola si vuole indicare la struttura ontologica di una determinazione possibile delle cose. L’*utilizzabile* ha semmai appropriatezze e non inappropriatezze, e le sue ‘proprietà’ sono, per così dire, latenti in quelle, allo stesso modo che la semplice-presenza è latente nell’*utilizzabilità* come modo di essere possibile di un *utilizzabile*” (SZ, 108).

segno, il quale viene colto da un esserci che, a differenza di un cane – il quale, nel momento in cui gli si indica qualcosa, guarda il dito – sa come dare senso a quest’assenza di utilizzabilità.

In altri termini, se tutti gli enti, nel loro essere utilizzabili, mirano ad altri enti, essendo inseriti in una totalità di appagatività svelata dall’in quanto ermeneutico e articolata secondo gli avverbi proposizionali menzionati, il segno mostra il carattere di rimando dell’utilizzabile stesso, l’inseparabilità del funzionamento di un utilizzabile dal fatto che tale funzionamento, per essere tale, deve rimandare a qualcos’altro¹⁴⁷.

Tale rimando, tuttavia, a livello pretematico viene vissuto e non descritto: meglio le cose funzionano e meno si notano; è nel momento in cui il passaggio da un rimando all’altro funziona male o si interrompe, che il rimando stesso si manifesta, per così dire, congedandosi:

“L’utilizzabilità non dilegua semplicemente, ma, nella sorpresa provocata da ciò che risulta inidoneo, essa, in certo modo, si congeda [...]. Che un mezzo non sia idoneo significa: il rimando costitutivo del ‘per’ [*Um-zu*] a un a-che [*Dazu*] è disturbato. I rimandi stessi non sono osservati, ma ‘ci’ sono nel sottoporsi ad essi prendendo cura. *Nel disturbo del rimando*, nella inidoneità a... il rimando si fa esplicito [...]. Quando la visione ambientale risveglia il rimando a un a-che, questo a-che, e con esso la totalità dell’opera, l’intera ‘officina’, vengono in chiaro, e precisamente come ciò in cui il prendersi cura soggiorna *già da sempre* [corsivo mio – F.L.]. Allora il complesso di mezzi non si illumina come qualcosa di mai visto finora, bensì come un intero già costantemente visto sin dal principio nel corso della visione ambientale preveggenze. Con questo *intero* si annuncia il mondo”¹⁴⁸.

Con l’interruzione del rimando il mondo ambiente, costituito dall’interrezza dei rimandi che strutturano l’appagatività, si fa esplicito sfuggendo, per così dire, all’*Aufgehen*, all’assorbimento in cui l’esserci lo vive innanzitutto e per lo più: tale assorbimento, nel momento in cui si fa esplicito, si mostra nell’insieme degli avverbi proposizionali che lo struttura, che è a sua volta raccolto nell’“in quanto” ermeneutico che lo apre.

Vale la pena sottolineare la caratura pre-tematica che tale apertura riveste nell’economia del discorso di Heidegger, attraverso l’esplicita esclusione che egli fa della connotazione di mediazione che potrebbe essere attribuita a tale funtore:

“‘Aprire’ e ‘apertura’ verranno usati come termini nel senso di ‘schiodere’ e ‘schiusura’. ‘Aprire’, quindi, non significa mai ‘pervenire mediatamente [*mittelbar*] a qualcosa attraverso un ragionamento [*Schluß*]”¹⁴⁹.

¹⁴⁷ Cfr. R. Bernet, *Phenomenological Reduction and the Double Life of the Subject*, 260-261.

¹⁴⁸ SZ, 98 (traduzione modificata).

¹⁴⁹ *Ibid.*, 99 (traduzione modificata).

È chiaro che il riferimento alla mediazione e al ragionamento – la conclusione propria del sillogismo, letteralmente – corrisponde alla dimensione tematica, la cui origine si sta cercando di trovare nella dimensione pre-tematica, pur tentando di marcare la loro irriducibile differenza; il livello pretematico è guidato da una visione ambientale che si articola in rimandi, i quali, nel momento in cui si fanno espliciti in seguito ad un disturbo, manifestano la possibilità della tematizzazione. Il farsi esplicito dei rimandi e dell'in quanto ermeneutico che li raccoglie manifesta la *radice discorsiva* in cui si articola la comprensione interpretativa dei rimandi stessi¹⁵⁰.

Tale radice discorsiva è intrinsecamente legata alla scoperta di ciò che è presente *nella sua assenza*, *in quanto assente*, appunto, poiché tale è la natura di ciò che viene scoperto nella sua inidoneità all'uso: si tratta di una presenza che è mantenuta nell'assenza di ciò che ci si aspetta da essa, più precisamente, nell'assenza di quel futuro che si *presentifica* nell'*Um-zu*, nel per-che, e che guida la relazione di commercio con l'ente stesso.

In altri termini, l'interruzione del rimando agisce come un riduttore fenomenologico che fa apparire la natura di rimando dell'utilizzabile, nonché la preminenza del futuro, nella guida del commercio pratico con l'ente: se si sta facendo qualcosa si è guidati dall'*Um-zu*, dal per-che della propria azione; in termini temporali, l'estasi del futuro ha la priorità nella comprensione dell'essere, e poiché l'essere è concepito come presenza, ciò che è in gioco nella modificazione dall'utilizzabilità alla semplice presenza è il passaggio da un tipo di presenza all'altro.

L'urto con l'assenza – intesa nel senso indicato, vale a dire come presenza dell'assenza di un determinato rimando – implica un ritorno al *Wozu* e al *Womit*, all'a-che e al con-che, vale a dire al contesto dell'interezza dei rimandi stessi, ma da una prospettiva modificata; la temporalizzazione del futuro implica l'apertura di un nuovo orizzonte e la chiusura dell'altro, di quello che, come detto chiaramente nel terzultimo passo citato, viene velato dall'emergere della semplice presenza¹⁵¹.

Insomma, tale esclusione latente, nell'orizzonte della presenza che la presentificazione temporale dischiude, si trova in ogni genere di presenza in cui l'ente viene compreso; ma questo sta a significare che non esiste in primo luogo una presenza pienamente costituita, né dell'utilizzabilità né della semplice presenza; il *primum*, al livello ontologico, è la relazione partecipativa che intercorre tra le due modalità, che sono il *terminus a quo* ed il *terminus ad quem* della modificazione. Parlare di *terminus a quo* e di *terminus ad quem* dovrebbe però suggerire il riferimento a qualcosa di cui si è già parlato, vale a dire a ciò che giace tra una determinazione e l'altra, che è già stato visto come l'*exaiphnes*: non è un caso che la temporalità propria, in cui ciò che è già all'opera – l'insieme dei rimandi – può manifestarsi e accennare così alla possibilità della

¹⁵⁰ Ottimo al riguardo GLANCE, 87.

¹⁵¹ Cfr. *ibid.*, 88-92.

sua modificazione, sia quella della *Plötzlichkeit*, del carattere improvviso in cui si viene colti dalla novità, dall'emergere inaspettato di qualcosa che non ci si aspetta all'interno di in un contesto di aspettativa e di presentificazione, qual è quello dell'*Um-zu*, del per-che.

Exaiphnes, del resto, che è stato tradotto con “attimo” per sottolineare la sua affinità con il concetto di *Augenblick*, è un termine dal valore innanzitutto avverbiale e significa “all'improvviso”.

Che un tale emergere improvviso da un insieme di rimandi conceda un'apertura alla quale è correlata una chiusura di orizzonti è messo in chiaro da Heidegger nell'analisi della paura, in cui si esperisce qualcosa di minaccioso nella forma del “per ora non ancora, ma tuttavia in qualsiasi momento”:

“La paura apre l'esserci in modo prevalentemente privativo. Lo confonde e gli fa ‘perdere la testa’. La paura chiude al tempo stesso l'in-essere minacciato aprendogli gli occhi, sicché l'esserci, venuta meno la paura, deve prima di tutto ritrovarsi [...]. Se qualcosa di minaccioso col suo ‘per ora non ancora ma tuttavia in qualsiasi momento [jeden Augenblick]’ piomba improvvisamente sull'essere-nel-mondo prendente cura, la paura diviene *spavento* [Erschrecken]”¹⁵².

Non è un caso che la situazione in cui il nuovo irrompe possa essere connotata come *atopia*, come l'assenza di luogo¹⁵³ che giace in quegli interstizi della totalità che chiamiamo realtà, nella misura in cui essa, pur venendo compresa in una totalità di appagatività, nasconde la possibilità per l'apertura del suo altro; in effetti, la novità in quanto tale va pensata come irruzione, poiché ciò che non irrompe non è veramente nuovo, nella misura in cui viene proiettato sul già visto; tale rapporto con lo spavento, però, non è estrinseco, se si considera che “spavento”, *Erschrecken*, è la traduzione più pregnante di un termine che tradizionalmente viene tradotto con “meraviglia” e che si usa per connotare l'atteggiamento che viene visto all'origine del filosofare: *to thauma*.

All'origine della filosofia si pone tradizionalmente la meraviglia di fronte all'ignoto e a ciò che sorprende, come si legge negli scritti di Platone e Aristotele¹⁵⁴. Secondo le critiche di Nietzsche e poi di Heidegger, tuttavia, ciò che avviene con questi due pensatori è però una sorta di addomesticamento del sentimento di angoscia e gioia¹⁵⁵ che pervadeva l'inizio del filosofare del pensiero preplatonico; proprio per questo Heidegger rivendica la centralità della comprensione dell'essere così come accade nel mondo, nell'esposizione alla sorpresa e all'*atopia* che la

¹⁵² SZ, 175-176.

¹⁵³ Cfr. R. Bernet, *Phenomenological Reduction*, cit., 261-264.

¹⁵⁴ “Infatti gli uomini hanno cominciato a filosofare, ora come in origine, a causa della meraviglia” (M, 982 b 12); cfr. anche Platone, *Teeteto*, 155 d, dove la filosofia viene paragonata ad Iride figlia di Taumante. Iride è la personificazione dell'arcobaleno, del ponte tra gli dei e gli uomini; Taumante, tuttavia, nel cui nome riecheggia *to thauma*, la meraviglia, è anche il padre delle mostruose arpie.

¹⁵⁵ Sulla radice comune di questi due stati d'animo, cfr. SZ, 369.

caratterizzano¹⁵⁶, in cui l'ente può essere colto nella sua singolarità, che è appunto la cifra del suo accadere.

b) *La questione dell'accadere dell'ente come emergenza della sua singolarità.*

Occorre ora mettere in luce come la singolarità di un ente nel suo essere sia proprio ciò che non può essere compreso in un'ontologia della semplice presenza quale correlato di un *logos* apofantico: anche la più perfetta predicazione delle proprietà di un individuo, la più precisa delle descrizioni definite, sarà comunque composta da una pluralità di termini che può inerire anche ad altri enti. Inoltre, come ha mostrato Saul Kripke, se anche la descrizione definita si riferisce ad un unico ente nel nostro mondo, nulla vieta di immaginare un mondo possibile dove la descrizione definita, l'insieme dei termini di cui è composta, non si riferisce all'ente in questione¹⁵⁷.

L'insieme dei termini nella sua interezza potrà anche inerire ad un solo ente univocamente, ma i termini presi singolarmente implicheranno sempre una sorta di metastasi tra l'ente a cui l'enunciato predicativo o definitorio si riferisce e tutti gli altri enti a cui i termini dell'enunciato possono riferirsi:

“Per questa ragione, delle sostanze sensibili particolari non c'è né definizione né dimostrazione, in quanto hanno *materia, la cui natura implica possibilità di essere e di non essere* [corsivo mio – F.L.]: perciò tutte queste sostanze sensibili individuali sono corruttibili. [...] Infatti, è necessario che la definizione consti di nomi, e colui che definisce non potrà coniare nuovi nomi, perché, in tal caso, la definizione resterebbe incomprensibile; ma i termini correnti sono comuni a tutte le cose, e pertanto è necessario che essi si applichino anche ad altro, (oltre che alla cosa definita). Se, per esempio, uno ti volesse definire, dovrebbe dire che sei un animale magro o bianco o qualche altra cosa, che potrà sempre convenire anche ad altro. E se uno obiettasse che nulla vieta che, presi separatamente, tutti i nomi della definizione convengano a molte cose, ma che, invece, presi nel loro insieme, convengano a questa cosa sola, si dovrà rispondere quanto segue. In primo luogo, essi si riferiscono almeno a due cose: per esempio, animale bipede si riferisce all'animale e al bipede [...]. In secondo luogo, se le idee sono formate di idee (e così è perché gli elementi sono più semplici dei composti), anche queste idee-elementi di cui sono formate le idee dovranno predicarsi di molti: così, per

¹⁵⁶ “*Lo sgomento*: può essere chiarito più facilmente contrapponendolo allo stato d'animo fondamentale del primo inizio, allo stupore (*Erstaunen*). Ma chiarire uno stato d'animo non dà mai la garanzia che esso *disponga (stimmt)* realmente e non sia invece soltanto una rappresentazione.

Lo sgomento è il retrocedere dal comportamento più comune tra ciò che è familiare per arretrare nell'apertura in cui affluisce ciò che si vela, nella quale ciò che fino a quel momento era corrente si dimostra come ciò che è strano e nello stesso tempo come incatenamento” (M. Heidegger, *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, 44; in seguito “B”).

¹⁵⁷ Ciò è implicato dalla nota distinzione tra designatore rigido e designatore molle: i nomi sono designatori rigidi nella misura in cui si riferiscono ad uno stesso oggetto in tutti i mondi possibili, mentre le descrizioni definite si riferiscono ad un oggetto solo in determinati mondi possibili. Se si definisce Ingrid Bergman come la madre di Isabella Rossellini, l'espressione “la madre di Isabella Rossellini” costituisce la descrizione definita che si riferisce a Ingrid Bergman. Tuttavia, è possibile pensare un mondo in cui Ingrid Bergman non sia la madre di Isabella Rossellini, mentre non si può pensare un mondo dove Ingrid Bergman non sia Ingrid Bergman. La distinzione tra designatore rigido e designatore molle mostra l'irriducibilità del nome a ciò che si predica di esso. Tale distinzione rispecchia l'irriducibilità del momento noetico al momento dianoetico. Su questo punto cfr. *infra*, 1.2.

esempio, l'animale e il bipede. Se così non fosse, come si potrebbe conoscere? Ci sarebbe, infatti, un'idea che non sarebbe possibile predicare di più di un individuo, il che non sembra possibile, perché tutte le idee sono partecipabili”¹⁵⁸.

I medievali avrebbero riassunto questo passo della *Metafisica* nel celebre adagio *individuum est ineffabile*, l'individuo si sottrae nella sua individualità ad ogni tentativo di concettualizzazione predicativa; l'unica razionalità a cui l'individuo sembra consegnarsi è quella della determinazione definitoria, la quale però ne cancella l'individualità per iscriverlo nella rete di qualità condivise da tutti gli altri elementi di un insieme rappresentato per proprietà caratteristica.

Weber e Heidegger, come pure tutti gli autori che operano in quel determinato *milieu* culturale¹⁵⁹, sono ben consapevoli di questo e vedono nel dispiegarsi del sapere di tipo tecnico quella che potrebbe essere considerata una digitalizzazione totale dell'esistente, ad opera della scienza che della tecnica è il correlato; l'unica razionalizzazione pertinente alla singolarità sembra essere quella relativa alla sua cancellazione, che considera l'individuazione propria della materialità del singolo – si rileggano le prime righe dell'ultimo passo di Aristotele – e della possibilità di non essere che essa costantemente porta con sé, come il vero e proprio *non essere, mé on*, che in quanto tale va esorcizzato, come si legge nei frammenti aurorali di Parmenide; *medén d'ouk estin*, il nulla non è¹⁶⁰:

“Il fatto che, sul fondamento della situazione affettiva primariamente aprente, la visione ambientale preveggente quotidiana si sbaglia e soggiaccia all'errore è un *mé on* se commisurato all'idea di una conoscenza assoluta del 'mondo'. Ma la *positività esistenziale dell'errore* [corsivo mio – F.L.] è del tutto disconosciuta da valutazioni ontologicamente illegittime come questa. È proprio in tale visione instabile, emotivamente tonalizzata e ondeggiante nel 'mondo' che l'utilizzabile si mostra nella sua specifica mondità, che non è mai la stessa. La contemplazione teoretica appiattisce anticipatamente il mondo nell'uniformità della semplice-presenza, anche se è vero che in virtù sua nasce il nuovo dominio [*ein neuer Reichtum*] di ciò che è scopribile solo in base alla determinazione definitoria”¹⁶¹.

Il dominio di ciò che è scopribile solo in base alla determinazione definitoria diventa il feticcio attraverso cui si esorcizza la positività esistenziale dell'errore e la contingenza che ne è il correlato; la razionalità occidentale pone come vettore del sapere, che viene a coincidere con la scienza, la definizione ed il suo correlato di universalità e necessità, preparando così il processo di *effacement* della singolarità attraverso la sua iscrizione in una procedura di riduzione dell'ente ad un aggregato di proprietà. Per usare i termini neokantiani ripresi da Heidegger, il processo di

¹⁵⁸ M, 1039 b 27 – 1040 b 27

¹⁵⁹ Cfr. i riferimenti a Meinecke e a Troeltsch in C. von Krockow, *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*, 9 ; in seguito “KROCKOW”.

¹⁶⁰ Parmenide, B 6, 2; cfr. K. Heinrich, *Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen*, 165; *id. Tertium datur. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik*, 45-46.

¹⁶¹ SZ, 171.

razionalizzazione, che ha nella concezione della scienza propria di Weber uno dei suoi culmini, è caratterizzato dall'esplosione della *logicità* e dei suoi connotati di universalità e necessità a scapito dell'irriducibile singolarità propria della *fatticità*.

Come messo in luce nel passo dalla *Metafisica*, le proprietà prese singolarmente si riferiscono ad altri enti che non sono marcati dalla definizione nella sua interezza, mentre le proprietà dell'ente, considerato nell'insieme dei tratti semantici della definizione, si riferiscono anche ad altri enti, che appartengono allo stesso insieme; occorre ora mettere in luce che la singolarità di un ente va considerata come il suo accadere in un contesto relazionale, e prevenire dunque un fraintendimento possibile: la singolarità di un ente non consiste in una separazione dagli altri enti con cui esso accade – si ricordi lo *shibboleth* delle qualità ontologiche; al contrario, è proprio nel suo accadere in relazione agli enti incontrati nel mondo nel loro essere che l'ente può venire incontrato nella sua singolarità.

Ciò è particolarmente evidente se si considera *la positività dell'errore* menzionata nell'ultimo passo citato da *Essere e tempo*: la singolarità dell'ente emerge chiaramente nella forma della mancanza, quando viene meno nel momento del bisogno.

In altri termini, la singolarità di un ente, di qualsiasi ente, sia esso una cosa o un'azione, emerge nel suo accadere ad un momento opportuno o inopportuno, e dunque nel suo essere inserito nella rete relazionale compresa nell'in quanto ermeneutico e articolata negli avverbi proposizionali che strutturano la significatività della temporalità; detta temporalità trova però il suo senso nell'affondare le sue radici, il suo essere tesa tra passato e futuro, in una contingenza ancora maggiore, nella misura in cui è marcata dal *non* proprio dell'*exaiphnes*.

Di contro, occorre mettere in luce che è proprio l'iscrizione nella determinazione definitoria a separare l'ente dalla totalità di appagatività relazionale in cui si trova ad accadere e, d'altro canto, ad unirlo a tutti gli altri elementi dell'insieme di cui fa parte e con cui condivide la proprietà caratteristica

Ci sono dunque una *distinzione* ed una *unione* all'opera in entrambe le categorie¹⁶², sia nell'utilizzabilità, rispetto a cui l'essere dell'ente accade *unito* ad altri enti nella totalità di appagatività e *distinto* da essi nella misura in cui spicca nella sua singolarità, sia nella semplice presenza, rispetto a cui l'essere dell'ente accade *unito* agli altri enti che ne condividono le proprietà caratteristiche, all'interno dell'insieme in cui viene iscritto, ma anche *distinto* dagli enti che costituiscono la totalità di appagatività, che viene, per così dire, spenta: tale distinzione, in questo

¹⁶² Si ricordi che "categoria" è il termine che Heidegger usa per indicare i modi di essere diversi dall'esserci; cfr. SZ, 63.

caso, assume i connotati di una vera e propria *separazione*, che non può darsi invece a livello della totalità di appagatività quando è attiva¹⁶³.

In altri termini, la determinazione definitoria sorge dalla radice linguistica dell'interpretazione mondana per mettere da parte l'interpretazione mondana stessa e la significatività ad essa correlata. Come precedentemente mostrato, è la finitudine del tempo, il suo essere ritmato da quell'estremo *non ancora* che è la morte ed il suo provenire dall'estremo *non più* della nascita a originarne la significatività; in questi termini l'esserci può trovarsi situato in un mondo e comprendere l'essere dell'ente che incontra all'interno di una totalità di relazioni. Detta totalità è, per così dire, guidata e raccolta dalla contingenza, dalla costante possibilità di non essere che la marca e che Aristotele attribuiva, nelle prime due righe del passo citato, alla materia.

Non è un caso che in un testo uscito un anno prima di *Essere e tempo* un teologo come Paul Tillich abbia visto nel *mè on*, nel non essere che caratterizza la materia, proprio il precipitato dell'elemento demoniaco quale resistenza alla forma e cifra dell'*Umschlag*, del passaggio dalla luce alle tenebre. Esso è "qualcosa di più di un mero niente"¹⁶⁴, del niente inerte a cui Parmenide fin dagli albori della filosofia pretenderebbe di ridurlo; piuttosto, è la presenza della contraddizione che marca la realtà nei suoi interstizi, il punto in cui la forma si dissolve per fare posto ad un'altra, ma che spicca nel momento in cui la forma precedente è già dileguata e quella successiva non è ancora sopraggiunta; non è un caso che uno dei più antichi farmaci contro la paura della morte, quello proposto da Epicuro, debba la sua presunta efficacia proprio al trascurare l'elemento del passaggio, dell'*Umschlag*: "di fronte al discorso che dice che quando c'è l'uomo non c'è la morte e quando c'è la morte l'uomo non c'è più, la coscienza ordinaria è riluttante al lasciarsi convincere ad abbandonare ogni timore. E ciò accade perché essa avverte istintivamente che il timore più grande riguarda non la vita ancora in vita né la morte già sopraggiunta, ma il passaggio dall'una all'altra tra

¹⁶³ Un'analogia dialettica di unione e separazione all'opera tra la visione dell'ente nella sua singolarità e la sua iscrizione in un rapporto di tipo predicativo è descritta anche da Romano Guardini in un testo composto nello stesso torno di anni, che ha di mira il rapporto dell'uomo con la tecnica: "Ormai l'uomo non ha più la primitiva e vivente relazione con l'oggetto in carne ed ossa, con l'uomo in carne ed ossa. Il rapporto si è affievolito. Egli vive in un mondo derivato, artificiale, in un mondo di succedanei, di improprietà e di segni convenuti. Segni che non si adattano più alla cosa particolare, ma a tutte le cose della stessa specie; segni collettivi, dunque astrazioni. L'uomo vive ora nell'astratto. E, lo sai, l'astratto, il concettuale non è 'spirito'! Lo spirito è vita. Tuttavia anche lo spirito è 'generale', ma di una generalità vivente, cioè a dire esso coglie l'oggetto nella sua vita. Lo spirito vede l'oggetto vivente nella sua unicità, ma in quanto manifestazione dell'agente universale; e percepisce anche il singolare in ciò che esso ha di impenetrabile, ma ne vede nello stesso tempo i legami con l'insieme [corsivo mio – F.L.]. Lo spirito non è una generalità astratta, simile a una formula che convenga a tutti i casi singoli dello stesso genere perché essa non si applica rigorosamente alla concretezza di alcuno di essi. Lo spirito è vita; lo spirito è concreto. Il concetto, al contrario, è astratto; è pura forma, metodo, procedimento di riduzione del pensiero, sistema di semplificazione e, in ultima analisi, ripiego. Il nostro spirito ha bisogno di concetti perché noi non siamo in grado di abbracciare la totalità degli oggetti particolari e nello stesso tempo di affrontarli, ciascuno nella sua vivezza concreta; perché noi non possiamo concepire il generale come conglobante la totalità; perché non siamo capaci di considerare il singolare nella sua contingenza e nello stesso tempo nella permanenza del suo essere, nel suo significato assoluto. Dio non ha bisogno di concetti. Dio vede" (R. Guardini, *Lettere dal lago di Como. La tecnica e l'uomo*, 29-30).

¹⁶⁴ P. Tillich, *Das Dämonische. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte*, 27.

queste due opposte determinazioni, verso ‘il paese inesplorato, dal cui confine nessun viaggiatore ritorna’¹⁶⁵,¹⁶⁶.

Proprio la datità del passaggio estremo, della futuribilità dell’*exaiphnes* in cui si dà la morte in quanto possibilità della propria impossibilità, a cui corrisponde la necessaria contingenza del proprio esserci, costituisce, nel celebre *incipit* dell’opera principale di Rosenzweig, l’elemento demoniaco che la filosofia tenta di scacciare fin dal suo esordio: la singolarità che pervade ogni esistenza che dice “io” di fronte alla morte¹⁶⁷ viene scacciata dai filosofi attraverso il ricorso al concetto di “tutto”, in cui essa viene livellata; rivendicarne la specificità significa scagliare “un guanto di sfida all’intera venerabile comunità dei filosofi dalla Ionia fino a Jena”¹⁶⁸.

Senza condividere fino in fondo il giudizio di Rosenzweig, sicuramente corretto nello spirito, per quanto forse troppo generalizzante in termini strettamente filologici, Heidegger e Weber sono certamente concordi nel considerare la contingenza e la mortalità come il demone che il pensiero occidentale ha tentato di esorcizzare in ogni modo, spianando la via a quel processo che prende il nome di entificazione nel lessico heideggeriano e razionalizzazione in quello weberiano.

Per Heidegger l’oblio della contingenza trova la sua radice nel processo di riduzione dell’ente da una cosa che accade in una rete di rapporti – si ricordi che la singolarizzazione non corrisponde ad un’assenza di relazioni, ma consiste invece nel determinato accadere all’interno di una rete relazionale – ad una cosa fornita di proprietà predicabili; in altri termini, tale oblio si attua nella riduzione dall’in quanto ermeneutico all’in quanto apofantico. La cifra di tale riduzione si vede bene nella chiusa del primo capitolo del libro dedicato da Aristotele alla sostanza¹⁶⁹, in cui l’essere viene compreso appunto come *tode ti*, come sostanza determinata da un dimostrativo, la quale tuttavia viene detta solo nella molteplicità delle sue predicazioni.

Il “questo qui” espresso dalla sostanza prima, l’individuo nella sua singolarità, è la cerniera che separa il dire dall’indicare e dal mostrare¹⁷⁰, che nella storia della filosofia viene risolta, allo sguardo di Heidegger, con un deciso sacrificio dell’ostensione e della singolarità ad essa correlata, a vantaggio della predicazione. Non è un caso che l’attuazione della ripresa della domanda sull’essere, così come avviene in *Essere e tempo*, si ancori non in un’ontologia della persona ma in un’analisi dell’esserci, cioè nell’analisi di un’espressione che porta al suo interno un termine indicale, vale a dire un pronome che svolge anche la funzione di dimostrativo¹⁷¹:

¹⁶⁵ W. Shakespeare, *Amleto*, Atto III, Scena I.

¹⁶⁶ F. Chiereghin, *L’eco della caverna. Ricerche di filosofia della logica e della mente*, 92.

¹⁶⁷ Cfr. F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, 3.

¹⁶⁸ *Ibid.* 12.

¹⁶⁹ “E in verità, ciò che dai tempi più antichi, così come ora e sempre, costituisce l’eterno oggetto di ricerca e l’eterno problema: ‘che cos’è l’essere’, equivale a questo: ‘che cos’è la sostanza’” (M, 1028 b 2-4).

¹⁷⁰ Cfr. G. Agamben, *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, 26-27.

¹⁷¹ Si noti che Aristotele pone come punto archimedeo della definizione il “tale”, escludendo appunto il “questo”.

“W. von Humboldt¹⁷² ha richiamato l’attenzione sulle lingue in cui l’‘io’ si esprime col ‘qui’, il ‘tu’ col ‘li’, l’‘egli’ col ‘là’; in cui, quindi, in linguaggio grammaticale, i pronomi personali sono resi con avverbi di luogo. È controverso se il significato delle locuzioni di luogo sia avverbiale o pronominale. La controversia cade nel nulla quando si osservi che gli avverbi di luogo si riferiscono all’io in quanto esserci. [...] Nel ‘qui’, l’esserci immedesimato col suo mondo non si volge verso se stesso, ma, prescindendo da sé, si rivolge al ‘là’ di un utilizzabile ambientalmente considerato, e coglie quindi *se stesso* nella propria spazialità esistenziale”¹⁷³.

Un indicale ha bisogno di un riferimento costante al proprio contesto per venire compreso, a differenza di un nome proprio che indica sempre la stessa persona in tutti i contesti in cui viene usato¹⁷⁴; il nome proprio, tuttavia, viene fissato da un battesimo che dà vita ad una catena causale di riferimenti, che si fissa poi nell’uso¹⁷⁵.

In altri termini, il nome proprio, per essere fissato, necessita di un’ostensione che avviene tramite un dimostrativo, ed è proprio il dimostrativo ciò che mantiene il riferimento alla contingenza e alla negatività, ciò che marca la continuità della vita di una persona attraverso tutti i contesti in cui si articola.

Heidegger, mettendo l’accento sull’indicale, pretende invece di cogliere la discontinuità dell’essere dell’esserci, il quale è sempre marcato da quella negatività che costituisce la sua singolarità; in questi termini è possibile pensare la continuità della vita in termini ontologicamente adeguati:

“Non è che l’esserci, attraverso la successione delle sue realtà momentanee, percorra un cammino precostituito o un corso ‘della vita’; al contrario, l’esserci estende *se stesso* in modo tale che fin da principio il suo stesso essere è costituito come estensione. Il ‘fra’ che congiunge la nascita e la morte è già insito *nell’essere* stesso dell’esserci. Mai l’esserci ‘è’ reale in un determinato punto del tempo e ‘circondato’ dalla non realtà della sua nascita e della sua morte. Considerata esistenzialmente, la nascita non è e non è mai qualcosa di passato nel senso di non più presente, allo stesso modo che la morte non ha il modo d’essere della ‘mancanza’ di qualcosa non ancora presente ma che sarà tale. L’esserci effettivo esiste come essente nato e, in quanto tale, muore nel senso dell’essere-per-la-morte”¹⁷⁶.

In altri termini, la continuità dell’esserci non può essere ridotta a quella di una semplice presenza fornita di proprietà, quale potrebbe essere la persona concepita come polo di atti o di un

¹⁷² *Über die Verwandtschaft der Ortsadverbien mit dem Pronomen in einigen Sprachen* (1828), *Gesammelte Schriften*, Edizione dell’Accademia di Berlino, vol. VI, sez. I, pp. 304-330.

¹⁷³ SZ, 150-151.

¹⁷⁴“Per esempio, ‘James Smith’ non è un indicale, poiché denota la persona James Smith in ogni contesto, mentre la parola ‘io’ è un esempio di indicale poiché quando è usata da una persona denota una persona diversa da quando è usata da un’altra. Quando James Smith dice ‘io’ lui intende James Smith, mentre quando Paul Jones dice ‘io’ intende Paul Jones. Un altro indicale è la parola ‘tu’, il cui referente dipende dalla persona a cui è rivolta. Un altro indicale è la parola ‘ora’ che si riferisce a diversi momenti del tempo quando è enunciata in diversi punti del tempo” (R. Smullyan, *Satan, Cantor, and Infinity and other mind-boggling puzzles*, 153-154).

¹⁷⁵ Cfr. S. Kripke, *Nome e necessità*, 93.

¹⁷⁶ SZ, 442.

Erlebnisstrom; detto diversamente, è solo omettendo di considerare il modo di essere della negatività che marca ogni singolo momento dell'essere dell'esserci, la sua esposizione alla contingenza, che può porsi il problema ontologico di pensare la continuità della vita sulla base della permanenza dell'io nella successione delle esperienze vissute. Tale continuità, compresa originariamente, appare dunque quella della relazione con il *non*, con la discontinuità propria dell'*exaiphnes* che spiega il continuo trovandosi a monte di esso¹⁷⁷: non a caso anche l'*ora*, sulla cui medesimezza si pone il problema dell'*exaiphnes* stesso e della sua negatività, è un indicale.

Ciò fa notare il rapporto che vige tra il differire, tra la negatività intrinseca agli indicali, e la negatività ontologica presente all'interno dell'*exaiphnes*, precedentemente delineata.

È dunque sulla base della differenza, che si trova a monte dell'omogeneità, che la temporalità dell'ente, quale struttura articolata nei rimandi della significatività, si determina come storicità dell'essere, correlato della finitezza che si annuncia nel *non ancora* della morte.

Non è un caso che proprio la morte, cifra della singolarità e, in quest'ottica, rimosso della tradizione della storia del pensiero, sia anche nell'ottica di Weber ciò che resiste irrimediabilmente al processo di razionalizzazione: scienza e cultura cozzano contro l'irrompere della morte e contro l'impossibilità di ricevere uno scopo sensato, nel momento in cui il loro fine viene separato da loro stesse, decadendo dunque da attività a movimenti¹⁷⁸:

“L'insensatezza dell'autoperfezionamento puramente intramondano in direzione del diventare 'persona colta' – ossia del valore ultimo a cui la 'cultura' sembra riducibile – derivava secondo il pensiero religioso semplicemente dalla manifesta insensatezza – manifesta se considerata proprio da quel punto di vista intramondano – della morte. Proprio a partire dalle premesse della 'cultura' l'insensatezza della morte sembrava suggellare l'insensatezza della vita. Il contadino poteva morire 'sazio della vita', come Abramo. Lo stesso valeva per il signore feudale e l'eroe guerriero. Entrambi, infatti, *portavano a compimento il ciclo della loro esistenza senza tendere ad alcunché fuori di esso* [corsivo mio – F.L.]. Potevano in tal modo pervenire ad un compimento terreno, quale procedeva dall'immediata univocità dei contenuti sostanziali della loro vita. Ma all'individuo 'colto' che aspira all'autoperfezionamento nel senso dell'appropriazione o della creazione di 'contenuti culturali' questa via è preclusa. Egli poteva certamente diventare 'stanco della vita' ma non 'sazio della vita' nel senso del *compimento di un ciclo vitale* [corsivo mio – F.L.]. La sua perfettibilità, infatti, si protendeva verso l'infinito al pari di quella dei valori culturali [...]. Indubbiamente, per il singolo la 'cultura' non si esauriva in una *quantità* di 'beni spirituali' da lui arraffati, bensì in una strutturata *selezione* di essi. Ma non esisteva alcuna garanzia che quest'attività di selezione avesse raggiunto un compimento *significativo* al momento 'casuale' della sua morte”¹⁷⁹.

¹⁷⁷ È questo ciò che Heidegger intende con “trascendenza” dell'esserci la quale è connotata come “possibilità e necessità dell'*individuazione* più radicale” (SZ, 54); cfr. *infra*, 2.0.2, 2.1.

¹⁷⁸ Cfr. *supra*, 1.1.1 dove si è trattato dell'ontologia dell'azione in Aristotele e della distinzione tra movimento circolare e lineare.

¹⁷⁹ M. Weber, *Considerazioni intermedie. Il destino dell'Occidente*, 97-98.

“Appropriazione” e “creazione di contenuti” culturali si danno, nell’ottica di Weber, solo all’interno della scienza; come si è messo in chiaro alla luce dell’epistemologia di Heidegger e della sua assimilazione dell’ontologia di Aristotele, la scienza esiste nella misura in cui la contingenza propria dell’attività del lasciar appagare in cui si incontra l’ente nel mondo – la quale attività, lo si ricordi, è un perfetto a priori – viene messa da parte per far posto alla determinazione definitoria ed al livellamento nella sua uniformità. Ciò implica non solo l’oblio della singolarità e della contingenza dell’ente a favore della sua iscrizione in un rapporto necessario e in un insieme rappresentato dalla proprietà caratteristica universalizzata, ma anche – e nell’ottica di Weber, in modo ancora più determinante – la separazione tra l’azione e l’immanenza del suo fine.

Il contadino, il signore feudale ed il guerriero operano in una dimensione che potrebbe essere qualificata appunto come la totalità di appagatività, il cui fine si trova all’interno di essa; è l’individuo disciplinato dalla scienza, pensata a partire dalla modernità e attuata a partire dall’illuminismo, con la sua carica di pedagogia, che si trova ad essere concepito come una *tabula rasa* in nome della sua dignità ed autonomia. Per questo motivo egli deve essere educato a dare forma a tutta una serie di contenuti che si trovano a disposizione della sua assimilazione¹⁸⁰; essendo però tagliati fuori dalla totalità di appagatività in cui il mondo viene colto, tali contenuti si ritrovano ad essere non solo distinti, ma anche separati tra di loro e dal terreno fenomenico in cui acquistano senso; la significatività della totalità di appagatività è ritmata dalla sua finitezza, che assume il carattere di vera e propria forma dell’esistenza.

Di contro, nel momento in cui il sapere legittimo diventa quello scientifico, che di fatto è il correlato di un approccio all’ente di tipo tecnico e dunque poetico, ecco che la morte appare solo come l’evento “casuale” che pone fine ad un processo di indefinita perfettibilità, considerata come assimilazione di contenuti distinti e separati tra loro: l’antica paronomasia di Agatone a proposito del reciproco amore di arte e caso mostra tutta la sua forza archetipica:

“Siccome produzione e azione sono cose diverse tra loro, è necessario che l’arte riguardi la sfera della produzione e non quella dell’azione. Inoltre in qualche modo l’arte e il caso hanno lo stesso campo d’azione, come dice pure Agatone: ‘L’arte ama il caso e il caso ama l’arte’ [*techne tuchen esterxe kai tuche technen*]. Orbene l’arte, come abbiamo detto, è un certo stato abituale [*hexis*], unito a ragione in modo veritiero, produttivo [...]”¹⁸¹.

Dopo aver ribadito la differenza tra azione e produzione, tra attività e movimento, Aristotele cita il frammento di Agatone in cui l’operare tecnico viene mostrato nella sua relazione con il caso, la

¹⁸⁰ Sulla *tabula rasa* dell’individuo illuminista, cfr. il passo delle lezioni sulla rivoluzione francese di Biral citato nell’introduzione.

¹⁸¹ EN, 1140 a 16-23. Su questo punto, su cui si tornerà in seguito, cfr. C. Scilironi, *Destino e fede*, 66-80.

techne con la *tuche*; applicando tale paronomasia all'ultimo passo citato da Weber quale chiave ermeneutica di questo, si può vedere come la morte, da limite che manifesta il destino dell'uomo e cifra della finitudine della vita umana, venga per così dire tradotta nei termini di una bieca necessità completamente separata ed estraniata dal processo in cui la vita umana è stata trasformata.

1.1.3) L'accadere dell'essere e la questione del destino: per la determinazione del senso dell'agire.

a) I limiti della razionalità strumentale.

Si è cercato di mettere in luce come l'ontologia di Heidegger cerchi di configurarsi come un sapere che non sia indifferente al vissuto di chi lo ricerca, né al carattere di apertura delle possibilità in cui l'esistenza si articola, strutturandosi nei rapporti di appagatività. Tale articolazione ha assunto i connotati di un accadere ritmato dalla temporalità, la quale è sempre tesa verso il suo non ancora, marcata dalla possibilità di non essere più.

La tensione verso questa possibilità sempre presente è stata vista come la cifra della storicità dell'essere dell'uomo, in quanto caratterizzato da un'apertura finita. Il radicamento in questa finitudine originaria, che ritma l'accadere dell'esserci conferendovi la forma ad esso propria, è esattamente quello che una scienza improntata allo sguardo distaccato ed alla fissazione dell'essere in determinazioni predicative esclude.

Una tale scienza comprende l'essere progettandolo fin dall'inizio come semplice presenza, e dunque escludendo la dimensione della singolarità in cui la finitudine si attua: come mostrato precedentemente attraverso il riferimento a Rosenzweig, la rimozione della singolarità e della mortalità ad essa correlata è un tratto caratteristico, se non dell'intera filosofia occidentale, sicuramente del processo di razionalizzazione in cui l'individuo della *Modernität* si trova coinvolto. Come attesta l'ultimo passo citato da Weber, l'individuo contemporaneo deve fare i conti con il concetto di *cultura*, vale a dire con un singolare collettivo continuamente accresciuto dal moltiplicarsi metastatico delle informazioni garantite dalle scienze, che aumentano a loro volta in modo amorfo.

La comprensione dell'essere che giace a monte di questo processo è quella orientata alla semplice presenza, che si esprime nell'attribuzione di determinate qualità agli enti. Se l'utilizzabilità immediata, quale è esperita nel commercio con gli enti, viene velata per far posto alla loro manifestazione come semplici presenze, è anche vero che tale velamento avviene per rendere possibile l'iscrizione delle caratteristiche degli enti in un processo di utilizzazione integrale: la

riduzione degli enti a semplici presenze, come è attuata dal dispiegarsi del binomio di scienza e tecnica, avviene nella cornice di un processo di razionalizzazione strumentale.

Tale processo si attua come comprensione integrale dell'essere dell'ente come semplice presenza in modo da permettere la sua organizzazione nei termini di una razionalità formale, per usare l'espressione di Weber; com'è noto la razionalità formale esprime il processo di economia volto ad ordinare ogni operazione sull'ente in vista di uno scopo, mentre la razionalità materiale è orientata all'affermazione di un valore¹⁸². Mentre la prima è votata al perseguimento di uno scopo ed al calcolo dei mezzi per ottenerlo, la seconda ha, per così dire, valore normale¹⁸³, poiché il fine che deve attuare non ha il carattere meramente strumentale del mezzo, dell'operazione che deve essere compiuta in vista dell'attuazione di qualcos'altro, ma è considerato un bene da affermare in vista di se stesso.

Come ha mostrato Pietro Rossi, ognuno dei due modelli di razionalità tende ad apparire irrazionale all'altro, poiché l'affermazione di un bene considerato in sé degno di essere ricercato può apparire irrazionale rispetto al calcolo dei mezzi orientato al perseguimento del profitto; dall'altro lato, detto calcolo, volto a perseguire il profitto, non potrà mai dare ragione di se stesso a livello materiale, poiché non potrà mai dimostrare con i suoi stessi mezzi il fatto che il profitto sia un bene degno di essere ricercato; questa è precisamente la contraddizione che si identifica nel processo che esprime l'applicazione della razionalità formale all'intera realtà, vale a dire nel capitalismo:

“Ancorché il capitalismo moderno sia un fenomeno composito, la cui spiegazione richiede che vengano considerate molteplici serie di condizioni, non c'è dubbio che tra queste vi sia anche quella concernente l'origine dello spirito capitalistico, cioè della particolare mentalità acquisitiva che anima la ricerca del profitto sulla base delle possibilità di scambio offerte dal mercato. Ma lo 'spirito' del capitalismo – pur essendo un elemento costitutivo dell'economia capitalistica, almeno di quella propria del mondo occidentale moderno – non è certo suscettibile di venir definito in termini di razionalità rispetto allo scopo. Riferendosi ad alcuni testi di Benjamin Franklin, e assumendoli come enunciazione emblematica dell'etica del capitalismo moderno, Weber osserva che lo scopo dell' 'acquisizione di denaro e sempre più denaro, evitando nel modo più rigoroso ogni godimento spensierato' – che diventa il bene supremo di tale etica – appare 'come qualcosa di completamente trascendentale e di assolutamente irrazionale di fronte alla 'felicità' o all' 'utilità' del singolo individuo'¹⁸⁴. Il 'rovesciamento' del rapporto 'naturale' tra ricerca del profitto e soddisfacimento edonistico dei bisogni è il risultato dell'assunzione di uno scopo al quale si attribuisce un valore in sé, e quindi (secondo la definizione weberiana) di un agire razionale rispetto al valore, non già rispetto allo scopo. Ciò vale per lo spirito capitalistico; ma vale pure, a maggior ragione, per l'etica protestante, nella quale la ricerca del profitto appare motivata dalla necessità di trovare nel successo economico la conferma dell' 'elezione' da parte di Dio e della predestinazione alla salvezza eterna. L'orientamento proprio del capitalismo moderno, fondato sulla ricerca del profitto,

¹⁸² Cfr. P. Rossi, *La teoria della razionalità in Max Weber*, 19.

¹⁸³ Cfr. *ibid.*, 11.

¹⁸⁴ M. Weber, *Sociologia della religione*, volume primo, 35.

ha perciò una radice che non può essere ricondotta a quella razionalità formale la quale pur ne costituisce l'elemento caratterizzante"¹⁸⁵.

L'orientamento della razionalità ad uno scopo deve fare i conti con il fatto che lo scopo non riesce a dare ragione di se stesso, qualora lo si misuri con il suo stesso metro; ciò è dovuto al fatto che l'orientamento allo scopo pertiene all'*habitus* della tecnica, del movimento che persegue un fine all'esterno di se stesso, mentre la vita ha il carattere della prassi, vale a dire dell'attività: essa non esiste in vista di uno scopo all'esterno di se stessa, ma solo in vista di sé. Tale carattere spicca nel coronamento della macroazione della vita costituito dall'essere felici, che non a caso è stato esemplificato precedentemente tra i movimenti perfetti, e che viene menzionato nel passo di Rossi come il punto su cui l'ordinamento dell'ente in una razionalità rispetto allo scopo viene a cedere.

Sotto questo punto di vista il massimo della razionalizzazione tecnica nelle questioni della vita assume i connotati del dominio della pura irrazionalità.

Di fronte al razionalismo tecnico che comincia a pervadere ogni sfera del reale, dunque, il rapporto con la propria felicità ed il proprio destino non può che apparire come governato dal caso, come attesta la paronomasia di Agatone citata da Aristotele.

Il ribadimento della distinzione tra movimento e attività nell'ultimo passo citato da Aristotele capita a proposito, poiché la vita, sotto il dominio della tecnica e del disciplinamento da essa attuato nello stato che diventa apparato di burocratizzazione, assume sempre di più i connotati di un processo di produzione guidato da determinati valori; detti valori sono a loro volta sussunti in quell'iperonimo indeterminato costituito dalla "cultura", vero e proprio *gadget* del disciplinamento contemporaneo e del suo voto all'assenza di forma dei contenuti da esso seminati.

In altri termini, i beni spirituali diventano prodotti da afferrare con quella determinata tecnica, quel procedimento poetico del sapere che è la scienza, la quale, a sua volta, è priva di uno scopo che le dia forma. In ogni ente prodotto dall'uomo la forma in cui esso si manifesta è la cifra dello scopo per il quale viene ad essere:

“È però materia che possiede una forma anche la brocca, anche la scure, anche la scarpa. Ma qui la forma, in quanto contorno, non consegue da una disposizione della materia. È la forma, al contrario, che determina l'ordinamento della materia. Non solo, ma la forma implica anche la qualità e la scelta della materia: impermeabile per la brocca, sufficientemente dura per la scure, resistente e tuttavia morbida per le scarpe. L'unione di materia e forma che qui si riscontra è, sin dal principio, regolata a ciò a cui brocca, scure e scarpe debbono servire. Questa usabilità non è aggiunta e attribuita in un secondo momento agli enti suddetti. Essa non è neppure qualcosa come un fine che ondeggi qua o là sopra di essi. Essa è invece quel tratto fondamentale in base a cui questo ente ci si presenta, ci sta davanti e in tal modo

¹⁸⁵ P. Rossi, *La teoria della razionalità in Max Weber*, cit., 28-29.

ci è-presente [*an-west*], essendo così l'ente che è. In questa usabilità si fondano tanto il genere di forma quanto la scelta della materia adatta, e con ciò il predominio della connessione di materia e forma”¹⁸⁶.

Anche il brocco di granito che sorge spontaneamente dal terreno ha una forma, ma questa è dovuta ad una disposizione della materia; gli oggetti del mondo, che si presentano in una totalità di appagatività, al contrario, devono al loro rimando la forma che la loro materia assume, vale a dire al fine per il quale vengono realizzati: è lo scopo a determinare la forma che un ente, al limite anche un'azione, deve assumere.

Nel contesto in cui Weber scrive, la produzione di conoscenze in conformità al valore proprio della cultura in quanto tale è diventata lo scopo dominante; tale cultura, dunque, è orientata fin dall'inizio a compiersi in un movimento *atelés*, in un'azione che ha il suo scopo all'in fuori di sé, quale è quella della razionalità produttiva. Tuttavia, quando tale azione si rivela essere una produzione di contenuti per l'ulteriore produzione di contenuti, potenzialmente rivolta all'infinito, essa manifesta l'assenza di scopo di questa stessa produzione come un sintomo – e l'ultimo passo di Heidegger fa vedere come, da un punto di vista ontologico, la mancanza di scopo sia il correlato di una mancanza di forma.

La vita dell'individuo colto, che viene ridotto ad una *tabula rasa* di contenuti perché possa diventare l'imprenditore della sua stessa formazione, attraverso la libera scelta di produrre/assimilare contenuti indipendenti tra loro, appare dunque completamente amorfa: essa non esiste in virtù di uno scopo immanente alla macroazione in cui essa consiste, ma in vista di un costante differimento di detto scopo in una produzione di conoscenze irrelate. Essendo tale processo produttivo virtualmente infinito, la morte, con il suo carico di finitezza, non può che essere vista come l'evento massimamente irrazionale, che tronca le possibilità di un compimento significativo dei valori di cultura perseguiti dall'uomo; tali possibilità sono ormai ridotte a mere *chances*.

Dette *chances* sono da perseguire a proprio rischio e pericolo nell'ambito del privato, come lo è la fedeltà al demone che tiene i fili della vita di ognuno nella chiusa della conferenza su *La scienza come professione*¹⁸⁷; è come se la morte venisse connotata come un evento insignificante o significativa solo in modo privativo, nella misura in cui viene concepita solo come “assenza di progresso ulteriore”. Ma in questo modo è proprio la cifra dell' *unaufhörliches Und-so-weiter* che viene vista come termine positivo da cui la morte differirebbe privatamente, quel processo in cui, nelle parole dello Heidegger degli anni '30, si vede la più definitiva delle fini, in cui ogni mistero viene livellato in un non più mistero e in un non ancora risolto:

¹⁸⁶ HW, 14.

¹⁸⁷ Cfr. WaB, 44.

“La fine è solo laddove l’ente si è svincolato dalla verità dell’essere, dove ha rinnegato ogni dignità della domanda, e cioè ogni differenza, per atteggiarsi in infinite possibilità di ciò che è così scatenato in un tempo senza fine. La fine è l’incessante e-così-via a cui l’*ultimo*, in quanto è ciò che è più iniziale, si è da tempo e fin dall’inizio sottratto. *La fine non vede mai se stessa* [corsivo mio – F.L.], bensì ritiene di essere compimento e perciò non sarà affatto pronta né preparata ad aspettare l’*ultimo* né a farne esperienza”¹⁸⁸.

Con questi toni escatologici Heidegger intende marcare il dispiegarsi della tecnica fondato sulla separazione dell’ente dal suo essere, vale a dire dal modo del suo accadere; tale separazione è già stata vista precedentemente all’opera nel passaggio dalla comprensione dell’essere dell’ente come totalità di appagatività a quella dell’ente come semplice presenza.

Non è un caso che l’accesso all’ente separato dal suo essere, vale a dire l’accesso all’ente il cui essere viene spiegato solo in termini di proprietà predicabili di esso, venga etichettato come ciò che rinnega ogni dignità di domanda: l’accesso a tale ente è dato dal *logos* apofantico, vale a dire dall’asserzione e dalla tematizzazione che è il suo correlato.

Ciò che invece si è da tempo sottratto, l’ultimo che è il più iniziale, altro non è che ciò che resiste ad ogni tematizzazione, vale a dire l’essere dell’ente nell’accadere della sua singolarità¹⁸⁹.

Altro connotato chiaro del livellamento di tale singolarità in una serie di proprietà predicabili, che diventano il regolo dell’operare – un operare che, in tutte le sue accezioni, ha preso i connotati del produrre tecnico – è il fatto che esso attua la comprensione – e *si* attua nella comprensione – di un “tempo senza fine”.

Solo sulla base della temporalità, articolata come tempo opportuno ed inopportuno attraverso l’in quanto ermeneutico, che si struttura negli avverbi proposizionali precedentemente indicati, si comprende l’ente nel suo accadere; tale comprensione dell’ente intratemporale è però stata connotata come inautentica rispetto alla storicità che si svolge alla sua origine, vale a dire rispetto al suo essere radicata nel *non più* dell’inizio e nel *non ancora* della fine; come precedentemente mostrato, è il carattere dell’*exaiphnes*, dell’attimo, a garantire il darsi della storicità autentica, poggiando le sue radici nell’estremo non ancora della morte; non è un caso che anche il livellamento del tempo in una serie di “ora” infiniti mostri comunque un’irremovibile comprensione inconscia del suo limite, del suo essere destinato alla fine:

¹⁸⁸ B, 407.

¹⁸⁹ Se ci si riferisce alla lettera del contesto dei *Contributi* da cui proviene il passo citato, occorre mettere in luce come il pre-tematico non si riferisca *sensu stricto* all’essere-nel-mondo, e dunque alla totalità di appagatività, ma all’inizio nel suo iniziare, il cui accesso è dato sempre *post festum*; ad un tale inizio è possibile solo un accesso indiretto; cfr. F. Chiereghin, *Tempo e storia*, cit., 180-184; cfr. anche la conclusione del presente lavoro. Il mondo vissuto e l’inizio in quanto inizio, comunque, condividono il carattere di essere l’*originario* nella misura in cui resistono alla tematizzazione, venendo completamente fraintesi, se non perduti, nel momento in cui detta tematizzazione avviene. Sull’originario, cfr. *infra*, 1.2.4.

“Tuttavia, come nella fuga davanti alla morte quest’ultima insegue il fuggente e lo costringe, proprio nel volgere altrove lo sguardo, a guardarla in viso, così anche la successione degli ‘ora’, che semplicemente scorre, innocua, infinita, si riflette ‘sull’esserci in una singolare enigmaticità. Perché diciamo che il tempo *passa* e non diciamo con *uguale* accentuazione che *sorge*? Infatti nella prospettiva della pura successione di ‘ora’ le due asserzioni hanno uguale diritto. Quando dice che il tempo *passa*, l’esserci, in fondo, comprende il tempo più di quanto vorrebbe ammettere; cioè la *temporalità* in cui si temporalizza il tempo-mondano *non* è mai *nascosta del tutto*, a dispetto di ogni coprimento. Quando si parla del passare del tempo ci si riferisce all’‘esperienza’ dell’impossibilità di fermare il tempo. Ma questa ‘esperienza’ è a sua volta possibile solo sul fondamento di una volontà di fermare il tempo. In ciò è insita un’*aspettazione* inautentica degli ‘attimi’ che ha già anche dimenticato quelli trascorsi. L’*aspettarsi* presentante e obliante, proprio dell’esistenza inautentica, è la condizione della possibilità dell’esperienza ordinaria del passare del tempo [...]. *L’esserci prende conoscenza del fuggire del tempo a partire dalla conoscenza ‘fuggitiva’ che esso ha della morte*. Nel discorso esplicito sul passare del tempo c’è il riflesso pubblico del carattere di *ad-venire finito* proprio della temporalità dell’esserci [...]. L’impossibilità dell’inversione ha il suo fondamento nella provenienza del tempo pubblico dalla temporalità, la cui temporalizzazione, primariamente ad-veniente, ‘va’ estaticamente verso la sua fine in modo tale che ‘è’ già per la fine”¹⁹⁰.

In queste righe Heidegger usa un potente espediente retorico, che consiste nel domandare da dove provenga il carattere di passaggio del tempo stesso: anche la comprensione del tempo più distaccata e livellata, che non vede in esso nient’altro che una serie di “ora”, non può non constatare il loro passaggio e la loro irreversibilità; in altri termini, come l’uomo non può scampare alla morte, così la comprensione del tempo non può scampare alla finitudine che ad essa si correla.

Nel passo citato dalle *Considerazioni intermedie* di Weber, di contro, l’unica relazione possibile con la morte sembra quella espressa dal personaggio verghiano di Mazarò nel grido “Roba mia, vienitene con me!”: di fronte ad un’azione che ha come sua unica forma la produzione/accumulazione di contenuti irrelati tra loro¹⁹¹, l’azione stessa percepisce la sua insensatezza in quanto destinata a risolversi in una morte irrimediabilmente aliena da tale conformità al fine della produzione.

¹⁹⁰ SZ, 498.

¹⁹¹ “L’uomo è destinato al vivere felice, non al mero vivere. Proviamo, noi moderni, a concepirci schiacciati nella dimensione della mera sopravvivenza, ridotti a pensare la nostra vita unicamente in relazione a quello che basta per la nostra sopravvivenza e per la perpetuazione della specie: riusciamo a concepirlo? Per gli antichi era sicuramente impossibile, visto che l’uomo è indirizzato verso il meglio e la semplice riproduzione, la sopravvivenza non c’entra con il meglio. L’uomo certo deve vivere, ma la sua dimensione non è il vivere: è il vivere bene. Per questo l’uomo greco, che vive nel meglio, incontra la morte e riesce a sostenerla con serenità e con coraggio.

Il coraggio, il saper rischiare la propria vita è, infatti, una delle manifestazioni della virtù, cioè del meglio. Ma Hobbes ci assicura, invece, che della morte noi abbiamo soltanto paura, possiamo averne soltanto paura. Non si può affrontare la morte, ma soltanto allontanarla. Ancora: se togliamo il meglio e ci troviamo schiacciati sul piano del vivere, *allora si avrà la tendenza inevitabile ad accumulare più cose possibili e a badare, appunto, solo ad averne sempre di più e più degli altri* [corsivo mio – F.L.]. Ma non solo: è che, *non avendo più una direzione, una destinazione, come pensavano gli antichi, l’uomo si scopre assolutamente libero*. La mancanza di destinazione è la libertà e, poiché non esiste più nessuna destinazione, la libertà è assoluta. Ma la condizione in cui si viene a trovare chi non ha più nessuna direzione obbligata è lo spaesamento” (A. Biral, *Conferenza sulla politica*, 79).

Non è un caso che la razionalizzazione moderna veda nella legge di causa ed effetto il suo punto archimedeo, che si pone come elemento principale del processo di razionalizzazione stessa; tuttavia, nel momento in cui ogni fatto viene ridotto all'elemento di un'implicazione logica – “Se si segue un partito accadrà questo, se si segue l'altro partito accadrà quello. Sta al singolo uomo decidere, a seconda della sua ‘visione del mondo’, se deve accadere questo o quello”¹⁹² – ci si rende conto che il giudizio ipotetico in cui consiste l'implicazione logica che formalizza tale causalità non spiega se stesso¹⁹³; in altre parole, l'universo della causalità naturale poggia sul presupposto della causalità stessa e non è in grado di spiegare se stesso. È dunque destinato a mostrarsi “in un'intrinseca assenza di senso, che si manifesta quando lo si misuri con il suo stesso metro”:

“L'universo della causalità naturale e l'universo postulato dalla causalità etico-comprendente si contrapponevano l'uno all'altro in un contrasto inconciliabile.

La scienza, che aveva creato il primo dei due universi, benché non apparisse in grado di fornire una risposta certa alla domanda intorno alle sue presupposizioni ultime, rivendicò tuttavia, in nome dell'‘onestà intellettuale’, il ruolo di sola forma possibile di esame razionale del mondo. Come tutti i valori culturali, così anche l'intelletto diede vita a un'aristocrazia del possesso della cultura razionale *che era indipendente da tutte le qualità etiche personali degli individui* [corsivo mio – F.L.] e dunque antifraterna. Ma questo possesso della cultura – il bene supremo di questo mondo per l'individuo ‘intramondano’ – oltre al suo peso di colpevolezza etica portava un'altra tara che doveva deprezzarlo in maniera ancor più definitiva, e cioè un'intrinseca assenza di senso, che si manifesta quando lo si misuri con il suo stesso metro”¹⁹⁴.

L'ordinamento del mondo in una serie di attuazioni di una funzione qual è quella di causa-effetto, che corrisponde all'applicazione generalizzata del giudizio ipotetico, prepara già la crisi della sua stessa giustificazione; ciò è dovuto al fatto che tale ordinamento pone come sua *hexis*, come suo *habitus* fondamentale, l'atteggiamento di tipo tecnico-produttivo, che da un punto di vista ontologico deve presupporre una serie di separazioni.

Prima di tutto, la separazione dell'azione dal suo scopo, poiché tale ordinamento consiste nella direzione generalizzata di una serie di azioni che, in quanto volte alla realizzazione/produzione di un determinato fine, pongono tale fine necessariamente all'esterno di loro stesse: l'atteggiamento tecnico in quanto tale presuppone la possibilità dell'esistenza indipendente dell'ente da realizzare rispetto all'azione stessa che lo pone in essere, ed è su tale presupposizione che la tecnica è

¹⁹² E. von Kahler, *La professione della scienza*, 87; in seguito “BdW”.

¹⁹³ Si veda *supra*, 1.1.1, sull'infondatezza dell'assunzione dell'implicazione e dell'antecedente; sul rapporto tra giudizio ipotetico e categoria della causalità si confronti la tavola dei giudizi con la tavola delle categorie in I. Kant, *Critica della ragion pura*, 91, 96.

¹⁹⁴ M. Weber, *Considerazioni intermedie*, cit., 96.

possibile¹⁹⁵; da questa separazione segue quella dell'ente dal suo essere, vale a dire dalla dimensione della sua significatività, dall'intero della rete di rapporti in cui accade quale ente singolare. Alla separatezza della cosa dall'insieme di appagatività in cui accade, manifestando il suo essere, segue infine la separazione della vita dal suo senso e dalla finitudine in cui esso spicca: si è visto a quale serie informale di accumulazione porti la produzione di valori culturali, determinata dall'"aristocrazia del loro possesso" e destinata ad essere infranta da una morte sempre più estranea e incomprensibile.

Si è visto inoltre come proprio la morte sia impermeabile a tale razionalizzazione valutativa in termini di scopi produttivi, e proprio l'accento sulla questione della valutazione consente di mettere in luce una particolare complicazione che la riguarda.

Come si è già mostrato, il giudizio di valore è proprio ciò da cui la scienza, nella determinazione che ne dà Weber, deve guardarsi; tuttavia, il valore inteso come razionalità rispetto ad uno scopo da perseguire risulta inevitabile se si vuole comprendere l'agire degli uomini attraverso l'imputabilità delle loro azioni¹⁹⁶.

Il termine "valore", per come è usato da Weber, presenta dunque una doppia accezione; la prima puramente "assiologica", per così dire, che deve essere esclusa in virtù della presupposizione secondo cui è possibile un'intelligenza del fatto compiuta e oggettivabile, che da un giudizio di valore potrebbe essere solo intorbidita; la seconda accezione corrisponde invece all'*habitus* poetico che soggiace alla scienza: essa deve *produrre* informazioni, mettendo in relazione l'agire degli uomini con i valori da cui esso è mosso.

Proprio questa seconda accezione, tuttavia, pone in crisi la scienza stessa nella misura in cui non è in grado di dare ragione del suo operato. Occorre specificare, inoltre, che entrambe le accezioni condividono, da un punto di vista ontologico, il fatto di essere concepite sulla base della categoria della semplice presenza: nel primo caso il valore è visto come criterio da utilizzare per vedere la presenza o meno di una determinata proprietà nell'oggetto giudicato, mentre nel secondo esso appare come la forma, in senso lato, che l'azione deve imprimere sulla realtà; entrambe le accezioni condividono il presupposto ontologico della semplice presenza nella misura in cui privilegiano la comprensione dell'ente sulla base di un rapporto di tipo predicativo, perdendo inoltre il legame con la singolarità del fenomeno in quanto legata al suo accadere.

Se la scienza che si rivolge all'indagine sui fenomeni storici deve tentare di comprenderli nella loro individualità, per "comprendere la coesistenza delle regolarità della storia con l'individualità dei fatti storici"¹⁹⁷, è anche vero che lo sguardo tematizzante della scienza tende a dissolvere proprio

¹⁹⁵ Cfr. GLANCE, 95.

¹⁹⁶ Cfr. C. Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, 88.

¹⁹⁷ *Ivi*.

l'individualità del fatto storico in virtù del rapporto predicativo, che scopre proprietà che in circostanze diverse potrebbero essere riferite anche ad altri soggetti.

Detto diversamente, la ricerca di Weber del tipo ideale, che fornisce lo strumento per ipotizzare il massimo grado di razionalità rispetto allo scopo dell'agire di un individuo¹⁹⁸, in modo da comprenderlo, nei termini di Heidegger finisce col mancare proprio la singolarità che vorrebbe afferrare.

Com'è noto, il tipo ideale viene elaborato per isolare alcuni elementi dell'agire in modo da comprenderlo nei termini di una razionalità strumentale; l'agire viene pertanto compreso nei termini del suo essere riferito ad un valore, assunto come lo scopo da perseguire¹⁹⁹. La pragmatica di questo isolamento è costituita dalla ricerca dei motivi che spingono un determinato comportamento, e dunque una determinata singolarità, a manifestarsi; il tipo ideale, che descrive un determinato agire rispetto allo scopo, costituisce dunque per Weber il massimo grado di intelligibilità in cui una singolarità può manifestarsi²⁰⁰.

Tuttavia, nei termini di Heidegger, è proprio la proiezione sull'idealità a determinare la perdita del carattere singolare del fenomeno che si vorrebbe salvaguardare; tale perdita è dovuta al fatto che l'osservazione del tipo ideale avviene in seguito ad una tematizzazione ed alla riduzione fenomenologica che l'accompagna. Weber ne è perfettamente consapevole, e si dimostra in effetti un "grande fenomenologo (per quanto scarsa possa esser stata la sua frequentazione della filosofia husserliana)"²⁰¹:

"Mai e poi mai una conoscenza concettuale anche del proprio *Erlebnis* costituisce una reale 'ripetizione' o una semplice 'fotografia' del suo contenuto; *poiché sempre l'Erlebnis, tradotto in 'oggetto', perviene a prospettive e a connessioni che non sono 'consapevoli' nell'Erleben* [corsivo mio – F.L.]. L'auto-rappresentazione di una propria azione passata, considerata nella riflessione, non si configura perciò, sotto questo riguardo, diversamente dall'auto-rappresentazione di un concreto 'processo naturale' passato, che sia 'immediatamente vissuto' o riportato da altri"²⁰².

¹⁹⁸ "Per il suo contenuto questa costruzione possiede il carattere di un'utopia, conseguita mediante l'accentuazione concettuale di determinati elementi della realtà. Il suo rapporto con i fatti empiricamente dati della vita consiste solo in questo, che laddove vengono constatati o supposti operanti in qualsiasi grado nella realtà connessioni del tipo astrattamente rappresentato in quella costruzione, cioè processi dipendenti dal 'mercato', noi possiamo illustrare e rendere intelligibile pragmaticamente il carattere specifico di questa connessione in un tipo ideale. Tale possibilità può essere indispensabile sia a scopo euristico sia a scopo espositivo. Il concetto tipico-ideale serve a orientare il giudizio di imputazione nel corso della ricerca: esso non è un' 'ipotesi', ma intende indicare la direzione all'elaborazione di ipotesi. Esso non è una rappresentazione del reale, ma intende fornire alla rappresentazione un mezzo di espressione univoco" (M. Weber, *L' 'oggettività' conoscitiva*, cit., in GAW, 107-108).

¹⁹⁹ Cfr. P. Rossi, *Introduzione a GAW*, 21-24.

²⁰⁰ Cfr. *ibid.*, 35.

²⁰¹ M. Cacciari, *Introduzione a M. Weber, La politica come professione*, VII.

²⁰² M. Weber, *Possibilità oggettiva e causazione adeguata nella considerazione causale della storia*, in GAW, 222.

È notevole come in questo passo Weber si esprima in termini che potrebbero figurare efficacemente tra le pagine di Husserl o di Heidegger; in queste righe il sociologo tedesco descrive chiaramente un processo di riduzione fenomenologica.

L'*Erlebnis*, l'esperienza vissuta, non può essere tematizzata in modo neutrale; la sua osservazione, la sua oggettivazione, la traduce in un fatto fornito di caratteristiche predicabili: nei termini di Heidegger, un evento di cui si predicano le caratteristiche viene compreso sulla base di un'ontologia della semplice presenza, e lo sforzo del filosofo tedesco, sulla scia del suo maestro Husserl, è finalizzato appunto all'afferramento dell'articolazione della vita a livello pre-teoretico, pretematico e antepredicativo. Questa triplice articolazione si riferisce al carattere originario del fenomeno, intuito nella sua concretezza; tale concrezione del fenomeno si articola come assorbimento in un mondo – ciò che Heidegger chiama “in-essere” o “essere-nel-mondo” – e ha il carattere del commercio pratico con l'ente che si è e con gli enti che si incontrano, i quali sono compresi sulla base di una totalità, come precedentemente sottolineato²⁰³.

La totalità relazionale degli enti con cui si opera è ciò che costituisce la condizione di possibilità della loro stessa l'utilizzabilità; per essere utilizzabile, un ente deve essere aperto alla relazione che intercorre tra sé e le cose su cui il suo uso deve esercitarsi; queste sono altri enti, nel senso più generale del termine, intendendo con esso anche persone e azioni. Tale articolazione è stata precedentemente delineata come “totalità di appagatività”, la quale costituisce l'*a priori* dell'utilizzabilità, articolando l'*Umwelt*, il mondo-ambiente in cui l'esserci esiste a monte di ogni elaborazione di tipo teoretico, suscettibile di essere espressa in un discorso di tipo apofantico.

L'espressione “a priori” va compresa in senso fenomenologico e non nel senso tradizionale che essa assume nella filosofia moderna; mentre nell'accezione di quest'ultima essa sta ad indicare ciò che precede ogni esperienza e si oppone a ciò che è *a posteriori*, il senso fenomenologico si riferisce invece alle strutture di contenuto proprie di una determinata regione ontica, che devono essere possedute da tutti gli individui compresi in essa²⁰⁴. Per fare un esempio, i suoni presentano tutti una determinata struttura – tono, timbro, profondità, durata, etc. – che non è quella dei colori, i quali si distinguono invece per altre caratteristiche – estensione, luminosità, etc. – proprie della loro regione e solo di essa; per questo motivo l'*a priori* in senso fenomenologico viene connotato come “materiale”.

Allo stesso modo, l'ente utilizzabile è caratterizzato a priori dal fatto di venire compreso come tale solo a partire da una totalità relazionale, secondo gli schemi articolati dagli avverbi proposizionali

²⁰³ Cfr. *supra*, 1.1.2.

²⁰⁴ Cfr. A. Cimino, *Ontologia*, cit., 66.

sottolineati in precedenza²⁰⁵; la totalità di appagatività costituisce l'a priori materiale dell'ente utilizzabile, il quale manifesta la sua utilizzabilità solo in riferimento all'altro da sé.

Come messo in luce nella sezione precedente, la struttura ontologica dell'ente utilizzabile è data dal rimando, dal fatto che si riferisce agli altri utilizzabili e alle altre azioni che possono venire compiute con esso; la comprensione di tali rimandi ha il carattere della progettazione di possibilità, le quali si trovano ontologicamente a monte di tutte le proprietà che possono essere scoperte da uno sguardo tematizzante.

Uno sguardo del genere interrompe proprio la totalità di appagatività, per inserire l'ente in questione in una relazione di tipo predicativo, qual è quella che intercorre tra un soggetto ed il predicato che ne manifesta le proprietà.

Di contro, le relazioni di possibilità proprie dell'ente che viene compreso all'interno della totalità di appagatività giacciono ontologicamente a monte rispetto all'ente stesso, poiché è solo in esse che un utilizzabile può venire compreso in quanto utilizzabile; l'ente compreso come semplice presenza, invece, è tale solo in seguito ad una riduzione fenomenologica, che lo isola appunto da tale totalità relazionale.

Come si metterà in luce nell'ultimo capitolo del presente lavoro²⁰⁶, la logica all'opera nella comprensione della totalità di appagatività si articola secondo lo schema della *pars pro toto*: l'ente utilizzabile rispecchia la totalità del modo d'essere in cui vengono comprese le cose e le azioni su cui si eserciterà il suo essere utilizzabile; la logica propria della semplice presenza, che è la logica all'opera nelle scienze positive, di contro, si articola secondo lo schema dell'aggregato, intendendo con questo termine ogni insieme i cui membri possano sussistere separatamente gli uni dagli altri.

Che le cose stiano così è implicito nella constatazione del fatto che, mentre l'utilizzabile non può esistere come utilizzabile separatamente dagli altri utilizzabili, ciò che è semplicemente presente esiste come tale solo in virtù del suo isolamento e della sua separatezza. Questa distinzione va sottolineata in modo particolare per prevenire un possibile fraintendimento; com'è noto, gli studi di Franco Volpi hanno più volte sottolineato come le categorie fondamentali del pensiero di Heidegger siano elaborate sulla base di concetti aristotelici: segnatamente, l'utilizzabilità è il calco heideggeriano della *poiesis*, dell'atteggiamento tecnico-manipolante, mentre la semplice presenza è il calco della *theoria*, dell'atteggiamento contemplante; l'esserci, inoltre, corrisponde alla *praxis*, vale a dire alla determinazione della vita nel suo carattere di attività che mantiene all'interno di se stessa il proprio fine.

²⁰⁵ Cfr. *supra*, 1.1.2.

²⁰⁶ Cfr. *infra*, 2.1.2.

Quest'elenco di corrispondenze mostra chiaramente la genesi dei concetti fondamentali dell'opera principale di Heidegger, tuttavia occorre guardarsi dall'utilizzarlo per comprendere in modo corrivo tali concetti attraverso delle opposizioni semplicistiche; detto diversamente, per evitare fraintendimenti non bisogna proiettare il comportamento tematizzante, e la comprensione della semplice presenza che vi è correlata, su di un atteggiamento di tipo "teoretico" e dunque opposto all'atteggiamento "pratico".

Come si mostrerà in seguito²⁰⁷, la comprensione dell'ente come semplice presenza attraverso il comportamento tematizzante, isolando l'ente dal concreto contesto dei rapporti in cui il suo essere accade, è la *conditio sine qua non* del dominio tecnico del reale. Interrompendo il commercio immediato dell'esserci con l'ambiente in cui esso si trova immerso, tale tipo di comprensione spiana la strada all'eliminazione di ogni coinvolgimento ed alla riduzione dell'ente a nuda materia; in altri termini, l'esposizione della genesi aristotelica dei concetti fondamentali del pensiero heideggeriano non deve dare adito a contrapposizioni semplicistiche tra teoria e prassi. Piuttosto, essa fa vedere come le analisi di Heidegger siano la necessaria prosecuzione della decostruzione attuata da Nietzsche, il quale ha mostrato come l'asserito disinteresse del teoreta nasconda in realtà la più forte manifestazione della volontà di potenza.

Nei termini di Heidegger, la tematizzazione e la comprensione dell'ente come semplice presenza sono sì il precipitato del comportamento teoretico, ma tale comportamento è ben lungi dall'opporci all'atteggiamento pratico; esso è, di contro, il più possente apripista sulla strada che porta al dominio tecnico del reale, e mostrarne la genesi nella disamina delle virtù dianoetiche da parte di Aristotele significa fare luce sulla natura aggressiva e invasiva vigente alle radici del pensiero occidentale.

Nella misura in cui l'esserci precede la distinzione tra teoria e prassi, articolando la sua comprensione dell'essere nella totalità di appagatività, la vera distinzione in gioco tra la comprensione di tale totalità ed il comportamento tematizzante si rivela essere un'altra, precisamente quella tra concretezza e astrazione. Non è un caso che il primo termine sia quello usato da Heidegger per indicare l'articolazione della vita a livello pretematico e compresa sulla base delle possibilità aperte nella totalità di appagatività, mentre il secondo sia quello usato da Weber per connotare il processo di conoscenza delle azioni degli uomini, anche nel caso limite che si dà quando tali azioni sono le proprie:

“All'essere-nel-mondo appartiene costitutivamente l'esser-svelato, ciò vuol dire: esser-ci in quanto prendersi cura è essenzialmente un trovarsi ad essere-al mondo dischiuso. Bisogna che ci presentifichiamo fenomenalmente l'originaria

²⁰⁷ Cfr. *infra*, 2.1.1.

coappartenenza del trovarsi e dell'apertura di un mondo: non è che l'esserci si trovi in prima istanza presso se stesso, per poi cercare a partire da sé un mondo, ma il trovarsi è esso stesso un carattere dell'in-essere, ossia dell'esser-già-sempre in un mondo. La più prossima *concrezione fenomenale* [corsivo mio – F.L.] di questa struttura dell'in-essere nell'essere-svelato deve, come sempre, essere cercata nella quotidianità dell'essere l'un con l'altro²⁰⁸.

La concretezza fenomenica dell'esistenza dell'esserci si può afferrare facendo attenzione al rapporto che esso intrattiene con l'ente incontrato nel mondo, e con la comprensione del modo d'essere di tale ente; tale relazione si attua a monte di ogni comportamento teoretico e di ogni tematizzazione, nella misura in cui si individua nella quotidianità dell'esserci.

Questa dimensione costituisce il terreno fenomenico che Heidegger cerca di individuare per impostare la sua analitica esistenziale; il filosofo tedesco sottolinea a più riprese la difficoltà di inquadrare una simile dimensione, nella misura in cui essa viene irrimediabilmente falsata e perduta nel momento in cui viene tematizzata.

Ciò che è decisivo sottolineare è il fatto che anche Weber è perfettamente consapevole di questo problema, il quale non è altro che il problema della riduzione fenomenologica; l'osservazione tematizzante di un fatto implica necessariamente la riduzione di tale fatto, con tutta la ricchezza di possibilità interpretative che esso porta con sé, ad una cosa fornita di proprietà predicabili.

Che anche Weber metta l'accento su questo problema testimonia della centralità di esso all'interno della filosofia del '900; uno dei più grandi sforzi di essa consiste nel cercare di afferrare l'esperienza senza falsarla attraverso il mezzo – lo sguardo – che si getta su di essa per il fatto stesso di osservarla²⁰⁹; questo è ciò che è stato descritto precedentemente come il tentativo tipico del pensiero contemporaneo di osservare la realtà trascendendo il mezzo con il quale essa viene osservata²¹⁰.

L'osservazione porta con sé un carico di *astrazione*, che opera in ogni caso una metamorfosi sulla realtà osservata, e di cui l'osservatore deve tenere conto; tuttavia, se è vero che Heidegger e Weber mettono parimenti l'accento sul problema della riduzione fenomenologica e della variazione dell'esperienza osservata che essa comporta, è anche vero che i due pensatori operano in modo opposto nei confronti di essa.

Heidegger ricerca alacramente un accesso alla dimensione pre-tematica e preteoretica della comprensione dell'essere; tale accesso, *Zu-gang*, viene trovato nel commercio, *Um-gang*, vale a dire nel rapporto di cura per le cose e per gli altri in cui l'esserci si trova costantemente immerso. Come si cercherà di mostrare in seguito, tale rapporto di cura altro non è che la traduzione

²⁰⁸ PGZ, 318 (traduzione modificata).

²⁰⁹ Sulla riduzione fenomenologica tra Husserl ed Heidegger cfr. GP, 19-20.

²¹⁰ Cfr. *supra*, 1.1.2. ed *infra*, 1.2.2.

ermeneutica della scoperta fenomenologica dell'intenzionalità e della logica della *pars pro toto* in cui essa si esprime²¹¹.

Per Weber, di contro, l'astrazione propria dell'osservazione tematizzante dell'esperienza è inevitabile, come emerge in quel caso limite dell'osservazione della realtà che si attua nella comprensione delle proprie azioni:

“Prendiamo pure un caso-limite, cioè l'analisi concettuale del proprio agire – della quale la sensibilità non logicamente disciplinata è portata a credere che non offra di sicuro alcun ‘problema logico’, in quanto la sua coscienza è immediatamente data nell'*Erlebnis* ed è pure – una volta presupposta la ‘salute’ spirituale – senz'altro ‘intelligibile’, di modo che essa può anche venir ‘riprodotta’ nella memoria. Considerazioni molto semplici mostrano che la cosa non sta in questi termini e che la risposta ‘valida’ alla questione ‘perché io ho agito così?’ rappresenta una costruzione elaborata categorialmente, *che si innalza mediante l'impiego di astrazioni nella sfera del giudizio dimostrabile* [corsivo mio – F.L.] – sebbene qui la ‘dimostrazione’ sia condotta davanti al foro interno di colui che ‘agisce’”²¹².

Weber vede nell'astrazione e nell'isolamento²¹³ dei motivi propri dell'agire la condizione necessaria dell'intelligibilità del fatto; non è un caso che tale intelligibilità venga posta *nella sfera del giudizio dimostrabile*, vale a dire in quello che la tradizione ha chiamato discorso apofantico. Ciò che è decisivo è il fatto che Weber ed Heidegger *sono perfettamente concordi* nel comprendere che il discorso di tipo apofantico, nel momento in cui viene applicato alle cose umane, opera una riduzione ed un'oggettivazione astrante nei confronti della realtà a cui si riferisce! Quello che cambia è l'atteggiamento che i due pensatori mantengono nei confronti di tale riduzione oggettivante; per Heidegger essa è evitabile attraverso il riferimento alla concrezione dell'intenzionalità nella cura e nell'essere-nel-mondo, mentre per Weber essa è inevitabile e va attuata fino in fondo, con tutta la consapevolezza dell'astrazione che essa comporta.

Tale differenza di atteggiamento è dovuta al fatto che i due pensatori hanno una diversa concezione della verità e del rapporto con l'intelligibilità del reale che essa comporta; Heidegger, com'è noto, fa della critica del concetto tradizionale di verità l'*omne punctum* del suo pensiero, sottolineando come la verità della proposizione sia non originaria e derivata rispetto all'originario fenomeno della verità come identificazione di ciò che è inteso nella sua assenza e di ciò che è intuito nella sua presenza²¹⁴; Weber, di contro, proietta il concetto di verità su quello di intelligibilità, facendo del discorso apofantico il vettore di comprensione dell'intelligibilità del reale nei termini della razionalità strumentale.

²¹¹ Cfr. *infra*, 2.1.1.

²¹² M. Weber, *Possibilità oggettiva*, cit., in GAW, 220-221.

²¹³ Cfr. *ibid.*, 218.

²¹⁴ Cfr. *infra*, 2.1.

Come si è cercato di sottolineare, il tipo ideale, sulla base del quale Weber imposta la sua scienza di realtà, costituisce il massimo grado di intelligibilità in cui un'azione può manifestarsi proprio perché commisura un determinato agire in riferimento ad un determinato scopo; la razionalità strumentale consente la più elevata comprensibilità.

Una tale impostazione, tuttavia, per Heidegger può offrire solo una comprensione parziale dell'essere in cui l'esserci si trova coinvolto; ciò è dovuto al fatto che essa si basa su di un concetto di verità ingenuo e non problematizzato e sul suo riferirsi solo alla razionalità strumentale.

Heidegger, in effetti, nei confronti del concetto di funzione e del riferimento alla razionalità strumentale che esso comporta, esterna giudizi sempre molto tiepidi; lui stesso non manca di notare, nelle sue lezioni sull'aspetto ontologico dell'utilizzabile, come esso possa indurre a delle analogie interpretative con il concetto di funzione:

“Ora questa analisi della struttura d'incontro del mondo-circostante richiede un altro fondamentale chiarimento in direzione del fenomeno che, all'inizio dell'analisi, abbiamo semplicemente introdotto senza precisazioni. Dicevamo infatti: le cose del mondo-circostante vengono incontro in rimandi che hanno il carattere dell'‘utile a’, ‘utilizzabile per’, ‘vantaggioso a’ e simili; dicevamo che la mondità è costituita in rimandi e questi rimandi stessi stanno in connessioni di rimando, in totalità di rimando che, in ultima analisi, riconducono alla presenza del mondo d'opere. *Non cose, ma rimandi*, sarebbero dunque quelli che hanno nella struttura di incontro del mondo la funzione primaria; *non sostanze, ma funzioni* (per esprimere questa circostanza con una formula della Scuola di Marburgo)”²¹⁵.

La natura di rimando propria dell'utilizzabile, in effetti, si lascia formalizzare attraverso il concetto di funzione indagato dalla scuola di Marburgo e dal suo principale rappresentante, a cui Heidegger si rivolge velatamente in queste righe, vale a dire Cassirer. Tuttavia, per Heidegger la costruzione funzionale non può avere l'ultima parola nell'intelligibilità del reale; essa consente sì di formulare teorie molto potenti in termini descrittivi, ma finisce con il risultare fuorviante nel momento in cui pretende di porsi come determinazione della totalità del reale.

Se è vero che la determinazione della totalità di appagatività, del modo d'essere del complesso dei mezzi, si lascia formalizzare nei termini di una costruzione funzionale, è anche vero che la totalità di appagatività, con l'insieme degli avverbi proposizionali in cui si articola, è radicata nel modo d'essere dell'esserci, in un *Worumwillen* irriducibile ad una costruzione funzionale. Nei termini di Heidegger, la costruzione funzionale che determina il modo d'essere del complesso di mezzi costituisce solo il primo passo per la comprensione dell'essere, la quale è radicata in qualcosa che la costruzione funzionale non può spiegare nei suoi stessi termini.

²¹⁵ PGZ, 245; cfr. anche 263.

Ancora una volta l'analogia contrastiva con Weber è illuminante; mentre questi, esaminando la razionalizzazione propria del discorso della scienza di realtà, in riferimento alla razionalità strumentale, vede come questa riposi su di un'irrazionalità di fondo che non può spiegare con il suo stesso metro, Heidegger vede in questa zona irriducibile alla razionalità strumentale lo spazio per la comprensione dell'essere: perché si dia un utilizzabile, un ente suscettibile di operare secondo la razionalità strumentale, tale ente deve prima di tutto mostrarsi, emergere dall'assenza nella presenza.

L'autentica singolarità dell'azione non si vede in riferimento alla razionalità strumentale, ma in riferimento alla tensione tra la propria *presenza* e la propria *assenza*; tale tensione esprime il modo d'essere dell'esserci, la temporalità in cui si radica la ragion d'essere dell'utilizzabile e di ogni razionalità strumentale, senza essere suscettibile di venire piegata a sua volta a tale razionalità strumentale. Ciò che per Weber marca lo spazio dell'irrazionalità, per Heidegger apre la strada alla comprensione genuina del senso dell'essere.

b) Il senso dell'essere come ciò che eccede la razionalità strumentale: l'esempio dell'arte.

Sulla base delle analisi ora svolte sui passi di Weber e Heidegger, si è visto come la concezione della verità che rimane non interrogata nei suoi presupposti ontologici sia quella che consegna il vero al *logos apophantikos*, al discorso predicativo; tale discorso è oblioso del carattere di evento dell'essere, nella misura in cui lo comprende come semplice presenza.

Si può obiettare che anche la semplice presenza mantiene un legame con l'essere dell'ente, dato che la semplice presenza non può mai essere vista come qualcosa di semplicemente presente²¹⁶; tale obiezione vede nel giusto nella misura in cui, in effetti, la semplice presenza indica il modo in cui tale ente viene compreso nel suo accadere quando diventa oggetto di predicazione; tuttavia è vero che tale accadere è distinto e separato dall'insieme di relazioni in cui il mondo consiste, e si trova, per così dire, all'ombra delle qualità ontiche che tale comprensione, vettore della predicazione, consente di scoprire.

In altri termini, la comprensione dell'essere come semplice presenza è il precipitato di quell'oblio dell'essere – inteso nel senso forte di accadere in una rete di relazioni mondane – in cui Heidegger legge la storia della metafisica, che fa da prodromo all'abbandono dell'essere ed al nichilismo ad esso correlato.

²¹⁶ Cfr. A. Cimino, *Performatività*, cit., 319.

Il discorso, il *logos*, si congela sull'ente fin dall'inizio, dimenticando l'accadere dell'essere, per il fatto che esso, fin da Platone, è sempre stato concepito come *logos tinòs*, discorso di qualcosa²¹⁷, di un ente; anche in questo caso è il genitivo oggettivo a determinare il soggetto: la precedenza che la scienza è incline ad accordare al *logos* predicativo tende a congelare la relazione tra essere dell'ente ed accadere di esso nella sua singolarità. Detta singolarità si coagula in un rapporto di predicazione ripetibile e attribuibile a più soggetti.

Afferrare questa singolarità è il tentativo compiuto da Heidegger attraverso l'indagine sulla temporalità; anch'essa si configura come relazione, ma precisamente come l'*altro tipo* di relazione a cui il titolo del presente capitolo accenna; questo tipo di relazione non può essere visto come il rapporto che un soggetto intrattiene con le sue proprietà predicabili, quanto piuttosto come il contatto con il suo accadere.

Se il *logos* predicativo comporta necessariamente il congelamento di tale accadere nella fissità dell'ente, uno degli ambiti in cui l'ente può essere mostrato senza passare per tale irrigidimento è proprio l'arte, che nella concezione di Heidegger diventa il "regno di magnificenza diabolica" che Weber voleva esorcizzare: non è un caso che proprio nell'arte Heidegger veda la costante presenza del *mè on*, della materialità dell'ente che già Aristotele vedeva come la possibilità di non essere che marca l'ente nella sua singolarità.

La lotta in gioco nell'opera d'arte va dunque vista come l'accadere di un ente nella sua singolarità:

"All'essere opera dell'opera appartiene l'esposizione di un mondo. In base a questo principio, qual è la natura di ciò che solitamente si chiama il materiale di lavoro dell'opera? Il mezzo, in quanto determinato dall'usabilità e dal bisogno, subordina a sé ciò di cui è fatto, la materia. La pietra, ad esempio, è impiegata e usata nella fabbricazione di quel mezzo che è la scure. La pietra è assorbita nell'usabilità. La materia è tanto migliore e adatta quanto più si subordina senza resistenza all'esser mezzo del mezzo. Il tempio, al contrario, in quanto espone un mondo, non fa sì che la materia scompaia, ma la fa emergere nell'aperto del mondo dell'opera. La roccia si immedesima nel sorreggere e nel riposare in se stessa e diviene così roccia. I metalli si fanno lampeggianti e rilucenti, i colori splendenti, i suoni risonanti, la parola dicente. Tutto ciò si fa innanzi perché l'opera si ritira nella massa e nel pesantore della pietra, nella saldezza e nella flessibilità del legno, nella durezza e nello splendore del metallo, nella luce e nell'oscurità del colore, nella tonalità del suono e nella forza nominativa della parola. Ciò in cui l'opera si ritira è ciò che, in questo ritirarsi, essa lascia emergere, lo chiamiamo: la Terra. Essa è la emergente-custodente. La Terra è l'assidua-infaticabile-non-costretta. Su di essa ed in essa l'uomo storico fonda il suo abitare nel mondo"²¹⁸.

In questo passo, che mostra il cuore del saggio su *L'origine dell'opera d'arte*, l'opera è vista come il luogo del conflitto tra la dimensione manifesta del mondo e quella espropriante della terra; mentre

²¹⁷ Cfr. SZ, 195.

²¹⁸ HW, 31.

il mezzo fa parte di un mondo, subordinando la materia alla forma e dunque all'insieme di appagatività in cui esso accade, l'opera si affranca dallo scopo per cui viene prodotta – pur essendo essa stessa il vertice dell'attività *atelés*, della *techne* che vede il suo fine all'infuori di essa – per mostrare la materia di cui è fatta, che altro non è che la sua possibilità di non essere; a differenza del mezzo, l'opera mostra la sua *fattura*, il suo essere fatta²¹⁹, affondando dunque le sue radici in quel *non*, quell'avverbio di negazione che è già stato visto nella dialettica dell'*exaiphnes*, poiché anche l'opera d'arte ha il carattere di evento²²⁰. Nei termini della razionalità strumentale delineati nel paragrafo precedente, è possibile dire che la dimensione della terra, nella misura in cui si mostra nell'opera d'arte, corrisponde a ciò che eccede ogni genere di razionalità strumentale, pertinente invece alla dimensione del mondo.

L'evento proprio dell'opera d'arte, tuttavia, pensato fino in fondo, manifesta il suo legame con l'evento del non ancora supremo che è la morte; non è un caso che uno psicoanalista freudiano come Darian Leader mostri in modo esplicito il legame intercorrente tra l'arte ed il rapporto con l'assenza, con il *mè on*, che essa intrattiene:

“Nel suo scarno saggio *Il disagio della civiltà*, Freud esamina i modi in cui la civiltà ha creato in sé stessa fonti di disperazione e scontentezza. Esaminando le diverse risposte storiche a questi problemi, dalla religione al governo, conclude che nessuna forma di organizzazione sociale potrà mai bandire la miseria umana. Le persone necessitano di alcune rinunce per vivere insieme, e questo ci costringerà a pagare un prezzo in altri aspetti delle nostre vite. Quando Freud discute i modi che potrebbero rendere la vita più sopportabile, cita il detto di Federico il Grande che dice che ogni persona deve inventare un modo per salvare se stessa. In modo forse sorprendente, qui non menziona la psicoanalisi. Al contrario, Freud menziona la cultura come l'unica possibile panacea per le terribili esigenze che la vita civilizzata pone su di noi. In altre parole, sta dicendo che sono le arti ciò che ci può salvare.

Si potrebbe pensare non solo alle esplosioni di creatività che possono verificarsi dopo una perdita, o al vasto panorama di arti che collegano la creazione alla morte, dalle pitture delle catacombe alle urne ornamentali, le figure scolpite degli antenati, gli esempi dei sarcofagi e delle mummie, sculture funerarie, pitture murali e tutti gli esempi della musica e della letteratura. In un certo senso, non è tanto il contenuto di queste opere, la manifesta associazione con la perdita e il lutto che conta. Piuttosto, è il fatto che sono state *fatte*, poiché il fare presuppone che sono state create da uno spazio vuoto, da un'assenza”²²¹.

Il legame con il *non ancora* della morte ritma il tempo nella sua autenticità e dunque nella sua storicità, articolando l'interezza di rimandi in cui l'esserci si muove ed in cui lo spicco di una singolarità diventa possibile: come precedentemente mostrato, tale singolarità è irrimediabilmente

²¹⁹ “Non è forse proprio di ogni prodotto il risolvere in sé la propria produzione? Certamente, ma nell'opera l'esser-fatto è così propriamente fatto-dentro ciò che è fatto, da emergere espressamente da ciò che viene in tal modo prodotto. Stando così le cose, sarà possibile cogliere l'esser-fatto nell'opera stessa” (HW, 49).

²²⁰ Cfr. GLANCE, 290-293.

²²¹ D. Leader, *The New Black. Mourning, Melancholia and Depression*, 207.

perduta nel momento in cui l'ente viene inserito in un rapporto di tipo predicativo, mentre si manifesta nella relazione partecipativa che l'ente intrattiene assieme agli altri enti con cui accade. Emerge ora il proprio del carattere di evento in cui la singolarità, come si vede letteralmente *all'opera* nell'opera d'arte e nel tempo autenticamente concepito, giunge a manifestarsi; ed è forse a questo tipo di evento della singolarità che Weber allude nell'ultima pagina de *La scienza come professione* quando, con un'ultima deviazione dalla pretesa sobrietà del suo stile – si confrontino ancora i primi due passi citati²²² – cita l'oracolo di Edom e la sua esortazione a domandare ancora²²³; proprio nel domandare, inteso come la “pietà del pensare”²²⁴, Heidegger avrebbe visto l'ambito in cui il dominio della razionalità strumentale propria della tecnica può venire accostato ontologicamente a quello, irriducibile a detta strumentalità e compiuto in se stesso, dell'arte:

“Poiché l'essenza della tecnica non è nulla di tecnico, bisogna che la meditazione essenziale sulla tecnica e il confronto decisivo con essa avvengano in un ambito che da un lato è affine all'essenza della tecnica e, dall'altro, ne è tuttavia fondamentalmente distinto.

Tale ambito è l'arte. S'intende solo quando la meditazione dell'artista, dal canto suo, non si chiude davanti alla costellazione di verità riguardo alla quale noi poniamo la nostra *domanda*”²²⁵.

Ricapitolando, Weber con il suo stesso stile di scrittura manifesta una tensione tra la necessità della sobrietà valutativa quale stile della scienza e la dichiarata consapevolezza che tale esercizio di predicazione di qualità a cui la scienza viene ridotta è del tutto insufficiente rispetto alle domande sulla nostra vita, se non indifferente ad esse²²⁶; lo stesso Weber, nel secondo passo citato, vede nella disciplina filosofica ciò che può aiutare a fare chiarezza sul senso dell'operare dell'individuo, facendo vedere che da una tale presa di posizione si ricava l'altra, per via di implicazione.

Tuttavia, ancora una volta, tale implicazione non è capace di dire nulla sulla propria assunzione, soprattutto perché piegata alle esigenze della razionalità strumentale, che è necessariamente volta ad un fine esterno ad essa: la sua ragion d'essere è per forza differita nella realizzazione di un fine al di fuori di sé e tale continuo differimento assume i connotati di un cattivo infinito.

²²² Cfr. *supra*, 1.1.1.

²²³ Cfr. WaB, 44.

²²⁴ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, 27; in seguito “VA”.

²²⁵ *Ivi*.

²²⁶ “E se di nuovo insorge in voi Tolstoj e vi domanda ‘Chi può rispondere, dato che non lo fa la scienza, alla domanda: che cosa dobbiamo fare? e come dobbiamo dirigere la nostra vita?’ oppure, nel linguaggio che abbiamo usato questa sera ‘Quale degli dei in lotta dobbiamo servire? o forse qualcun altro, e chi mai?’, allora occorre dire che la risposta spetta a un profeta o a un redentore. Se questo non c'è o se il suo annuncio non è più creduto, non lo indurrete certo a scendere su questa terra per il fatto che migliaia di professori, in veste di piccoli profeti retribuiti dallo stato o privilegiati, tentino di usurparne il ruolo nelle loro aule di lezione. Potrete soltanto ottenere una cosa, cioè che non coglierete mai nella sua piena importanza il fatto decisivo che il profeta, che tanti della nostra più giovane generazione invocano, *non c'è*” (WaB, 39-40).

Lo Heidegger degli anni '30 esprimerà un giudizio molto disincantato sulla filosofia nelle università e sulla razionalità strumentale che in esse impera, stridente per forza di cose con l'attività della filosofia stessa:

“Le ‘università’ in quanto ‘luoghi di ricerca scientifica e di insegnamento’ (tali sono le creazioni del XIX secolo) diventano puri istituti aziendali sempre più vicini alla realtà nei quali nulla si decide. Conserveranno un ultimo resto di *decoro culturale* solo finché dovranno rimanere anche un mezzo di propaganda ‘politico-culturale’. Da esse non potrà più svilupparsi alcuna forma di ‘*universitas*’: sia perché la loro messa al servizio della politica nazionalista lo rende superfluo, sia perché l’azienda scientifica può tenersi in moto in maniera molto più sicura e comoda *senza* ‘ciò che è universitario’, cioè, in questo caso, *senza* la volontà di meditazione. La filosofia, intesa qui come meditazione speculativa sulla verità e cioè sulla dignità di domanda dell’Essere, e non come erudizione storiografica che mette a punto ‘sistemi’, non trova posto nell’‘università’, e tantomeno nell’azienda che questa diventerà. Perché essa non ‘ha’ affatto posto da nessuna parte, a eccezione di quello che essa stessa fonda, cui però nessuna via che parta da un’istituzione stabile può condurre direttamente”²²⁷.

La “vicinanza alla realtà” di cui il passo parla a proposito delle università altro non è che la loro conformazione alla razionalità strumentale, che non è in grado di vedere se stessa; a tale proposito anche “l’esigenza della chiarezza” posta da Weber appare quantomeno sospetta, nella misura in cui si può pensare che essa consista piuttosto in una cancellazione dell’oggetto su cui essa dovrebbe appunto fare chiarezza.

Si è visto inoltre come Weber ascriva la chiarezza alla questione del senso, senza però fare chiarezza sul senso stesso; tale chiarezza è invece ricercata da Heidegger, che lo definisce come ciò che “abbraccia la struttura formale di ciò che appartiene necessariamente al contenuto articolabile dell’interpretazione comprendente”:

*“Il senso è il rispetto-a-che del progetto in base a cui qualcosa diviene comprensibile in quanto qualcosa; tale rispetto-a-che è strutturato secondo la pre-disponibilità, la pre-visione e la pre-cognizione. Poiché comprensione e interpretazione rappresentano la costituzione dell’essere del Ci, il senso deve essere concepito come la struttura formale-esistenziale dell’apertura propria della comprensione”*²²⁸.

Come si evince dal passo, il senso ha un connotato relazionale; ciò è dovuto al fatto che esso è precisamente il lumeggiare della comprensione pre-tematica, così come avviene nel mondo in cui l’ente è incontrato e progettato secondo determinati rapporti di appagatività²²⁹; ma proprio tali

²²⁷ B, 169.

²²⁸ SZ, 187.

²²⁹ Si noti che in Heidegger il termine “progetto” va inteso non nel senso tecnologico di piano per costruire qualcosa, insieme di caratteristiche da imprimere su di un ente – che significherebbe comprenderlo nel senso della semplice

rapporti di appagatività costituiscono l'*originario* che viene messo da parte – nel senso di *beseitigt* – dall'esigenza di chiarezza propria della tematizzazione e del *logos* apofantico, che preparano il terreno della razionalità tecno-scientifica.

In altri termini, anche l'esigenza di chiarezza, per come è posta da Weber, rischia di oscurare irrimediabilmente ciò che dovrebbe chiarire: come si può porre la questione di un senso dell'agire se proprio l'accesso al senso come struttura relazionale non viene nemmeno problematizzato? Come si può fare luce sul senso se si pretende di raggiungerlo attraverso la stessa razionalità strumentale che lo oscura, nella misura in cui copre le condizioni del suo apparire con il consegnare la sua verità alle determinazioni ontiche, proprie di una connessione di asserzioni corrispondenti ad un "vero" non problematizzato?²³⁰ D'altro canto, è proprio l'esplosione della razionalità strumentale e della logica di causa/effetto ad essa connessa che finisce col fare luce proprio sulla sua irrazionalità soggiacente²³¹: il dispiegarsi dell'apparato tecnico, proprio in quanto tecnico dovrebbe essere rivolto ad un fine all'esterno di esso; tale fine tuttavia manca.

Non è un caso che, richiamando l'ontologia dell'azione di Aristotele, siano stati visti proprio nelle macroazioni del pensiero, del vivere bene e della vita stessa i caratteri dell'attività che comprende – nel senso originario di *comprehendere*, includere – il suo fine in se stessa; non è neanche un caso che Heidegger abbia parlato di "destino" riferendosi al rapporto che l'esserci intrattiene con l'ente che incontra a livello pretematico²³².

Tale destino, dunque, assume il connotato dell'"altro tipo di relazione" tra gli enti, che la scienza ricerca nel momento in cui problematizza la questione del senso immanente dell'agire, incluso il proprio. Inoltre, quest'altro tipo di relazione deve necessariamente fare i conti con la temporalità

presenza – ma semmai come sinonimo di "lasciar appagare", aprire l'ente nell'insieme dei rapporti in cui viene incontrato.

²³⁰ "La posizione di questo problema mira a un *concetto esistenziale della scienza*. Questo concetto va distinto dal concetto 'logico' che considera la scienza nei suoi risultati e che la determina come 'un complesso fondato di proposizioni vere, cioè valide' [...]. Un'interpretazione esistenziale adeguata della scienza è possibile tuttavia solo se sono stati *chiariti*, a partire dalla temporalità dell'esistenza, *il senso dell'essere e la 'connessione' fra essere e verità*" (SZ, 422).

²³¹ Ciò è ancora evidente oggi, ora come allora, di fronte alla crisi presente che è nata dalla pretesa di trasformare ogni attività umana (e non solo! La cosa ha finito col coinvolgere lo stesso passare del tempo) in attività di lucro. Così si esprime Luciano Gallino facendo evidentemente riferimento ai due tipi di razionalità formulati da Weber e illustrati precedentemente: "Si è detto all'inizio che il *finanzcapitalismo* è una mega-macchina la quale, attraverso i suoi sistemi intermedi – le grandi imprese, finanziarie e non – e le sue servo-unità di base, gli uomini economici, procede a estrarre valore, oltre che dagli esseri umani, pure dalla natura. In ambedue i casi lo fa con un altissimo grado di razionalità strumentale, e un grado catastroficamente basso di razionalità oggettiva. Sono due tipi di razionalità che discendono da due forme radicalmente diverse di ragione. Esse non sono opposte quando la prima procede unitariamente alla seconda; lo diventano quando la prima se ne separa. Seguendo la prima forma di ragione si inventano, si coordinano e si applicano i mezzi idonei a conseguire un dato fine, e si calcolano i rischi di poter subire un danno economico. Per contro, tramite la ragione oggettiva, e l'agire razionale che ne discende, si intende valutare se tanto il fine quanto i mezzi considerati riflettono, o non ledono, la struttura fondamentale comprensiva della realtà. Sicuramente quest'ultima viene lesa in profondità dai mezzi impiegati per estrarre valore dagli esseri umani e dalla natura" (L. Gallino, *Finanzcapitalismo. La civiltà del denaro in crisi*, 142-143).

²³² Cfr. *supra*, nota 118.

dell'esserci considerata nella sua totalità, vale a dire con il rapporto che essa intrattiene con la morte, considerata come il *non ancora* estremo.

Non è un caso che l'evento della singolarità, considerato sia rispetto ai rapporti di appagatività in cui gli enti originariamente si incontrano, sia rispetto a ciò che risplende nell'opera d'arte considerata in quanto tale, emerga in quella che può essere chiamata un'"economia dell'assenza": non è il rapporto predicativo, sempre esposto alla possibilità della propria ripetibilità, a lumeggiare la singolarità, ma è proprio l'esposizione alla negazione del suo essere, il fare attenzione alla sua contingenza, ciò che marca la singolarità dell'ente.

Non è nemmeno un caso che proprio tale esposizione dell'ente alla negatività sia, per così dire, il rimosso del discorso di Weber: nel primo dei passi citati la presenza dell'opera d'arte è vista come un dato di fatto da assumere nella sua assenza di problematizzazione; si è visto, di contro, nei riferimenti ad Heidegger e a Freud, come il proprio dell'opera d'arte consista nel marcare la sua fattura, e dunque, il suo rapporto con la sua possibile assenza.

In altri termini, assumere l'opera d'arte come un oggetto da descrivere, e la presenza dell'opera d'arte come un dato di fatto da registrare attraverso l'enumerazione delle sue condizioni di possibilità, significa mancare il proprio della questione che l'arte stessa, considerata come tale, suscita. In questo senso, la temporalità dell'accadere dell'opera d'arte, che si mostra ora come la stessa temporalità della storicità, appare come la temporalità sacra accompagnata dal suo carattere *critico*: è un tempo ritmico, sempre accompagnato dalla possibilità che esso finisca e non riemerga²³³, ed è proprio tale carattere ritmico a scandire la temporalità del rito, che si rivela la culla originaria della religione e dell'arte, di cui quest'ultima rimane segno.

Che cos'è il rito se non la costante ripetizione dell'esposizione del proprio essere alla possibilità della sua assenza?²³⁴ Il rito, in quanto relazione con la propria finitudine e con il proprio *non*, è l'esposizione al *né on*, al non essere che caratterizza la sempre possibile irruzione del nulla, della crisi, all'interno della circolarità dell'attività.

Tale esposizione alla propria negazione è essenziale all'altro tipo di relazione in cui il destino consiste e di cui si deve andare alla ricerca, se si vuole una scienza che non sia indifferente alla vera presenza dell'esserci ed alla negazione che marca tale presenza considerata nella sua interezza, affondando le proprie radici nel *non ancora* verso cui è diretta.

Ora, Weber accenna a questa dimensione di negazione nella misura in cui la *esclude* dalla dimensione della scienza – si ricordi l'esempio della scienza artistica, che non si chiede se l'arte non sia un regno di magnificenza diabolica, ma si limita ad attestarne le condizioni di presenza –

²³³ Cfr. C. Diano, *Il pensiero greco da Anassimandro agli stoici*, 49.

²³⁴ Sul tema del rito si ritornerà in seguito; cfr. M. Cacciari, *Introduzione a M. Weber, La politica come professione*, XIV.

per poi doverne prendere atto nella misura in cui si trova di fronte all'insensatezza della razionalità strumentale²³⁵.

In altri termini, è come se Weber considerasse la mortalità, in quanto eccedenza irriducibile alla razionalità strumentale, da un lato come il *monstrum* con cui la cultura non può fare i conti, e che va dunque rimosso considerandolo un mero dato di fatto da registrare; dall'altro lato, è ben consapevole dei limiti della razionalità scientifica di fronte ad essa, nella misura in cui scrive chiaramente che l'uomo acculturato dalla scienza può morire ben stanco della vita ma non sazio di essa, essendo esposto ad una finitezza che si configura più come chiusura del banco del gioco d'azzardo che è diventato il perfezionamento individuale piuttosto che come cifra della sua mortalità e del suo senso: il tema della morte non è tematizzato esplicitamente da Weber riguardo alla questione del potenziale demoniaco, dell'esposizione alla negatività che la scienza potrebbe indagare, dunque non è tematizzato sul piano delle potenzialità positive che questo tema può rivelare quanto alla produzione di senso; detto tema è però ben messo in luce in termini difettivi, riguardo alla manifestazione sintomatica dell'assenza di senso a cui il progresso culturale, in quanto determinato da una razionalità strumentale, che trova il suo fine solo all'esterno di se stessa, è condannato.

È proprio nei termini della ricerca di un altro tipo di relazione, dunque, che occorre considerare l'esposizione al più proprio non ancora in quanto destino; si è visto come quest'altro tipo di relazione non possa essere afferrato, pena la sua perdita, da una tematizzazione diretta, irrimediabilmente separata dal piano dell'*originario*.

Il rapporto con l'originario è la fonte di una razionalizzazione irriducibile a quella della tecnica, sia in Heidegger sia in Von Kahler; è nell'accesso a tale originario che si può dunque dare un destino. È forse nell'afferramento indiretto di tale relazione destinale che si può rispondere alla domanda sul tipo di razionalità all'opera nella scienza che ponga a suo oggetto la politica; se la scienza deve bandire i valori e la politica si gioca su di un piano dove i valori ci sono ancora e sono forse ineliminabili, occorre concludere che la politica dev'essere necessariamente priva della razionalizzazione propria della scienza?

Forse no, se si considera la possibilità di una scienza che faccia i conti con la singolarità ed il destino in gioco in ogni essere vivente; tale è il tentativo di Erich von Kahler in un testo intitolato – con antifrasi non casuale rispetto ai titoli di Max Weber – *La professione della scienza*, che si andrà a vedere nella prossima sezione.

²³⁵ Cfr. il primo passo citato dalle *Considerazioni intermedie*.

1.2) *Il rapporto con l'originario come destinazione della domanda sul senso dell'agire.*

1.2.1) *L'originario e la verità: per la critica del discorso predicativo.*

a) *I presupposti ontologici del discorso apofantico.*

Nelle pagine precedenti si è tentato di mostrare i problemi sollevati dalla concezione della scienza di Weber e le tensioni che questi manifesta anche con il suo stile di scrittura; il sociologo tedesco vede la scienza come un ambito di specializzazione sempre più ristretto, volto all'attuazione di un processo di produzione e assimilazione di contenuti di informazione da sussumere in quel singolare collettivo, completamente privo di forma, che è il concetto di *cultura*²³⁶.

Come mostrano le *Considerazioni intermedie*, l'uomo colto, l'individuo formato all'ideale della scienza, si trova irretito nel processo di produzione e assimilazione di valori culturali che si riduce alla realizzazione di determinate *chances*, poiché, a differenza dei tipi di uomo pre-moderni, deve orientare le sue azioni ad un fine che è necessariamente trascendente rispetto alle azioni stesse, e suscettibile di progresso infinito. Tale progresso è però destinato ad essere infranto dall'irrompere della morte, che non è più la cifra della finitudine umana, ciò che può ritmarne la temporalità aprendone il senso, ma solo l'eccedenza irrazionale che resiste a quel processo di razionalizzazione di cui il processo di produzione e assimilazione di contenuti culturali è una delle manifestazioni.

Attraverso il riferimento alla ripresa dell'ontologia dell'azione aristotelica attuata da Heidegger, si è visto come tale processo debba essere visto come dominato dalla cifra della *techne*, della produzione, che è il tipo di azione che tende ad un fine esterno da essa; il processo di razionalizzazione, caratterizzato dall'esplosione delle conoscenze, dal loro specializzarsi e particolarizzarsi e dalla perdita di una visione di insieme sulla loro relazione, è caratterizzato dall'assunzione della razionalità di tipo tecnico quale cifra dell'operare. Nella misura in cui produce sapere, la razionalizzazione lo destina ad un determinato fine; questa sinergia di sapere e finalità costituisce il sodalizio tra scienza e tecnica, dove la seconda dà forma al progetto che la prima deve attuare.

Come si è visto, tuttavia, il disagio contemporaneo è dato dal fatto che questa complessiva razionalizzazione in vista del fine da attuare non sa dare ragione di se stessa, nella misura in cui non sa rispondere alla domanda, sempre sollevabile, sul fine complessivo a cui questa dovrebbe tendere. Una tale domanda deriva dall'atteggiamento tecnico stesso, che orienta qualsiasi cosa ad un fine conforme al processo di assimilazione e produzione precedentemente descritto, ed è possibile solo

²³⁶ Cfr *supra*, 1.1.2; BdW, 137-138.

sulla base di esso: nel momento in cui ogni attività umana deve essere valutata sulla base della sua conformità o meno alla produzione di un determinato bene da assimilare, è legittimo chiedere quale sia il bene che deve produrre questo stesso atteggiamento considerato nel suo insieme.

Una domanda del genere mostra la presupposizione inerente all'atteggiamento stesso, e dunque il suo limite, poiché mette in luce come tale atteggiamento non possa applicare a se stesso il metro che pretende di applicare all'intera realtà per valutarla e per orientare l'agire su di essa. Inoltre, la riduzione della scienza ad ancella della tecnica, cioè ad un sapere volto a conseguire un determinato risultato, esterno ad esso, è il sintomo di una riduzione avvenuta riguardo alla scienza e della perdita del connotato suo proprio, vale a dire il suo essere fine a se stessa.

Si è fatto riferimento precedentemente al celeberrimo *incipit* della *Metafisica* di Aristotele, in cui si dice come tutti gli uomini tendano al sapere in quanto *vedere*²³⁷, e si è sottolineato come il vedere sia per eccellenza l'azione in cui si esemplifica l'attività, il movimento circolare che si attua nel tempo perfetto, in cui il primo istante può al tempo stesso essere l'ultimo, poiché non tende a nessun fine all'esterno di se stesso.

In altri termini, la scienza, il sapere posto al servizio della tecnica, si snatura, poiché da sapere che contiene all'interno di se stesso anche il proprio fine decade a procedura al servizio di qualcos'altro, vale a dire ad un'azione che è perennemente alienata dal proprio fine, nella misura in cui lo differisce all'esterno di sé in una serie ulteriore di azioni, che finiscono col perdere di senso.

Si è visto anche come il senso sia ciò in cui si mantiene l'apertura di un ente che diventa comprensibile *in quanto qualcosa*²³⁸, vale a dire ciò in cui un ente si manifesta per quello che è; a tale manifestazione soggiace la funzione logica dell' *in quanto*, che si biforca in *in quanto* ermeneutico ed *in quanto* apofantico²³⁹.

Come si è cercato di mostrare, a questa biforcazione corrispondono due diverse modalità di comprensione dell'ente in senso lato, vale a dire due diversi modi di relazionarsi ad esso: l'*in quanto* ermeneutico scandisce quel piano dell'*originario* in cui l'ente è visto accadere nell'insieme di relazioni in cui consiste, all'interno del mondo in cui si incontra; si è visto come tale insieme di relazioni, in cui l'ente assume la sua rilevanza ontologica, costituisca una totalità di appagatività la cui finalità è immanente ad essa²⁴⁰.

Vale la pena mettere in luce ancora che l'ente, nella misura in cui accade in questo fascio di relazioni, emerge nella sua singolarità, la quale non coincide con l'isolamento: nella misura in cui

²³⁷ Cfr. *supra*, 1.1.1.

²³⁸ Cfr. la definizione di "senso", *supra*, 1.1.3.

²³⁹ Cfr. *supra*, 1.1.2.

²⁴⁰ Cfr. l'esempio del *perfetto a priori*, *supra*, 1.1.2.

l'ente accade, esso spicca nella sua singolarità, che, tuttavia, può manifestarsi solo sulla base di un rapporto con altri enti, in relazione a tale accadere²⁴¹.

Di contro, l'*in quanto* apofantico, la funzione logica che rende possibili gli enunciati dichiarativi, è il perno dell'altro tipo di relazione in cui l'ente si trova inserito, nel momento in cui diviene oggetto di tematizzazione, come avviene all'interno del rapporto predicativo: in esso l'ente viene separato dalla totalità di appagatività in cui si trova ad accadere e viene inserito nella relazione che intercorre tra un soggetto ed un predicato. In questo tipo di relazione il predicato dispiega la sua potenza determinante sul soggetto, come un artefice dispiega la propria sul prodotto²⁴².

La similitudine non è casuale: la predicazione instaura un tipo di rapporto con l'ente analogo a quello all'opera in un rapporto di tipo produttivo, vale a dire in un tipo di rapporto che corrisponde ad un'azione che persegue un fine al di fuori di se stessa; ogni predicazione consiste in una proposizione, in cui si predicano le caratteristiche di un soggetto, e tale proposizione può essere vera o falsa, nella misura in cui soggiace al principio di bivalenza: questa è la caratteristica dell'*apophansis*, dell'enunciato dichiarativo, il quale ha la proprietà di poter essere vero o falso:

“Ed è soltanto *perché* la funzione del *logos* come *apophansis* consiste nel lasciar vedere qualcosa mostrando, che il *logos* può avere la forma strutturale della *synthesis*. [...] Qui il *syn* ha un significato prettamente apofantico e significa: lasciar vedere qualcosa nel suo *essere assieme* a qualcosa, lasciar vedere qualcosa *in quanto* qualcosa.

E di nuovo, poiché il *logos* è un lasciar vedere, *per questo* esso può essere vero o falso. Anche qui tutto sta nel liberarsi da quel concetto artificiale per cui verità significa ‘adeguazione’. Quest'idea non è per nulla l'elemento primario del concetto di *aletheia*. L'‘esser vero’ del *logos*, in quanto *aletheuein*, significa: nel *legein*, in quanto *apophainesthai*, trarre fuori l'ente *di cui* si discorre dal suo nascondimento e lasciarlo vedere come non nascosto (*alethes*), *scoprirlo*. Corrispondentemente l'‘esser falso’, *pseudesthai*, vuol dire ingannare nel senso di *coprire*: mettere qualcosa dinanzi a qualcosa (nel modo del lasciar vedere la prima) e spacciare poi la seconda *in quanto* qualcosa che essa *non è*”²⁴³.

Come si vede dal passo citato, la verità e la falsità tipiche della predicazione sono possibili sulla base del fatto che un ente viene mostrato assieme ad un altro ente, un soggetto viene mostrato assieme ad un predicato; tale predicato può mostrare l'ente di cui si predica per come tale ente è, dunque svelarlo, o può, per così dire, mettersi davanti ad esso coprendolo, spacciandolo per qualcos'altro. Ciò che preme sottolineare, comunque, è la necessità della compresenza di due nozioni perché si diano verità e falsità secondo il principio di bivalenza, che stabilisce che vi siano due valori di verità²⁴⁴; questo tipo di verità comprende dunque un rapporto tra due concetti – il

²⁴¹ Cfr. *supra*, 1.1.2.

²⁴² Cfr. M. Zanatta, *Genesi e struttura dell'idea occidentale di intero*, 26.

²⁴³ SZ, 48.

²⁴⁴ Cfr. *supra*, 1.1.2.

soggetto ed il predicato – e si configura come unione e separazione al tempo stesso²⁴⁵: ciò è messo bene in chiaro da Aristotele, a cui Heidegger si sta riferendo nel passo citato, in un testo che mette anche in luce come la verità caratterizzata dal principio di bivalenza non sia l'unico tipo di verità, né il più originario:

“L'intellezione [*noesis*] degli indivisibili riguarda le cose circa le quali non è possibile il falso. Nelle cose, invece, riguardo a cui sono possibili il falso e il vero, c'è già una sintesi di nozioni, le quali formano come un'unità. Al modo in cui Empedocle disse: 'ad essa [*la terra*] di molti germinarono teste senza collo', che poi furono congiunte dall'Amicizia, così le nozioni, prima separate, sono unite insieme: ad esempio quelle di 'incommensurabile' e di 'diagonale'. [...] In effetti il falso ha luogo sempre nella sintesi, giacché anche se si afferma che il bianco è non bianco, si è operata una combinazione di bianco e non bianco. Tutte queste operazioni si possono chiamare anche divisioni [*endechetai kai diairesin phanai panta*]"²⁴⁶.

Il passo di Aristotele mette in evidenza come la falsità sia possibile solo nella sintesi di più concetti, poiché in un processo del genere un concetto può stare al posto di un altro, un predicato può coprire il soggetto nel suo essere, mostrandolo per qualcos'altro; l'aspetto più importante è indicato però dal fatto che ogni sintesi, ogni combinazione di concetti, può essere considerata anche come divisione, poiché l'unione di concetti diversi implica la loro previa distinzione²⁴⁷.

In questo senso lo Stagirita può scrivere che una distinzione è all'opera in ogni discorso, *pas logos diairetòs*: “ogni nozione è divisibile”²⁴⁸, nella misura in cui ogni nozione può essere considerata composta di parti. Questo è il senso della citazione dal frammento B 57 di Empedocle, dove si fa riferimento ai figli della terra che nacquero composti da parti la cui unione, dettata dal caso, non era in grado di corrispondere alle necessità della vita²⁴⁹. Allo stesso modo, ogni discorso deve alla sua divisibilità in parti costituenti la sua possibilità di essere vero o falso.

Tuttavia, l'inizio del passo citato fa pensare anche ad un altro tipo di accesso alla verità, che non è inficiato dalla divisibilità del discorso, e dunque nemmeno dalla possibilità della falsità ad essa correlata.

In effetti, Aristotele parla anche di un altro accesso possibile alla verità²⁵⁰, a cui corrisponde un'espressione che si differenzia dall'*apophansis*; a quest'ultima Heidegger, nell'ultimo passo

²⁴⁵ “Ogni asserzione, sia essa affermativa o negativa, vera o falsa, è cooriginariamente *synthesis* e *diairesis*. Il mostrare è congiunzione e divisione” (SZ, 195-196).

²⁴⁶ Aristotele, *L'anima*, 430 a 29-b 5.

²⁴⁷ Cfr. K. Oehler, *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*, 157; in seguito “OEHLER”.

²⁴⁸ M, 1016 a 35; cfr. OEHLER, 154.

²⁴⁹ Cfr. OEHLER, 155.

²⁵⁰ Cfr. M, 1041 b 10; OEHLER, 235.

citato da *Essere e tempo*, consegnava la funzione del *logos*; questo diverso accesso si attua nella *phasis*, nel mero *dire* la cosa, rispetto a cui il principio di bivalenza viene, per così dire, ad esaurirsi:

“Vero e falso negli esseri incompolti sono questo: il vero è il *toccare* [*thigein*] e l'*enunciare* (enunciazione e affermazione, infatti, non sono la medesima cosa), mentre non coglierli significa non conoscerli [*agnoein*]. Sbagliarsi circa l'essenza non è possibile se non per accidente; e così non è possibile sbagliarsi circa le sostanze non composte”²⁵¹.

Questo passo nomina chiaramente la possibilità dell'accesso a sostanze incompote, ad enti che sembrano dunque sfuggire all'irretimento nel vortice di fusioni e separazioni a cui sono condannati gli enti di cui parla Empedocle. Che ci sia dunque pura enunciazione ed intellezione di realtà è incontrovertibilmente attestato da questo passo, il quale, tuttavia, menziona anche degli enti indivisibili, la cui natura sembra però indeterminata; se ogni *logos* è al suo interno diviso, in quanto composto di parti, quale dev'essere l'accesso a questi enti?

La risposta si trova nello *horismòs*, nella definizione, che costituisce lo strumento per eccellenza dell'afferramento dell'essenza di un ente; ciò fornisce anche la risposta al quesito sui tipi di enti che sembrano sottratti alla lotta tra l'unione e la divisione in gioco nella creazione originaria di cui parla Empedocle.

Le essenze, di cui Aristotele parla nell'ultimo passo citato e nella prima riga del penultimo, sono *asyntheta*, incompolti: non sono compresi nell'unione con un altro ente sulla base di un rapporto di tipo predicativo, ma solo sulla base di se stessi, esattamente come accade nella percezione di qualcosa con i sensi; per questo lo Stagirita può affiancare l'intellezione alla percezione sensibile, attraverso un accostamento di cui Heidegger si serve per sottolineare come la proposizione affermativa o negativa, soggiacente al principio di bivalenza, non sia affatto il luogo più originario in cui si manifesta la verità:

“Secondo la concezione greca, ‘vero’ è, e certo più originariamente del *logos* di cui parliamo, la *aisthesis*, la pura percezione sensibile di qualcosa. Poiché la *aisthesis* si riferisce sempre ai propri *idia*, cioè all'ente genuinamente accessibile solo *mediante* essa e *per* essa (come avviene per il vedere rispetto ai colori), la percezione è sempre vera. Il che significa: il vedere scopre sempre colori, l'udire scopre sempre suoni. ‘Vero’, nel senso più puro e originario, cioè nel senso di ciò che non può che scoprire (e quindi mai coprire), è il puro *noein*, la percezione che guarda puramente alle più *semplici determinazioni d'essere dell'ente* [corsivo mio – F.L.]. Questo *noein* non può mai coprire, non può mai esser falso; potrà, tutt'al più, restare un *non percepire*, un *agnoein*, insufficiente per un accesso sicuro e adeguato all'ente.

Ciò che non ha più la forma dell'atto del puro lasciar vedere, ma che, per mostrare, ricorre sempre a qualcos'altro e lascia così vedere qualcosa *in quanto* qualcosa, assume, con questa struttura sintetica, la possibilità del coprimento. La

²⁵¹ M, 1051 b 24-27 (traduzione leggermente modificata).

‘verità del giudizio’, comunque, non è che il contrario di questo coprire, cioè un fenomeno di verità che ha un *fondamento derivato per più aspetti*”²⁵².

Ciò che Heidegger rivendica in questo passo è l’accesso originario al fenomeno dell’ente che non è ancora suscettibile di essere coperto attraverso la predicazione di qualcosa, e dunque attraverso l’accostamento ad un altro ente; per questo si sottolinea che tale accesso è rivolto alle determinazioni più semplici, e dunque incomposte, dell’ente.

Tali determinazioni non soggiacciono all’alternativa tra vero e falso come è costituita dal principio di bivalenza, bensì al principio che Klaus Oehler, nella sua monografia, chiama “singolarismo noetico”.

Un enunciato dichiarativo, apofantico, che predica una proprietà di un soggetto, come “Palermo è la capitale dell’Italia”, ha la proprietà di poter essere vero o falso; l’enunciato citato, specificamente, è falso, ma soggiace comunque ad un dualismo che intercorre tra vero e falso, tra due valori di verità: la prova della presenza di questo dualismo, che fornisce anche la vera cifra dello *pseudesthai*, del coprire l’ente spacciandolo per qualcosa che esso non è, sta proprio nel fatto che anche un enunciato falso come quello citato è consistente da un punto di vista semantico, vale a dire comunica un’informazione comprensibile alla quale corrisponde comunque una manifestazione dell’ente, in questo caso fuorviante.

Nel caso del singolarismo noetico, di contro, al dualismo vero/falso si sostituisce un dualismo *Wahr/Überhauptnicht*, vero/assolutamente nulla, in cui la falsità sfuma ad un livello semanticamente irrilevante: nel caso esemplificato da Heidegger della percezione dei sensibili propri, è facile notare come ogni percezione sensibile possa darsi o non darsi, attuarsi o non attuarsi; quando questa si attua, tuttavia, è necessariamente vera. Non ci si può sbagliare sul fatto di vedere la luce, ma non si può dire che il non vedere, l’essere nelle tenebre, sia falso allo stesso modo in cui è falso un enunciato come “Palermo è la capitale dell’Italia”.

La tradizione ha distinto questi due tipi di verità, denominando l’uno noetico, l’altro dianoetico; come si preannuncia nei problemi scaturiti dalla questione della definizione, però, questi due livelli sono distinti ma non separati, poiché l’uno interagisce costantemente con l’altro.

Al momento noetico corrisponde l’intellezione della determinazione più semplice dell’ente, la quale è colta in un momento, per così dire, antepredicativo; tale apprensione coglie nella sua essenza l’oggetto che entra in gioco nella predicazione, la quale può essere vera o falsa, può coprire o scoprire, essere suscettibile di ricevere un valore di verità, come nell’esempio fatto.

²⁵² SZ, 48-49.

Il valore di verità di una predicazione è appreso dal momento dianoetico, discorsivo, della ragione, mentre l'essenza della cosa è colta nel momento noetico, a cui corrisponde il *thigein*, il toccare la cosa stessa²⁵³; come puntualizza Oehler, questo verbo è l'aoristo di *thiggano*, che significa appunto toccare; il fatto che il verbo sia espresso all'aoristo, però, mette in luce il carattere di compiutezza dell'azione espressa da esso. Quando questa si attua, si attua compiutamente, senza errori²⁵⁴; ciò è dovuto al fatto che l'oggetto di questa apprensione non è soggetto al contagio con la dialettica di divisione e di unione che rende possibile la falsità, perlomeno non a prima vista.

Ad uno sguardo più attento, tuttavia, si vede che anche i singoli *noemata* che vengono intuiti in questa apprensione espressa all'aoristo non sono dei veri e propri atomi indivisibili; se fossero tali non sarebbe possibile lo *horismos*, la definizione, la quale consiste appunto in una divisione del singolo *noema* in diversi termini: la definizione è una nozione, un *logos*, ed ogni *logos* è composto di parti, le quali, in una buona definizione, corrispondono alle parti della cosa²⁵⁵. Ciò è evidente in maniera intuitiva se si considera il mero rapporto tra *definiens* e *definiendum*, in cui il concetto da definire consta di una parola, mentre la definizione è composta da più termini, i quali vanno a dividere l'oggetto patito dal *thigein*, dal toccare, nella sua semplicità.

L'asserita semplicità dei *noemata* che vengono appresi nell'intellezione è dunque perennemente inficiata dalla possibilità della sua dissoluzione nei diversi *onomata* e *remata*²⁵⁶ che compongono la definizione, i quali possono a loro volta essere divisi in parti componenti²⁵⁷; in altri termini, nemmeno la definizione è immune dalla lotta tra unione e divisione di cui parla Empedocle.

In essa operano unione e divisione di diversi concetti, attraverso i quali avviene la determinazione dell'essenza di un ente; la visione dell'essenza, comunque, come precedentemente indicato, dissolve la singolarità in cui l'ente viene ad accadere, la quale è sempre marcata dal *mé on* della materialità che la determinazione definitoria esclude²⁵⁸; non è un caso che Platone – a cui Aristotele deve la sua elaborazione del singolarismo noetico²⁵⁹ – non ponga la definizione al vertice dei cinque elementi della conoscenza dell'ente, ma l'apprensione della realtà della cosa a cui l'anima tende, come messo in luce nella *Lettera VII*.

²⁵³ Cfr. l'ultimo passo citato dalla *Metafisica*.

²⁵⁴ Cfr. OEHLER, 185-186; cfr. anche J. Grondin, *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer's*, 27; in seguito "GRONDIN".

²⁵⁵ Cfr. M, 1034 b 20-22.

²⁵⁶ "Onomata" e "remata" sono chiaramente gli iponimi dell'iperonimo "noemata"

²⁵⁷ Cfr. OEHLER, 153-154.

²⁵⁸ Cfr. *supra*, 1.1.2.

²⁵⁹ Nella *Repubblica* si mostra come chi contempla l'idea sia, per così dire, sveglio e non possa sbagliare, anticipando dunque il *thigein* di cui parla Aristotele; cfr. *Repubblica*, 479 A 2; OEHLER, 120.

Detti elementi, com'è noto, sono il nome, la definizione – il *logos* –, l'immagine, la conoscenza ed infine la realtà dell'ente²⁶⁰; Platone mette bene in chiaro come il nome e la stessa definizione, in quanto composta da nomi e da predicati, non abbiano nulla di fisso:

“Il nome, secondo la mia definizione, non ha niente di fisso. Che cosa ci vieta di definire dritto quel che adesso definiamo circolare, e circolare il dritto, senza che la definizione diventi meno sicura per aver subito questa inversione? A proposito della definizione, è valido il medesimo ragionamento, dal momento che essa è composta di nomi e predicati [*ex onomaton kai rematon*], e non ha niente di fissato con accettabile saldezza; ci sono migliaia di ragioni per dimostrare la poca chiarezza dei quattro elementi; la più consistente è quella che ho enunciato poco prima, che fra i due principi, l'essere e la qualità, non il 'come', ma il 'che', l'anima cerca di conoscere, e ognuno dei quattro elementi le mette davanti quel che essa non cerca, presentandolo sempre come facilmente confutabile attraverso le sensazioni di ciò che viene detto o mostrato e riempiendola – per così dire – di ogni incertezza e oscurità”²⁶¹.

L'anima non tende alle proprietà dell'ente che vengono dischiuse dalla definizione; quest'ultima smembra l'unità dell'ente in una molteplicità di attributi che, presi singolarmente, si riferiscono anche ad altri enti, mentre presi nel loro insieme costituiscono anche la proprietà caratteristica di un determinato insieme, che comprende più enti; se come quinto oggetto “conviene porre ciò che è oggetto di conoscenza ed esiste realmente”²⁶², l'anima tende alla vera conoscenza dell'ente in questione, che coincide con la realtà dell'ente stesso.

Non è che nell'anima sia presente la nostalgia verso l'ente, bensì l'anima è questa stessa nostalgia²⁶³; Platone mostra nelle righe successive come il contatto con la realtà dell'ente avvenga attraverso un commercio costante con gli altri elementi della conoscenza, in una dialettica di svelamento e coprimento, poiché ognuno degli elementi ha a che fare con la conoscenza della cosa ma al tempo stesso *non* è la cosa stessa²⁶⁴. È solo la *tribé*, l'attrito tra i diversi elementi – il loro contatto, il loro comporsi e dividersi come gli enti della creazione originaria nel frammento di Empedocle – a far scoccare la scintilla di fuoco che divampa *exaiphnes*, improvvisamente; un sapere del genere non può essere comunicato come si comunicano gli altri contenuti di informazione, pena il suo snaturamento ed il suo fraintendimento:

²⁶⁰ Cfr. Platone, *Lettera VII*, 342 A 6 – B 1; in seguito, “VII”.

²⁶¹ VII, 343 B – C 4 (traduzione leggermente modificata).

²⁶² *Ibid.*, 342 A 7.

²⁶³ Cfr. E. Hoffmann, *Methexis und Metaxy bei Platon*, 51.

²⁶⁴ Fondamentali al riguardo le considerazioni in S. Lavecchia, *Come improvviso accendersi. Istante ed esperienza dell'Idea*, 68-69.

“Non esiste nessun mio scritto sull’argomento; né mai esisterà. Non si tratta assolutamente di una disciplina che sia lecito insegnare come le altre; solo dopo una lunga frequentazione e convivenza [*synousia*] col suo contenuto essa si manifesta nell’anima, come la luce che subitamente si accende da una scintilla di fuoco per nutrirsi poi di se stessa”²⁶⁵.

Questo passaggio fa da *pendant* alla nota condanna della scrittura che compare nel *Fedro*, ponendo anche il problema del rapporto tra conoscenza e comunicazione, dunque il problema dell’insegnamento; inoltre nel passo citato e, come è noto, nel resto della *Lettera*, tale rapporto assume anche i connotati di una pratica di vita, nella misura in cui implica una *synousia*, uno stare insieme alla cosa stessa; in effetti, il problema dell’insegnamento e della comunicazione era stato posto anche da Aristotele quando trattava dell’altro accesso possibile alle realtà più alte, di cui si dà solo un *toccare*:

“È evidente, allora, che delle cose semplici non è possibile ricerca né *insegnamento* [corsivo mio – F.L.] e che, di queste, dovrà esserci un altro tipo di ricerca”²⁶⁶.

Alla luce dei passi esaminati, si nota come il presupposto ontologico del discorso apofantico consista nel rapporto di unione e divisione, *synthesis* e *diairesis*, per mezzo del quale concetti diversi vengono messi in relazione. L’indagine di Von Kahler sulla natura di una scienza che sappia farsi carico dell’esistenza di chi la ricerca si focalizza proprio sulla struttura di tale rapporto, come si cercherà di mettere in luce nel prossimo paragrafo.

b) Il rapporto di unione e divisione come struttura di ogni attività di pensiero.

Si è cercato di mostrare come la semplicità dell’essenza venga sempre perduta a causa del suo dividersi negli elementi della definizione, che è quel tipo di *logos* che consente l’afferramento dell’essenza; come mette in luce l’ultimo passo citato, l’afferramento dell’essenza nel *thigein* non può essere comunicato, ma solo attuato personalmente.

Platone, tuttavia, con il porre la definizione solo al secondo livello della conoscenza, ricerca ancora un altro accesso all’ente; è da notare come la definizione non venga considerata il vertice dell’accesso alla conoscenza²⁶⁷. Come vertice viene posto “ciò che esiste realmente”, ed occorre sottolineare come né le idee né le forme ricevano definizione, comparando inoltre nell’intero corpus

²⁶⁵ VII, 341 C 4 – D 2.

²⁶⁶ M, 1041 b 9-11.

²⁶⁷ Nei confronti dell’idea la definizione svolge una funzione solo rappresentativa, a testimonianza dell’“eccedenza nei confronti del *logos*” della prima, della sua “incommensurabile alterità”; su questo punto si veda G. Duso, *La rappresentanza politica*, cit., 47-48.

delle opere platoniche pochissime volte²⁶⁸; confrontando la consegna dell'essenza della cosa alla definizione, operata da Aristotele, con la *tribé* dei diversi elementi di cui parla Platone, è lecito dire che la ricerca operata dai due filosofi ha di mira due cose diverse: Aristotele mira al disvelamento delle proprietà essenziali di un ente, la cui singolarità viene cancellata per i motivi indicati precedentemente, mentre Platone mira al contatto autentico con l'ente nel commercio con esso, un commercio che include anche la relazione con la definizione dell'ente ma che non può arrestarsi ad essa.

È come se Platone fosse consapevole dei limiti di conoscenza a cui la definizione si trova consegnata, poiché la pone solo al secondo posto tra gli elementi in cui tale conoscenza si attua; un commercio autentico con l'ente deve investire tutta una pratica di vita, che si realizza nell'incontro con l'ente stesso, in una dialettica di affermazione e negazione, unione e separazione di quei primi quattro elementi che sono essenziali alla conoscenza del quinto, pur essendo irrimediabilmente diversi da esso²⁶⁹.

La definizione è possibile solo sulla base della tematizzazione dell'ente, la quale spazza via il piano dell'originario in cui l'ente è concretamente incontrato ed esperito nella sua singolarità, a livello antepredicativo; il fatto poi che una tale ricerca investa una pratica di vita sottolinea come il contatto con questo tipo di sapere metta in gioco il fare i conti con il proprio destino.

Ed è proprio in riferimento all'assunzione del proprio destino che l'autore nominato alla fine della sezione precedente, con diretta antifrasi rispetto a Max Weber, si richiama al rapporto tra unione e divisione presente all'interno di ogni operazione di pensiero, con un gesto che vuole riappropriarsi della concezione platonica del sapere.

Aristotele può ben dire che le cose semplici non possono essere insegnate, come emerso dall'ultimo passo citato; tuttavia è vero che le definizioni sono suscettibili di essere insegnate, ed anzi sono il punto di partenza di ogni scienza; nell'ottica di Erich von Kahler la definizione costituisce il termine principale del processo di "universalizzazione" che caratterizza i concetti moderni e l'impronta che questi hanno imposto al sapere divenuto scienza.

Proprio nel mettere in luce il problema dell'universalizzazione si giustifica l'insistenza che si è posta sul fatto che la definizione non può cogliere l'ente nella sua singolarità, vale a dire nel commercio in cui il suo essere accade²⁷⁰; nelle parole di Von Kahler, l'universalizzazione è volta alla dissoluzione del vivente:

²⁶⁸ Cfr. F. Chiereghin, *L'eco della caverna*, cit., 165.

²⁶⁹ Cfr. le analisi in M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, 240-245.

²⁷⁰ Si ricordi lo *shibboleth* per distinguere tra le qualità ontiche e le qualità ontologiche; cfr. *supra*, 1.1.2.

“In ogni attività di pensiero ci sono nel contempo due tendenze profondamente intrecciate fra loro: una tendenza alla divisione, alla separazione, alla dissoluzione e una tendenza alla riunione, all’unificazione, alla generalizzazione. E tanto nell’idea antica quanto nel concetto moderno *entrambe* queste tendenze hanno operato *contemporaneamente*. Solo che è importantissimo osservare in quale diversa posizione queste due tendenze siano incorporate fra loro nei due casi e su quale tendenza poggi tutto il peso dell’effetto sulla vita dell’epoca, cioè quale tendenza sia rimasta nel primo e nel secondo caso come risultato essenziale. E allora è possibile formulare la nostra distinzione in questo modo: la *generalizzazione antica* – ed essa era lì generalizzazione nel vero senso della parola, ossia riunificazione con l’originario fondamento divino e rammemorazione di questo – conduceva essenzialmente (a causa della fortunata situazione del tempo) a ciò che è più concreto e più reale, al vivente, anzi entro la più profonda profondità del vivente di allora, e dunque alla fin fine era *essenzialmente specificazione*. La ‘specializzazione’ moderna, che dissolve il vivente, conduce essenzialmente al di fuori di esso, nell’astrazione, e dunque alla fin fine è *essenzialmente universalizzazione*”²⁷¹.

Che cos’è la specificazione di cui parla Von Kahler se non l’afferramento della singolarità del vivente nella sua concretezza? Dopo aver ribadito, avendo evidentemente sullo sfondo i testi di Platone e Aristotele ora commentati, che in ogni attività di pensiero sono coinvolte e strettamente intrecciate la divisione e l’unione, l’autore passa a considerare la diversa calibratura che unione e divisione attuano nel costituire la scienza e il sapere, dove il primo termine si riferisce al modo d’essere del concetto moderno ed il secondo a quello dell’idea antica.

Si può dire che questi due modi di concepire i *mathemata*, i contenuti dell’apprendimento, poggiano sulla differenza che intercorre tra i diversi risalti che i momenti di unione e di separazione assumono; a ciò corrisponde chiaramente anche il problema del diverso accesso che deve corrispondere a tali diversi contenuti di sapere.

Si è visto come per Aristotele la definizione consista nella *phasis* del contenuto più alto, dell’essenza, la quale sottostà ad un singolarismo noetico: l’afferramento di essa può darsi o non darsi; tuttavia, come sottolinea Chiereghin²⁷², la definizione, pur essendo irriducibile al *logos apophantikòs*, che soggiace al principio di bivalenza, da un punto di vista formale consiste comunque in una proposizione predicativa, che indica un elenco di proprietà che la cosa deve acquisire per essere quello che è, o, detto diversamente, per essere inscritta nel dato insieme.

Inoltre, come si è più volte sottolineato, la definizione ha come suo correlato solo l’oggetto considerato nella sua universalità e privo della sua materia sostanziale, cioè privo di quel *mé on* in cui è stata vista la cifra dell’elemento concreto e singolare nel divenire del suo trapassare; la definizione, pur essendo irriducibile al rapporto di tipo predicativo, e dunque all’alternativa tra vero e falso, congela l’ente in una serie di proprietà, attraverso la mediazione del genere e della

²⁷¹ BdW, 78.

²⁷² Cfr. EV, 116-119.

differenza specifica. Questi due termini vanno considerati come gli elementi di una catalogazione, che colgono appunto ciò che è universale nell'ente considerato, per iscriverlo in una serie di proprietà che possono in seguito essere predicate di esso.

In questi termini, la definizione può essere vista come la matrice della predicazione che sta alla base dell'atteggiamento di tipo tecnico-produttivo, il quale, come si è mostrato precedentemente, ha come suo fine l'esistenza indipendente della cosa che deve essere prodotta.

Si potrebbe obiettare che la cosa, una volta che viene prodotta, sussiste nella sua singolarità, il che è certamente vero; tale singolarità, tuttavia, è prodotta solo sulla base di un principio, di una *forma* – ed è la forma a costituire l'elemento pregnante all'opera nella definizione – che ha validità universale: è proprio questa universalità a fare sì che la tecnica possa essere insegnata.

In altri termini, Aristotele, quando mette in luce la *phasis* come accesso alla definizione, sottolinea come questa, essendo l'esperienza concreta dell'essenza dell'ente, non possa essere insegnata²⁷³; di contro, però, nel momento in cui tale essenza si concretizza in una definizione, e dunque nelle caratteristiche che possono essere predicate di un ente, essa diventa un *pattern* valido per la produzione dell'ente in questione, la quale mira all'affrancamento dell'ente dal suo rapporto con l'azione produttiva stessa: perché questo possa accadere le caratteristiche dell'ente devono essere fissate e possedute in anticipo²⁷⁴.

Se la produzione mira all'affrancamento di un ente, al suo venire alla presenza, tale singolarità assume solo l'aspetto di una quantificazione esistenziale; la singolarità dell'ente, il suo accadere all'interno di una totalità di rapporti – ciò che è stato precedentemente determinato come “appagatività” –, vengono messi da parte affinché l'ente diventi l'elemento di un insieme, che condivide la stessa proprietà caratteristica di altri enti.

L'aspetto tecnico soggiacente a tale concezione del sapere, inoltre, implica una torsione ontologica ancora più decisiva per quanto riguarda l'accesso al sapere in questione, vale a dire la tematizzazione diretta; l'iscrizione di un ente all'interno di una serie di caratteristiche predicabili, che costituisce la proprietà caratteristica con cui si rappresenta un determinato insieme, può essere determinata da un'asserzione tematizzante, che rende anche possibile l'insegnamento del sapere in questione.

Ora, si è visto come Max Weber avesse posto nell'esigenza della chiarezza, nella determinazione dell'ottenimento di un determinato fine in seguito ad una determinata azione, l'unica destinazione per così dire “pratica” che la scienza potesse fornire: si ricordi il secondo passo citato da *La scienza come professione*, in cui l'autore metteva chiaramente in luce come lo scopo della chiarezza, da

²⁷³ Cfr. il passo citato alla fine del paragrafo precedente.

²⁷⁴ Cfr. GLANCE, 117.

perseguire all'interno della scienza, fosse il mostrare come “questa o quest'altra posizione pratica può essere derivata con coerenza interna e quindi con serietà, per quanto riguarda il suo senso, da questa o da quell'altra fondamentale concezione del mondo”²⁷⁵.

Si è messo in luce nella sezione precedente, commentando queste righe, come tale concezione della scienza faccia uso del *modus ponens*, vale a dire della più basilare regola logica; questa può essere vista come la forma più elementare di razionalizzazione. Essa si presta bene all'applicazione tecnica: le scienze ci dicono *cosa* dobbiamo fare *se* vogliamo dominare tecnicamente la vita.

Tutte le proposizioni di questo tipo si possono esprimere nella forma “Se A, allora B”; per ottenere un determinato risultato occorre agire nel tale modo ed eseguire le determinate operazioni; è chiaro dunque l'*Ansatz* di tipo poetico che soggiace a questo tipo di razionalizzazione, al quale si accede attraverso una tematizzazione diretta: cosa c'è di più direttamente tematizzato di un'asserzione logica, quale è quella mostrata dalla regola più basilare della logica stessa?

Tuttavia, nel confronto tra i testi citati di Platone e Aristotele si vede come quest'ultimo oscilli verso un comportamento tematizzante, volto alla determinazione definitoria dell'ente, mentre in Platone si nota la ricerca di un contatto autentico con l'ente stesso nella sua reale singolarità, la quale sfugge “per la debolezza del linguaggio”²⁷⁶; proprio in quel tipo di *logos* che è all'opera nella definizione si vede invece come il linguaggio dispieghi al massimo la sua forza irrigidente, rafforzata ulteriormente dalla possibilità di inscrivere la determinazione definitoria nelle caratteristiche che vanno attribuite ad un ente attraverso il *modus ponens*: *se* l'ente *x* deve essere qualificato nel determinato modo, *allora* deve ricevere le caratteristiche elencate dalla proposizione *P*.

Come mette in luce Von Kahler, tuttavia, sulla scia del confronto operato tra i testi di Platone e Aristotele presi in considerazione, a tale logica corrisponde una determinata rimozione della realtà dell'ente, rimozione che è tuttavia necessaria ad un afferramento dell'ente stesso nel modo dischiuso dalla determinazione definitoria: Platone ha sottolineato come i primi quattro elementi, di cui, lo si ricordi, la definizione è solo il secondo, siano necessari all'acquisizione dell'intellezione della realtà dell'ente, la quale però viene al tempo stesso offuscata da essi.

Ciò mette in luce come una dialettica di oscuramento e illuminazione sia all'opera in ogni processo di acquisizione del sapere; tale dialettica spicca proprio nel processo di razionalizzazione che conduce alla formazione del concetto moderno, venendo però obliata dal processo stesso; questa stessa dialettica di oscuramento e illuminazione è all'opera anche nelle più elementari predicazioni, assieme alla tensione tra unione e divisione.

²⁷⁵ WaB, 37-38; cfr. *supra*, 1.1.1.

²⁷⁶ VII, 342 E 3 – 343 A 1.

Si è visto come Platone sia consapevole di tale dialettica, descritta nel rapporto reciproco di illuminazione ed oscuramento all'opera tra i diversi elementi della conoscenza; una tale consapevolezza è correlata all'aperta ammissione che il discorso predicativo non può fornire l'afferramento della concreta realtà dell'ente, poiché fa uso di quel linguaggio essenzialmente debole che dissolve la singolarità dell'ente nell'universale che predica.

In Aristotele, di contro, si assiste ad un deciso sbilanciamento della connotazione della conoscenza a favore dell'universale disvelato dalla definizione; lo Stagirita ammette una dialettica di oscuramento e illuminazione solo da un punto di vista, per così dire, gnoseologico, quando ammette che “come gli occhi delle nottole si comportano nei confronti della luce del giorno, così anche l'intelligenza che è nella nostra anima si comporta nei confronti delle cose che, per natura loro, sono le più evidenti di tutte”²⁷⁷. Tale rapporto tra la luce e l'ombra, tuttavia, è connotato più come un'imperfezione dovuta all'intelletto umano che come un carattere proprio della conoscenza stessa, la quale non è connotata come una tensione tra la conquista e la perdita, come appare nei passi citati di Platone, bensì come il pacifico disvelamento di ciò che in sé è più manifesto, che può essere ben conosciuto nel momento in cui viene tematizzato.

Di contro, in Platone si è visto come l'uso di un elemento oscuro necessariamente la cosa per gli altri suoi aspetti e come tale oscuramento sia all'opera soprattutto nei nomi e nelle definizioni, vale a dire negli elementi che fanno uso del *logos*; a tale *logos*, di contro, Aristotele affida l'accesso a ciò che è in se stesso massimamente chiaro.

Il *logos*, e segnatamente il *logos apophantikos*, il discorso predicativo, è il correlato del comportamento tematizzante che oscura necessariamente l'originario a cui si vorrebbe accedere. Una determinazione della verità che voglia porsi come accesso all'originario, dunque, deve necessariamente mostrare come nella dialettica di unione e divisione precedentemente delineata sia all'opera una corrispondente dialettica di illuminazione ed oscuramento.

1.2.2) Il rapporto con l'originario come dialettica di oscuramento e illuminazione.

a) Il senso originario del vero come “scoprire” e del falso come “coprire”: il confronto con Hegel.

Se si considera una predicazione elementare come “Il gesso è bianco” è evidente che in essa sono all'opera unione e divisione: il soggetto “gesso” viene distinto dal predicato “bianco” per essere unito ad esso in una proposizione dichiarativa. Questo conferma la dialettica di *synthesis* e *diairesis* all'opera nel pensiero, che è stata precedentemente illustrata, e ribadita nel passo citato da Von

²⁷⁷ M, 993 b 10-11.

Kahler; ora, si tratta di mettere in luce come a questa dialettica corrisponda quella tra illuminazione e oscuramento di cui ha parlato Platone a proposito del rapporto tra i primi quattro elementi della conoscenza ed il quinto, che coincide con l'ente reale: questa stessa dialettica si trova in ogni disvelamento dell'ente, anche in quello operato dalle predicazioni più elementari, come quella appena esemplificata.

In essa il soggetto "gesso" viene tematizzato per essere determinato dal predicato "bianco"; la determinazione operata dal predicato, tuttavia, restringe il campo di determinazione originario aperto dalla tematizzazione del gesso: in altri termini, considerare il soggetto attraverso la predicazione significa illuminare una sua parte per lasciare nell'oscurità le altre. Si ricordi il passo citato da *Essere e tempo* in cui Heidegger mette bene in chiaro come all'essenza del *logos apophantikòs* soggiaccia il *deloun*, il far vedere, e come solo sulla base di esso sia possibile qualcosa come la falsità, la quale va concepita originariamente come un *coprire*²⁷⁸.

Occorre quindi modificare la connotazione che era stata data al *logos apophantikòs*, all'enunciato dichiarativo, che lo marcava come caratterizzato dal principio di bivalenza, ossia dalla possibilità di essere vero o falso: è certamente vero che enunciati del genere, come "Il gesso è bianco" o "Palermo è la capitale dell'Italia", hanno la possibilità di essere veri o falsi, come di fatto rispettivamente sono; tuttavia, concetti come "vero" e "falso", nella misura in cui sono ricondotti al senso originariamente greco della verità come *aletheuein*, come far vedere disvelando, non vanno considerati come due valori di verità che si escludono reciprocamente.

Tale recupero della concezione originaria della verità non è una velleità nostalgica, bensì ha delle conseguenze logiche importantissime: come sottolinea acutamente Dahlstrom, la concezione moderna della verità, che considera il vero e il falso come due valori di verità che si escludono reciprocamente, vale a dire come proprietà che possono essere attribuite alle proposizioni dichiarative, conduce a paradossi.

Se si considera la possibilità di essere falso di un enunciato, si vede come l'enunciato "Ogni enunciato è falso" conduca ad un paradosso; di contro, considerare la verità o la falsità di un enunciato rispetto al suo essere coprente o scoprente consente di evitare questo problema: un enunciato come "Ogni enunciato è coprente" non conduce a nessun paradosso²⁷⁹, anzi, mostra la verità profonda dell'enunciato stesso, il quale può scoprire la proprietà di un ente, predicandola di esso, solo nella misura in cui ne copre al tempo stesso le altre.

Nel momento in cui dico che il gesso è bianco ometto di dire che è un minerale, che secondo la scala di Mohs è un minerale tenero, che è in grado di scrivere; come ha mostrato Hegel, tutte queste

²⁷⁸ Cfr. *supra*, 1.2.1.

²⁷⁹ Cfr. DAHLSTROM, 209-210.

proprietà possono bene essere tenute insieme dalla congiunzione “anche”, la quale però svolge la funzione di un “vuoto nodo”²⁸⁰.

Se ci si limita a dire che il gesso è bianco e *anche* un minerale e *anche* tenero e *anche* in grado di scrivere non si fa altro che compilare una lista di proprietà senza pensare al loro rapporto: il nodo che le unisce è vuoto perché puramente estrinseco. Esso mette assieme proprietà accumulando contenuti di conoscenza che non hanno nulla a che vedere tra loro se non il fatto di essere messi assieme dalla nuda forza grammaticale di questo *anche*. Detto in altri termini, un’operazione del genere cerca vanamente di lumeggiare la costitutiva oscurità dell’enunciato dichiarativo, aggiungendo altre proprietà attraverso altri enunciati dichiarativi, che predicano appunto proprietà ulteriori; così facendo, però, l’oscurità e il coprimento sono ulteriormente rafforzati proprio dall’*anche* che dovrebbe illuminarli, il quale diventa un coagulo di tenebra in cui la coscienza passa come attraverso uno stordimento:

“Questo sale è un qui semplice ed è in pari tempo molteplice; è bianco, ed è anche sapido, ed è anche cubico di forma, e di un peso determinato ecc. Tutte queste proprietà sono in un qui semplice, dov’esse dunque si compenetrano; nessuna ha un qui diverso da quello dell’altra, anzi ciascuna è sempre dove è anche l’altra; e in pari tempo, senza essere staccate per via di qui diversi, in questa compenetrazione esse non si affettano; il bianco non affetta né altera il cubico, entrambi non toccano il sapido ecc; anzi ciascuna, poiché è un semplice rapportarsi a se stessa, lascia in pace le altre e loro si rapporta solo mediante un indifferente *anche*”²⁸¹.

Hegel, che della dialettica tra oscurità e luce, all’interno del processo del sapere nel cammino che conduce alla scienza, ha fatto l’*omne punctum* del suo pensiero, mette bene in chiaro come la cosa, percepita nella sua unità – si percepisce *una* cosa – dilegui in questa molteplicità di proprietà che niente hanno a che vedere tra loro; nasce perciò una tensione tra l’unità della cosa, percepita come tale, e la molteplicità delle proprietà che pretendono di stare ognuna per sé: si può dire che l’emergere di un aspetto fa sprofondare – andare a fondo, *zu Grunde gehen* – nell’oscurità l’altro:

“Da prima io mi accorgo dunque della cosa come di un uno, e ho da mantenerla in questa determinazione vera. Se nel movimento del percepire si presenta qualcosa di contraddittorio alla cosa, ciò è da riconoscere come mia pura riflessione. Ora, nella percezione, si presentano anche diverse proprietà della cosa; ma la cosa è un uno, e noi siamo consapevoli che quella diversità, per cui la cosa cessava di essere un uno, cade in noi. Dunque in effetto questa cosa è bianca soltanto al nostro *occhio*, sapida anche, alla nostra *lingua*, cubica anche, al nostro *tatto* ecc. Tutta la diversità di questi lati noi non la prendiamo dalla cosa, ma da noi stessi; così, per noi, essi lati si presentano l’uno fuori dell’altro; per es., al nostro occhio che è del tutto separato dalla nostra lingua ecc. Quindi noi siamo l’universale medio nel quale

²⁸⁰ Cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, volume primo, 104; in seguito “PhG I”; su questo punto, cfr. F. Chiareghin, *La fenomenologia dello spirito di Hegel*, 70.

²⁸¹ PhG I, 99.

tali momenti, sceverandosi l'uno dall'altro, sono per sé. [...] Della cosa dicesi dunque che essa è bianca, e anche cubica, e anche sapida ecc. Ma *in quanto* essa è bianca, non è cubica e in quanto cubica e anche bianca non è sapida ecc. Introdurre queste proprietà tocca soltanto alla coscienza la quale, quindi, nella cosa non deve lasciarle cadere in un uno. Alla fine la coscienza mette in gioco quell'*in quanto*, e con ciò mantiene le proprietà l'una fuori delle altre, e la cosa come un *anche*²⁸².

Il passo di Hegel mostra la dialettica all'opera tra unione e divisione nella comprensione delle caratteristiche dell'ente; si percepisce un ente e le sue proprietà vengono riferite ad esso in una molteplicità di attributi estrinseci gli uni agli altri, la cui unione è data solo dall'elemento parimenti estrinseco dell'*anche*; la singolarità del soggetto della predicazione di dette proprietà, dunque, viene occultata a vantaggio del lusingare delle proprietà prese separatamente tra loro.

Tuttavia, come messo in chiaro nell'ultimo periodo del passo citato, è proprio tale separatezza tra le proprietà a far emergere la loro relazione, attraverso l'esposizione dell'operatore logico che rende possibile la predicazione stessa, vale a dire l'*in quanto*.

Ogni proprietà all'opera nella determinazione della cosa si predica di essa *in quanto* non è l'altra proprietà; allo stesso modo, ogni proprietà che si predica della cosa manifesta la cosa *in un determinato modo*: si vede dunque come alla dialettica di unione e divisione, presente in ogni operazione del pensiero, faccia da sfondo una dialettica di oscuramento e illuminazione; nella misura in cui una proprietà si predica di una cosa, tale proprietà manifesta la cosa sotto la sua luce, lasciando però in ombra i lati di essa che ricadono sotto le altre proprietà.

È noto che il movimento dialettico della coscienza, nel cammino fenomenologico descritto da Hegel, si attua attraverso il movimento che alterna la responsabilità di tale gioco di luce ed ombra una volta alla coscienza ed una volta alla cosa; nel caso del passo citato, è la coscienza ad assumere su di sé la molteplicità delle diverse proprietà della cosa, tenute insieme dal vuoto nodo dell'*anche* e separate dal funtore dell'*in quanto*, nella misura in cui essa scopre all'interno di sé i diversi sensi e li concepisce gli uni separati dagli altri: il tatto che scopre la durezza, il gusto che scopre il sapore, la vista che scopre il colore etc. Di contro, la cosa viene salvata nella sua unità, la quale è però destinata a trapassare in una molteplicità una volta che la coscienza, raccolta nell'unità propria dell'intelletto e delle sue leggi dalla dispersione nella molteplicità dei sensi, comprenderà la cosa come un aggregato di materie libere, ognuna oggetto di una scienza diversa: la fisica per la durezza, la chimica per la sapidità etc²⁸³.

Tutto lo sforzo di Hegel, com'è noto, è volto alla conquista di un'unità del sapere che non si configuri come mero ammuccinarsi di contenuti, ma che si articoli nell'unità organica di un sistema

²⁸² *Ibid.*, 104-105.

²⁸³ Si confronti la figura successiva alla *Percezione* nella *Fenomenologia dello spirito*, vale a dire *Forza e intelletto*.

della scienza; tuttavia la concezione della scienza sulla base della quale Hegel conia la sua idea di sistema è tutta basata sulla definizione in quanto correlato di una tematizzazione.

Il filosofo tedesco mette ciò bene in chiaro con il noto esempio della definizione della rosa nella *Prefazione* alla sua opera; dire “la rosa è rossa” significa operare una predicazione che, come messo in luce, opera un’illuminazione ed un oscuramento. Questo enunciato dichiarativo esprime una proprietà della rosa per lasciare in ombra tutte le altre; tale enunciato può ben essere vero, come lo sono tutti quelli precedentemente menzionati a proposito del gesso bianco e del sale sapido, ma non è *scientifico*, poiché non coglie l’essenza della cosa. Per definirsi scientifico un enunciato dovrebbe cogliere il rapporto tra le proprietà che le diverse *Verhaltungen*, i diversi modi di accesso all’ente in senso lato, quali possono essere la percezione e le diverse scienze con cui è possibile investigarlo, dischiudono, ognuno a suo modo.

Ciò che va ricercato è una definizione genetica della cosa²⁸⁴, che mostri l’origine di tutte le caratteristiche della rosa e solo della rosa, assieme al rapporto che intrattiene con i minerali del terreno, l’acqua e la luce. Dire che la rosa è rossa significa predicare una parzialità, poiché non tutte le rose sono rosse e non tutte le cose rosse sono rose; la definizione, di contro, deve afferrare ciò che è proprio della cosa stessa, nella misura in cui questa viene ad apparire; quest’ultimo è appunto l’orizzonte in cui l’ente vive, in un “sorgere e un passare che né sorge né passa, ma che è in sé e costituisce l’effettualità e il movimento della vita della verità”²⁸⁵.

In altri termini, Hegel riconduce le determinazioni definitorie all’intero della vita in cui sorgono e tramontano le cose che da esse sono definite; per questo motivo è legittimo dire che “il compito che Hegel si pone, di render fluide e animare le astratte determinazioni ideali, equivale a quello di reimmergere la logica nel reale processo del discorso, il concetto nella forza significativa della parola, che domanda e risponde”²⁸⁶.

Tuttavia, il primato della definizione, seppur animata dalla esplicitazione della sua genesi e dal riferimento al mondo vivente in cui essa sorge, rimane comunque un impedimento all’afferramento della cosa nella sua singolarità; non è un caso che tutta la stagione filosofica successiva ad Hegel, a cominciare da Kierkegaard, si sia mossa proprio in riferimento alla rivendicazione della singolarità dell’esserci²⁸⁷.

Dalla più volte menzionata ineffabilità dell’individuo prende le mosse la critica alla scienza; detta scienza, sia nel caso di Hegel, sia nel caso di Weber, ha tentato di fare i conti, in modo diverso, con la storicità.

²⁸⁴ Cfr. EV, 11-12.

²⁸⁵ PhG I, 40.

²⁸⁶ H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, 761.

²⁸⁷ Cfr. KROCKOW, 13.

Non si può indagare in questa sede il problema del rapporto tra scienza e storia in Hegel, il quale è stato menzionato, tuttavia, per la discussione di una questione essenziale, vale a dire la tensione tra oscuramento e illuminazione presente in ogni operazione di pensiero, assieme a quella tra unione e divisione: i passi commentati della *Fenomenologia dello spirito* fanno vedere chiaramente come ad ogni operazione sintetico-dialettica corrisponda un venire alla luce dell'ente in questione assieme al suo sprofondare nelle tenebre.

Il pensiero successivo ad Hegel, di cui Kierkegaard è il primo rappresentante e nella cui scia Von Kahler ed Heidegger si muovono, manterrà ben fissa sullo sfondo delle sue meditazioni la consapevolezza di questa corrispondenza, radicalizzandola ulteriormente.

La vera singolarità, in cui si raccoglie la soggettività in quanto tale, appare come il non oggettuale per eccellenza; come si è visto nei passi citati, la predicazione, l'enunciato dichiarativo che dice qualcosa *del* suo oggetto, che predica qualcosa *di* un soggetto, è sotteso ad una dialettica di luce ed ombra, poiché detto enunciato mette sì in luce il soggetto su cui fornisce informazioni, ma ne lascia in ombra tutti gli altri aspetti e, soprattutto, lascia in ombra il rapporto che intercorre tra di essi.

Kierkegaard conosce la dialettica tra luce ed ombra propria della predicazione, ma invece di limitarsi a notarla all'interno della predicazione stessa, cioè nel rapporto di coprimo e scoprimo che avviene tra soggetto e predicato, la nota rispetto a ciò che la predicazione stessa come processo oscura necessariamente: se la soggettività, il fulcro della singolarità come tale, è ciò che sfugge alla definizione, e se la soggettività è il non oggettuale per eccellenza²⁸⁸, è chiaro che detta singolarità è destinata ad essere irrimediabilmente oscurata da ogni forma di predicazione in quanto tale.

La predicazione mette in luce una proprietà di un soggetto lasciando tutti gli altri aspetti di esso nell'ombra – la rosa non è solo rossa – e oscurando tutte le possibili inerenze ulteriori del predicato ad altri soggetti – il rosso inerisce ad altri soggetti oltre che alla rosa; la definizione, di contro, che è il predicabile che afferra l'essenza, è caratterizzata dal fatto che tra *definiens* e *definiendum* vi è perfetta intercambiabilità²⁸⁹: non si può dire che il rosso sia la rosa, ma si può dire che la figura che si ottiene facendo ruotare l'estremo di un segmento mentre si tiene fermo l'altro è un cerchio, e viceversa

Ora, è proprio questa intercambiabilità di soggetto e predicato, individuale e universale, che costituisce il guadagno del sapere assoluto in Hegel, in cui soggetto e predicato tolgono reciprocamente la loro finitezza e la loro mutua limitazione; rompere tale intercambiabilità, mercé la rivendicazione della singolarità, è proprio l'operazione attuata da Kierkegaard, sottolineando

²⁸⁸ “*das Nicht-Gegenständliche schlechthin*”, *ivi*.

²⁸⁹ Cfr. EV, 118.

come il singolo sia l'esistente, ciò che con il suo *ex-sistere* si mantiene appunto “fuori (*ex*) dal concetto”²⁹⁰.

È chiaro che l'accesso intellettuale alla singolarità dell'esistenza non può avvenire attraverso un afferramento diretto come è quello dato dalla determinazione predicativa, e da quella sua forma più forte che è la determinazione definitoria; ciò è messo bene in chiaro sulla base della considerazione del paradosso che soggiace ad ogni predicazione: una predicazione attribuisce una proprietà ad un soggetto, ma tale soggetto è al tempo stesso l'*oggetto* della determinazione predicativa, dell'atto di predicare stesso.

In altri termini, per rendere un ente soggetto di una predicazione occorre oggettivarlo, renderlo un oggetto, come testimoniato dal carattere paradossale proprio del fatto che in ogni predicazione il soggetto è al tempo stesso l'oggetto di essa. Tale paradosso è dovuto al fatto che la predicazione è innanzitutto l'oggetto di un atto, vale a dire della tematizzazione, la quale è un modo derivato e non originario di accesso all'ente

Per questo motivo l'accesso alla singolarità dell'esistenza non può consistere nella predicazione e tanto meno nella definizione, che spazza via la singolarità dell'ente nell'essenza universale in cui questa viene sussunta; l'unico accesso possibile non può essere diretto, come pretende di essere la predicazione, nel suo fornire informazioni sulla cosa di cui si predica. Esso deve avere piuttosto la forma di un “salto”, che si realizza attraverso il ragionamento per analogia, induzione, paradosso, insomma attraverso tutte quelle forme di comunicazione indiretta che si avvalgono dell'apertura sul nulla²⁹¹, su quel *mé on* che è stato visto come la cifra della singolarità stessa.

Le forme di ragionamento diretto giungono solo ad affermare un'identità, precisamente quella tra soggetto e predicato; in questo modo, però, il singolo, con tutta la sua carica di irriducibilità che eccede l'universalità della predicazione, viene proiettato sull'identità espressa proprio dal nesso predicativo. Inoltre, ciò che viene messo da parte assieme alla singolarità dell'ente è appunto la sua storicità²⁹², la quale viene proiettata nella tautologia del già accaduto.

Per usare i termini introdotti da Dilthey, che sussumono il compito di Kierkegaard in una cornice dai connotati sistematici – senza dimenticarne tuttavia la critica – e che sono ben noti ad Heidegger e a Von Kahler, la singolarità nella sua storicità dev'essere *compresa* e non *spiegata*.

Com'è noto, la distinzione tra *Erklären* e *Verstehen* è il punto archimedeo della sistematizzazione della differenza tra scienze della natura e scienze dello spirito operata da Dilthey: l'*Erklären* corrisponde alla spiegazione all'opera nelle scienze naturali, in cui si tratta di operare attraverso i concetti di causa e di effetto per sussumere la molteplicità dei fatti in una pluralità di leggi; di

²⁹⁰ E. Berti, *La materia come soggetto in Aristotele e nei suoi epigoni moderni*, 87.

²⁹¹ Cfr. *ibid.*, 85; KROCKOW, 13.

²⁹² Cfr. KROCKOW, 7.

contro, il *Verstehen* esprime la comprensione all'opera nelle scienze dello spirito, le quali sono radicate nella storicità dell'esserci e non possono essere ricondotte ad un modello eziologico fondato sulla causa efficiente, né tantomeno possono operare sulla base di leggi che di detto modello eziologico fanno il loro metodo²⁹³.

Proprio Heidegger, all'interno della cui opera la pregnanza del concetto di comprensione è già stata sottolineata, radicalizza ulteriormente la dicotomia di Dilthey, mostrando come alla spiegazione soggiaccia un'ontologia della semplice presenza, mentre il *Verstehen* esprime la comprensione dell'essere dell'ente concepito nella sua storicità, e dunque nel suo accadere.

Questa distinzione, tuttavia, si articola ulteriormente se si considera che anche la semplice presenza, che soggiace all'*habitus* comprendente dell'*Erklären*, dello spiegare, esprime in ogni caso una forma di comprensione, precisamente quella dell'essere come *semplice presenza*, appunto; in altre parole, la determinazione della comprensione all'opera nella relazione con l'ente – una relazione che è vissuta dall'esserci storicamente determinato – è sempre radicata in una storicità.

Detto diversamente, tutti coloro che operano nella scia di Kierkegaard sono ben consapevoli del loro desiderio di rivendicare la pregnanza della singolarità che, nella loro lettura, viene fagocitata dal sistema hegeliano; tale rivendicazione della singolarità, tuttavia, non deve essere dimentica dell'immane sforzo hegeliano di calare nella fluidità della vita le determinazioni della logica e della scienza.

Mostrando come le informazioni che l'*Erklären* scopre siano radicate nella comprensione storica – in senso forte, vale a dire legata all'accadere – propria dell'esserci, Heidegger, sulla scia di Kierkegaard e Dilthey, sta rafforzando ulteriormente lo sforzo hegeliano di calare la scienza nella vita.

Tale sforzo deve essere radicalizzato attraverso l'adozione dei tropi che consentono di evitare l'oggettificazione della singolarità all'interno del rapporto di predicazione, e dunque la sua perdita. L'importanza di questa operazione va messa bene in luce per chiarire la connotazione che Von Kahler, in diretto attacco a Weber, opera sulla professione della scienza, la quale dev'essere un sapere “che deve avere il significato della magia arcana, che non esprima un ammucciarsi di conoscenze ma una capacità di fare i conti con il proprio destino”²⁹⁴. E che cos'è il destino se non la cifra della propria irriducibile, ineffabile singolarità?

Inoltre, l'attenzione a questi tropi che comunicano indirettamente, evitando la tematizzazione diretta e l'oggettivazione dell'ente ad essa correlata, consente di scoprire un'ulteriore connotazione all'opera nella comprensione dell'ente operata da Heidegger.

²⁹³ Cfr. P. Rossi, *Introduzione* a GAW, cit., 15-17.

²⁹⁴ KROCKOW, 111.

Nel sottolineare la dialettica tra illuminazione ed oscuramento che vige in ogni predicazione, assieme a quella tra unione e divisione, si è fatto riferimento alla descrizione del comportamento dell'*in quanto* operata da Hegel; il sale è determinato *in quanto* è bianco per la vista, il che lo lascia in ombra *in quanto* è solido per il tatto e così via.

Il fenomeno dell'*in quanto*, tuttavia, è già stato messo in luce trattando appunto il tema della comprensione in Heidegger, la quale è appunto articolata attraverso il complesso di rimandi in cui l'ente accade, che è stato denominato come *appagatività*; tale comprensione, che è ritmata dalla temporalità autentica o inautentica, si scandisce proprio attraverso l'*in quanto* ermeneutico²⁹⁵, il funtore che manifesta la totalità di rimandi analogici in cui l'ente accade nel suo essere.

Si è cercato di mostrare precedentemente come la modificazione dell'*in quanto* ermeneutico *nell'in quanto* apofantico comportasse il passaggio dalla comprensione ontologica dell'ente – la comprensione del modo d'essere dell'ente come accadere in un complesso di relazioni – a quella ontica dell'ente – l'oggettivazione dell'ente nella predicazione delle sue proprietà, in una comprensione focalizzata sulla semplice presenza.

Alla luce delle analisi ora fatte, mercé il riferimento ai testi di Hegel, si è messo in luce come in una prospettiva apofantica il mostrare le proprietà dell'ente proceda di pari passo al loro occultamento: nella misura in cui una proposizione intenziona un ambito dell'ente e ne svela una proprietà, si può dire, come è stato fatto, che ogni proposizione è coprente nella misura in cui è scoprente, senza che questo dia adito a paradossi. Appare chiaro, quindi, che la prospettiva in cui Hegel si muove con l'esempio del sale – che è poi la prospettiva che soggiace a tutto il cammino fenomenologico – è quella propria dell'*in quanto* apofantico; ciò è coerente con quanto detto prima riguardo al compito hegeliano di introdurre nella vita le determinazioni della logica, dato che l'*in quanto* apofantico è il mezzo in cui si radica la possibilità di esprimere un'asserzione categorica, di cui si può stabilire se è vera o falsa.

Più esattamente, Hegel mostra come il discorso apofantico poggia sull'apertura ermeneutica del sorgere e del passare, che in sé né sorge né passa, ed in cui si consuma la vita della verità; al rapporto tra l'*in quanto* apofantico, che scandisce il rapporto tra soggetto e predicato in un enunciato dichiarativo, e l'*in quanto* ermeneutico, che scandisce invece la dimensione originaria in cui i significati, che si combinano nel discorso apofantico, si incontrano originariamente, soggiace comunque una tensione tra la messa in luce e l'oscuramento:

“Come il vedere nel suo trascorrere di oggetto in oggetto ha la parvenza della continuità, mentre in verità si muove per punti discreti, interrotti da un momento di cecità, inavvertito e tuttavia condizionante la percezione dell'oggetto;

²⁹⁵ Cfr. *supra*, 1.1.2; 1.2.1.

altrettanto inavvertito rimane per la coscienza ciò che condiziona il suo rapportarsi ad oggetti, quel *nulla di oggettualità* [corsivo mio – F.L.] che non è certo il nulla assoluto, ma è l'aprirsi dell'orizzonte in cui qualcosa può apparire, l'uscir fuori' o l'originario 'essere in rapporto' senza del quale nulla può essere incontrato"²⁹⁶.

Chiereghin mette in luce come l'originario, ciò che si trova a monte dell'accesso tematizzante all'ente, vale a dire dell'enunciato dichiarativo, del *logos apophantikòs*, sia un nulla di oggettualità che resiste ad ogni tematizzazione pena la sua perdita; tale originario è il fondamento che Von Kahler riconosce come ciò a cui il vivente, nella sua "più profonda profondità"²⁹⁷, deve essere ricondotto. Questo è il senso della calibratura tra la tendenza alla riunificazione e alla divisione che l'autore vede in gioco nell'idea antica, il cui afferramento consiste nella specificazione dell'essere vivente nella sua singolarità.

Tale singolarità è appunto il "nulla di oggettualità" in cui consiste la soggettività più pura, la quale – si badi – in questi termini non può più essere "soggettivisticamente intesa"²⁹⁸; nei termini di Hegel, tale soggettività ha superato le unilateralità in cui rimaneva impigliata la coscienza nel giudicare la verità e la falsità dei suoi oggetti, attribuendo tale verità e falsità ora a se stessa ora alla cosa; nei termini degli autori menzionati, che si muovono sulla scia di Kierkegaard, questa soggettività si è emancipata dall'insidia del *logos apophantikòs*, che accede alla verità attribuendo un predicato ad un soggetto, il quale diventa nel medesimo tempo l'oggetto della predicazione stessa²⁹⁹.

Opponendo la generalizzazione e la specificazione propri dell'idea antica all'universalizzazione e alla specializzazione propri dei concetti moderni Von Kahler sta chiaramente operando anch'egli all'interno della medesima dialettica di messa in luce ed oscuramento, poiché la proiezione del sapere sulla cifra della scienza, concepita come apertura di un universale, mercé la definizione, comporta necessariamente la rimozione obliosa del processo in cui l'accadere della cosa nella sua singolarità può essere afferrato.

Ancora una volta, il mostrarsi dell'*in quanto* apofantico, che rende la determinazione predicativa possibile, implica l'oscuramento dell'*in quanto* ermeneutico, del livello originario in cui gli enti sono innanzitutto incontrati nel loro significato.

L'aver messo in luce, comunque, che esiste un accesso possibile anche a tale sfera dell'originario, in cui l'accadere dell'ente nella sua singolarità si lascia vedere, mostra nel modo migliore quale dev'essere la connotazione dell'afferramento dell'*in quanto* ermeneutico stesso; come valeva per Kierkegaard, anche per Von Kahler ed Heidegger questa sfera originaria in cui la singolarità

²⁹⁶ EV, 44. Per il confronto tra la dialettica dell'*in quanto* ermeneutico e dell'*in quanto* apofantico e la dialettica dei momenti della percezione in Hegel, cfr. EV, 88.

²⁹⁷ BdW, 78.

²⁹⁸ EV, 47.

²⁹⁹ In questa sede non si può approfondire ulteriormente il confronto tra questi autori ed Hegel, che è ben lungi dall'essere risolto.

dell'ente viene incontrata non può essere raggiunta mercé una tematizzazione diretta, una predicazione delle proprietà di un soggetto, pena la sua oggettivazione e dunque la perdita di essa in quanto singolarità.

Tale oggettivazione si attua come riduzione dell'*in quanto* ermeneutico, funtore del commercio dell'esserci con gli enti incontrati nel mondo, all'*in quanto* apofantico, che si tratta ora di analizzare ulteriormente

b) La questione della riduzione dell'in quanto ermeneutico all'in quanto apofantico: il problema della tematizzazione e dell'oblio della dimensione dell'evento.

Il livello in cui l'esserci comprende l'ente nel suo accadere singolare, all'interno di una totalità di appagatività, può essere concepito come un dialogo³⁰⁰ che avviene a monte della tematizzazione:

“L'esserci è onticamente ‘vicinissimo’ a se stesso, ontologicamente lontanissimo, ma pre-ontologicamente tuttavia non estraneo.

Con ciò si è solo indicato provvisoriamente come un'interpretazione di questo ente incontri particolari difficoltà, che si fondano nel modo di essere dell'oggetto tematizzato e dello stesso *comportamento tematizzante* [corsivo mio – F.L.], e non in una difettosa dotazione delle nostre facoltà conoscitive o nella mancanza, in apparenza facile a eliminarsi, di un apparato concettuale adeguato”³⁰¹.

Sulla base dello *shibboleth* che distingue le qualità ontiche da quelle ontologiche, è possibile commentare questo passo dicendo che l'esserci, nella misura in cui si riferisce all'essere dell'uomo, risponde facilmente alla domanda su cosa esso sia, mostrandosi quindi da un punto di vista ontico; di contro, vedere come esso accada, concepirlo anzi esso stesso come accadere, non è facile perché significa sempre tenderlo verso il suo *non ancora*, il cui senso positivo non può essere visto in modo immediato³⁰²; tuttavia, questo non fa altro che confermare – in senso paradossalmente positivo, se si considera la positività dell'afferramento indiretto – come ciò di cui si è alla ricerca,

³⁰⁰ Cfr. J. Grondin, *The Ethical and Young-Hegelian Motives in Heidegger's Hermeneutics of Facticity*, 348. Sulla natura dialogica della comprensione ritornerò tra poco.

³⁰¹ SZ, 29.

³⁰² “[...] il non-ancora, che l'esserci sempre è, non può essere interpretato come mancanza. La fine, *per cui* l'esserci esistendo è, non può essere interpretata adeguatamente come un essere-alla-fine. Nel contempo la ricerca ha rivelato la necessità di capovolgere la propria direzione. La caratterizzazione positiva dei fenomeni in discussione (non-essere-ancora, finire, totalità) è possibile solo attraverso un orientamento univoco in base alla costituzione dell'essere dell'esserci. Ma tale univocità è assicurata per via negativa contro eventuali deviazioni se si capisce l'appartenenza regionale delle strutture della fine e della totalità che contrastano con la modalità ontologica dell'esserci” (SZ, 295). Un esempio di totalità che contrasta con il modo d'essere dell'esserci è dato dalla somma, che si ha tra enti distinti e separati tra loro.

vale a dire il sapere della singolarità del concreto vivente, non possa essere raggiunto attraverso una tematizzazione diretta, pena la sua perdita irrimediabile.

In altri termini, il luogo dove il concreto vivente accade è la regione di rimandi in cui la sua appagatività si articola: questa è la cifra in cui va interpretato il rapporto che Heidegger sottolinea essere all'opera tra l'esserci e le cose di cui si prende cura, il quale è già stato connotato come "destino"; non è un caso che questo termine sia già stato usato precedentemente proprio per indicare il rapporto che l'esserci intrattiene con l'ente colto a livello pretematico³⁰³.

Ciò che questi autori imputano alla scienza, nella misura in cui questa si fonda sulla razionalizzazione rispetto allo scopo, sulla base del modello tecnico-poietico, che pone come suo strumento di analisi la definizione riducendo l'essenza del caso singolo al suo concetto universale – alla sua astrazione, come scrive Von Kahler nel passo citato – è appunto l'assenza di un sapere in grado di fare i conti col destino. Questo viene appunto occultato dalla pretesa onniveggente della scienza di fare chiarezza su tutto, riducendo ogni ente ad una semplice presenza fornita di proprietà universali, catalogabili ed anche tecnicamente producibili, come il conio di una moneta; la dialettica di occultamento e manifestazione opera nella scienza più forte che mai, proprio perché il comportamento tematizzante ad essa correlato, di cui Heidegger sottolinea le intrinseche difficoltà per quanto riguarda l'afferramento del modo d'essere dell'esserci, non è consapevole da se stesso della forclusione che opera sull'insieme dei rapporti di appagatività, nella misura in cui congela l'accadere dell'ente nell'afferramento di una serie di proprietà semplicemente presenti:

“[L'] enunciazione si collega, per così dire, nel senso della tendenza di cui si prende cura, quella cioè del far-vedere, alla cosa semplicemente-presente in quanto semplicemente-presente e unicamente in questa tendenza, di *avvicinare* alla comprensione la cosa semplicemente-presente in quanto semplicemente-presente.

Qui, però, sta la ragione per cui l'intorno-a-che (quello che abbiamo determinato come il con-che tematico) con questa tematizzazione viene, in certa misura, *nascosto* [corsivo mio – F.L.] nell'in-quanto-che-cosa con cui era stato compreso. Infatti, quando dico 'questo gesso è bianco', quest'enunciazione intorno a qualcosa con cui ho a che fare non è un'enunciazione che come tale, in base al suo contenuto, sia primariamente riferita all'aver-a-che-fare. Se mentre scrivo dicessi che questo gesso è troppo duro o troppo friabile o qualcosa di simile, allora farei un'enunciazione *all'interno* dell'effettuazione, all'interno dello scrivere, un'enunciazione che in nessun modo dovrei interpretare come segue: l'enunciazione 'il gesso è troppo friabile' è non solo una determinazione del gesso, ma contemporaneamente anche un'interpretazione del mio comportamento e della possibilità di una mancanza di comportamento, ossia il fatto di non poter scrivere 'correttamente'. In questa enunciazione, non voglio determinare la cosa che ho in mano come qualcosa che ha la proprietà della durezza e della friabilità, ma voglio invece dire che mi è di impedimento nello scrivere; l'enunciazione è quindi, nell'interpretazione, 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. Il presso-che-cosa è, nell'effettuazione, necessariamente incluso nella comprensione: io vivo infatti facendomi strada in esso. Questo

³⁰³ Cfr. *supra*, 1.1.2.

dev'essere tenuto presente per scorgere quali contraddizioni circolano nella logica tradizionale quando come esempio fisso per il determinare emerge: 'le rose fioriscono'. Si dice che le cose 'rose' possiedono la proprietà o la condizione del fiorire. Nessuno intende dire questo quando dice 'le rose fioriscono'. Una spiegazione del genere è una pura costruzione, presa da un'enunciazione che in se stessa ha solo la tendenza di un puro determinare relativo a una cosa semplicemente-presente. Se dunque qualcosa del genere viene tematizzato, cosicché il con-che del commercio diviene l'intorno-a-che di un'enunciazione determinante, allora il carattere d'essere autentico si ritira, quello del gesso, per esempio, viene portato a livello della semplice cosa e come cosa bianca semplicemente-presente non si differenzia da un'altra cosa qualunque, dal foglio di carta o dalla lampada, nella misura in cui le colgo come semplici cose. Il peculiare modo d'essere, ossia l'originario modo d'essere del gesso, di essere in quanto oggetto d'uso, è ora portato al livello del medio essere-semplimente-presente di qualcosa, nel quale non si differenzia dalle altre cose³⁰⁴.

Questo passo è di un'importanza decisiva nella misura in cui mette in luce l'attenzione che Heidegger, nell'indagare l'accadere della comprensione dell'essere da parte dell'esserci, dedica alla dialettica tra illuminazione ed oscuramento; nel passo citato si vede come il *Woriüber*, l'intorno-a-che proprio dell'asserzione, l'oggetto che diventa soggetto di essa, sia di fatto il *Womit*, il con-che, ciò con cui il comportamento che commercia con l'ente ha a che fare, una volta che questo viene tematizzato.

Si ricorderà che il *Womit*, il con-cui, è uno degli avverbi proposizionali che articolano la comprensione della totalità di appagatività in cui l'esserci si muove, precisamente ciò che determina l'azione, sulla base di cui essa viene intrapresa³⁰⁵. Esso costituisce una scansione dell'*in quanto* ermeneutico, precisamente ciò che Heidegger nel testo citato definisce come *effettuazione*, *Vollzug*, vale a dire come attuazione performativa dell'essere dell'ente che viene compreso nel commercio con esso.

Una volta che questo viene tematizzato, esso trapassa in un *Woriüber*, in un intorno-a-che, e diventa ciò su cui l'asserzione verte; è al tempo stesso oggetto della tematizzazione e soggetto della proposizione che la tematizzazione rende possibile.

Emerge qui un paradosso notevole, che è in un certo senso il corollario del paradosso della tematizzazione, in virtù del quale si vede come Heidegger cerchi di mettere in luce proprio ciò che viene inevitabilmente perso per il fatto di essere messo in luce direttamente; il corollario del paradosso consiste nel fatto che il comportamento tematizzante è ciò che consente di distinguere gli enti attraverso le loro caratteristiche, vale a dire dal punto di vista ontico, per usare l'espressione di Heidegger precedentemente introdotta; tuttavia – e questo è precisamente ciò che rende paradossale tale aspetto – tale comportamento ha come suo correlato la comprensione dell'ente in quanto semplice presenza, dunque l'*indistinzione* del modo d'essere degli enti.

³⁰⁴ M. Heidegger, *Logica. Il problema della verità*, 105-106; in seguito "L".

³⁰⁵ Cfr. *supra*, 1.1.2.

In altre parole il comportamento tematizzante presenta un'ambivalenza: da un lato consente di predicare caratteristiche ontiche degli enti, il che è una condizione necessaria per la genesi della scienza e per la distinzione sempre più specifica degli enti che essa rende possibile, si potrebbe dire, fino alla digitalizzazione completa delle loro caratteristiche; dall'altro lato, di fronte a questa indubbia capacità di descrizione che la scienza possiede, e che garantisce l'esplosione dei suoi successi in ogni ambito dell'esistente, a cui tutti questi autori assistono, la scienza livella la comprensione dell'ente sul modo d'essere della semplice presenza, vale a dire obliando il suo accadere.

Per questo Heidegger può concludere il passo citato con l'affermazione paradossale che la predicazione delle caratteristiche degli enti – in questo caso il gesso, la carta, la lampada – fa sì che tali enti non si distinguano più tra loro; ciò è vero da un punto di vista ontologico, relativo all'accadere del loro essere, nella misura in cui sono compresi come semplici presenze, come è vero che da un punto di vista ontico, relativo alla descrizione delle loro caratteristiche, possono distinguersi benissimo: nessuno può dire che la definizione del gesso è la stessa di quella della carta o di quella della lampada.

In altri termini, il culmine della dialettica tra illuminazione e oscuramento all'interno della comprensione dell'ente avviene proprio in riferimento al passaggio dall'*in quanto* ermeneutico all'*in quanto* apofantico: nel momento in cui la tematizzazione mette in luce le caratteristiche dell'ente, consentendo la possibilità della maggiore distinzione tra i diversi enti da un punto di vista ontico, cioè predicativo, la comprensione dell'essere, in quanto commercio, relazione con l'accadere di questi enti, si livella in un avere a che fare con cose semplicemente presenti.

Il paradosso sta proprio nel fatto che a questo livellamento ontologico corrisponde la più forte razionalizzazione ontica, mercé le differenze che vengono ben fissate attraverso le predicazioni, le definizioni, le inclusioni degli enti in insiemi rappresentati per proprietà caratteristica.

La tematizzazione consente certamente questa digitalizzazione dell'esperienza, il che manifesta, di contro, la difficoltà a cui va incontro l'afferramento dell'ente considerato nell'accadere del suo essere e della sua singolarità, vale a dire l'afferramento dell'ente da un punto di vista ontologico; se da un punto di vista ontico è possibile operare tutte le distinzioni stabilite dalle predicazioni corrette e interconnesse tra loro che costituiscono qualsiasi scienza, e che è possibile trovare all'interno di qualsiasi manuale, è vero che da un punto di vista ontologico tali distinzioni non sono possibili, poiché presuppongono proprio l'afferramento dell'ente da un punto di vista tematizzante, che implica a priori il livellamento dell'essere dell'ente in una semplice presenza.

Beninteso, la semplice presenza costituisce comunque una determinazione dell'essere dell'ente, in cui l'essere viene compreso nel suo accadere; è facile però notare come detta comprensione

dell'essere come semplice presenza sia finalizzata al congelamento dell'accadere stesso ed al prescindere da esso. In altri termini, il fatto che l'ente venga sempre compreso in un determinato modo d'essere fa sì che esso, in un certo senso, sia sempre compreso nel suo accadere; tale comprensione dell'accadere, tuttavia, può essere finalizzata anche all'apertura dell'essere in quanto semplice presenza, la quale costituisce, per così dire, il grado zero dell'accadere stesso. Non è un caso che il comportamento tematizzante sia maggiormente focalizzato sullo scoprire le caratteristiche dell'ente, le proprietà che consentono di distinguere un ente dall'altro, che non a fare attenzione al modo d'essere in cui l'ente viene ad accadere.

In altri termini, la comprensione dell'essere soggiacente al comportamento tematizzante, vale a dire la semplice presenza, è il vettore di quel processo storico – insito nel destino della comprensione dell'essere – che Heidegger chiama *Seinsvergessenheit*, oblio dell'essere; detto oblio corrisponde appunto all'occultamento dell'essere concepito come l'accadere dell'ente. Non c'è quindi da stupirsi che il passo successivo nella storia di quest'oblio consista nella *Seinsverlassenheit*, nel vero e proprio abbandono dell'essere, che si attua come una separazione dell'ente dall'effettuazione concreta della singolarità del suo accadere: la cosa è ormai ridotta ad un insieme di proprietà predicabili, disponibili e, in modo auspicabile, anche producibili.

Come precedentemente sottolineato, questa separazione consiste nell'ottenebramento della totalità di appagatività in cui l'ente, assieme alla compagine di rapporti in cui viene compreso, spicca nella sua singolarità che appare nella relazione all'esserci; è proprio questa relazione con l'esserci, del resto, ad apparire come la cifra in cui si gioca la comprensione dell'essere in quanto accadere: se è il comportamento tematizzante a determinare la comprensione dell'essere dell'ente come semplice presenza, la quale è corrispondentemente la *conditio sine qua non* di detto comportamento, è vero allora che esiste una relazione tra il *Verhalten* dell'esserci, il suo comportarsi, stare in relazione con l'ente, e l'accadere dell'essere dell'ente in questione, allo stesso modo in cui il comportamento tematizzante implica comunque un *Umgang*, un commercio con la cosa stessa, un aver a che fare con l'ente tematizzato, seppure ridotto al caso limite di un mero stare a guardare.

E tuttavia tale stare a guardare aspira proprio all'eliminazione della relazione con l'accadere dell'ente con cui ha a che fare, anche se questa relazione si dà nel caso limite di un accadere ridotto al suo grado zero: questa è la tendenza che Heidegger legge nello sviluppo di tutta la storia della filosofia, volta a concepire la relazione con l'ente, e con l'accadere dell'essere dell'ente che tale relazione con l'ente, esperita come comprensione, comporta, come un *non avere niente a che fare* con ciò che si sta guardando. Tutto l'accento posto da Heidegger sull'*Umgang* in quanto accesso comprensivo all'ente, sull'*avere a che fare* appunto, tenta proprio di contrastare questa tendenza, la

quale è volta alla formazione di un mero spettatore, che può guardare l'ente senza essere legato da nessuna responsabilità nei confronti di esso.

Solo in questa prospettiva, che vede la metafisica come votata fin dall'inizio alla produzione di questo tipo di soggetto irrelato, in quanto puro spettatore di qualcosa che non ha niente a che vedere con esso, è possibile vedere come la nota metafora di Lucrezio, cristallizzata nell'immagine dello *Schiffbruch mit Zuschauer*, diventa possibile: è solo nella misura in cui non si ha *niente a che vedere*³⁰⁶ – perché si tratta appunto di un *puro vedere* – con ciò che si sta guardando che è possibile godere, stando sulla spiaggia, della vista di un bastimento che affonda ed addirittura ascrivere tale godimento al sentimento del sublime, come fa Kant.

Tale privilegio della pura visione, completamente svincolata dal coinvolgimento³⁰⁷ dello spettatore, mostra inoltre la matrice comune che soggiace alla tecno-scienza e alla metafisica: entrambe mirano alla produzione di un puro soggetto di sapere deresponsabilizzato dal rapporto che intrattiene con l'ente, un rapporto ridotto ad un mero guardare, che deresponsabilizza soprattutto rispetto a tutte le azioni che tale “mero guardare” rende paradossalmente possibili, come il manipolare ed il produrre; è solo sulla base di un rapporto ridotto al guardare una “semplice cosa” che tale stare a guardare un ente ridotto a una cosa fornita di proprietà può concretarsi come manipolazione e produzione indiscriminata³⁰⁸. In altri termini, mentre il soggetto preparato dalla metafisica è il *theoron*, lo spettatore dei giochi olimpici, la sua realizzazione contemporanea, nella misura in cui viene attuata sotto lo sguardo della tecno-scienza, altro non è che il sadico: quale sguardo meno responsabile di questo, che può stare davanti alle peggiori atrocità senza battere ciglio, in modo puramente distaccato, e al limite anche prendervi parte?

La metafisica, tuttavia, pur obliando il rapporto con l'essere dell'ente, nella misura in cui ne rimuove l'accadere e lo congela nell'afferramento di una definizione fissa, mantiene un rapporto con esso nella misura in cui mantiene viva la domanda sull'essere dell'ente; in altre parole, la metafisica custodisce l'essere domandando dell'ente e dimenticando il suo accadere. La tecno-scienza, di contro, azzerando la domanda sull'essere dell'ente e concentrandosi solo sulla ricerca delle caratteristiche dell'ente, porta a compimento il processo di oblio attuandolo in una vera e propria separazione.

Tale separazione altro non è che la calibrazione definitiva che la forza sintetico-diairetica presente in ogni attività del pensiero assume, una volta che la cosa venga concepita come mera semplice

³⁰⁶ La negazione dell'“a-che” non è casuale; si ricordi che l'a-che, il *Wozu*, è, assieme al *Womit*, uno degli avverbi proposizionali che esprimono l'articolazione di coinvolgimento e appagatività in cui si manifesta il commercio con l'ente, appunto l'*aver a che fare* con esso! Cfr. *supra*, 1.1.2.

³⁰⁷ Vale la pena sottolineare che *involvement*, “coinvolgimento”, è, assieme a *relevance*, “rilevanza”, la traduzione inglese del termine *Bewandtnis*, che viene appunto tradotto in italiano con “appagatività”.

³⁰⁸ Cfr. *supra*, 1.1.3.

presenza, obliata del suo carattere eventuale. Proprio il carattere dell'evento è ciò che marca la singolarità del destino, il termine che indica appunto il rapporto che l'esserci intrattiene con le cose a livello pretematico, nell'apertura del proprio essere.

Si ricorderà che il termine "aprire" è stato usato in diretta contrapposizione al "pervenire mediamente attraverso un ragionamento, un sillogismo"³⁰⁹; ciò è dovuto al fatto che la dimensione dell'apertura dell'essere in quanto accadere è tutta radicata nella dimensione dell'evento.

Carlo Diano ha indicato nei due principi della forma e dell'evento l'opposizione che travaglia la storia del pensiero, dai Greci fino a Nietzsche e ad Heidegger; non è un caso che la messa in chiaro di quest'opposizione prenda le mosse proprio dai diversi tipi di sillogismo, precisamente dall'opposizione che vige tra il sillogismo della forma, proprio di Aristotele, ed il sillogismo dell'evento, proprio dei megarici e degli stoici³¹⁰; si tratta di due modi diversi di comprendere il reale, facendo i conti con l'imprevedibilità delle circostanze in modi differenti.

Il sillogismo della forma è per eccellenza quello in cui si perviene *mediamente*, attraverso un medio, ad una conclusione, ed è quello in cui bisogna operare attraverso la logica dei predicati, poiché la sua verità dipende dalla struttura interna della proposizione; esso è il sillogismo della necessità della forma, così come è dischiusa nell'essenza universale espressa dal medio. Non è un caso però che l'esempio classico di questo sillogismo sia quello della morte di Socrate, quasi a voler esercitare la propria funzione razionalizzante nei confronti dell'evento che rompe ogni razionalità; Socrate è uomo, ed "uomo" è il termine medio in cui si esprime un'essenza universale, che di necessità ha la proprietà di essere mortale³¹¹; non è un caso però che tale sillogismo taccia di fronte a quando e a come Socrate morrà, cioè davanti a tutto ciò che costituisce la singolarità della morte di Socrate, nella misura in cui tutto ciò ha il suo principio in quella materia che costituisce l'*ex* dell'*existere*, rimanendo fuori dal concetto. Il sillogismo della forma riconduce l'ente alla sua essenza, all'insieme a cui appartiene, dove però tale insieme è visto come il marchio di una proprietà universale, così come è dischiusa dal comportamento tematizzante.

Si mostra quindi la correlazione tra il comportamento tematizzante e l'accesso diretto ad un'essenza fornita dal sillogismo attraverso il medio; questo è il tipo di accesso che Kierkegaard voleva evitare per riuscire ad afferrare la singolarità come tale, nel suo accadere. Proprio ad un accadere si rivolge il sillogismo stoico, vale a dire l'implicazione logica che opera attraverso la logica proposizionale enunciando la relazione tra eventi: se accade questo, accadrà quest'altro, se *P*, allora *Q*.

³⁰⁹ Cfr. *supra*, 1.1.2.

³¹⁰ Cfr. C. Diano, *Forma ed evento*, 10-12; *id.*, *Linee per una fenomenologia dell'arte*, 26 (in seguito "LINEE"); *id.*, *Il pensiero greco da Anassimandro agli stoici*, cit., 37-52 (in seguito "PENSIERO").

³¹¹ Cfr. D. Leader, *The New Black*, cit., 140-141.

L'accadere dell'evento è sempre singolare, e, soprattutto, è sempre rivolto ad una individualità: è evento ciò che accade *per* qualcuno e che mette in gioco l'essere di qualcuno, lontano dall'indifferenza e dall'assenza di coinvolgimento che caratterizza lo sguardo dello spettatore disinteressato. Non è un caso che la parola che i greci usano per designare il destino, *tyche*, derivi da un termine espresso all'aoristo, vale a dire *etuchen*; questa voce è la terza persona singolare dell'aoristo di *tugchano*, che significa appunto "accadere", "capitare"³¹².

Tale accadere è espresso nella puntualità aoristica proprio per indicare il coinvolgimento individualizzante in cui il suo soggetto si trova coinvolto. Non è neanche un caso che una puntualità aoristica sia già stata vista nei verbi che esprimono l'afferramento dell'essenza dell'ente in Aristotele³¹³, vale a dire nell'aoristo del *thigein* e del *phanai*, del toccare e dell'enunciare in cui si esprime la definizione.

Si può dire quindi che la concettualizzazione della definizione, con cui la metafisica pone la matrice del suo destino scientifico, volto a congelare l'essere dell'ente in una serie di caratteristiche universalmente predicabili, esprime l'ultimo residuo di eventualità, livellata a favore della tematizzazione delle caratteristiche dell'ente.

Ciò conferma quanto messo in luce riguardo alla comprensione dell'essere come semplice presenza, in quanto grado zero del carattere eventuale dell'essere: un riferimento all'essere come accadere, quale sfondo del rapporto con l'ente in quanto comprensione, rimane sempre ed è ineliminabile; è per questo che il trionfo della tecno-scienza, con la sua inflazione di determinazioni ontiche e di riduzione dell'ente ad una semplice presenza a disposizione dell'indiscriminata azione manipolatrice, ha comunque la forma di un accadere e di un accadere in quanto *Verhängnis*, tragica fatalità – non si dimentichi il reciproco amore di *tyche* e *techne*!

Questa fatalità assume la forma di un ritorno dell'irrazionale da tergo, mentre dall'altro lato ogni regione dell'ente viene ridotta ad una serie di caratteristiche predicabili che assume un carattere sempre più totalizzante: la tendenza totalitaria si manifesta nel fatto che l'ente viene determinato in un modo *e solo in quel modo*, obliando la molteplicità relazionale in cui il suo accadere si stempera, la quale consiste nell'apertura di determinate possibilità che si dischiudono in quell'articolazione del comprendere che Heidegger ha chiamato *progetto* e che consente l'apertura del senso³¹⁴.

Nella dimensione di apertura propria dell'evento, che viene spazzata via dalla tematizzazione diretta, la quale riduce a sua volta l'accadere della cosa al grado zero costituito dal mero essere presente, non c'è spazio per uno spettatore disinteressato, poiché i confini stessi tra un ente e l'altro, tra l'esserci e le cose di cui si prende cura, sfumano dissolvendosi nella loro relazione, la quale

³¹² Cfr. LINEE, 26.

³¹³ Cfr. *supra*, 1.2.1.

³¹⁴ Cfr. *supra*, 1.1.2; 1.1.3.

precede i termini stessi tra cui ha luogo; per questo Diano può scrivere che anche le cose, ricondotte alla sfera dell'originario, assumono il carattere di evento:

“Che qualcosa accada, non basta a farne un evento: perché sia un evento è necessario che codesto accadere io lo senta come un accadere per me. E però, se ogni evento si presenta alla coscienza come accadimento, non ogni accadimento è un evento. Questa distinzione presuppone Aristotele, quando restringe la *tyche* alla sola sfera dell'uomo e afferma che non tutti gli accadimenti che escludono una causa formale sono *apò tyches*, ma soltanto quelli che l'uomo presuppone siano in vista del fine, che è come dire accaduti per lui. Ove da questa definizione si tolga l'interpretazione dell'universo propria di Aristotele, si ha la *tyche* in tutte le accezioni che essa ha nella lingua e nell'esperienza dei Greci, e nelle quali essa appare ora come caso, ora come dea, ora come destino, e, nell'età più antica, come puntuale manifestazione del “divino”: la *tyche theon* o *ek tou theiou*. Di evento dunque non si può parlare se non in rapporto a un determinato soggetto e dall'ambito stesso di questo soggetto. E, poiché è in tale rapporto e da tale ambito che l'accadimento, venendo costituito in evento, si svela anche alla coscienza come accadimento, non solo gli accadimenti possono essere sentiti come eventi, ma anche quelle che noi chiamiamo le ‘cose’, nell'atto in cui l'uomo ne avverte l'esistenza come qualcosa che sia per lui e non per se stessa. [...] Come *id quod cuique èvenit*, l'evento è sempre *hic et nunc*. Un fulmine ha colpito un albero nella notte, io lo vedo al mattino: il fatto, ove per me sia un evento, non lo è se non in quanto l'*èvenit* si fa attuale in un *èvenit* e l'albero non è uno dei tanti punti dello spazio ma il mio *hic*. Uno dei mezzi dei ‘primitivi’ per sottrarsi all'evento è quello di ignorare volutamente e volutamente non guardare ciò che, pure essendo accaduto, non è ancora per loro un evento. In forma attenuata, ma sempre riconoscibile, ciò si verifica anche per noi. [...] Nella ‘mentalità primitiva’, come è provato dai miti e dai riti, spazio e tempo fanno uno, ed è il tempo che è primario. Il mito ha sempre forma storica, ed è nei tempi in cui l'*èvenit* del mito si rifà *èvenit* del rito, che i luoghi e gli oggetti sacri sono sentiti per eccellenza angusti. Lo stesso vale per noi: nella nostra vita i luoghi hanno tutti una data, e sono reali solo in quanto e nella dimensione in cui quella data è attuale e presente come evento. Solo per questo le ‘cose’ possono essere sentite come eventi e i nomi confondersi coi verbi”³¹⁵.

Questo passo mette bene in luce come il carattere proprio dell'evento sia incentrato sul dativo della relazione, sul fatto che l'evento in quanto tale *èvenit cuique*, avviene a qualcuno; inoltre si sottolinea come l'espedito primitivo della scongiurazione dell'evento consista nel non guardare, a cui si associa la speranza – visibile in ogni bambino piccolo – che a tale non guardare corrisponda anche il non essere visto. Rimane comunque centrale la determinazione dello sguardo nello strutturarsi dell'evento, ed è proprio in riferimento ad un particolare sguardo, precisamente lo sguardo tematizzante, che l'evento viene messo fuori gioco.

Se il bambino si copre gli occhi per far sì che ciò che accade non lo riguardi, e dunque non si costituisca come evento, lo sguardo che riduce ogni manifestazione dell'ente a predicazione di caratteristiche disponibili azzerà la dimensione dell'evento perché annulla la struttura relazionale in cui esso accade.

³¹⁵ PENSIERO, 37-39.

Tale struttura relazionale, però, può essere coperta ma non distrutta, così come l'essere, concepito come accadere dell'ente, ridotto al grado zero costituito dalla semplice presenza, rimane pur sempre un accadere e vorrà ricomparire come tale. Per questo motivo Von Kahler, dopo aver definito la peculiarità dell'idea antica come specificazione del concreto vivente nella sua singolarità, di contro al concetto moderno che vive dell'astrazione della determinazione definitiva, può mostrare come la razionalizzazione moderna che tende ad esaurire l'ente in una serie di caratteristiche predicabili sia esposta necessariamente alla massima esplosione dell'irrazionalità:

“L'intero terreno su cui ci eravamo fondati è divenuto un vacillante campo di rovine pieno di 'problemi'. E la stessa cosa accade ovunque. Abbiamo imparato a curare innumerevoli malattie e ne sorgono altre terribili e del tutto nuove. Abbiamo appreso le regole dell'igiene e della sicurezza e ci hanno aggredito debolezze, impotenze e pericoli del tutto inattesi e molto più giganteschi di prima. Abbiamo studiato i più complicati strumenti e le più complicate istituzioni per conservare e congiungere inaudite masse di uomini su distanze spaziali e per durate temporali prima sconosciute, ma siamo pervenuti nel contempo ai più complicati strumenti e alle più complicate istituzioni per disperdere e annientare in misura imponente le medesime masse di uomini. Che cosa è mutato nel nostro rapporto con le potenze fondamentali? Oggi ci sembra che il nostro grandioso processo di intellettualizzazione e tecnicizzazione, preso nella sua interezza, non abbia causato nient'altro che il dispiegarsi di mille domande a partire da una sola, nient'altro, cioè, che uno spostarsi in fuori dell'irrazionale, delle 'potenze misteriose e incalcolabili', in una sfera più distante ove esse ci stanno di fronte, gigantesche e forti come sempre. Ora, se il processo in questione avesse solamente e unicamente prodotto ciò, ossia un avanzamento della posizione difensiva, la capacità di tenere più lontano l'inesplicabile, una positiva conquista territoriale, allora effettivamente esso avrebbe già costituito qualcosa che sarebbe stato possibile far valere come un vero progresso, così come quest'ultimo dev'essere inteso secondo il vecchio punto di vista. Ma purtroppo la razionalizzazione doveva produrre, con profonda necessità, anche un altro effetto, cioè *l'irrompere dell'irrazionale da un altro versante, un irrompere dell'irrazionale da tergo*, un lento venir meno del terreno da cui si partiva e del nucleo da cui si traeva nutrimento. Ciò significa che tutti i rendimenti sono stati annullati. Di ciò la passata disposizione spirituale intellettualistica, tutta concentrata sul suo percorso, non si è mai accorta. Di ciò, prodigiosamente, essa non si accorge ancor oggi, quando si trova già nel grande annullamento generale, ossia nel bel mezzo della più completa divisione e della più completa mancanza di fondamento con i ponti troncati dietro di sé. Il 'disincantamento' del mondo, operando in maniera inosservata, ha preparato la via a un nuovo incanto, il quale, che si voglia ammetterlo o no, comincia oggi a esercitare la sua potenza”³¹⁶.

Questo passo comincia con un'affermazione che apparentemente stride con l'attribuzione di una tendenza, propria della scienza moderna e della sua destinazione tecnica, alla fissità delle caratteristiche scoperte nella determinazione definitiva; Von Kahler definisce il campo che costituisce il sapere come un terreno cosparso di rovine, sul quale non è possibile fondare niente.

³¹⁶ BdW, 113-114.

Questo terreno cosparso di rovine altro non è che la scienza, sconvolta dalle nuove scoperte e dalla correlata messa in questione dei fondamenti, che investe ogni disciplina³¹⁷.

Tuttavia, il fatto che la scienza, alla fine della seconda decade del XX secolo, si muova in un ambito di incertezze mai visto prima d'ora non implica la falsità della tesi secondo cui l'unica determinazione valida del sapere sia quella definitoria, anzi; la crisi delle scienze, relativamente ai loro fondamenti, è solo il sintomo del loro straordinario livello di maturazione e della sicurezza del loro metodo; non è un caso che Von Kahler definisca le domande che il grado di maturazione delle scienze fa sorgere come dei "problemi", mettendo questa parola tra virgolette. Ciò sta ad indicare che, vista da un punto di vista strettamente scientifico, la problematicità di questi problemi va considerata soltanto come un "non ancora risolto", cioè come quell'incessante "e così via" a cui ogni domandare sull'essere della cosa viene consegnato ed in cui viene estinto.

In altri termini, è vero che le scienze, con la loro maturazione, preparano la crisi dei loro fondamenti, ma è anche vero che i "problemi" che dette scienze sollevano non sono nemmeno visti come problemi, poiché la loro soluzione è soltanto una questione di tempo e di forza dell'indagine, insomma, una questione di numeri.

Non è un caso che Heidegger, in alcune pagine scritte quindici anni dopo quelle di Von Kahler, di fronte all'avvicinarsi della catastrofe preparata dall'applicazione bellica delle scoperte tecnologiche e dalle possibilità che la burocratizzazione dello stato concede quale strumento di controllo delle masse degli uomini, avesse espresso in termini simili il concetto di nichilismo, qualificandolo come *fine*: questa viene definita come "l'incessante e-così-via a cui l'*ultimo*, in quanto è ciò che è più iniziale, si è da tempo e fin dall'inizio sottratto"³¹⁸. Ciò che è iniziale, il cui rapporto è stato ormai irrimediabilmente tagliato e obliato, è l'originario inteso come ciò da cui proviene l'accadere dell'essere come evento; esso è, per così dire, il complemento d'agente, a cui corrisponde il complemento di termine, il *cuique* che rende l'evento qualcosa che accade a qualcuno, in relazione a qualcos'altro.

Per questo Heidegger può scrivere, ripetendo i toni di Von Kahler, che l'inflazione di "domande" e "problemi" che caratterizza l'epoca del dispiegarsi nichilistico della tecno-scienza non implica affatto una crisi ed un impeto al cambiamento, anzi: essa corrisponde alla fissazione di un'immagine del mondo, in cui il rapporto con l'essere quale accadere è ormai del tutto obliato:

³¹⁷ "Abbiamo creduto di esserci spinti in avanti fino a alcuni punti fermi e di aver trovato in essi un terreno durevole. Ma occorre solo richiamare alla memoria gli ultimi inquietanti sviluppi in diversi ambiti della scienza della natura, quali ad esempio la radioattività, la nuova teoria dell'atomo e dell'etere, la teoria della relatività, per accorgerci che dopo un lavoro di molte generazioni il nostro 'sapere' mille volte maggiore ha prodotto una situazione che difficilmente ci consente di rispondere con sicurezza a una sola delle molte questioni da lungo tempo credute risolte e che, di contro, ha arrecato miriadi di nuove domande e di nuove incertezze. Chi può affermare ancora una volta che qualcosa è immutabile per sempre, quando sono messi in dubbio gli elementi, l'etere, e la validità della gravitazione?" (BdW, 113).

³¹⁸ B, 407.

“Tutti questi segni dell’abbandono dell’essere indicano l’esordio dell’*epoca della totale assenza di domande riguardo a tutte le cose e a tutte le macchinazioni*.

Non è solo il fatto che, di principio, non si ammetta più nulla di nascosto: più decisivo è che il velarsi come tale non rientri più in alcun modo in quanto potenza determinante.

Nell’epoca della totale assenza di domande si moltiplicano e si susseguono nondimeno i ‘problemi’, quelle ‘questioni’ che non sono affatto tali, perché le risposte che vi si danno non possono costituire nulla di vincolante, nella misura in cui diventa immediatamente daccapo un problema. Proprio questo fa già capire in anticipo che non c’è niente d’irrisolvibile e la soluzione è soltanto una questione di numeri, rispetto a spazio e tempo e forza”³¹⁹.

Insomma, nell’epoca del dispiegarsi della tecno-scienza i problemi che derivano dalla ricerca del sapere vengono tutti sussunti nel singolare collettivo del “non ancora risolto”; che tale determinazione sia priva addirittura di un nome è un ulteriore sintomo del distacco che caratterizza tale dimensione rispetto alla sfera dell’evento, la quale non è soltanto obliata, ma abbandonata.

È da notare come anche per Heidegger i problemi, in seguito a questo abbandono, altro non siano che degli impedimenti la cui soluzione è già anticipata e ridotta a qualcosa di non ancora presente, poiché la comprensione dell’essere che giace a monte di tale presenza possibile è stata già livellata nella semplice presenza, separata dalla sua origine oscura e vitale; non è un caso che questo abbandono del piano dell’originario, in cui la cosa si manifesta nella sua eventualità, altro non sia che lo spicco del momento coprente che è stato già visto in precedenza come vigente in ogni scoprimento dell’ente.

Se ogni relazione con l’ente implica un occultamento, nella misura in cui ha come suo oggetto intenzionale un ente piuttosto che un altro, ed un aspetto dell’ente intenzionato piuttosto che un altro, la tematizzazione corrisponde all’occultamento definitivo – o preteso tale – della sfera dell’evento.

Questa, dunque, essendo già stata connotata come la sfera del pretematico, corrisponde alla dimensione che è in vigore prima della riduzione dell’ente ad oggetto, propria dello sguardo tematizzante; in essa vige l’articolazione dei rimandi in cui la cosa accade nella sua singolarità, nella misura in cui manifesta il suo essere proprio; questo spicca nella comprensione da parte dell’esserci del dialogo che essa intrattiene con gli altri enti, che si manifestano come lo sfondo in cui l’accadere della sua singolarità si manifesta³²⁰.

Occorre dunque mettere in luce ora due aspetti, uno relativo alla natura della connotazione di questo dialogo, in cui la singolarità dell’ente giunge a manifestarsi; come è evidente, questo implicherà il rapporto che Heidegger e Von Kahler intrattengono con Platone; l’altro aspetto è relativo alla

³¹⁹ *Ibid.*, 142.

³²⁰ Questa natura dialogica della comprensione dell’ente corrisponde alla reinterpretazione heideggeriana della chiusa del *Sofista* platonico, dove il pensiero viene descritto come un dialogo che l’anima intrattiene con se stessa.

dialettica tra illuminazione ed oscuramento qual è all'opera nel sillogismo proprio dell'evento, vale a dire nell'implicazione logica.

Entrambi questi aspetti connotano la domanda che soggiace agli ultimi due passi citati, vale a dire il problema del rapporto tra il sapere e la domanda da cui esso dovrebbe sorgere.

La lettura di questi passi, inoltre, fa emergere con chiarezza il bisogno di unità del sapere che è correlato all'esigenza dell'uomo di cultura nell'era dello sviluppo della tecno-scienza, la quale provoca la disseminazione metastatica dei diversi saperi; è solo in seguito a tale dispersione che può sorgere l'esigenza dell'unità del sapere, che è il correlato di un sintomatico snaturamento della filosofia.

La filosofia non ricerca l'unità del sapere, ma interroga sull'essere; è solo a valle di tale domanda sull'essere che si può porre la questione dell'unità del sapere³²¹ e che si può parlare di sistema della scienza. Non è un caso che, come precedentemente mostrato, il fautore del sistema della scienza cominci la sua opera interrogando l'essenza dell'apparire in quanto venire alla presenza, dunque dell'essere stesso.

Tale apparire, come si è visto, è sempre accompagnato da un oscuramento corrispondente; tuttavia la scienza, giunta all'esplosione metastatica del suo sapere, in quanto correlato del comportamento tematizzante, tende a porre se stessa in modo totalitario, dimenticando il velo di nascondimento da cui proviene; per questo Heidegger può scrivere, nell'ultimo passo citato, che il velarsi non rientra più tra le potenze determinanti e che non si ammette nulla di nascosto, così come Von Kahler, di contro, può scrivere, in un passo precedentemente citato, che la specificazione dell'individuo vivente, quale appare nella pratica dialogica, era essenzialmente unione con il suo fondamento divino e rammemorazione di questo.

Come si vedrà in seguito, la rammemorazione di un più originario concetto del divino è appunto ciò che i due autori rivendicano, con toni analoghi, di fronte al dilagare dello svelamento coatto, della totale assenza di mistero a cui la scienza, così connotata, condanna; il sintomo di questa situazione è la totale assenza di domande e del desiderio che le susciti, il desiderio di un domandare che era già stato definito come la "pietà del pensare"³²².

Proprio di fronte ad una domanda si consuma la calibratura della dialettica di illuminazione ed oscuramento nel quinto secolo, quando il nuovo sapere della filosofia comincia a prendere le sue mosse; per cominciare a rispondere all'interrogativo suscitato dal rapporto tra oscuramento e illuminazione, occorre tenere presente l'indicazione hegeliana che vuole che la filosofia spicchi il

³²¹ Cfr. A. Cimino, *Ontologia*, cit., 228-229.

³²² Cfr. *supra*, 1.1.3.

volò sul far della sera; essa comincia non solo *post festum*, quando l'evento è già avvenuto, ma soprattutto al calare delle tenebre, quando i contorni si fanno indistinti e le forme svaniscono.

Non è un caso che uno dei primi sforzi della filosofia consista proprio nella separazione del sentiero del giorno dal sentiero della notte, nelle parole di Parmenide; di fronte alla coscienza tragica tale separazione non può che apparire come una delle *tuphlai helpides*, delle "speranze che non vedono" che il *Prometeo* di Eschilo dissemina tra i mortali per spegnere sì loro la vista della morte, ma anche per recidere il legame con il destino loro proprio: la disseminazione delle speranze avviene proprio nel segno delle *technai*, delle tecniche, menzionate nella loro pluralità a testimoniare da un lato la presenza della filosofia all'interno del loro insieme, e dall'altro il rapporto di inconfutabile scissione che intercorre tra la tecnica e il destino dell'uomo: se la morte è il destino dell'uomo, la tecnica, con il carico di implicita razionalizzazione che porta con sé, pretende di separare l'uomo da tale destino, forgiandolo per lui³²³. Come è stato visto, all'irruzione nella presenza di questo potere delle tecniche corrisponde la genesi di un soggetto dissociato, completamente irretito dallo sguardo su di una cosa che niente ha a che vedere con lui; quanto poco tale separazione dal vero destino dell'uomo abbia successo si vede nei dubbi e nelle esitazioni che emergono dalle pagine di Max Weber commentate precedentemente, e non è un caso che proprio la morte sia stata vista come l'elemento estraneo e perturbante che spezza brutalmente e senza perché il processo di razionalizzazione a cui le tecniche conducono.

Proprio riguardo a Weber si è osservato, nelle prime pagine del presente lavoro, come la razionalizzazione prenda le forme di un'implicazione logica: *se* vogliamo dominare la natura, *allora* dobbiamo agire in un determinato modo.

Si è messo in luce come l'assunzione di tale implicazione, assieme all'assunzione del suo antecedente, poggi su di un'arbitrarietà che non può venire razionalizzata; in altri termini, l'assunzione stessa non può essere dedotta dalla logica, poiché è ciò che consente alla logica stessa di operare³²⁴; occorre ora mettere in luce però, come l'applicazione del *modus ponens*, la regola più basilare della logica, che consente la deduzione del determinato comportamento in seguito all'assunzione dell'implicazione e del suo antecedente, sorga essa stessa da un confronto con la tragedia e come sia soggetta ad una dialettica di illuminazione ed oscuramento.

³²³ Per quest'interpretazione del *Prometeo* eschileo cfr. C. Scilironi, *Destino e fede*, cit., 71-72.

³²⁴ Cfr. *supra*, 1.1.1.

1.2.3) *La dialettica di oscuramento e illuminazione alla prova della verità della tragedia. Il sapere tragico come critica del discorso apofantico e il problema della libertà.*

a) *Il modus ponens e la logica del discorso apofantico: la rimozione della verità della tragedia.*

La risposta di Von Kahler a Weber ha sottolineato l'esigenza di un sapere che non sia indifferente al vissuto di chi lo indaga e che sappia fare i conti con il destino; la ricerca di un sapere del genere è stata connotata come specificazione, nella misura in cui consiste nella rammemorazione con il fondamento divino dell'ente che viene indagato. Questo genere di sapere – nel senso letterale del termine, poiché il fondamento divino dell'ente viene appunto connotato come genere, in riferimento ai generi sommi platonici, le idee supreme – è stato opposto al binomio di universalizzazione e specializzazione propri del concetto moderno, caratterizzato invece dal fatto di fornire la conoscenza delle proprietà universali dell'ente, come vengono dischiuse dal discorso apofantico, predicativo.

Il *logos apophantikòs*, la predicazione delle caratteristiche dell'ente, correlato del comportamento tematizzante, è l'accesso privilegiato alla messa in luce dell'ente nella sua universalità, alla quale corrisponde l'oscuramento della sua singolarità; tale dialettica di luce ed ombra è stata ben delineata dalle analisi di Heidegger, il quale ha sottolineato come al comportamento tematizzante e alle proposizioni predicative ad esso correlate corrisponda l'oscuramento della dimensione di appagatività e significatività, in cui l'ente viene incontrato e compreso nel suo essere, vale a dire nell'accadere della sua singolarità. Questa sfera di pertinenza dell'accadere dell'essere è stata definita come l'*originario* che si sta ricercando, il quale viene però irrimediabilmente oscurato nel momento in cui si tenta di fare luce direttamente su di esso, facendolo oggetto di un'asserzione tematizzante.

Ora, Heidegger ha messo bene in luce come questo tipo di oscuramento sia il rimosso della tradizione metafisica, la quale ha obliato l'accadere dell'essere per concentrarsi sulla predicazione delle caratteristiche dell'ente, concependolo come semplice presenza e facendolo oggetto di tematizzazione. Non è un caso che questo genere di oblio, proprio della filosofia e del comportamento tematizzante ad essa correlato, sia precisamente ciò che la coscienza tragica denuncia, in quanto custode del sapere del mito e delle forme legate all'evento.

Allo stesso modo, il sapere scientifico correlato al comportamento tematizzante sorge e si sistematizza attraverso la rimozione del sapere proprio della tragedia. Ciò è particolarmente visibile se si prende in considerazione la genesi e l'organizzazione di quell'esempio distinto di comportamento tematizzante che consiste nelle asserzioni della logica.

È nota la tavola di verità dell'implicazione logica, la quale è vera in tutti i casi meno che nel caso in cui l'antecedente sia vero ed il conseguente falso; l'antecedente è condizione sufficiente per il verificarsi del conseguente, mentre il conseguente è condizione necessaria per il verificarsi dell'antecedente. L'esempio classico è un enunciato del tipo "Se sono a Padova, sono in Veneto": Padova è condizione sufficiente per essere in Veneto ed essere in Veneto è condizione necessaria per essere a Padova, e dunque non può darsi il caso in cui sia vero che uno trovandosi a Padova non si trovi in Veneto.

Il rapporto tra condizione necessaria e sufficiente, per come è posto all'opera da questo funtore logico, provoca i tipici paradossi dell'implicazione materiale, tale per cui qualsiasi enunciato vero può essere fatto derivare da qualsiasi enunciato vero, anche se dal punto di vista del contenuto i due enunciati non hanno niente a che vedere tra di loro³²⁵; carattere ancora più forte ha il paradosso per quanto riguarda la falsità dell'antecedente, la quale consente di implicare qualsiasi cosa, come espresso nel noto adagio medievale *ex falso quodlibet*: un enunciato del tipo "Se l'Italia è una monarchia, allora due più due fa cinque" è vero, perché non implica il caso in cui la condizione sufficiente sia vera senza che sia vera la condizione necessaria.

Questi paradossi sono noti a chiunque conosca le basi della logica formale; se si considera però la loro prima esposizione, e cioè l'enunciazione che ne fa Filone di Megara, allora si vede la lotta feroce e angosciata che traspare sotto la fredda superficie della loro applicazione puramente formale³²⁶. Non è un caso che gli esempi richiamati da Filone richiamino la luce e le tenebre, ad indicare la piena consapevolezza della dialettica tra luce ed oscurità ad opera in ogni operazione di pensiero; proprio da questa dialettica il pensiero volto alla razionalizzazione vuole emanciparsi, e l'esposizione di Filone altro non è che uno dei primi tentativi di assicurare il sapere ad un'illuminazione senza residui, o, per usare un'espressione che fa vedere come in questo procedimento la modernità sia tutta raccolta come il frutto nel boccio – anche da un punto di vista politico –, ad una "visibilità integrale"³²⁷.

Il primo esempio che Filone fa è "Se è giorno, allora c'è luce", e corrisponde all'implicazione tra un antecedente vero ed un conseguente vero; più interessante è l'ostensione dell'unico caso falso, vale a dire di quello in cui l'antecedente è vero ed il conseguente falso: "Se è giorno, allora è notte": ecco la contemporaneità di luce e di tenebra che viene rifiutata.

Se è vero l'antecedente, se è vero che è giorno, allora è chiaro che, dicendo il conseguente il contrario dell'antecedente, è falso che sia notte; l'enunciato è pertanto falso poiché consiste in

³²⁵ "Se Roma è la capitale dell'Italia, allora due più due fa quattro".

³²⁶ Cfr. K. Heinrich, *Tertium datur*, cit., 162-165.

³²⁷ Cfr. S. Chignola, *In the shadow of the state. Governance, governamentalità, governo*, 139.

un'implicazione il cui antecedente è vero ed il cui conseguente è falso. Tale enunciato, però, nel suo essere falso nasconde una verità irriducibile a quella della logica formale.

Come interpreta acutamente Klaus Heinrich, ciò che questo giudizio rifiuta, – letteralmente *verdrängt*, rimuove – dichiarando falso un enunciato che attesta la contemporaneità della luce e della tenebra, della notte e del giorno, altro non è che la verità della tragedia.

Se la vacuità della separazione della notte e del giorno operata da Parmenide è stata denunciata da Eschilo, che attesta la cecità delle *technai* umane, le quali comprendono anche la filosofia, ciò contro cui Filone, ed in seguito gli stoici, combattono, è la verità di Sofocle: quando è giorno, o meglio, si crede che sia giorno, la sfinge è caduta dalla roccia; si pensa che la notte, assieme al suo enigma, sia stata scacciata e che la città di Tebe possa di nuovo essere governata da rapporti razionali. In verità si sa che non è così, e che la vera tragedia deve ancora compiersi.

L'enigma della sfinge ha come soluzione l'uomo, il cui nome pone fine al tempo dei mostri, uccidendo la sfinge; essa, tuttavia, come vuole l'interpretazione di Enescu, muore ridendo, perché la menzione del nome dell'uomo, lungi dall'essere una soluzione, altro non è che il mostrarsi di un enigma ancora più difficile, perché insolubile. Edipo ha risolto l'enigma, ma questa apparente soluzione gli impedisce di vedere l'enigma in cui la sua stessa identità consiste ed è proprio quest'ignoranza ciò che lo condurrà alla tragedia, all'incontro con il suo destino.

Come mette in luce Heinrich, la sfinge costituisce un elemento prolettico del destino di Edipo: nella *Teogonia* di Esiodo, essa discende da un incesto, essendo figlia della congiunzione tra Echidna, la vipera, ed Orto, cane degli inferi, figlio della stessa Echidna³²⁸; ciò che Edipo non riconosce è che l'enigma della sfinge riguarda lui stesso, e non l'uomo *considerato universalmente*, il quale è solo la soluzione apparente dell'enigma!

La dialettica di oscuramento e illuminazione all'opera nella tragedia si manifesta in questi termini proprio in un frammento di Eraclito in cui si fa menzione esplicita di Esiodo:

“Il maestro del più grande numero di cose è Esiodo. Tutti credono che Esiodo sappia il maggior numero di cose, lui che non ha conosciuto il giorno e la notte! Infatti giorno e notte sono una cosa”³²⁹.

Non è un caso che il pensatore più vicino alla tragedia citi esplicitamente Esiodo in rapporto all'esempio che Filone di Megara esorcizzerà dalla tavola dei valori di verità del giudizio ipotetico, vale a dire l'identità della notte e del giorno; tale identità emerge in tutto il suo potenziale tragico nella questione dell'identità di Edipo: quando sembra che l'enigma sia stato risolto, che la luce abbia ripreso a rischiarare la città di Tebe, le tenebre peggiori stanno per scatenarsi. Il sapere

³²⁸ Cfr. K. Heinrich, *Arbeiten mit Ödipus. Begriff der Verdrängung in der Religionswissenschaft*, 140.

³²⁹ Eraclito, B 57. Cfr. C. Ramnoux, *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, 1.

vincolato al discorso apofantico non è un sapere della conoscenza di sé, poiché non si fa carico della necessaria oscurità che domina in questa sfera e pretende di risolverla nelle informazioni lumeggiate dalla predicazione di caratteristiche universali.

La sfinge, mandata da Apollo, non fa altro che ripetere il motto del santuario di Delfi: conosci te stesso; l'epsilon che troneggia sul frontone del tempio, su cui Plutarco ha scritto il suo *De E apud Delphos*, simboleggia l'*ei*, la seconda persona singolare del verbo essere, che significa "tu sei" e sottintende il "tu sei niente in confronto al dio, che è tutto"³³⁰; soprattutto, tu sei *il niente di tutto ciò che presumi di essere!*

Questo "tu sei" dice la sfinge con il suo enigma, la cui risposta corretta è "io sono", vale a dire l'ammissione del proprio essere in prima persona; proprio quest'ammissione in prima persona è però ciò che viene rimosso dalla risposta di Edipo, che mette in luce solo un universale astratto.

Per questo il messaggio di Sofocle può essere letto come una critica al sapere filosofico, un sapere che si rifugia in astrattezze e che perciò non serve a nessuno; l'inevitabilità del destino che il sapere filosofico pretenderebbe di rimuovere è illustrata nella forma più efficace su di una coppa del quinto secolo conservata ai musei vaticani, che raffigura Edipo e la sfinge. Edipo è seduto di fronte alla sfinge, che sta sulla sua colonna. Ingrandendo l'immagine si legge vicino alla bocca della sfinge *AITRI*, che è ciò che rimane della scritta *kai tripous*: "e con tre gambe". Questo, com'è noto, è l'ultimo indizio dell'enigma, che domanda quale sia l'animale che al mattino cammina con quattro gambe, al meriggio con due e alla sera con tre, la cui risposta – apparentemente! – è l'uomo.

Il dettaglio interessante della pittura vascolare, *das Witzige*, sta nel fatto che Edipo – il quale, come dice il nome, è zoppo, e dunque ha bisogno del bastone – è raffigurato seduto a gambe incrociate con un bastone appoggiato tra le gambe!³³¹ L'animale *tripous* a cui si riferisce la sfinge è Edipo stesso!

³³⁰ Cfr. K. Heinrich, *op. cit.*, 114.



³³¹ Cfr. *ibid.*, 115-116.

Il sapere di Edipo è dunque un sapere solo apparente e, soprattutto, spersonalizzato; questa è la critica che Sofocle rivolge alla filosofia, la quale “non è in grado di escogitare un’antropologia migliore di quella che si basa sul conto delle gambe e che cerca di definire l’uomo in questo modo”³³².

Come suggerisce Heinrich, questa critica fa da *pendant* prolettico alla critica all’essentialismo dell’accademia operata da Diogene il cinico:

“Siccome Platone aveva dato questa definizione: ‘L’uomo è animale bipede, sprovvisto di penne’, ed era stato approvato, Diogene allora, dopo avere spennato un gallo, lo portò nella sua Scuola e dichiarò: ‘Questo è l’uomo di Platone’. Perciò alla definizione fu aggiunto ‘con le unghie larghe e piatte’”³³³.

Sofocle critica il sapere dei filosofi mostrandone il lato tragico, mentre Diogene ne mostra il lato comico, anzi grottesco; può darsi che anche per l’eco di questa critica del maestro dei filosofi cinici il Platone maturo, che scrive la *Lettera VII*, abbia inserito il *logos tinòs*, la definizione, solo al secondo livello di conoscenza della cosa, come precedentemente mostrato.

Al di là dell’aspetto grottesco del controesempio addotto da Diogene, comunque, si vede ancora una volta come il sapere che si autoproclama “scientifico”, pretendendo di fare luce sull’essenza universale delle cose mediante definizioni, non possa fare altro che perdere la conoscenza della cosa nella sua singolarità; all’illuminazione delle caratteristiche universali che valgono per il genere “uomo” fa da contraltare l’oscuramento, la rimozione nell’ambito dell’inessenziale di tutte le caratteristiche dell’individuo nella sua singolarità.

La tragedia di Edipo non fa che esprimere proprio questa dialettica tra rischiaramento e obnubilamento; essa comincia non a caso con il proposito di Edipo di “*abermals aufklären*”, “fare luce di nuovo” sulle cause della pestilenza che affligge Tebe³³⁴. Come si sa, il progressivo fare luce sulle cause di quest’evento porterà Edipo a strapparsi gli occhi, nel momento in cui vedrà la terribile verità: la perdita della vista corrisponde alla risposta autentica all’enigma della sfinge, vale a dire alla scoperta della propria verità, della verità su di sé.

Non è un caso che nelle *Fenicie* di Seneca il vecchio Edipo dichiari ad Antigone di volersi sedere sulla rupe dove un tempo sedeva la sfinge, consapevole di essere un *monstrum maius*³³⁵, un mostro ancora peggiore. Seduto su quella rupe egli proporrà ai passanti un enigma che nessuno potrà risolvere, ma che corrisponde semplicemente al racconto della sua vita: “Genero del nonno, rivale di suo padre, / fratello dei propri figli e padre dei suoi fratelli, / la nonna con un solo parto generò

³³² *Ibid.*, 135.

³³³ Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, VI, 40.

³³⁴ *Edipo re*, v. 37; cfr. K. Heinrich, *op. cit.*, 134. Cfr. anche C. Scilironi, *Destino e fede*, cit., 23-24.

³³⁵ *Fenicie*, 123.

dei figli a suo marito / e a se stessa dei nipoti. Chi potrebbe spiegare simili mostruosità?³³⁶. Non è che Edipo stia raccontando la sua storia in forma di enigma: la sua storia stessa è l'enigma!

Ma proprio la sua storia è ciò che la soluzione apparente dell'enigma rimuove, pretendendo di aggirare la tragedia ad esso sottesa attraverso una questione di numeri, per così dire attraverso una digitalizzazione. Occorre mettere in luce come la soluzione apparente dell'enigma, quella che concede ad Edipo la sua fatale vittoria, si fondi tutta sul concetto di proprietà e su quello di predicazione; Edipo prende le parole della sfinge per la predicazione di proprietà che consentono di identificare un soggetto quando invece si tratta di un appello.

In altri termini, ciò che è qui in gioco altro non è che la differenza tra caratteristiche ontiche e caratteristiche ontologiche, tra l'*in quanto* apofantico, che soggiace alla predicazione di caratteristiche che descrivono la cosa attraverso delle proprietà, e l'*in quanto* ermeneutico, che esprime l'articolazione della comprensione della cosa nel suo accadere nel mondo.

Edipo si perde perché scambia la verità con la predicazione; la sua tragedia altro non è che la tragedia della differenza ontologica e del suo oblio; da un lato vige la determinazione ontologica dell'accadere della propria identità, più precisamente della propria fatticità: essa corrisponde a tutto l'insieme degli avvenimenti che marca la storia di un individuo, vale a dire a tutto il contenuto della propria singolarità. Dall'altro lato vige la traduzione di questo contenuto, che marca una singolarità, in una serie di caratteristiche predicabili, vale a dire in una serie di caratteristiche ontiche.

Si ricordi la confutazione aristotelica della possibilità dell'afferramento di un individuo attraverso la definizione: prese nel loro insieme le caratteristiche ontiche si predicano di più individui dello stesso genere, mentre prese singolarmente si riferiscono a più individui diversi; non è un caso che Aristotele facesse proprio l'esempio dell'animale bipede, che, in seguito alla menzione dell'aneddoto di Platone e Diogene, riceve una connotazione grottesca, oltre a mostrare la definizione in tutta la sua debolezza, e non solo per quanto riguarda l'afferramento del singolare!

La debolezza della definizione si mostra anche per quanto riguarda l'afferramento dell'essenza universale, cioè rispetto al suo compito canonico: se la definizione è una determinazione particolarmente distinta delle qualità ontiche, dato che è usata per distinguere con esattezza una cosa da un'altra, essa si mostra incapace di porre un argine davvero definitivo tra un ente e l'altro; in altri termini, la definizione, pretendendo di digitalizzare la realtà, fallisce di fronte al molteplice essere predicabile dei concetti che costituiscono le sue parti. Ciò diventa tanto più evidente nel momento in cui si pretende di rendere oggetto di predicazione i contenuti storici che costituiscono la fatticità di un individuo, vale a dire nel momento in cui si pretende di tradurre in categorie la propria fatticità.

³³⁶ Cfr. M. Bettini *et al.*, *La letteratura latina. Storia letteraria e antropologia romana*, volume terzo, 74.

Ora, la fatticità, l'insieme di contenuti che costituisce la storia di un individuo, ne esprime la determinazione ontologica, il suo accadere; tale insieme, nella misura in cui esprime l'accadere di un ente – si ricordi ancora lo *shibboleth* – è irriducibile ad una serie di qualità predicabili, e tuttavia, nel momento in cui si pretende di descriverlo in modo diretto, non può non essere tradotto in una serie di qualità predicabili. Qui si vedono le ragioni che spingevano Kierkegaard prima e Heidegger dopo a ricercare modi indiretti di comunicazione, per evitare di oggettivare la singolarità e perderla irrimediabilmente; lo stesso enigma della sfinge, in questi termini, appare ora come uno dei più sottili tra questi modi indiretti.

Inoltre, si vede come la traduzione dei contenuti dell'accadere in qualità ontiche, predicabili, provochi la metastasi contagiosa della predicazione di dette qualità, il loro inerire anche ad altri soggetti³³⁷; tale inerire mostra ora più che mai la sua natura tragica, sfociando nel conflitto mimetico in cui Girard ha identificato il nucleo della tragedia:

“Se Edipo finisce per uccidere Laio, è Laio che, per primo, si è adoperato per ucciderlo. È Laio che, per primo, ha levato il braccio contro Edipo nella scena del parricidio. Strutturalmente, il parricidio si iscrive in uno scambio reciproco. [...] Laio, ispirato dall'oracolo, scaccia con violenza Edipo, per timore che il figlio prenda il suo posto sul trono di Tebe e nel letto di Giocasta. Edipo, ispirato dall'oracolo, medita la rovina di un uomo che pensa forse di prendergli il posto... Edipo, Creonte, Tiresia, ispirati dall'oracolo, cercano di scacciarsi a vicenda...

Tutte queste violenze sfociano nell'annullamento delle differenze, non soltanto della famiglia, ma in tutta quanta la città. La disputa tragica che oppone Edipo a Tiresia ci mostra due grandi capi spirituali in contrasto. Edipo si sforza, nella sua ira, di 'demistificare' il rivale, di provare che non è altro che un falso profeta: 'Ma dimmi, quando mai sei stato un indovino veritiero? Perché, quando l'ignobile Cantatrice era dentro le nostre mura, non dicevi ai cittadini la parola che li avrebbe salvati? Eppure non il primo capitato poteva risolvere l'enigma. Lì ci voleva l'arte di un indovino. Quell'arte non hai mai dimostrato di averla imparata, né dagli uccelli né da un dio'.

E Tiresia, a sua volta, ribatterà. Di fronte al crescente smarrimento di Edipo, incapace di condurre a termine la sua indagine, giocherà lo stesso suo gioco. Attacca l'autorità dell'avversario per riaffermare la propria. 'E tu che ne hai fatto' esclama 'della tua abilità nel risolvere gli enigmi?'

Nella disputa tragica, ciascuno ricorre alle stesse tattiche, usa gli stessi metodi, mira alla stessa distruzione del suo avversario. Tiresia posa da difensore della tradizione: è in nome degli oracoli disprezzati da Edipo che egli lo attacca; nondimeno protende un'empia mano contro l'autorità regia. Presi di mira sono gli individui ma a essere colpite sono le istituzioni. Tutti i poteri legittimi vacillano sin dalle fondamenta. Tutti gli avversari contribuiscono alla distruzione dell'ordine che pretendono di consolidare. L'empietà di cui parla il coro, l'oblio degli oracoli, la decadenza religiosa fanno tutt'uno sicuramente con lo sgretolarsi dei valori familiari, delle gerarchie religiose e sociali.

La *crisi sacrificale*, ossia la perdita del sacrificio, vuol dire perdita della differenza tra violenza impura e violenza purificatrice³³⁸.

³³⁷ Come soggetto va considerato l'ente che diventa oggetto di predicazione tematizzante; cfr. *supra*, 1.2.1.

³³⁸ R. Girard, *La violenza e il sacro*, 75-76.

Senza entrare ora nel merito della questione del sacrificio, – questione che da Heidegger viene peraltro menzionata, in riferimento al rapporto tra l’ente e l’essere, dunque proprio in riferimento alla differenza ontologica³³⁹ – il testo di Girard mette bene in luce come i personaggi all’opera nel conflitto tragico si accusino l’un l’altro delle stesse azioni, o, che è lo stesso, in termini negativi, delle stesse omissioni.

Le azioni che uno ha commesso strutturano i contenuti delle fatticità individuali, costituendo la storia di un individuo nella sua singolarità; se ci si fa caso, le accuse che si rivolgono a qualcuno si riferiscono sempre a ciò che l’accusato è o ha ciò che l’accusato *ha fatto* o *ha in mente di fare*; in altri termini, le accuse si comportano *come predicazioni*. Non a caso il significato originario di “categoria”, intesa come “forma della predicazione”, è proprio quello di “accusa”³⁴⁰; tutte le scienze positive operano con categorie e predicazioni, attraverso definizioni.

È in esse che la digitalizzazione dell’ente, la distinzione esatta di un ente da un altro, vale a dire la determinazione ontica, celebra i suoi trionfi.

Finché ci si limita a fare scienza positiva, le definizioni consentono di distinguere un ente dall’altro e di operare tassonomie: un ente che appartiene al phylum dei cordati presenta delle caratteristiche che lo distinguono da un ente che appartiene al phylum degli artropodi e dette caratteristiche discriminatorie sono visibili nelle definizioni di cordati e artropodi.

Come ha mostrato Deleuze in gran parte della sua opera³⁴¹ tali classificazioni che operano attraverso definizioni sono ben lontane dall’operare una digitalizzazione definitiva degli enti, che sia immune da intersezioni che ne rompano i confini. Basta fare riferimento agli scritti di Uexküll, – autore a cui si richiamano non a caso sia Deleuze sia Heidegger³⁴² – fondatore dell’etologia e introduttore del concetto di “ambiente” in biologia, per notare come animali appartenenti ai *phyla* più disparati possano essere accostati, in virtù delle funzioni che i loro organi sono in grado di esercitare proprio in rapporto al loro ambiente, in gruppi che richiamano, letteralmente, delle partiture musicali.

³³⁹ Si ritornerà su questo punto in seguito; cfr. *infra*, 1.2.4.

³⁴⁰ “Il *kategorēisthai* è l’interpellanza preliminare dell’essere nel discutere (*logos*) dell’ente. Esso significa innanzi tutto: accusare pubblicamente, dire qualcosa in faccia a qualcuno davanti a tutti. Impiegato ontologicamente, il termine significa: dire in faccia all’ente ciò che esso, in quanto ente, già sempre è, farlo vedere a tutti nel suo essere” (SZ, 63).

³⁴¹ “Molto tempo dopo Spinoza, alcuni biologi e naturalisti si sforzeranno di descrivere dei mondi animali definiti dagli affetti e dalle capacità di determinare affetti o di essere affetti. Ad esempio, J. von Uexküll lo farà per la zecca, animale che succhia il sangue dei mammiferi. Egli definirà questo animale in base a tre affetti: il primo di luce (arrampicarsi sulla sommità di un ramo); il secondo, olfattivo (lasciarsi cadere sul mammifero che passa sotto il ramo); il terzo calorifico (cercare la zona senza peli e più calda). Un mondo con tre affetti solamente, in mezzo a tutto ciò che accade nella foresta immensa. [...] Uexküll, uno dei principali fondatori dell’etologia, è spinozista nel momento in cui definisce per prima cosa le linee melodiche o i rapporti contrappuntistici che corrispondono a ogni cosa, e in secondo luogo quando descrive una sinfonia come unità superiore immanente che prende ampiezza (‘composizione naturale’)” (G. Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, 154-156).

³⁴² Il testo in cui Heidegger si confronta con il concetto di *Umwelt* introdotto da Uexküll è, com’è noto, la lezione sui *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*.

In altri termini l'opera di Uexküll svolge, da un punto di vista conoscitivo, una potente funzione di emancipazione rispetto alle rigide cesure concettuali operate dalle definizioni classificatorie tipiche delle scienze positive³⁴³.

Ciononostante, i successi materiali che dette scienze ottengono operando con le definizioni e le classificazioni, assieme alla loro applicazione tecnica, mostrano l'indubbia forza che questo tipo di razionalizzazione è in grado di esercitare sull'esistente; proprio questo tipo di razionalizzazione, però, presenta i problemi da cui si era partiti nella discussione dei testi di Weber. Non è un caso che il problema da cui Weber partiva fosse, come si è cercato di mostrare, quello del rapporto tra sapere scientifico, fondato sulle tassonomie definitorie, e domanda etica, la domanda sul "che fare?" sollevata nello spirito di Tolstoj³⁴⁴.

Tale problema, però, non può essere risolto al modo in cui vengono risolti i "problemi" scientifici, quei problemi che sia Heidegger sia Von Kahler pongono tra virgolette poiché la loro soluzione è praticamente già garantita, nella misura in cui consiste solo in una questione di tempo e di forza e, soprattutto, nella misura in cui detti problemi non mettono minimamente in discussione l'esistenza di coloro che devono risolverli, essendo completamente indifferenti ad essa.

L'incommensurabilità tra il modo di risoluzione dei problemi scientifici – che procede attraverso la razionalizzazione propria di definizioni e classificazioni ora menzionata – ed i problemi etici che mettono in gioco la fatticità dell'uomo, vale a dire l'insieme dei contenuti storici che costituiscono la sua vita nella sua singolarità, è ben messa in luce dalla dinamica tragica che l'inflazione delle categorie – le diverse predicazioni in cui si pretende di tradurre i contenuti della fatticità individuale di ciascuno – provoca.

Le accuse reciproche che si rivolgono Edipo, Tiresia e Creonte, la specularità tra l'azione di Laio nei confronti di Edipo ed il parricidio di Edipo, degenerano in un livellamento che mette in crisi le differenze reciproche; ciò che Girard definisce "crisi sacrificale" non è altro che l'equiparazione di tutti gli elementi di una comunità, che avviene nel momento in cui tutte le differenze di rango ed istituzione vengono viste nella loro nuda arbitrarietà. Tale meccanismo genera una violenza reciproca e speculare che verrà interrotto solo attraverso l'individuazione di una vittima espiatoria.

Nei termini della tragedia di Sofocle, la peste che imperversa a Tebe è il preannuncio della crisi sacrificale, la quale si consuma appunto nella lotta di predicazioni reciproche che avviene tra Edipo, Tiresia e Creonte. La crisi termina quando la violenza reciproca si capovolge in una violenza unanime, rivolta ad un'unica vittima; nel momento in cui la verità viene a galla accecando Edipo si

³⁴³ Cfr. G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, 44-59.

³⁴⁴ Cfr. *supra*, 1.1.3.

vede anche quale dovrà essere il destino dell'eroe: divenire lui stesso la vittima sacrificale, lasciando Tebe e mandandola dalla pestilenza che l'affligge.

Non è un caso che Edipo, come mostrato nella riappropriazione del mito da parte di Seneca, sia un *monstrum* che ha sconvolto quella forma di istituzione elementare, quella forma di digitalizzazione dei rapporti umani che è data dalle funzioni incarnate dai legami di parentela: Edipo ha reso il posto del figlio uguale a quello del padre, con tutte gli sconvolgimenti ulteriori che ne derivano negli altri rapporti. Il livellamento provocato dalla crisi sacrificale altro non è che l'implosione delle differenze determinata da questa prima trasgressione.

Non è ora importante mettere in luce il capovolgimento che colpisce la figura dell'eroe, il quale, da mostro informe che sconvolge la tassonomia della comunità, assume connotati positivi nel momento in cui si fa carico dell'onere dell'esilio che lo porterà poi, nell'*Edipo a Colono*, a morire assicurando protezione all'ultimo luogo che gli ha dato ospitalità: il *monstrum* che rompeva l'ordine assume funzione positiva nel momento in cui diventa la vittima espiatoria. Ciò su cui occorre insistere è semmai l'aspetto tragico e conflittuale – perché condannato al livellamento ed alla perdita di ogni principio di individuazione – implicato dalla traduzione forzata dei contenuti che costituiscono la vita di un individuo in categorie predicabili.

In altri termini, l'essenza della tragedia consiste, da un punto di vista ontologico, nella frattura insanabile e al tempo stesso nella costitutiva inseparabilità che vige tra le determinazioni ontiche – le *categorie*, le predicazioni, le accuse che gli attori si rivolgono reciprocamente – e le determinazioni ontologiche, che riguardano i singoli in quanto tali, nell'interezza dei contenuti della loro storica fatticità.

Nel momento in cui la tematizzazione pretende di individuare categorie della persona, attraverso determinazioni etiche, ecco che le differenze svaniscono ed i confini tra proprio ed improprio si fanno sempre più sfumati; ciò mostra l'aspetto tragico, il retroterra di tenebra, di quella disciplina positiva, operante per tematizzazioni, che è il diritto. Quest'ultimo si configura come una vera e propria scienza, volta a disciplinare l'intera realtà attraverso le sue casistiche.

Come si è cercato di mostrare, tuttavia, la scienza, nella misura in cui opera attraverso tematizzazioni e predicazioni, determina necessariamente una zona d'ombra; ciò che non viene esplicitamente scoperto da essa, viene rimosso nell'ambito dell'irrilevante. La verità della tragedia consiste propriamente nel denunciare come illegittima tale rimozione nell'irrilevante di ciò che si trova all'ombra della positività scientifica.

Si deve ora mostrare che questa tragica rimozione è ciò che soggiace all'ontologia della modernità, al concetto di libertà che questa escogita e, soprattutto, al suo gesto distintivo, vale a dire alla traduzione del Politico nel Giuridico.

b) *La tragedia della modernità e la sua deriva nichilistica: il problema della libertà.*

In quanto scienza positiva il diritto opera attraverso la tematizzazione del suo oggetto e la definizione di ciò che rientra all'interno della sua sfera, vale a dire l'intera vita degli individui; mai come nel caso del diritto il paradosso della prospettiva tra soggetto e oggetto che vige all'interno della predicazione – l'oggetto della tematizzazione è al tempo stesso il soggetto della predicazione resa possibile dalla tematizzazione – si mostra in modo lampante³⁴⁵. Non solo; a prima vista potrebbe sembrare errato dire che il diritto positivo inserisce all'interno della sua sfera l'intera vita degli individui, poiché le norme giuridiche non regolamentano ogni singolo aspetto della vita. Ritratti di regolamentazione assoluta della vita si trovano nella fantasia di un Sade, che mette in scena “il carattere totalitario dell'organizzazione della vita nel castello di Silling, coi suoi minuziosi regolamenti che non lasciano fuori nessun aspetto della vita fisiologica (nemmeno la funzione digestiva, ossessivamente codificata e pubblicizzata)”³⁴⁶. Tuttavia il diritto, per attuare la sua forza, non ha bisogno di far esplodere la regolamentazione esplicita delle azioni attraverso la regolazione di ogni loro aspetto; se nel diritto il paradosso della prospettiva tra soggetto e oggetto appare in modo lampante – nella misura in cui una singolarità diventa soggetto di diritto diventando oggetto del processo di assoggettamento attuato dalla giuridificazione del politico tipica della modernità³⁴⁷ – è anche vero che la scienza giuridica offre un esempio della dialettica tra oscuramento e illuminazione descritta precedentemente a proposito della predicazione.

La tematizzazione, che opera attraverso la predicazione della caratteristica di un soggetto, mette in luce il soggetto solo per il determinato aspetto che predica di esso, lasciando tutti gli altri aspetti di esso nell'ombra. Questo stesso processo ontologico avviene nel diritto in quanto scienza positiva, il quale, nelle predicazioni che lo costituiscono, mette in luce solo dei determinati aspetti – letteralmente *sancisce* alcuni aspetti, che diventano rilevanti per esso – vuoi perché legittimi, vuoi

³⁴⁵ Cfr. *supra*, 1.2.1.

³⁴⁶ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, 149. In seguito “HS”.

³⁴⁷ “La distinzione tra la moderna *societas sine imperio* – libera ‘federazione di egoismi razionali’, ‘molteplicità di scisse libertà’ che pattuiscono il riconoscimento della reciproca uguaglianza nella ‘pari indipendenza di tutti’ affidandola alla *forma-legge* [corsivo mio – F.L.] – e l’antica *societas cum imperio*, di cui il ‘governo’ sancisce l’internata differenziazione fondata sulla disuguaglianza, è la distinzione fondamentale che opera nel dispositivo logico del patto sociale [...] determinando ricadute definitive sul piano costituzionale per molti secoli a venire [...].

È così che le teorie del contratto sociale – ovvero il sistema di concetti e di logiche su cui si basa il discorso della sovranità – fondano la costellazione di concetti della modernità politica. Il problema del giusto scompare per essere sostituito da quello della *legalità* [corsivo mio – F.L.] [...] ‘Individuo’, ‘uguaglianza’, ‘soggetto’, ‘libertà’, ‘volontà’, ‘diritti’ e ‘rappresentanza’, ‘legittimità’, ‘sovranità’ – tra gli altri – sono i concetti fondamentali della modernità e corrispondono, secondo questa proposta, al passaggio che investe la politica nella misura in cui essa inizia a essere pensata secondo la scientificizzazione dell’etica [...] e secondo le categorie della forma giuridica moderna. *Il Politico coincide ora con il Giuridico* [corsivo mio – F.L.]. Il lessico politico moderno con un dispositivo logico in cui ognuno dei concetti rimanda ad altri, e nessuno di essi a una realtà fondativa esterna. Non vi sono valori, né realtà storiche oggettive, cui possa essere demandato il compito di ‘sostanziare’ le procedure costituenti per mezzo delle quali i concetti politici moderni producono il loro *effetto* di ordinamento della realtà” (S. Chignola, *Aspetti della ricezione della Begriffsgeschichte in Italia*, 95-96). Si ritornerà su questo punto tra poco.

perché sanzionabili – lasciando nell’ombra tutto il resto. Tale cono d’ombra appartiene in modo costitutivo al diritto in quanto scienza, nella misura in cui consiste nella sua ragion d’essere, vale a dire la produzione di libertà quale campo d’azione di individui liberi e uguali.

Si è detto precedentemente che la singolarità di un essere umano, nella misura in cui è marcata dai contenuti di una fatticità storica, non può essere afferrata direttamente, mediante tematizzazione; il diritto, operando appunto detta tematizzazione, trasforma il singolo in un *individuo*, il vero e proprio soggetto moderno.

Occorre ben marcare la differenza all’opera tra l’idea di *singolarità* e il concetto di *individuo*; si tratta di due contenuti opposti. Come ripetuto più volte, la singolarità emerge in un insieme di relazioni, accadendo nello spicco di un ente che agisce all’interno di una totalità di altri enti a cui esso stesso appartiene, quale può essere la totalità di finalità a cui è destinato – ciò che è stato chiamato “totalità di appagatività”; l’ente che spicca nella sua singolarità è pertanto *unito* agli altri enti, i quali costituiscono ciò in cui la sua singolarità ha modo di articolarsi nel suo accadere, e *distinto* da essi, proprio perché spicca nella sua singolarità. Inoltre, alla luce delle considerazioni svolte in questa sezione, appare ulteriormente chiaro quanto questa caratterizzazione della singolarità sia debole da un punto di vista euristico, rispetto ad una descrizione che avvenga elencando le caratteristiche positive dell’ente singolare.

Di fronte all’ipotetica possibilità di un afferramento dell’ente nella sua singolarità attraverso la predicazione delle caratteristiche di tale ente singolare, un afferramento quale quello ora proposto, attraverso un’indicazione rivolta alla totalità di appagatività in cui l’ente accade, non può che apparire debole. Tuttavia la predicazione in termini positivi, l’accesso all’ente attraverso una tematizzazione diretta, non può non proibire l’accesso alla singolarità che si sta ricercando, poiché proietta la comprensione dell’ente in termini universali, che possono essere predicati anche di altri enti.

Proprio come un’indicazione va preso il riferimento di Heidegger alla totalità di appagatività in cui l’ente accade spiccando nella sua singolarità: un cenno al *modo* in cui l’essere dell’ente viene compreso nel suo accadere, che può essere solo oscurato dalla comunicazione predicativa di contenuti ontici positivi. La constatazione della debolezza di tale accesso all’ente, qualora venga confrontato con la sicurezza garantita dalla trasmissione di contenuti positivi attraverso predicazioni e definizioni, è manifesta; tuttavia essa è inevitabile, data la natura del modo d’essere che si sta cercando di comprendere, vale a dire della singolarità.

La ripresa della domanda ontologica operata da Heidegger, coerente con la ricerca di una scienza che non sia indifferente al vissuto del singolo operata da Von Kahler, implica l’attenzione ad una

coappartenenza e ad una reciproca influenza tra tema e metodo, che proprio l'accesso tematizzante all'ente, tipico delle scienze positive, mette fuori discussione.

Ora, si è visto nella sezione precedente come la singolarità dell'ente nel suo accadere possa essere afferrata attraverso il riferimento alla totalità di appagatività in cui esso si articola; si potrebbe obiettare, però, che tale riferimento ha di mira solo gli enti il cui essere differisce dall'esserci, dal modo d'essere dell'essere umano, e che dunque questo tipo di approccio non dice nulla sulla singolarità dell'essere umano, nel suo specifico modo di accadere. Tale obiezione è giusta solo in parte, poiché mette sì l'accento sulla differenza che vige tra il modo d'essere dell'essere umano e quello degli enti difformi da esso, ma fraintende questa differenza come una separazione, come se l'essere dell'uomo, nel suo accadere, non avesse niente a che fare con quello delle cose difformi da esso.

Di contro, occorre ricordare che è proprio nel rapporto tra l'accadere dell'esserci e l'accadere delle cose che è possibile parlare di un destino dell'esserci³⁴⁸, un destino che accade nella misura in cui le cose e l'esserci sono sì distinte, ma non separate; una separazione del genere è proprio il correlato della comprensione tematizzante, che opera per predicazioni e definizioni, inscrivendo le cose all'interno di insiemi rappresentati da proprietà caratteristiche diverse. Ed è proprio in relazione alla tematizzazione che la singolarità dell'accadere dell'essere dell'uomo viene cancellata per fare posto alla determinazione dell'individuo, il quale è appunto *individuum*, atomo, nella misura in cui è *distinto e separato* da altri individui come lui, che vengono pensati come liberi e uguali.

Proprio il fatto che tali individui siano caratterizzati dall'*uguaglianza* è la prova che il concetto di individuo si differenzia dall'idea di singolarità; mentre quest'ultima incarna il massimo della differenza tra un ente e l'altro, l'irriducibile singolarità che li distingue appunto, gli individui, nella misura in cui sono pensati come uguali tra loro perdono la loro differenza, e dunque, *per definizione*, la loro singolarità; che ciò avvenga *letteralmente* per definizione non è casuale, poiché è proprio operando con definizioni e predicazioni che la legge digitalizza la realtà, inscrivendo i singoli nelle sue casistiche e traducendoli così in individui uguali tra loro. Tale iscrizione assume connotati letteralmente geometrici:

“La legge, potremmo dire, ortopedizza il sistema delle finalità. Depotenziando e addomesticando i fini dell'azione individuale, essa li compatibilizza alla sfera che circoscrive attorno a sé (la metafora è di Sieyès) e che produce e riproduce l'uguaglianza dei privati nella misura in cui li assoggetta, tutti allo stesso modo, al trascendentale giuridico in cui la libertà dei loro moventi d'azione viene formalizzata. La legge congela una *separazione e un'equidistanza radiale*

³⁴⁸ Cfr. *supra*, 1.1.2; 1.2.2.

[corsivo mio – F.L.] tra le singolarità. Perché ciò sia possibile, occorre che questo trascendentale, quello della forma giuridica, sia centrato sulla decisione e sul monopolio della ‘Gewalt’³⁴⁹.

Le singolarità, che esprimono il loro accadere attraverso la loro azione, nel senso più lato possibile, una volta entrate nelle casistiche operate dalla legge attraverso le predicazioni in cui questa consiste, non sono più tali, perché diventano, appunto, dei casi sanzionabili in una certa misura. Ed è proprio il poter sanzionare l’azione a consentire la produzione di libertà che caratterizza la genesi dello stato moderno prima ed il collasso dei suoi apparati poi, nell’era neoliberale: emerge qui la portata etica della dialettica tra illuminazione ed oscuramento che è stata vista prima a proposito della predicazione tematizzante.

Ogni predicazione, anche la più elementare, intenziona un ente che diventa il soggetto di essa, facendo luce sul suo predicato e lasciando però in ombra tutte le altre possibili determinazioni che tale ente, in quanto soggetto di predicazione, può avere; la stessa identica cosa fa la legge, nella misura in cui mette in luce determinati aspetti sanzionabili per lasciarne nell’ombra altri, la cui rilevanza è lasciata alla discrezione degli individui, in quanto spazio della loro libertà.

Lo stato moderno nasce dalla progressiva giuridicizzazione della politica, dalla progressiva traduzione delle istanze politiche in termini giuridici; ciò va di pari passo con la spoliticizzazione dei singoli che si ritrovano tradotti in individui che vanno a comporre il corpo politico dello stato, costituito dall’identità espropriante tra sudditi e sovrano mediata dall’artificio della rappresentanza.

Non occorre mettere in luce in questa sede la genesi dello stato e dell’istituzione della rappresentanza, quanto piuttosto far vedere come ad essa soggiaccia la produzione di libertà secondo la dialettica di illuminazione ed oscuramento precedentemente descritta; detta libertà viene ad essere in opera, da un punto di vista ontologico, attraverso il proliferare di zone d’ombra che corrisponde al proliferare delle predicazioni e delle definizioni in cui le leggi consistono.

È sempre sulla base di tale dialettica che diventa comprensibile anche il tramonto dello stato come istituzione; è vero che se oggi l’istituzione della democrazia rappresentativa appare debole di fronte ad istanze parastatali o extrastatali alle quali viene rimesso il compito di prendere decisioni politiche³⁵⁰, è anche vero che il sistema statale e ciò che lo sta esautorando mantengono quello che hanno in comune, vale a dire l’esplosione della dialettica di luce ed ombra che caratterizza il dispositivo della legge.

L’individuo moderno, pensato come libero ed uguale agli altri individui, può muoversi in un campo di assoluta libertà qual è quello costituito dai coni d’ombra correlati alle zone su cui la legge

³⁴⁹ S. Chignola, “*Etwas Morsches im Recht*”. *Su violenza e diritto*, § 1.

³⁵⁰ Cfr. S. Chignola, *op. cit.*, § 5.

proietta i suoi fasci di luce; messo in chiaro questo, diventa facile vedere come ad un aumento delle leggi corrisponda un aumento delle zone d'ombra correlate, dunque un aumento di libertà.

Un esempio all'apparenza banale, ma potente se lo si considera in rapporto all'ontologia che si è cercato di delineare nei suoi tratti, all'opera nella presente dialettica tra luce ed ombra, consente di lumeggiare bene la questione in gioco.

Il codice di Hammurabi, una delle raccolte di leggi più antiche della storia, nonché un documento esemplare della legge di un dispotismo antico, comprende 282 leggi. Si provi ora a domandare, anche ad un avvocato esperto, quante sono le leggi di un qualsiasi paese appartenente all'occidente contemporaneo; difficilmente riuscirà a dare la risposta esatta. Pare che le leggi della Repubblica Italiana siano oltre 160000!

È davvero banale confrontare due situazioni tanto diverse nel tempo e nello spazio? No, se si tratta di mettere in luce i diversi presupposti ontologici che rendono possibili differenze di questo tipo. La proliferazione metastatica delle leggi che caratterizza la modernità dell'occidente altro non è che l'effetto della presupposizione della libertà di esseri umani pensati come individui; proprio perché si presuppone che gli esseri umani siano enti distinti e separati tra loro, asserviti al perseguimento della propria volontà, diventa necessario produrre una quantità sterminata di leggi che renda possibile proprio l'estrinsecazione di detta libertà.

Il tramonto dello stato sovrano moderno, correlato della democrazia rappresentativa, e l'esplosione della *governance* neoliberale, sono dovuti anche ad un eccesso della proliferazione di leggi di cui le istituzioni dello stato moderno non riescono più ad amministrare gli effetti. Si conferma la funzione che vede una proporzionalità diretta tra la produzione di libertà quale ambito di movimento dell'individuo neoliberale e la proliferazione incontrollata delle norme, quale correlato dell'estensione dei coni d'ombra in cui quel che resta del soggetto moderno, trasformato in un *free rider*, può muoversi come più gli piace:

“La deregolazione delle attività degli enti finanziari, tanto quella compiuta in Usa a partire dalla presidenza Reagan (1981-1988) e dai governi Margaret Thatcher nel Regno Unito (1979-1990), quanto quella avviata quasi contemporaneamente dalla Francia nella futura Ue, presenta alcune caratteristiche che è utile, per comprendere le cause della crisi, annotarsi con cura. Innanzitutto essa rende evidente che deregolare non significa affatto abolire le regole in vigore, allo scopo di permettere ai suddetti enti di agire come gli pare. Significa piuttosto sostituire le regole esistenti con altre che *allargano a dismisura il perimetro delle attività degli enti stessi* [corsivo mio – F.L.], rendendo pienamente legali molti tipi di attività che senza le nuove regole potrebbero essere esposte a contestazioni sia da parte di qualche pignolo rappresentante della legge, sia dei risparmiatori; sia, ancora, da qualche istituzione concorrente. Nella realtà le regole ‘liberalizzanti’ possono essere assai più complicate e lunghe di quelle vincolanti. Per dire, il Cfma

americano del 2000, da cui sono discese le nuove generazioni di derivati, era soltanto un emendamento a una legge di per sé assai corposa, *ma occupava ben 262 pagine* [corsivo mio – F.L.]”³⁵¹.

L’inflazione delle regole è un’esplosione delle predicazioni correlate alle tematizzazioni degli enti in gioco; essa è volta a lasciare intenzionalmente nell’ombra quante più zone dell’essere possibile, proprio per mettere in atto la presupposizione integrale della libertà dei soggetti correlata ad essa. Aumentare le zone messe in luce attraverso l’inflazione del numero di norme, che prescrivono sanzioni e stabiliscono procedure, dunque, significa moltiplicare in modo clamoroso le zone svincolate da ogni controllo, o, per usare una parola che corrisponde alla sfera dell’originario, che la tematizzazione spazza via, svincolate da ogni *dovere*. In altri termini la proliferazione metastatica delle norme, che caratterizza sia il prodotto dei dispositivi concettuali della modernità sia ciò che caratterizza la loro crisi, ha come suo scopo la produzione di zone d’ombra; occorre sottolineare fortemente, tuttavia, il carattere paradossale che tale dispositivo intrattiene con il suo fine, vale a dire tale produzione di zone d’ombra.

Da un lato le zone d’ombra sono ciò che è massimamente rilevante al funzionamento del dispositivo, poiché ne costituisce la ragion d’essere; dall’altro lato dette zone d’ombra, nella loro specifica *rilevanza*, vale a dire rispetto al loro dover essere prodotte, vanno considerate come *irrilevanti* rispetto all’azione della legge stessa; in altri termini, vanno considerate come *abbandonate a se stesse*. La relazione che la legge intrattiene con esse, dandovi forma per così dire dall’esterno, si configura nella forma paradossale di una non-relazione, di un non occuparsi di esse. Giorgio Agamben ha messo bene in luce la natura paradossale di questa relazione quale cifra della modernità, investigando la natura del bando sovrano. Il soggetto moderno è prodotto attraverso l’assoggettamento alla norma giuridica, la quale lo pone in essere letteralmente *abbandonandolo* a se stesso: questo porre in essere è un emergere all’interno del cono d’ombra che la norma giuridica, in quanto tematizzazione, ha necessariamente come suo correlato.

In altri termini, il soggetto viene prodotto nel momento in cui viene posto in relazione con la legge, ma la relazione che vige nella forma-legge si attua nella forma paradossale in cui i due termini correlati – il soggetto e la legge, appunto – non hanno niente a che vedere tra loro, poiché lo scopo del loro essere in relazione altro non è che l’attuazione della presupposizione del soggetto, vale a dire la libertà; detta libertà coincide con l’intera sfera del possibile, purché estrinsecata nelle zone

³⁵¹ L. Gallino, *Finanzcapitalismo*, cit., 73. Le seguenti righe di Alessandro Biral sembrano enfatizzare l’analisi di Luciano Gallino: “La norma è tipicamente moderna, *e compare quando si presume che ciascuno possa fare quello che vuole* [corsivo mio – F.L.], e allora bisogna imporre dei limiti e sono appunto le norme” (A. Biral, *La filosofia politica come critica del moderno: Strauss, Voegelin, Arendt*, 36). Il presupposto della totale assenza dei limiti è la condizione necessaria per imporre il limite costituito dalla positività normativa; la positività normativa, tuttavia, è sempre vincolata ad una zona d’ombra che ne costituisce la ragion d’essere, in quanto spazio per l’esercizio della libertà dell’individuo.

d'ombra che le leggi proiettano e che si moltiplicano con il moltiplicarsi di queste: la legge produce queste zone d'ombra abbandonandole a se stesse o, per attuare la torsione semantica latente nel termine, *bandendole*³⁵²:

“Il bando è una forma della relazione. Ma di che relazione propriamente si tratta, dal momento che esso non ha alcun contenuto positivo e i termini della relazione sembrano escludersi (e, insieme, includersi) a vicenda? Qual è la forma di legge che in esso si esprime? Il bando è la pura forma del riferirsi a qualcosa in generale, cioè la semplice posizione di una relazione con l'irrelato. In questo senso, esso si identifica con la forma limite della relazione”³⁵³.

Il meccanismo di esclusione ed inclusione di cui Agamben parla è stato da noi interpretato come intersezione di luce ed ombra, di messa in risalto di un determinato aspetto dell'essere e dell'abbandono nell'ombra, necessariamente correlato a tale risalto, dell'aspetto corrispondente.

Si è cercato di metter in luce come la forma di legge, nella misura in cui è attuata in quanto diritto positivo, proprio della modernità, operi attraverso definizioni e predicazioni; a tali definizioni e predicazioni sono correlate necessariamente delle zone dell'essere che rimangono in ombra, le quali costituiscono la pragmatica della legge positiva stessa, vale a dire la sua ragion d'essere: è proprio per produrre i coni d'ombra che garantiscono la libertà del soggetto, pensata come mera estrinsecazione della sua illimitata volontà, che le leggi positive vengono prodotte.

Non è un caso che la giuridicizzazione del politico sia stata connotata come la cifra della modernità, la quale è caratterizzata dalla dottrina giusnaturalistica, che è tutta fondata sulla coappartenenza contrastiva espressa dal binomio “libertà/potere”. La traduzione del Politico nel Giuridico è finalizzata alla produzione dell'individuo e della sua libertà, la quale è connotata in termini fisici, vale a dire come mera assenza di impedimenti all'estrinsecazione del proprio potere. Di fronte ad una concezione della natura che comprende l'insieme degli enti come corpi mossi soltanto dalla forza d'inerzia e dai reciproci urti il “concetto di libertà non può rimanere indenne:

esso perde ogni valore morale ed è sottratto ad un'autonomia, separata, giurisdizione etica. La fondazione meccanicistica dell'azione dona a questo concetto un significato che si applica indifferentemente all'uomo come a qualsiasi altro corpo, sia esso inanimato o irrazionale: la libertà è assenza di impedimenti esterni. Libero è qualsiasi corpo che non incontra ostacoli esterni tali da impedire o limitare il dispiegamento del suo potere; esattamente come libera è detta essere l'acqua che non è arginata o messa in qualche contenitore, così libero sarà l'uomo che ‘in quelle cose che è in grado di compiere con la sua forza e la sua sagacia, non è ostacolato dal fare quanto è in suo volere’³⁵⁴. Ad esempio, un recluso,

³⁵² “[...] (per questo, in origine, ‘in bando, a bandono’ significano in italiano tanto ‘alla mercé di’ che ‘a proprio talento, liberamente’, come nell’espressione ‘correre a bandono’, e ‘bandito’ vale tanto ‘escluso, messo al bando’ che ‘aperto a tutti, libero’, come in ‘mensa bandita’, ‘a redina bandita’)” (HS, 34).

³⁵³ *Ibid.*, 35.

³⁵⁴ T. Hobbes, *Leviatano*, 248.

che pure possiede il potere di camminare, non ha la libertà di muoversi oltre le mura della cella, ed un uomo, legato mani e piedi, non perde per questo il potere di muoversi, ma appunto la libertà di usare tale potere in qualche modo. Al contrario – e ciò rende impossibile identificare in Hobbes potere e libertà – un uomo ammalato e costretto al letto, anche se rimane in possesso della libertà di muoversi, non ne ha tuttavia il potere: ‘quando l’impedimento al moto è contenuto nella costituzione della cosa stessa, non siamo soliti dire che essa manca di libertà, ma del potere di muoversi, come quando una pietra sta ferma al suolo, od un uomo è tenuto infermo nel letto da una malattia’³⁵⁵. E poiché non esiste norma etica alcuna che proibisca agli uomini di fare qualcosa, la loro libertà si estende fino a dove quanto è in loro potere non è bloccato da forze fisiche esterne più potenti. La conseguenza è immediata: anche il concetto di diritto (*jus*) perde ogni connotazione di tipo etico, per risolversi ed identificarsi con il concetto di libertà: ‘il diritto di natura, comunemente definito dagli scrittori come ‘*jus naturale*’, è la libertà che ciascuno possiede di usare il proprio potere nel senso che vuole, allo scopo di preservare la propria natura, cioè la sua vita, e conseguentemente di fare qualunque cosa che, secondo il giudizio e la ragione, gli sembra essere più adatto a realizzare quel fine’^{356,357}.

Il diritto naturale, come è delineato nel manifesto della modernità costituito dal pensiero di Hobbes, altro non è che il dispositivo che consente l’estrinsecazione del proprio potere, concepito come la forza che guida il moto dei corpi al modo della forza d’inerzia in fisica. La sfera del diritto viene a coincidere con quella della libertà, vale a dire con la garanzia della mancanza di impedimenti al perseguimento dei propri fini.

Per salvaguardare tale diritto è necessaria l’istituzione del sovrano, il quale opera attraverso comandi che rendano possibile a tutti l’estrinsecazione del proprio potere: senza il limite fornito dalle leggi civili la reciproca estrinsecazione del potere da parte degli elementi della moltitudine, che preesiste all’evocazione del sovrano, darebbe come esito la reciproca distruzione, perché ognuno urterebbe con l’altro; solo la necessaria limitazione del proprio diritto naturale, la necessaria limitazione della propria assenza di impedimenti, può concedere l’estrinsecazione completa del proprio potere.

La pragmatica dell’evocazione del sovrano consiste dunque nella realizzazione del minimo decremento possibile di libertà in vista della massima espansione possibile del proprio potere: i membri della moltitudine bellicosa dello stato di natura, cedendo parte della loro assenza di impedimenti, assumono un impedimento che li separa reciprocamente facendoli assurgere al rango di *individui*.

Vale la pena mettere in luce come il concetto di libertà pensato da Hobbes sia all’opera sia nel dispositivo concettuale proprio dello stato moderno sia nei processi che tendono ad esautorarlo. Ciò è dovuto al fatto che un concetto di libertà calibrato interamente sulla mera assenza di impedimenti esterni non può che avere una natura essenzialmente corrosiva nei confronti di ogni legame sociale,

³⁵⁵ *Ibid.*, 248.

³⁵⁶ *Ibid.*, 162.

³⁵⁷ A. Biral, *Hobbes: la società senza governo*, cit., 89.

fosse anche quel legame sociale paradossale costituito dall'isolamento degli individui all'interno della cornice dello stato:

“Nell'associare la libertà all'assenza di impedimenti esterni al movimento, Thomas Hobbes lanciò un monito molto chiaro rivolto alle monarchie tiranniche che opprimevano cittadini potenzialmente liberi e ostacolavano il libero movimento di persone e merci. Il concetto liberale originario di libertà si serviva di una metafora: l'immagine del sé libero da costrizioni inteso come insieme di desideri e passioni che chiede di poter agire autonomamente, perché questo, di fatto non gli è consentito dalle autocrazie politiche e religiose con cui deve confrontarsi [...]. Ciò nonostante, una teoria liberale dei diritti naturali storicamente valida e utile nel liberare gli uomini dalla tirannide non è così facilmente convertibile in una teoria della partecipazione civica utile a giustificare la democrazia e fondare la giustizia in società che da tempo sono libere, quanto meno in senso giuridico formale. Questo è stato il primo paradosso della politica nel secolo scorso. Neoliberal, libertari e sostenitori della privatizzazione sembrano voler ritornare a un'idea di libertà utile nell'opporci alla tirannide – e forse utile nell'alimentare l'ascesa della democrazia, ad esempio attraverso le dottrine dei diritti umani globali – nell'intento di mettere in dubbio la legittimità del governo democratico in sé, *quella forma di governo che la vecchia accezione negativa di libertà aveva contribuito a fondare e legittimare. Eppure oggi l'idea che soltanto le persone private sono libere, che soltanto le scelte individuali, come quelle che fanno i consumatori, valgono come autonome, si rivela essere un attacco non alla tirannide, ma alla stessa democrazia* [corsivo mio – F.L.]. Infatti, non contesta il potere illegittimo in forza del quale un tempo i tiranni ci governavano, ma il potere legittimo attraverso il quale cerchiamo di governarci collettivamente. Mentre un tempo questo concetto di libertà si opponeva al potere corrotto, oggi minaccia il potere legittimo.

La libertà è un valore condizionato dalla storia. La libertà dalla costrizione, così importante per resistere alla tirannia, non può essere una formula da applicare alla liberazione morale o all'impegno politico in tempi più democratici. Libertari come Friedman e Reagan sono esempi di atavismo politico, ancorati a concezioni di libertà e di stato pericolose per la democrazia moderna”³⁵⁸.

Nel mettere in chiaro come il concetto di libertà di Hobbes sia utile “per liberare gli uomini dalla tirannide” Barber sembra condividere i presupposti del filosofo inglese; tuttavia l'interesse della sua analisi consiste nel mettere in luce la solidarietà sotterranea tra il concetto di libertà proprio della modernità, che contribuisce alla nascita dello stato, ed il concetto di libertà proprio dei neoliberalisti e della loro politica di annichilimento dello stato stesso. In effetti, più che di una solidarietà bisognerebbe parlare di un'identità, poiché il concetto di libertà in gioco è esattamente lo stesso; il suo carattere aporetico, che consiste nel fatto che lo stesso concetto alimenta due concezioni dello stato opposte, tuttavia, scompare quando se ne noti il carattere distruttivo nei confronti del concetto di legame sociale.

Com'è noto, il presupposto teoretico di Hobbes, correlato della sua connotazione della libertà come assenza di impedimenti esterni, consiste nella concezione del legame sociale come foriero di

³⁵⁸ B. R. Barber, *Consumati. Da cittadini a clienti*, 175-178.

conflitti mortali; lo stato di natura, con il suo potenziale bellicoso, deve essere esorcizzato affinché i suoi membri vengano iscritti in corsie diverse perimetrare dalle leggi, all'interno delle quali possano correre indisturbati come più gli aggrada: il carattere e il modo della loro corsa è considerato irrilevante dalle leggi stesse.

La comunità della morte propria dello stato di natura sfocia così nella morte della comunità³⁵⁹, propria dello stato moderno, il cui legalismo mira alla produzione di individui che si trovano nella situazione paradossale descritta dal passo di Agamben, vale a dire in uno spazio dove ci si trova a stare insieme senza avere niente a che vedere l'uno con l'altro. La produzione di libertà propria del dispositivo moderno si configura dunque come la netta antitesi rispetto al concetto antico di *autarkeia*, con il quale Aristotele apriva l'*Etica nicomachea* ed a cui consegnava il fine del sapere virtuoso, del sapere proprio della saggezza pratica che accomuna etica e politica; non è un caso che tale concetto, lungi dal produrre individui accomunati da una paradossale relazione che si dà solo nella forma della sua assenza, sia tutto incentrato sulla dimensione della relazione:

“Noi non usiamo il termine ‘autosufficiente’ in relazione a un singolo individuo che vive una vita solitaria, ma in relazione anche a genitori, figli, moglie e in generale agli amici e concittadini, poiché per natura l'uomo è animale politico”,³⁶⁰.

La nascita dello stato civile attraverso la distruzione della comunità ha come suo correlato la separazione tra pubblico e privato quale discrimine del campo del conflitto: nel momento in cui il Politico viene pensato unicamente come conflittualità mortale esso va, per così dire svuotato, di ogni elemento bellicoso, che viene, di contro, limitato alla sfera del privato. In questi termini la dialettica di oscuramento e illuminazione vista precedentemente si manifesta in tutta la sua portata ontologica: la moltiplicazione delle leggi avviene nella sfera del pubblico per lasciare nell'ombra, in modo corrispondente, quante più zone dell'essere possibili. Queste ultime vanno ad aumentare lo spazio della libertà, ora coincidente con il privato, in cui l'azione può estrinsecarsi. In seguito a tale estrinsecazione gli individui pensati come atomi isolati entreranno necessariamente in relazione tra loro – come *partners* di affari, come concorrenti, come rivali, come vincitori e sconfitti – ma tale relazione avrà solo il carattere posticcio e casuale dell'urto reciproco, poiché sarà priva di qualsiasi significato che non sia quello dato dalla sua stessa configurazione casuale.

Dove esistevano il governo ed i rituali ad esso legati, sia nella politica che nella religione, che conferivano alla relazione tra i membri della comunità significato ed apertura ad una trascendenza, ora ci sono solo atomi in collisione spinti da un *interesse* – termine che ha assunto un significato

³⁵⁹ Cfr. R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, 21. In seguito “COMMUNITAS”.

³⁶⁰ EN 1097 b 8-11. Cfr. A. Biral, *La felicità. Lezioni su Platone e Nietzsche*, 135-137.

opposto a quello etimologico³⁶¹ – che hanno bisogno degli argini della positività normativa per potersi muovere indisturbati, ed al limite anche farsi del male. Non è un caso che l'unica sfera dove la semantica del rituale ha ancora una portata performativa, cioè produttrice di effetti reali, sia quella della giurisprudenza, dove è possibile parlare di “rito giuridico”³⁶²; come precedentemente messo in luce, i riti sono forme date all'evento, in cui esso si fa di nuovo presente. Detto diversamente, il rito si configura come un sapere dell'evento che ne ammette ancora la rilevanza; esso concede all'evento la sua pregnanza ontologica, senza pretendere di sbarazzarsene spingendolo nel singolare collettivo dell'irrazionale, che deve essere rimosso.

Quando il sapere del rito viene sostituito da un sapere tecnico, che pretende di fare luce integralmente su di esso e di considerare come irrilevanti gli aspetti dell'essere che tale sapere lascerà necessariamente nell'ombra, ci si espone al ritorno dell'irrazionale da tergo di cui parlava Von Kahler, che avviene nella forma dell'irrazionalità generalizzata a cui la logica capitalistica del profitto, patrocinata dallo stato moderno, conduce.

Si può dire che il sapere proprio della forma simbolica, della forma data all'evento in cui il rito consiste, mantiene il contatto con la zona d'ombra correlata ad esso rispettandola *in quanto oscura*; il sapere tecnico che costituisce la giurisprudenza, di contro, considera tutto ciò che non è coperto dalla luce che esso proietta come *irrilevante*, come ciò che è da rimuovere dalla sfera di ciò che essa si deve occupare, poiché *abbandonato* alla discrezione degli individui privati.

L'unico residuo sacrale in cui il rito mantiene la sua carica di evento si dà nella sfera del privato, tra individui che attuano un rito giuridico, mentre il rapporto con l'evento originario, che era dato dalla catena costituita dai rituali, viene spezzato: se da un lato ciò produce libertà, dall'altro ciò espone l'esistenza all'assenza di forma³⁶³, quell'assenza di forma propria della vita di un individuo la cui relazione con gli altri è data solo dall'incontro casuale a cui lo spinge l'estrinsecazione del proprio potere.

Non è un caso che un autore che, attraverso il tentativo di restaurare il rapporto con l'originario a livello giuridico, critica l'irrompere della positività normativa ed il moltiplicarsi metastatico delle regole, denunci la deriva insita nello stato moderno come nichilistica:

“Solo un ordinamento spaziale completamente diverso mise fine al diritto internazionale dell'Europa medioevale. Esso sorse con lo Stato territoriale europeo spazialmente chiuso e accentrato, sovrano nei confronti dell'imperatore e del papa, ma anche di ogni altro vicino: uno Stato che disponeva dinanzi a sé di uno spazio libero e illimitato, destinato all'occupazione, nelle terre d'oltremare. I nuovi titoli giuridici, completamente sconosciuti al Medioevo cristiano, che dovevano caratterizzare questo nuovo diritto internazionale, legato al sistema degli Stati, furono la *scoperta* e

³⁶¹ Cfr. R. Esposito, *Nichilismo e comunità*, 29; cfr. VA, 86-88. Ritornerei su questo punto in seguito.

³⁶² Cfr. il primo capitolo di I. Mancini, *Filosofia della prassi*.

³⁶³ Cfr. K. Heinrich, *Versuch*, cit., 204-205.

l'occupazione di fatto. Il nuovo ordinamento dello spazio non consisteva più in una localizzazione sicura, bensì in un bilanciamento, in un 'equilibrio'. Fino a quel momento non erano certo mancate, anche sul territorio europeo, brutte situazioni di tumulto e di 'anarchia', in questo senso del termine, ma non era mai esistito quello che nei secoli XIX e XX sarebbe stato chiamato nichilismo. Se non si vuole che anche la parola nichilismo si riduca a una vuota espressione, si deve essere consapevoli della negatività specifica mediante la quale il nichilismo assume la sua posizione storica, il suo *topos*. Solo allora si potrà vedere in che cosa il nichilismo dei secoli XIX e XX differisce dalle situazioni anarchiche del Medioevo cristiano. Nella connessione esistente tra *utopia* e *nichilismo* si può infatti vedere che solo una definitiva e radicale separazione tra ordinamento e localizzazione nello spazio può essere detta nichilismo in un senso storico specifico³⁶⁴.

Questo passo mette in luce come la modernità, con la sua tendenza allo sradicamento che porterà ai "processi di proliferazione delle leggi"³⁶⁵, si fondi – paradossalmente, poiché è proprio il *Grund* in senso etimologico, il legame con la terra a venire meno – sull'assenza di riferimento ad ogni realtà esterna.

Come messo precedentemente in luce³⁶⁶, i concetti moderni si definiscono attraverso un riferimento reciproco che azzerava ogni legame con una realtà determinabile all'esterno di essi e che corrisponde, nei termini di Schmitt, all'arcano rapporto con l'occupazione di terra da cui deriva ogni diritto successivo. I concetti moderni, di contro, vengono stabiliti *ex abrupto* attraverso una progettazione teorica a cui la prassi deve adeguarsi; tale progettazione è stabilita sulla base di una convenzionalità del tutto esplicita con la quale si pretende di ordinare la realtà stando, per così dire, all'esterno di essa; proprio questo carattere progettuale, indifferente a tutti i connotati di fatticità storica che sono visibili negli ordinamenti concreti di una comunità, che è fatta di istituzioni, rapporti tra gli uomini già stabiliti sulla base di una convenzionalità implicita, consente a Schmitt di leggere nella modernità e nel suo compimento a cavallo tra il XIX e il XX secolo la deriva di utopia e nichilismo di cui parla nel passo citato.

Nella misura in cui si riferisce solo a se stessa ed ai concetti che stabilisce esplicitamente, la concettualità dello stato moderno è utopica nel senso letterale di "assente da ogni luogo", poiché deve stabilire un ordinamento *ex nihilo et abrupto*; da qui deriva il carattere nichilistico di tale concettualità, che pretende di fare piazza pulita dei rapporti concreti in cui la vita si articola per sostituirvi dei rapporti progettati artificialmente attraverso la convenzionalità esplicita delle leggi; tali rapporti non possono avere che il carattere paradossale della relazione tra elementi irrelati.

³⁶⁴ C. Schmitt, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello 'jus publicum europaeum'*, 52-53. In seguito "NOMOS".

³⁶⁵ *Ibid.*, 57.

³⁶⁶ Cfr. S. Chignola, *Aspetti della ricezione della Begriffsgeschichte in Italia*, cit., 95-96.

Sulla differenza tra la relazione posta all'ombra della positività normativa e quella data dai rapporti concreti in cui si articola la fatticità dei singoli si gioca la differenza tra *Gesetz* e *nomos*, messa in chiaro da Schmitt:

“È particolarmente difficile, nella lingua tedesca, chiarire il significato della parola *Gesetz* [...]. Nella situazione mondiale odierna essa esprime ormai soltanto l'artificialità di quanto è *posto e dovuto* in senso meramente positivistico, vale a dire la mera volontà di imporsi, ovvero – per usare l'espressione sociologica di Max Weber – la volontà di realizzare una possibilità di coercizione.

Nomos, per contro, viene da *nemein*, una parola che significa tanto 'dividere' quanto 'pascolare'. Il nomos è pertanto la forma immediata nella quale si rende spazialmente visibile l'ordinamento politico e sociale di un popolo, la prima misurazione e divisione del pascolo, vale a dire l'occupazione di terra e l'ordinamento concreto che in essa è contenuto e da essa deriva; nelle parole di Kant: 'la legge che ripartisce il mio e il tuo sul territorio' o, in un'altra ben significativa espressione inglese, il *radical title*. Nomos è la *misura* che distribuisce il terreno e il suolo della terra collocandolo in un determinato ordinamento, e la forma con ciò data *dell'ordinamento politico, sociale e religioso* [corsivo mio – F.L.]. Misura, ordinamento e forma costituiscono qui una concreta unità spaziale. Nell'occupazione di terra, nella fondazione di una città o di una colonia si rende visibile il nomos con cui una tribù o un seguito o un popolo si fa stanziale, vale a dire si colloca storicamente e innalza una parte della terra a campo di forza di un ordinamento. Solo per un simile nomos, e non per un qualsiasi atto di posizione o per una norma sofisticamente separata dalla *physis* concreta e contrapposta a questa come *tesi*, hanno un senso i detti, più volte citati ma ancora da discutere, di Pindaro e di Eraclito. In particolare, il nomos può essere definito come un muro, poiché anche il muro si basa su localizzazioni sacrali”³⁶⁷.

Nel passo citato Schmitt mette in luce come l'ordine fondato sul *Gesetz*, sulla pura positività normativa, stabilita teoricamente come un regolo a cui commisurare la realtà, non sia l'unico ordine possibile; piuttosto esso vede la sua nascita concettuale e storica nel processo della modernità in quanto eliminazione di tutti i connotati simbolici, i quali organizzavano le vite dei singoli attraverso una mediazione irriducibile a quella organizzata sulla base di una convenzionalità esplicita.

Non è un caso che il giurista tedesco veda nell'endiadi di *utopia* e *nichilismo* il necessario destino della modernità, volto da un lato all'imposizione di un ordinamento sradicato e dall'altro all'annichilimento di ogni ordine fondato sui connotati simbolici ora menzionati. Non è neanche un caso che Heidegger veda nel nichilismo il destino della metafisica quale cifra del pensiero occidentale, la quale è stata precedentemente caratterizzata come il dominio della comprensione dell'essere come semplice presenza legata al discorso apofantico; essa consiste nell'oblio della comprensione dell'essere in quanto accadere, legata all'incontro con l'ente nel mondo all'interno della totalità di appagatività esperita a livello antepredicativo.

Sotto questo punto di vista, è stata notata una profonda affinità tra Schmitt e Heidegger; mentre il primo interpreta la storia giuridica dell'occidente come un progressivo oblio del *nomos*, il secondo

³⁶⁷ NOMOS, 58-59.

legge nella storia metafisica dell'occidente l'oblio dell'essere, inteso come concreto accadere dell'ente³⁶⁸. Ciò che entrambi i pensatori rivendicano è un originario rapporto con il mondo, inteso come dimensione della manifestatività di un senso:

“Il terreno è divisibile e appropriato in questo o in quel modo (come via di collegamento o coltivazione), non solo perché ha questa o quella qualità, ma perché le sue qualità si rendono visibili in quanto utilità per i rapporti della vita ed il loro senso *nell'interezza dell'occupazione del territorio* e nella *vita* che si instaura su di esso”³⁶⁹.

Ciò che viene obliato dalla positività normativa e dalla positività della scienza, preparata dal primato ascrivito dalla metafisica all'ontologia della semplice presenza, è il concreto rapporto con il mondo. In questi termini, la metafisica è intrinsecamente nichilistica nella misura in cui congela la comprensione dell'accadere dell'essere nella predicazione delle caratteristiche ontiche dell'ente.

Un pensiero che non voglia essere nichilistico deve quindi aprirsi alla comprensione dell'essere in quanto accadere, la quale però non può avvenire in modo diretto; lungi dal rimuovere nella sfera dell'irrelevante le zone d'ombra inerenti alla predicazione occorre innanzitutto concedere all'ombra il suo diritto, vale a dire *esperirla in quanto ombra*. Il sapere che pone dunque se stesso come alternativo alla metafisica deve confrontarsi con la pienezza simbolica della convenzionalità implicita in cui consiste l'accesso originario alla verità.

Vale la pena mettere in luce, poi, come il concetto di *utopia*, nel suo essere composto da un avverbio di negazione e dal sostantivo *topos*, luogo, si configuri come l'alternativa speculare di quell'altro genere di negazione del luogo che era stato visto come *atopos*, vale a dire l'*exaiphnes*, la cifra dell'accadere stesso dell'essere dell'ente compreso originariamente.

Se l'*utopia* è ciò che, negando ogni rapporto di ordinamento e di localizzazione, si pone come ciò che viene stabilito da un nulla che *segue* tale negazione, l'*atopia* propria dell'accadere è ciò che scaturisce dal nulla *già presente* negli interstizi della realtà stessa, nel momento in cui viene considerata nella sua interezza. Radicalizzando ulteriormente il discorso, si può dire che l'*utopia*, nei termini fissati da Schmitt, che le danno un taglio connotativo più vicino ad Hobbes che a Tommaso Moro, nasca proprio da una scienza che mette fuori gioco il sapere che voglia confrontarsi con quel nulla di oggettualità presente nella realtà, che corrisponde a ciò che rimane all'ombra degli squarci di luce che il comportamento tematizzante proietta. È dunque possibile ribadire che un pensiero alternativo al nichilismo deve farsi carico di queste zone d'ombra rispettandole come tali. Ciò implica che tale pensiero debba fare i conti con ciò che la frase incisa sul cuore pulsante del Leviatano rimuove, vale a dire la *verità*: se il pensiero moderno è espresso

³⁶⁸ Cfr. M. Nicoletti, *Trascendenza e potere: la teologia politica di Carl Schmitt*, 498.

³⁶⁹ H. Schmidt, *Der Nomosbegriff bei Carl Schmitt*, 86; cfr. la nota 8 per il confronto con Heidegger.

nella cifra dell'*auctoritas, non veritas facit legem*, per sfuggire dalla sua maglia nichilistica occorre fare i conti con il concetto di verità:

“Che sia proprio Hobbes ad inaugurare nella sua forma più conclamata lo scenario immunitario della modernità, ci consente di fornire un chiarimento preliminare su cosa debba intendersi – o almeno su cosa qui si intenda – per nichilismo. Esso – come del resto ha a più riprese spiegato Heidegger – non coincide con la rivelazione del niente che caratterizza la nostra esperienza, ma piuttosto con il suo occultamento. Diciamo meglio: con una rimozione sostitutiva che lo riproduce potenziato. Ora è esattamente questa la posizione di Hobbes rispetto al *munus* della *communitas* – a quella falla di soggettività individuale in cui consiste la relazione comune. Egli non è un pensatore nichilista perché ‘scopre’ il nulla di sostanza prodotto dal ritiro della *veritas* trascendentale, ma perché lo ‘ricopre’ con un altro nulla destinato ad annullarne gli effetti dissolutivi”³⁷⁰.

Il dispositivo concettuale inaugurato da Hobbes è volto alla traduzione dei singoli in individui liberi e uguali, distinti e separati l’uno dall’altro. Il presupposto principale del funzionamento di tale dispositivo consiste nel concepire il legame all’opera nella moltitudine come mortifero: nella misura in cui la verità non è addomesticata nell’ambito del privato, vale a dire nelle zone d’ombra prodotte dalla positività normativa a cui l’elemento politico viene ricondotto, essa è necessariamente foriera di conflitti.

Tuttavia il conflitto non deve avere necessariamente la connotazione interamente negativa che vi dà Hobbes, che vede il motivo principale che spinge all’evocazione del sovrano ed alla genesi dello stato civile – con la conseguente rimozione del problema della verità – nella paura di una morte agonizzante. Se si fa caso alla sentenza che costituisce il cuore del Leviatano, “l’autorità, non la verità fa la legge”, occorre sottolineare il fatto in apparenza banale che tale sentenza è considerata comunque vera.

In altri termini, il rapporto con la verità è incontrovertibile, il che implica che l’asserita rimozione della verità ha come suo correlato l’accettazione di un particolare tipo di verità, vale a dire quella stabilità dalla positività delle scienze, siano esse le scienze naturali o la giurisprudenza. Questi atteggiamenti dell’uomo, che si basano sul discorso apofantico e sulla predicazione di proprietà degli enti, hanno l’indubbio vantaggio euristico di produrre situazioni in cui tutti possono andare d’accordo; ciò è dovuto al fatto che tutte le scienze positive, giurisprudenza inclusa, hanno come loro correlato l’universale³⁷¹: nei termini di Von Kahler, il tipo di sapere che connota la scienza moderna è caratterizzato da universalizzazione e specializzazione.

³⁷⁰ R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, 102; su questa analisi del nichilismo da parte di Heidegger, cfr. ad esempio B, 156-157.

³⁷¹ Tutte le proposizioni che costituiscono le scienze sono quantificate universalmente. Il sapere tecnico che su di esse si basa, piuttosto, viene quantificato esistenzialmente.

A monte di quest'atteggiamento si trova una concezione della verità che la presuppone come ciò che esorcizza il conflitto mettendo tutti d'accordo. L'eco del frammento 53 di Eraclito, che vede nella guerra il padre e il re di tutte le cose, di contro, dovrebbe far nascere il sospetto che la verità sia esattamente ciò che ci mette gli uni contro gli altri; tale sospetto è alimentato dalla messa in luce dell'inidoneità delle scienze in generale e del discorso apofantico su cui esse si basano in particolare a trattare delle cose dell'uomo, il cui modo d'essere non è quello della semplice presenza ma quello della fatticità.

Il sapere di tale fatticità, con il suo connotato di irriducibile singolarità, non può consistere in un accesso diretto all'ente qual è quello fornito dal discorso apofantico; la metafisica prima e lo sviluppo della scienza poi hanno tuttavia fatto del discorso apofantico, della riduzione dell'ente ad una cosa fornita di proprietà, il loro elemento caratterizzante. Heidegger chiama nichilismo questa concezione del sapere estesa alle cose dell'uomo, mentre Schmitt chiama nichilismo la riduzione del sapere politico alla positività normativa: i due autori sono concordi nella misura in cui la prevalenza del sapere veicolato dal discorso apofantico è la condizione necessaria della proliferazione della positività normativa e dell'aumento delle zone d'ombra che questa è volta a produrre.

La dimensione dell'originario, di contro, è caratterizzata dallo spicco della singolarità che, come precedentemente delineato, costituisce il nulla di oggettività proprio dell'accadere, irriducibile ad una proprietà predicabile. Il rapporto con questo nulla costituisce precisamente la sfera dell'originario e della verità ad essa correlata, la quale non può essere ridotta ad un possesso disponibile qual è quello garantito da una proposizione vera, correlato del discorso apofantico.

Il vero nichilismo, di contro, consiste precisamente nella rimozione di questo nulla e del sapere indiretto che è possibile avere di esso, per ridurre la verità al contenuto di informazione che può essere posseduto e trasmesso attraverso una predicazione. Lungi dal liberarsi del nulla, tuttavia, tale atteggiamento lo fa rientrare potenziato attraverso la moltiplicazione delle zone d'ombra correlate a ciò che viene scoperto positivamente. Tali zone d'ombra sono il dominio del caso, poiché la pragmatica della positività normativa consiste nella loro produzione, in quanto svincolate da ogni dovere.

Il sapere alternativo al nichilismo, dunque, dovrà confrontarsi con il nulla e l'oscurità che appartengono in quanto tali al concetto originario di verità. Il rapporto con esso illuminerà la possibilità di un dovere irriducibile a quello stabilito dalla positività normativa.

1.2.4) La verità e l'originario come relazione.

a) L'originario come accesso antepredicativo all'ente; i tratti di una logica del simbolo.

La luce di una lanterna include il cono d'ombra escludendolo, poiché si differenzia sì da esso – luce ed ombra non sono lo stesso – ma al tempo stesso lo proietta inevitabilmente; analogamente una predicazione, in quanto correlato di una tematizzazione, mette in luce un aspetto dell'ente per lasciarne in ombra altri, nel modo descritto nelle pagine precedenti. Inoltre, si è visto come lo stesso comportamento tematizzante, correlato del predicare qualcosa di un soggetto, operi esso stesso un oscuramento di ciò che è stato ascrivito alla sfera dell'originario, in cui l'ente viene incontrato nel suo accadere, spiccando nella sua singolarità; tale oscuramento corrisponde alla copertura che *l'in quanto* apofantico opera sull'*in quanto* ermeneutico, la copertura che il comportamento tematizzante, volto alla predicazione, opera sull'incontro con l'ente a livello antepredicativo.

Non a caso questa sfera dell'originario è stata precedentemente connotata come la dimensione ontologica dell'*exaiphnes*, il termine che marca ad un tempo il vertice della ricerca dell'ente in Platone e l'accadere autentico dell'essere dell'ente in Heidegger; si ricordi che ciò a cui l'anima tende, l'oggetto di quel desiderio che l'anima stessa è, non è la conoscenza della cosa, che implica sempre una distinzione rispetto alla cosa stessa – distinzione che corrisponde alla dualità che si pone necessariamente tra conoscenza e cosa conosciuta – ma è la cosa stessa nella sua realtà e singolarità, ciò che sfugge per la debolezza del linguaggio³⁷². Si è messo in luce, inoltre, nelle sezioni precedenti, come l'*exaiphnes* sia la cifra dell'accadere dell'essere dell'ente ritmato dall'incedere della sua storicità, vale a dire compreso nella sua temporalità autentica³⁷³.

In altri termini, la comprensione dell'essere dell'ente che è data *exaiphnes*, che coincide con l'essere della cosa nell'accadere della sua singolarità, è velata dalla debolezza del linguaggio, se si usa l'espressione di Platone, e dalla debolezza della tematizzazione, se si usa la terminologia di Heidegger; ciò che è in gioco nel pensiero di entrambi i filosofi è l'afferramento dell'ente a livello antepredicativo, vale a dire a livello di ciò che, nel titolo di questa sezione, è stato chiamato "originario":

“Sono le idee che in quanto tali possono essere pensate in quanto unità solo nel puro *noein* e possono essere espresse linguisticamente solo attraverso i loro nomi. Questa pura apprensione delle idee nell'atto della *noesis* è sempre vera, senza mai contrarre un rapporto antitetico con l'errore. È il modo distinto della conoscenza, che esclude a priori la possibilità della falsità. Lo abbiamo chiamato singolarismo noetico, a differenza della forma di conoscenza che soggiace

³⁷² Cfr. *supra*, 1.2.1.

³⁷³ Cfr. *supra*, 1.1.2.

all'alternativa vero-falso. Esso testimonia che il concetto di verità platonico non è ristretto alla forma dell'essere vero del giudizio, bensì ha la sua specifica validità anche nel campo extralogico o prelogico, vale a dire nel campo extrapredicativo o antepredicativo del coglimento dell'idea che avviene nell'attimo [*Augenblick*] distinto dell'*exaiphnes*. Che in un momento secondario ogni *eidōs* possa divenire soggetto di una predicazione, e quindi essere reso accessibile alla formulazione in un giudizio, è un altro stato di cose, che non tocca la principale impossibilità della pura esposizione predicativa dell'*eidōs* come uno *hen* in quanto uno *hen*. Questo è anche il motivo per cui l'apprensione dell'*eidōs* non avviene nella *dianoia*, ma nella *noesis*. Il fatto che l'*eidōs*, che in quanto tale è l'uno in se stesso, possa essere predicato anche nel *logos*, si fonda sul suo carattere diairetico, che esso ha in quanto è l'uno di un diverso (*heteron heterou*) e attraverso cui esso è determinato nella *koinonia ton eidōn*,³⁷⁴.

Come messo in luce precedentemente, nel contesto della *Lettera VII* si parla della realtà dell'ente, che corrisponde appunto a quella dell'idea. Ciò che preme mostrare ai fini della presente indagine, tuttavia, è che tale accesso alla realtà della cosa non può essere dato in modo diretto, attraverso la predicazione di una proprietà, ma solo attraverso il costante commercio con la cosa stessa, lo sfregamento dei diversi elementi che, presi singolarmente, riempiono l'anima di ogni incertezza e oscurità³⁷⁵. In altri termini, è in questione un afferramento indiretto dell'ente, che corrisponde alla paradossale messa in luce di ciò che è destinato a sparire nel momento in cui viene illuminato.

Il passo di Oehler sottolinea bene come l'incontro con l'*eidōs*, a livello antepredicativo, sia consegnato alla *noesi* e non alla *dianoia*, non al pensiero discorsivo. Occorre dunque pensare che ciò implichi la consegna dell'originario all'ineffabilità? No se, come messo precedentemente in luce, si considerano i possibili accessi indiretti all'ente, basati sull'analogia, l'induzione e il paradosso³⁷⁶.

Ai fini della presente indagine è decisivo sottolineare come questi *heteroi tropoi*, queste altre modalità di indagine dell'ente siano caratterizzate dal fatto di intrattenere *un diverso rapporto con la zona d'ombra che è necessariamente correlata ad ogni svelamento dell'ente!* Si è messo in luce anche come ad ogni predicazione corrisponda una dialettica di illuminazione ed oscuramento, nella misura in cui, in primo luogo, la messa in luce di un ente attraverso la tematizzazione oscura la sfera dell'originario, in cui l'ente viene incontrato nel suo accadere, e nella misura in cui, in secondo luogo, la predicazione resa possibile dalla tematizzazione mette in luce solo un aspetto dell'ente a scapito degli altri. Si è sottolineato, attraverso il confronto con Hegel, come l'incremento delle predicazioni non consenta l'illuminazione delle zone d'ombra, ma solo la loro proliferazione, e si è visto quale sia l'implicazione politica di tale dialettica tra luce ed ombra; ciò che è essenziale è che in tale dialettica il cono di luce pretende di svincolarsi dal cono d'ombra che esso stesso proietta,

³⁷⁴ OEHLER, 125.

³⁷⁵ Cfr. *supra*, 1.2.1.

³⁷⁶ Cfr. *supra*, 1.2.2.

nella misura in cui lo considera irrilevante. Come sottolineato da Agamben, ciò che giace nell'ombra viene presupposto nella forma di un irrelato; anche da un punto di vista giuridico, ciò che giace nelle zone d'ombra è considerato come irrelato rispetto a ciò che viene stabilito positivamente, nella misura in cui è irrilevante rispetto ad esso... ma la produzione di tale zona di irrilevanza, in quanto spazio della libertà, è precisamente lo scopo della giuridicizzazione della politica, attuata in età moderna ed espansa fino alla metastasi in età contemporanea.

Stando così le cose, e fatto salvo che ad ogni disvelamento dell'ente corrisponde un oscuramento di esso, il primo requisito che i diversi accessi all'ente devono soddisfare è quello di relazionarsi in maniera diversa con l'oscurità a loro correlata; in altri termini, devono considerare l'oscurità ad essi correlata *come rilevante*, e dunque *non presupporla più nella forma di un irrelato*. Ciò implica il riconoscimento del monito heideggeriano a salvaguardare ciò che è nascosto *in quanto nascosto*, dunque a relazionarsi con esso, prima di tutto riconoscendolo come tale.

Proprio in tale riconoscimento del proprio legame con l'oscurità del fondamento sta la risposta corretta all'enigma della sfinge, vale a dire il riconoscere la propria nullità di fronte al dio. A tale riconoscimento è correlata l'ammissione che se è giorno, se una cosa viene messa in chiaro, allora è possibile che sia notte, che la luce sia accompagnata in quanto tale da una costitutiva oscurità, essenziale alla luce stessa: si ricordi che questa era proprio la possibilità del sapere tragico, che gli stoici escludevano come falsa dalla tavola di verità del giudizio ipotetico³⁷⁷. Così facendo, però, prendendone le distanze, ne ammettevano comunque l'importanza, riconoscendola come qualcosa da esorcizzare, proprio come Parmenide doveva menzionare il *mè on* demoniaco per tradurlo nell'asettica negazione logica data dall'*ouk esti*³⁷⁸.

Non è un caso che gli stoici, i quali hanno menzionato la possibilità che il giorno e la notte, la luce e la tenebra, fossero contemporanei per poterla rifiutare, avessero anche riconosciuto la possibilità che il *logos* stesso errasse, nei versi dell'*Inno a Zeus*, dai molti nomi:

“A te obbedisce tutto il nostro cosmo che ruota intorno alla terra;
dovunque lo conduci, volentieri ti si sottomette,
perché tu hai nelle tue mani invincibili uno strumento:
la folgore forcuta, infuocata, sempre viva.
Sotto il suo colpo tutti gli eventi naturali si compiono.
Con esso tu regoli il Logos comune che dovunque si aggira
[*koinòn logon, hos dià panton phoità*].”³⁷⁹

³⁷⁷ Cfr. *supra*, 1.2.3.

³⁷⁸ Cfr. *supra*, 1.1.2.

³⁷⁹ SVF I, 537, vv. 3-9.

Nei versi di Cleante il *logos*, che la tradizione successiva avrebbe sintomaticamente tradotto con “ragione”, viene detto “errante”, usando un verbo che in Eschilo ricorre a proposito di Cassandra³⁸⁰, la figura che simboleggia l’incontro con il proprio destino, immergendo “il collo nel collare della necessità”³⁸¹.

Cassandra è la sacerdotessa di Apollo Lossia, che, nelle parole di Eraclito – il cui detto risuona proprio nell’inno stoico³⁸² – “non dice né cela, ma dà segni”³⁸³.

Oute legei, oute kriptei, allà semainei: come ha messo in luce Heidegger più volte, commentando questo frammento, il disvelamento operato dal divino non è né un’informazione manifesta e priva di residui, qual è quella che potrebbe essere data da una predicazione, né un oscuramento assoluto; si tratta piuttosto di una rivelazione indiretta, che avviene per accenni, cioè di un accesso all’essere dell’ente che mette in gioco la singolarità di colui che a tale accesso si accosta, riguardando il suo destino. Proprio il fatto che l’enigma della sfinge, inviata non a caso da Apollo, riguardi il suo destino è ciò che Edipo non vede, scambiando l’accenno contenuto nell’enigma al suo destino con la predicazione della caratteristica di un ente, considerato in universale.

Non è un caso che l’altro celebre fraintendimento dell’oracolo sia quello di Creso re dei Lidi; sentendosi dire che se attaccherà Ciro distruggerà un grande impero, Creso si aspetta di pervenire alla vittoria; in realtà, l’impero che porta alla distruzione è il suo, quello della Lidia. Anche Creso fraintende il responso dell’oracolo per la comunicazione diretta di una caratteristica che consente di identificare un determinato ente o un determinato stato di cose piuttosto che un altro; insomma, anche in questo caso il responso viene frainteso per una determinazione ontica.

Si è cercato di mettere in luce come le determinazioni ontiche siano quelle all’opera nelle predicazioni, e come esse siano inadatte ad afferrare un ente nella sua singolarità.

Di contro, vedere l’accadere dell’ente nella sua singolarità, vale a dire l’ente nel suo essere, significa innanzitutto fare esperienza del fatto che detto accadere si sottrae all’accesso diretto fornito dalla predicazione, e che dunque si vela: chi si aspetta di ricevere informazioni sul proprio destino, al modo di un possesso positivo e disponibile, è destinato a naufragare nell’irrazionale che pretendeva di esorcizzare. Il primo passo per disporsi a questo accesso indiretto all’essere dell’ente, dunque, consiste nell’esperirne la velatezza, così come il primo passo per l’ingresso nel santuario di Delfi era la vista sulla *E* che capeggiava sul frontone e che stava a ricordare a colui che entrava che lui è, *tu sei*, sei niente di fronte al dio:

³⁸⁰ Cfr. *Agamennone*, vv. 1273-1274.

³⁸¹ *Ibid.*, v. 218.

³⁸² Cfr. Eraclito, B 30, a proposito del *pyr aeizoon*, del fuoco vivo in eterno; lo stesso aggettivo è usato da Cleante a proposito della folgore di Zeus.

³⁸³ Eraclito, B 93; cfr. C. Scilironi, *Destino e fede*, cit., 21.

“Il niente come altro dall’ente è il velo dell’essere. Nell’essere, fin dall’inizio, ogni destino dell’ente è già compiuto. L’ultima poesia dell’ultimo poeta della Grecia degli inizi, l’*Edipo a Colono* di Sofocle, si chiude con la parola che si rivolge in modo irripensabile alla storia segreta di questo popolo, custodendone l’entrata nella sconosciuta verità dell’essere:

Cessate dunque, e mai più d’ora in poi
destate il pianto;
ovunque, infatti, l’avvenuto tiene
in sé custodita una decisione di compimento”³⁸⁴.

Heidegger scrisse queste righe nel 1943, in aggiunta alla quarta edizione della prolusione che aveva tenuto nel 1929; come documenta Otto Pöggeler, la citazione da Sofocle fu tacciata di nichilismo dagli ideologi nazisti³⁸⁵. Giudizio prevedibile, in quanto dato da chi stabiliva la propria appartenenza ad un gruppo attraverso un distintivo, vale a dire attraverso un codice stabilito secondo una convenzionalità del tutto esplicita.

Tutti gli enti forniti del *logos* appartengono ad un ordine simbolico, vale a dire interpretano il mondo attraverso un sistema di segni, che sono innanzitutto e per lo più segni verbali; com’è noto, il segno è un “Giano bifronte”³⁸⁶, che consiste in un significante e in un significato, un’espressione e un contenuto, un’immagine fisica ed un contenuto mentale; come provato dall’esistenza di diverse lingue storico-naturali, il rapporto tra espressione e contenuto del segno verbale è arbitrario: non c’è nessuna necessità per cui un termine debba significare necessariamente una cosa piuttosto che un’altra³⁸⁷. Tuttavia, il significato delle parole non è stato stabilito attraverso un accordo esplicito tra i parlanti, come avviene invece per i segnali.

I segnali sono quei tipi di segni in cui il rapporto tra significante e significato viene fissato sulla base di una convenzionalità esplicita, stabilita da coloro che devono farne uso: non è un caso che i segnali stradali si chiamino appunto “segnali”, ad indicare il fatto che sono pertinenti ad un ordine simbolico che è stato stabilito *ex abrupto*. In questi termini, è possibile definire come segnali anche i distintivi, che nell’era dei totalitarismi si moltiplicano in modo metastatico; ciò che occorre sottolineare, comunque, a proposito dei segnali, è non solo il fatto che riguardo a loro il rapporto tra significante e significato è stabilito sulla base di una convenzionalità esplicita, ma anche che in questo modo il loro significato viene stabilito *in modo esaustivo*: chi marca se stesso con un distintivo sa perfettamente quali siano i tratti semantici dell’appartenenza che rivendica.

³⁸⁴ M. Heidegger, *Poscritto a ‘Che cos’è metafisica’*, in *Segnavia*, cit., 266. In seguito “WEG”.

³⁸⁵ Cfr. PÖGgeler, 42.

³⁸⁶ L. Hjelmslev, *I fondamenti della teoria del linguaggio*, 63.

³⁸⁷ Saul Kripke ha mostrato come si possa parlare di necessità a proposito dei nomi solo in seguito ad una catena causale di riferimento iniziata con un “battesimo”, vale a dire con un’ostensione della cosa ed una sua denominazione; cfr. *Nome e necessità*, 93.

Le cose si comportano nel modo opposto per quanto riguarda quei tipi di segni i quali, all'interno di una determinata cultura, non sono caratterizzati da un rapporto di completa arbitrarietà tra significante e significato, vale a dire i simboli: un simbolo è quel particolare tipo di segno in cui tra significante e significato sussiste una porzione di necessità, se non addirittura di identità. Non solo: il simbolo ha anche la proprietà di essere costitutivamente aperto ed irriducibile ad una semantica definitiva; in altri termini, il simbolo si configura come inesauribile apertura di significato³⁸⁸, consistendo esso in un tutto che manifesta se stesso, nella sua interezza, in una sua parte.

Come mette in luce Diano, il simbolo è una forma data all'evento, il quale altro non è che la dimensione ontologica dell'originario; in essa i confini tra le cose e l'esserci dell'uomo, dell'ente che ha a che fare con esse, sfumano, a vantaggio del risalto della loro relazione, quella relazione che è alla base del *modus ponens* codificato dalla logica stoica nel tentativo di addomesticarla:

“Passando al piano del pensiero riflesso e della filosofia, come nello stoicismo la realtà è fatta di eventi e ogni evento presuppone intero il ciclo in cui si attua e si chiude il logos divino, e ogni punto è in relazione sempre con la periferia e coincide con essa, così per Heidegger la prima ‘struttura’ del *Dasein* o ‘Esserci’ è l’*In-der-Welt-sein*, un ‘essere nel mondo’ che è inseparabile dalla ‘comprensione’ che l’esserci ha del suo essere. Ma tanto la ‘comprensione’ che ‘l’essere nel mondo’ sono al di qua di quella che noi chiamiamo coscienza e non si possono rivelare e venire vissuti se non come evento. Concetto analogo a ‘l’essere nel mondo’ di Heidegger è l’*Umgreifende* con cui Jaspers ha ripreso il *periechon* di Anassimandro, e che è sempre un *Umgreifendes* vissuto e sempre infinito.

Il rapporto che è tra l’*hic et nunc* del *cuique* e l’*ubique et semper* del *periechon* è dinamico e reciproco. Di qui l’*Ineinander* col quale Cassirer caratterizza lo spazio della mentalità primitiva e del mito. Questo rende intelligibile ed ancora adoperabile il concetto della ‘partecipazione’ del Lévy-Bruhl. In quanto *Ineinander* le figure diventano precarie, le cose si disfanno della sostanzialità loro, tutto è fluido: l’uomo sente rotti i limiti ai quali nel proprio corpo si affidava, lo spazio esterno lo penetra, discopre e mette a nudo qualcosa che è alle radici stesse del suo essere, per cui egli non ha parola, perché non ne può avere la rappresentazione, lo sospende tra il nulla dell’istante che cade e il nulla di quello che ancora deve scoccare, e della durata fa un gorgo in cui l’irreversibilità del tempo è abolita³⁸⁹, e tutto è possibile. Ed ecco il *thambos* o ‘stupore’, l’*horror*, la *Scheu* di cui parla l’Otto, l’*awe* del Marett (l’angoscia di Kierkegaard non è nulla di diverso), e di contro il *mana*, l’*orenda*, il *numen tremendum*, Dio”³⁹⁰.

La sfera dell’evento che Diano descrive, sospesa tra il nulla dell’istante che cade e il nulla di quello che ancora deve scoccare, altro non è che quella dell’*exaiphnes*, che, come mostrato precedentemente, è esattamente la datità di una contraddizione la quale, lungi dall’essere un *monstrum* logico, si presenta come la struttura ontologica visibile tra gli interstizi di ciò che chiamiamo realtà³⁹¹. La sfera dell’evento è l’ambito della tensione tra ciò che avviene per me e ciò

³⁸⁸ Cfr. L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, 48.

³⁸⁹ G. Van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations: Phénoménologie de la religion*, 379.

³⁹⁰ LINEE, 19-20.

³⁹¹ Cfr. *supra*, 1.1.2.

da cui l'avvenimento è sentito provenire, l'endiadi di *non più e non ancora* che lo caratterizza; detta tensione si dà tra il "qui ed ora" in cui l'evento è sentito nella sua manifestazione e la periferia indeterminata, l'*apeiron periechon* che precede ogni determinazione, a cui l'evento deve il suo carattere di sorpresa. L'evento è l'apertura che questo indeterminabile, quest'infinito originario, offre alla determinabilità da parte dell'uomo, nel momento in cui riceve un nome:

"Specificando la potenza che si rivela nell'evento, il nome ne supera l'infinità, rendendo così possibile all'uomo di liberarsi dal *thambos* e di dare una direzione alla propria azione. Ma questo medesimo nome, che dà forma all'evento, permette anche di riprodurlo [...]. Lo stesso vale per il mito, che non è se non uno sviluppo del nome, e che, come il nome, dando forma a un evento, lo chiude e ne permette la 'ripetizione' in un rito"³⁹².

Il nome è la più elementare forma di immobilizzazione del reale, poiché consente di determinare una cosa in quanto tale; esso è il correlato dell'operatore logico dell'*in quanto*, che precedentemente è stato visto come il funtore logico più elementare, che consente di identificare qualcosa, essendo l'identificazione la determinazione più originaria.

Il mito è lo sviluppo del nome, nella misura in cui il mito è sempre mito di qualcuno: il mito pone la relazione tra uno stato di cose – che può riguardare un luogo, il popolo che lo abita – e la sua origine remota, unendo tale stato di cose alla sfera dell'*apeiron periechon*, in quanto dimensione della provenienza dell'evento. Per questo, nella misura in cui il mito consiste in una chiusura dell'apertura dell'evento, è possibile dire che esso costituisce la prima e più elementare forma di razionalizzazione³⁹³: dando forma all'evento, il mito ne permette la ripetizione nel rito, rendendo così possibile una pratica con delle norme.

E tuttavia, pur addomesticando, disciplinando l'apertura dell'evento, il mito mantiene il contatto con essa, senza cancellarla. Lo stesso si può dire di quella forma di chiusura dell'evento, ulteriore rispetto al nome ed al mito, che è il sillogismo dell'evento, precedentemente delineato. La tavola di verità del *modus ponens*, per come è delineata da Filone di Megara, pone la possibilità della verità della tragedia, la verità dell'evento per eccellenza – che è poi la datità della contraddizione, "Se è giorno, allora è notte" –, ma per rifiutarla; rifiutandola, comunque, mantiene un contatto con essa, un contatto che è presente in tutta la filosofia antica, quale rapporto con un'origine di cui non ci si deve dimenticare.

Se Aristotele pone come verità somma la verità della definizione, in quanto afferramento dell'essenza, attraverso la predicazione delle proprietà di un ente, è anche vero che all'inizio della *Metafisica* definisce colui che ama i miti in qualche modo filosofo, poiché i miti sono appunto ciò

³⁹² LINEE, 21-22.

³⁹³ Cfr. A Ferrara, *Presentazione* a M. Weber, *Considerazioni intermedie*, cit., 13-14.

che deriva dal *thambos*, dal *thauma*, dalle cose meravigliose³⁹⁴; Aristotele, tuttavia, è il primo a ridurre la sfera dell'evento al minimo, nella misura in cui la verità diventa per lui l'enunciazione delle caratteristiche di un ente semplicemente presente; ciò che resta dell'evento è confinato al *thigein*, al toccare che deve sì essere attuato dal conoscente³⁹⁵, ma che corrisponde all'acquisizione di un'essenza priva di residui, vale a dire alla contemplazione di una pura forma – la categoria antitetica rispetto all'evento³⁹⁶, poiché esclude la relazione; l'evento, di contro, come messo in luce poco fa, esiste tutto in funzione della relazione:

“Forma è ciò che i Greci da Omero a Plotino chiamarono *eidos*, ed *eidos* è la ‘cosa veduta’, e assolutamente veduta. Ciò che la caratterizza è l'essere ‘per sé’ (*kath' autò*). Solo essa è per sé, e quello che è lo è in se stessa e per se stessa, ed esclude la relazione. Come tale, esaurisce la sua essenza nella sua contemplabilità: tutto quello che essa è, è contemplabile, e ciò che in essa non è contemplabile, non è. Delle forme invece che l'uomo dà all'evento, nessuna è ‘per sé’, esse sono sempre ‘per altro’ (*kat' allo ti*), e ‘in vista d'altro’ (*heneka tinos allou*), e non s'intendono che nella relazione. Come forme sono anch'esse contemplabili, ma la contemplabilità non esaurisce la loro essenza, è solo un mezzo per attingere ciò che in esse non appare, e che per sua natura esclude ogni contemplabilità e può essere solo vissuto: sono *symbola* e non *eide*, forme eventiche e non le ‘forme’.

E qui è da chiarire il significato in cui in rapporto a queste forme il simbolo va preso. Simbolo (da *sym-ballein* ‘mettere insieme’) è in origine la tessera ospitale, di cui ciascuno dei due ospiti conserva una parte. Separate, le due parti non significano nulla, ma il loro significato non l'acquistano se non nell'atto in cui vengono ‘messe insieme’. Lo stesso vale del mito e di tutte le forme date all'evento. Ciascuna di esse, presa separatamente, è una figura, ma il suo significato non è in quella figura, sì nell'unione con ‘l'altro’ che la giustifica e che essa ha la funzione di rifare presente. Se questo ‘altro’ fosse rappresentabile, avremmo l'unione di due figure, e quindi l'allegoria. Ma il mito non è allegoria. Ciò aveva visto lo Schelling, che a caratterizzarlo aveva coniato l'opposto termine di ‘tautegoria’. Ma era un errore: solo la forma, in quanto tale, è tautegorica; il mito, e cioè la forma eventica, non è mai senza ‘l'altro’. Ma questo ‘altro’ lo pone e non l'enuncia. E però, se si deve creare un termine, si deve parlare di ‘allotesia’. ‘L'altro’ infatti è l'evento, e cioè un *èvenit*, che è sempre *hic et nunc* e sempre è centro di un *periechon* infinito, e che pertanto non può essere che vissuto. È nel *symballesthai* tra la figura e l'*èvenit* che sta tutto il valore del simbolo. Ed è perciò che il mito è inseparabile dalla ‘ripetizione’ che ne vien fatta dal rito, e fuori di esso è favola.

Di qui l'intrasferibilità e l'intraducibilità dei miti, che è l'intrasferibilità e l'intraducibilità anche della parola in ciò che essa ha di eventico. Perciò le poesie vanno recitate e cioè ripetute e ricalate nell'evento. Ma un'altra cosa s'intende: *l'identità d'essere tra significante e significato* [corsivo mio – F.L.] di cui parla il Van der Leeuw trattando del simbolo, ch'egli definisce come ‘partecipazione del sacro alla sua configurazione attuale’³⁹⁷, e giustamente riconduce al valore originario di ‘cosa messa insieme’. ‘L'immagine’ – egli scrive – ‘è la cosa stessa ch'essa rappresenta’. È la ‘cosa’, perché questa, quand'anche si presenta come cosa, non è ‘cosa’ ma evento, perché cioè quello che essa è, non lo è per la sua forma visibile, ma per ‘l'altro’ che l'ha assunta e ne ha fatta la sua epifania. E però non è necessario neanche che vi sia somiglianza, e il più delle volte non ve n'è nessuna. I pezzetti di legno che gli Australiani mettono tra i capelli, *sono*

³⁹⁴ Cfr. M, 982 b 18.

³⁹⁵ Cfr. *supra*, 1.2.1.

³⁹⁶ Cfr. LINEE, 30.

³⁹⁷ G. Van der Leeuw, *op. cit.*, 493.

essa stessa la carne di canguro che l'antenato *totem* portò sulla testa nelle migrazioni³⁹⁸. Il che non è segno di infantilismo, giacché quanto meno v'è di contemplabilità e di forma, tanto più v'è di potenza e d'evento. Ed è per questo che anche nelle religioni più progredite alle immagini più formate si preferiscono le più rozze ed informi. A volte, ed è il caso estremo, il simbolo è ridotto addirittura all'assenza d'ogni forma: il vuoto dell'arca di Jhavé: anch'esso una forma, la suprema tra le forme delle sue epifanie³⁹⁹.

In questo denso passo Diano mette in luce la differenza che intercorre tra la forma in quanto tale, in quanto puro oggetto di contemplazione, e le forme date all'evento, vale a dire il simbolo e il mito; come precedentemente anticipato, nel simbolo il rapporto tra significante e significato, lungi dall'essere consegnato all'arbitrarietà, è mediato da un rapporto di necessità che si coagula in una vera e propria identità. Tale identità è quella della *pars pro toto*, della parte che è in grado di contenere il tutto, e del pensiero magico, per cui il segno della cosa, il suo simbolo, equivale alla cosa stessa e può avere effetti su di essa: mentre la forma è oggetto di contemplazione, la forma eventica, quale è esperita nel simbolo e nel mito, esiste tutta nell'atto della sua presentificazione, quale può essere la recitazione della poesia, il canto della melodia, la celebrazione del rito.

Ciò che in essa è decisivo è il fatto che essa mantiene costantemente aperto il suo rapporto con la sfera dell'*apeiron periechon*, essendo irriducibile ad un significato univoco e determinato una volta per tutte, qual è invece quello della forma. L'"altro" che il simbolo rende presente non è riducibile ad una configurazione determinata.

Il pensiero arcaico, come testimoniato dai frammenti del pensatore che ha mantenuto una vicinanza costante alla sfera della provenienza dell'evento, che è la sfera del sacro⁴⁰⁰, ha dovuto combattere contro la forza magica presente in esso, contro il legame che univa in un vincolo di identità la parola e la cosa: Eraclito ha combattuto contro il sacro per dare al pensiero classico la sua libertà dalla materia e dai legami magici⁴⁰¹.

Come sottolinea giustamente Hoffmann, tuttavia, il pensiero successivo ha creduto in modo erroneo di potersi ritenere immune dalle "forme primitive liquidate, che esso prende per funzioni, che non hanno importanza"⁴⁰². In altri termini, più vicini al lessico dell'ontologia, ciò che caratterizza il passaggio dal pensiero magico al pensiero razionalizzante è il fatto che la relazione, che è stata vista così essenziale alla sfera dell'evento e del vissuto, viene ridotta ad una mera funzione; nei termini del pensiero originario, invece, che è ciò che si situa a contatto sia con il pensiero magico che con il pensiero razionalizzante, essa costituisce invece la materia sostanziale, il *mé on*, ciò che fa sì che la

³⁹⁸ *Ivi.*

³⁹⁹ LINEE, 22-25.

⁴⁰⁰ Cfr. R. Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, 328.

⁴⁰¹ Cfr. E. Hoffmann, *Die Sprache und die archaische Logik*, VIII.

⁴⁰² *Ibid.*

sostanza non sia mai identificabile con la pura forma⁴⁰³. Come precedentemente messo in luce, però, tale *me on* costituisce la cifra della singolarità dell'ente, quella che è appunto il correlato dell'afferramento indiretto ricercato sulla scia di Kierkegaard da Von Kahler ed Heidegger.

Non è un caso che Kierkegaard sia uno degli autori menzionati da Diano nei passi citati, relativamente a coloro che hanno investigato la natura del sentimento del sacro, della sfera dell'originario da cui l'evento proviene; non è nemmeno un caso che Von Kahler, nel definire la specificazione propria dell'idea antica, l'abbia connotata come la riunione rammemorante dell'ente vivente, afferrato nella sua singolarità, con il suo fondamento divino⁴⁰⁴.

È dunque chiaro che l'afferramento di un ente nella sua singolarità, nella quale si stempera la sua natura di evento, e che non può essere ottenuto mercé l'accesso diretto fornito dalla predicazione pena la sua perdita, deve necessariamente confrontarsi con la sfera del sacro; questo significa, tuttavia, confrontarsi con quella materia sostanziale che costituisce, da un lato, ciò con cui il pensiero antico mantiene un rapporto ambivalente e, dall'altro, il vero e proprio rimosso di tutta la filosofia moderna:

“La decisiva impresa kantiana – dopo essere stata a lungo preparata parallelamente alla tendenza filosofica principale, e preparata in particolare dagli inglesi, a partire da Occam attraverso Hobbes fino a Hume – effettua questa rottura e assume così la guida delle principali linee di sviluppo della scienza. Essa trova però una visione del mondo già del tutto razionalizzata. Il mondo, che certamente è ancora visto, ossia è ancora e anzitutto tenuto stretto come un'unità vivente spazialmente in quiete, è completamente assimilato nella sua struttura interna alla ragione umana pienamente sviluppata. [...] Kant fa solamente una cosa. Egli annienta definitivamente quell'ultima quantità minima, quel sottile resto che ancora era avanzato dalla dimensione religioso-personale e da quella dogmatico-tradizionale: annienta, cioè, l'elemento intuitivo globale, quello che mette in atto uno sguardo d'insieme e lo rivolge nel profondo, ossia quello che in generale guarda; annienta dunque la presunzione per eccellenza dell'unità e della singolarità cosmica, vale a dire la sostanza metafisica fondamentale. Kant la annienta mettendola a nudo come un elemento dogmatico, come un elemento extra-razionale (in rapporto alla ragione che viene considerata come la forma legittima del nuovo *sapere* nei confronti della vecchia *fede*), come un elemento malsicuro. E ciò che resta è la ragion pura stessa priva di sostanza. [...] Nulla di (effettivamente) reale: poiché la materia sostanziale che l'antica visione complessiva forniva alla ragione è posta in discredito ed è rimossa come dogmatica, mentre la materia che la nuova empiria le fornisce è sempre frammentaria, provvisoria e situata agli inizi di un infinito sviluppo della ricerca. [...] Ma cosa significa l'impresa kantiana per la scienza nel suo complesso? Significa semplicemente il completo rovesciamento di tutto il lavoro anteriore. Un rovesciamento in rapporto alle due questioni fondamentali dell'umana riflessione, la questione della causa e la questione del fondamento originario, che proprio mediante tale rovesciamento del lavoro sono definitivamente dilacerate e si costituiscono come due direzioni di ricerca infinite e diverse tra loro. *Le due questioni, che prima erano una sola cosa, d'ora in poi si separano*: e precisamente la questione della causa conduce ora nella direzione infinita del tempo puro – la sua conseguenza è la storia in senso moderno, la storia come noi l'intendiamo, lo sviluppo del

⁴⁰³ Cfr. K. Heinrich, *Tertium datur*, 46; cfr. *supra*, 1.1.2.

⁴⁰⁴ Cfr. *supra*, 1.2.1.

“*progresso infinito*” –, mentre la questione del fondamento originario conduce ora nella direzione infinita dello spazio puro – la sua conseguenza è la rigida sistematica, la popolazione in continuo aumento di migliaia di concetti equivalenti, indisciplinati e dispotici del più diverso rango e carattere, “*l’infinita scissione e specializzazione*” e “*l’intellettualizzazione del tessuto vitale*” di cui parla Max Weber⁴⁰⁵.

Il pensiero moderno, che trova il suo culmine in Kant, riduce l’essere ad un mero concetto di relazione⁴⁰⁶; già in Hobbes è evidente come l’unica connotazione dell’essere sia quella della copula, la quale ha la funzione di collegare fatti diversi concepiti atomicamente, che non hanno niente a che vedere tra di loro. Tale logica è coerente con la pragmatica politica del ragionamento hobbesiano, che concepisce il mondo come popolato da individui, atomi che si muovono nel vuoto in virtù del loro impulso e privi di qualsiasi relazione tra di loro, se non quella data dai reciproci urti; tale logica è finalizzata a fare in modo che l’estrinsecazione di questo impulso sia resa possibile.

In Kant la depauperazione dell’essere come sostanza, dopo la riduzione di questa a mero fenomeno operata da Locke, per quanto riguarda la sostanza delle cose, e da Hume per quanto riguarda la sostanza dell’io, riceve il suo coronamento nella misura in cui la sostanza viene ridotta ad un ente di ragione, un concetto vuoto senza oggetto. “Concetto vuoto senza oggetto”, tuttavia, è il primo dei significati del niente, menzionato al primo posto di quella tavola che conclude l’*Analitica trascendentale*, quasi a connotare l’ingresso nella *Dialettica* come l’entrata nel nulla della conoscenza⁴⁰⁷.

L’ente di ragione è nulla perché non è dato da nessuna sintesi con un oggetto di sensibilità, essendo solo un mero contenuto di pensiero: nessuno vede l’essere in quanto tale, perché si percepiscono sempre solo oggetti qualificati con degli attributi, caratteristiche che ineriscono ad un determinato sostrato. Quella che era la sostanza, ciò che sussiste alla base degli attributi che vi ineriscono, viene ridotta ad una mera funzione del pensiero – come già era per gli empiristi inglesi a cui Von Kahler ha fatto riferimento – e, com’è noto, le funzioni del pensiero sono chiamate da Kant, fedele alla tradizione, “categorie”. Il concetto di sostanza è sostituito dalla prima categoria della relazione, chiamata ora “dell’inerenza e sussistenza”: il residuo di materia sostanziale, il *mé on* che affettava la forma e resisteva alla penetrazione onnipervasiva della determinazione definitoria, facendo in modo che la sostanza non coincidesse mai con la forma stessa, viene ridotto ad un nulla.

La dissoluzione della materia sostanziale da parte di Kant, come viene denunciata da Von Kahler nell’ultimo passo citato, implica dunque la riduzione del concetto di sostanza ad una forma logica,

⁴⁰⁵ BdW, 74-75.

⁴⁰⁶ Cfr. *supra*, 1.1.3.

⁴⁰⁷ Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, 231.

cioè ad una funzione di relazione; ciò ha delle implicazioni decisive per il concetto stesso di relazione.

Nel momento in cui si stabilisce che la relazione deve prendere il posto della sostanza per venire concepita come mera funzione operata dall'intelletto, è la relazione stessa che viene concepita come un mero funtore operativo, posto a collegare concetti che non hanno niente a che fare tra loro.

In questo modo, assieme all'idea di materia sostanziale, viene liquidata anche la connotazione che aveva l'idea di relazione correlata ad essa: la sostanza degli antichi, la cui legittimità ontologica è in gioco nell'impresa kantiana, non corrisponde alla materia di atomi distinti e separati tra loro.

La sostanza appare sempre come un sinolo di materia e forma, come una configurazione di materia ad opera di un principio formale; è la concezione moderna della materia a concepirla come configurata in atomi distinti e separati tra loro, che hanno bisogno di un principio formale, ridotto ad un mero concetto di relazione, per essere tenuti insieme, per così dire, esteriormente. La sostanza antica, di contro, è marcata dalla materia che è prima di tutto connotata come potenza, come principio di ricezione di una diversa determinazione; se si rilegge il passo di Aristotele precedentemente citato⁴⁰⁸, si vede che la materia, che impedisce l'afferramento della singolarità dell'ente in una concettualizzazione predicativa, è connotata anzitutto come *possibilità*, segnatamente come possibilità di essere o di non essere. Questa possibilità marca dunque l'appartenenza dell'ente, considerato nella sua singolarità, alla sfera dell'evento e del sacro, in quanto legame con la sua origine; si è messo poco prima in luce come tale sfera sia tutta connotata dal concetto di relazione⁴⁰⁹, una relazione che giace a monte dei termini che la contraggono e che costituisce la loro ragion d'essere, come accade per la relazione tra le due parti che compongono la *tessera hospitalis*, il simbolo, le quali, prese separatamente, non hanno significato alcuno.

Sarebbe dunque fuorviante vedere la riduzione kantiana della sostanza a mera funzione di relazione come un primato della relazione stessa nella concezione del mondo; al contrario, la funzione della relazione è il necessario destino che il concetto antico di sostanza deve patire, una volta che il mondo viene scomposto in una molteplicità di atomi disconnessi: proprio perché sono costituiti da una serie di atomi composti in un modo piuttosto che in un altro c'è bisogno di postulare l'essere, l'antica sostanza, come la relazione che li tiene insieme; tale relazione, però, è ridotta ad una mera operazione di pensiero priva di contenuto, un "concetto vuoto" appunto.

L'antica materia sostanziale, di contro, in quanto materia dell'ente marcato nella sua singolarità, è *dynamis*, potenza, e la potenza è necessariamente un concetto di relazione, nella misura in cui è

⁴⁰⁸ Cfr. *supra*, 1.1.2.

⁴⁰⁹ È in effetti sintomatico che lo stesso Kant, trattando della possibilità nei *Postulati del pensiero empirico in generale*, debba necessariamente connotarla come relazione, precisamente come un particolare tipo di quel genere di relazione all'opera nelle categorie della modalità, che, com'è noto, esprimono solo il rapporto che vige tra il soggetto conoscente e la realtà. Su questo punto, cfr. *infra*, 2.0.1 b.

predisposizione al cambiamento e apertura alla sfera dell'evento; la pregnanza di tale connotazione per la concezione della materia sostanziale è talmente importante da aver indotto Platone a formulare in questo modo “l'unica definizione dell'essere che sia rintracciabile nei suoi scritti”⁴¹⁰:

“Ebbene, dico che ciò che possiede anche una qualsiasi potenza, o che per natura sia predisposto a produrre un'altra cosa qualunque, o a patire anche una piccolissima azione da parte della cosa più insignificante, anche se soltanto per una volta, tutto ciò realmente è. Infatti, propongo una definizione: gli enti non sono altro che potenza”⁴¹¹.

Applicando la terminologia di Diano al passo in questione è facile vedere come la *dynamis*, il *mé on* che resiste all'azione formante, lungi dal configurare un atomo isolato, altro non sia che la datità della relazione stessa, in quanto possibilità di essere affetto, anche “da parte della cosa più insignificante”: in altri termini, il residuo di materia sostanziale è la relazionalità all'opera nella sfera dell'evento, essendo l'evento ciò che viene *patito* per eccellenza, come testimoniato nel dialogo tra Antigone e Ismene che fa da *incipit* alla tragedia di Sofocle, dove si tratta di *pathein to deinon*, patire ciò che è terribile, assumendo il proprio destino; inoltre, l'essere-nel-mondo, che Diano definiva come la traduzione heideggeriana della periferia dell'evento, è legato alla comprensione che se ne ha proprio in virtù del fatto che esso consiste nell'apertura di determinate possibilità.

In altri termini, il pensiero moderno che ha in Kant il suo vertice riduce la relazione ad una *forma logica*, eliminando la materia sostanziale, mentre la relazione come correlato della materia sostanziale è prima di tutto *contenuto*: questo è il senso del concetto antico di relazione in quanto sostanza, che è esperita concretamente come evento. Non è un caso che la *dynamis*, la possibilità di patire ed essere affetti quale carattere principale dell'ente sia stata sottolineata da Platone, il quale si differenzia in modo netto da Aristotele proprio nel considerare l'essere un *genos*, un genere in cui tutte le cose sono abbracciate, un indeterminato che comprende tutte le cose in quanto ultimo adombramento dell'*apeiron periechon* di Anassimandro, la periferia dell'evento da cui questo è sentito provenire.

Il senso dell'essere compreso a livello antepredicativo, nella sfera dell'evento in cui le cose sono vissute prima che comprese, va dunque concepito come un contenuto irriducibile a qualsiasi iscrizione in un processo di razionalizzazione funzionale. Tale contenuto si configura come il senso dell'essere compreso a livello originario.

Non è un caso che Weber abbia visto nell'iscrizione in un modello di razionalità funzionale, di razionalità rispetto allo scopo, la forma di massima razionalizzazione possibile per la comprensione

⁴¹⁰ F. Chiereghin, *L'eco della caverna*, cit., 165.

⁴¹¹ *Sofista*, 247 d 8 – e 3-4 (traduzione leggermente modificata).

dell'agire umano; come si è cercato di sottolineare⁴¹², Heidegger, di contro, pur riconoscendo la pregnanza della razionalità strumentale all'opera nella comprensione propria dell'esserci, ha molta cura nell'insistere sul fatto che questa è radicata in una struttura irriducibile a quella della razionalità strumentale, vale a dire nell'essere stesso. Questo costituisce la dimensione originaria legata all'evento, alla sfera del vissuto nel suo essere irriducibile al rappresentato, a ciò che può divenire oggetto di tematizzazione.

Si tratta ora di vedere come tale dimensione dell'evento si esprima nel concetto arcaico dell'essere come genere.

b) L'essere come genere e la logica dell'evento.

Von Kahler ha visto in Kant il campione della dissoluzione dell'antico concetto di materia, ma, ad un esame più attento, una tale dissoluzione viene già preparata da Aristotele, con la confutazione della concezione dell'essere come genere.

L'argomento di Aristotele è noto: in una definizione come “L'uomo è l'animale razionale” il termine “uomo” costituisce la specie, il termine “animale” il genere mentre il termine “razionale” è la differenza specifica. Ora, il genere e la differenza specifica si predicano della specie, come il *definiens* si predica del *definiendum*; il genere, tuttavia, non può predicarsi della differenza specifica e viceversa: non si può dire “animale è razionale”, né “razionale è animale”⁴¹³. L'essere, di contro, si predica di tutto, violando dunque l'impossibilità a cui il genere è vincolato. Per questo Aristotele rifiuta che l'essere sia un genere, un'essenza indeterminata, per calarlo nella molteplicità sempre determinata delle categorie, delle figure della predicazione.

L'essere secondo Aristotele non è un genere avvolgente, un *megiston genos* che abbracci la totalità dell'ente, ma una mera funzione relazionale sempre determinata dal contesto linguistico in cui viene usata, vale a dire dalle categorie: questo spiega il carattere “rapsodico” dell'elencazione delle categorie ad opera dello Stagirita denunciato da Kant, il quale è mosso dall'esigenza di costruire un “sistema” della ragione umana, vale a dire di ordinare le capacità del pensiero logico – ridotte anch'esse a funzioni – sulla base di una struttura unitaria, una funzione logica primaria che spieghi il loro rapporto; essa consiste nell'unità sintetica originaria dell'appercezione trascendentale, l'*io penso*.

Aristotele, tuttavia, è libero dall'esigenza tutta moderna di mettere ordine nella molteplicità delle funzioni logiche del pensiero perché tale ordine c'è già, ed è dato concretamente dagli usi del verbo

⁴¹² Cfr. *supra*, 1.1.3.

⁴¹³ Cfr. M, 998 b 23 – 26.

essere nelle predicazioni che lo determinano di volta in volta: ecco perché all'inizio del *De interpretatione* lo Stagirita può mettere bene in chiaro come espressioni quali “essere” e “non essere” non significhino niente, a meno che non venga aggiunto qualcos'altro⁴¹⁴; in questi termini l'essere viene svuotato della sua carica semantica e ridotto ad una mera funzione sintattica, preparando dunque da molto lontano l'impresa kantiana della dissoluzione dell'antica materia sostanziale⁴¹⁵. Tale dissoluzione si attua come l'ultimo passaggio di quel processo che è stato connotato con l'espressione “dal mito al *logos*”, come documenta Oehler:

“Che l'*einai* non significhi nessun *pragma*, cioè nessuna *ousia*, nessun *on*, è un chiaro caposaldo della dottrina di Aristotele che dev'essere compreso come una chiara posizione contraria alla concezione platonica. Per Platone l'essere è un genere, l'*on* appartiene ai *megista gene*, e lo *esti* e *ouk esti* copulativo esprime la partecipazione all'essere e al non essere, nella misura in cui fa riconoscere che questo è così e questo no. E poiché il concetto di essere accompagna tutte le rappresentazioni (*touto* [scil. *he ousia*] *malista epì panton parepetai*, *Teeteto* 186 A 2), Platone annovera il concetto dell'essere (e del non essere), come i concetti di numero, di somiglianza e dissomiglianza, identità e diversità, del bello e del brutto, tra i *koinà*, attraverso la cui mediazione l'anima collega tra di loro i contenuti delle percezioni dei sensi, li ordina e li giudica, i quali però non provengono dalla sensibilità, bensì poggiano su di un'attività originaria dell'anima, rendendo così possibili in primo luogo sapere e conoscenza della verità (*Teeteto*, 185 C 4 – 186 E 5).

L'essere dunque per Platone è genere e attributo. Appartiene alla descrizione dell'essenzialità di ogni ente. Ciò però, per Aristotele, chiaramente non è vero. L'essere non è un genere [...]. L'essere non è niente che stia all'esterno o accanto ad una singola cosa o ad una qualità o ad una quantità (*oudè to einai parà ti he poion he posòn*, M, 1054 a 17 sgg.). E dunque l'essere espresso nella copula non è espressione di un genere dell'essere che abbraccia ogni ente, bensì l'espressione di una relazione assunta o esibita, *il cui concetto non può essere formato senza i membri della relazione* [corsivo mio – F.L.].

La demitizzazione del concetto di essere era esattamente la presupposizione da attuare, perché si potesse proporre una soluzione ulteriore al problema della copula oltre Platone. [...] Ciò che si esprime nell'*esti*, valeva per lui in generale ed esclusivamente come l'*on* stesso, l'essere che è uno e che tutto abbraccia [*das eine und alles umgreifende Sein*] in quanto oggetto che sta dietro le apparenze sensibili, come cosa in sé. Questa concezione dell'essere oggettiva, cosale, che si differenzia dai molti caratteri singoli dell'ente, dall'ente, era anche ciò che stava alle spalle, come pregiudizio metafisico, della tesi dell'identità alla base dei filosofi preplatonici che si erano occupati della logica del giudizio. Con questo pregiudizio metafisico incontriamo ancora in Platone, in forma rudimentale, un elemento essenziale del pensiero mitico, che consiste nel fatto che i rapporti relazionali non vengono concepiti in quanto tali, cioè in quanto relazioni, bensì vengono sostanzializzati, cioè vengono fissati concretamente come cose. Si può vedere in singoli casi della storia del pensiero greco come ciò fosse già avvenuto. L'essere di Parmenide è il dio profanato di Senofane, come si vede in tutti gli esempi di quel processo che, del tutto a ragione, è stato sussunto sotto il titolo “Dal mito al *logos*”.

⁴¹⁴ Cfr. *L'interpretazione*, 3.

⁴¹⁵ È noto comunque che non è questa l'ultima parola di Aristotele sul significato di essere, il quale viene ulteriormente problematizzato nel libro delta della *Metafisica* (cfr. M, 1017 a – 1017 b 10), in cui viene descritto anche in termini di verità e di potenza ed atto. Ai fini della presente ricerca, tuttavia, non è necessario insistere su questo punto, quanto sulla dissoluzione del concetto di essere come genere, nella misura in cui questa implica l'eliminazione dell'ultimo “residuo mitico” ancora presente e vivo in Platone, come si vedrà tra poco.

È stato dunque Aristotele a preparare con piena risolutezza la fine di questo mitologema logico”⁴¹⁶.

Come mette in luce Oehler in queste righe, ciò che è decisivo nella dissoluzione aristotelica dello statuto di genere dell’essere è il rapporto che le cose intrattengono con la realtà stessa della relazione. Si era sottolineato precedentemente, con riferimento a Diano, che nella sfera dell’evento la relazione precede ontologicamente i termini che la contraggono, poiché non si dà evento se non rispetto a qualcuno per cui la cosa determinata si fa evento e rispetto ad un ambito, originario e indeterminato, da cui l’evento è sentito provenire⁴¹⁷. Di contro, come si è messo in enfasi nel passo citato da Oehler, nel momento in cui l’essere non esiste più in sé, non è più concepito come l’*Umgreifendes*, come ciò che abbraccia nella sua unità la totalità del reale, esso viene ridotto ad una pura relazione che sussiste solo per collegare due cose che non stringono rapporti tra loro eccetto quello – privo di contenuto e interamente formale – espresso dalla copula. Si può dire, quindi, che mentre in Platone l’essere è ancora rivestito di una pregnante carica semantica, a partire da Aristotele esso viene ridotto ad una funzione sintattica.

La denuncia di Von Kahler, relativa alla perdita della materia sostanziale ad opera dell’impresa kantiana, altro non è che la rivendicazione di questo contenuto originario del pensiero mitico, ancora vivente in Platone: non a caso il termine *methexis*, “partecipazione”, che svolge un ruolo centrale nel delineare il rapporto che le cose intrattengono con le idee, è quello usato da Levy-Bruhl per indicare il cuore della mentalità primitiva, in cui la parte manifesta al suo interno il tutto al punto di avere forza magica su di esso; tale caratteristica è stata ascritta da Diano alla sfera dell’evento, e, sulla scorta di quanto guadagnato tramite Oehler, è possibile vedere tale sfera come il cuore pulsante dell’ontologia di Platone, libera dai legami magici in virtù della battaglia combattuta contro di essi dai pensatori arcaici, e tuttavia ancora legata alla sfera dello spirito a cui il singolo veniva ricondotto, quale “concreta intuizione del suo senso fondamentale”⁴¹⁸.

In altri termini, Aristotele, distruggendo l’ultimo residuo mitico all’interno del pensiero – e lasciandolo sopravvivere solo in quell’ultimo scarto in cui consiste il *mé on*, la materia individuale, che sfugge alla determinazione definitoria – “non ha reso la logica senza spirito [*geistlos*], come gli è stato rimproverato da alcuni moderni ed anche già da alcuni accademici e neoplatonici, ma l’ha

⁴¹⁶ OEHLER, 136-138.

⁴¹⁷ “L’evento è sempre nella relazione di due termini: l’uno è il *cuique* come pura esistenza puntualizzata nell’*hic et nunc* e che l’evento disvela (è noto che la coscienza dell’io come persona è una delle più tarde conquiste dell’uomo, e ne è anche la più precaria), l’altro è la periferia spazio-temporale da cui l’*èvenit* è sentito provenire. Il primo termine è finito, il secondo è infinito e come *ubique et semper* comprende tutto lo spazio e tutto il tempo: è in esso che ha sede il ‘divino’. Questa relazione è sentita e non pensata, e solo come relazione sentita è reale. La prima definizione che noi abbiamo di questa periferia fatta presente dall’evento è l’*apeiron periechon* che Anassimandro e i teologi greci identificavano col ‘divino’, e da cui facevano ‘governare il tutto’” (LINEE, 15).

⁴¹⁸ BdW, 24-25.

ben despiritualizzata [*entgeistert*]⁴¹⁹. Ed è proprio ad una *Begeisterung*, nel senso letterale del termine, ad un entusiasmo inteso come la riconquista dello spirito da lungo tempo perduto che la scienza, secondo Von Kahler, deve rivolgersi⁴²⁰, ma questo implica il recupero dell'originaria struttura relazionale in cui il vivente può essere incontrato; tale struttura – che consiste nell'altro tipo di relazione che dà il titolo al presente capitolo – può solo andare irrimediabilmente perduta finché la scienza si configura come l'atomizzarsi descrittivo delle diverse discipline di cui Von Kahler parla.

La perdita del rapporto con il fondamento originario conduce “all'infinita *specializzazione*, ossia alla divisione priva di limiti in un numero sempre maggiore di scienze e teorie isolate e dispotiche che si segregano da sole, in un numero sempre maggiore di concettualizzazioni e riunificazioni incrociate e trasversali della stessa fatta.

Ciò conduce inoltre, in linea di principio, all'*intellettualizzazione*, ossia alla messa a nudo e al lavaggio da cima a fondo di tutto il vivente mediante operazioni e calcoli razionali, dal che deriva, in fin dei conti, quell'altero postulato di cui prima: la calcolabilità di tutto il vivente. Sicché la sistematica moderna non è, come il sistema di una volta, una costruzione principale che include in sé tutti i fondamenti della vita fino a giungere al suo fondamento originario, ma è piuttosto una costruzione ausiliaria e collaterale, un'impalcatura, una cassetta d'attrezzi sommamente incompleta finalizzata a ordinare e a far fronte a una realtà vivente che si sottrae sempre di più; una costruzione che però, a dire il vero, serve soltanto a rendere questa realtà ancora più disordinata, e a moltiplicarla e farla lievitare nelle sue mille componenti interne⁴²¹.

Von Kahler ha di mira il lievitare del numero delle discipline, a cui guardava con preoccupazione anche Max Weber; le discipline che crescono in numero fanno aumentare esponenzialmente anche il numero delle predicazioni attraverso le quali le scienze manifestano le informazioni sugli enti in cui esse consistono. A questo aumento di informazione, correlato all'aumento delle predicazioni, corrisponde però una perdita che Von Kahler descrive in termini entropici, poiché tali predicazioni sono prive di un riferimento unitario in cui possano manifestare il loro senso.

Tale riferimento unitario è dato dalla sfera dell'originario, in cui l'ente è esperito nel suo carattere di evento, nella sua *methexis*, partecipazione al fondamento divino; si è messo in luce nelle pagine precedenti come le scienze, tuttavia, nella misura in cui operano attraverso l'endiadi di tematizzazione e predicazione, siano necessariamente destinate a perdere l'accesso a tale sfera dell'originario. Non solo: alla copertura della sfera dell'originario, e dunque del carattere di evento proprio dell'ente considerato nella sua singolarità, fa da contraltare la necessaria copertura

⁴¹⁹ O. Apelt, *Platonische Aufsätze*, 277; cit. in OEHLER, 138.

⁴²⁰ Cfr. BdW, 142-143.

⁴²¹ BdW, 77.

costitutiva di ogni predicazione⁴²²: ogni predicazione mette in luce un ente – e non un altro – e solo per un determinato aspetto – e non per un altro –, per quello che, appunto, viene predicato. La proliferazione metastatica delle scienze, che hanno nella predicazione il loro vettore di conoscenza, altro non fa che aumentare l'ampiezza di queste costitutive zone d'ombra – ciò che Von Kahler definisce come disordine correlato al progresso infinito.

Von Kahler, come del resto Max Weber e Heidegger, assistono al moltiplicarsi delle scienze – e dunque al moltiplicarsi delle forme di accesso alla verità basate sulla predicazione delle caratteristiche di un soggetto; questo moltiplicarsi privo di ragione unitaria viene spacciato per un progresso che può estendersi virtualmente all'infinito. La conseguenza che tale processo di moltiplicazione delle scienze ha sullo statuto del sapere sta nel fatto che questo perde la sua portata ontologica, diventando semplice strumento volto al conseguimento di determinati fini, espressi con la formula del *modus ponens*: per ottenere la determinata cosa – il dominio tecnico sulla vita, nelle parole di Weber – occorre agire nel determinato modo. Il sapere ridotto a strumento, tuttavia, è destinato all'atomizzazione che corrisponde alla ragione strumentale stessa, la quale è sempre molteplice: poiché i fini da ottenere sono tanti ed eterogenei, anche i saperi corrispondenti devono moltiplicarsi. È solo rispetto a questa moltiplicazione dei saperi, dunque, tutta piegata al modello della tecnica, che può nascere l'esigenza, del tutto posticcia, di un'unità del sapere.

Questa frammentazione all'interno della sfera conoscitiva non è altro che il corrispettivo della frammentazione ontologica dovuta alla dissoluzione dell'idea dell'essere in una pura relazione, posta come un'aggiunta tra cose che esistono come atomi distinti e separati tra loro. Ciò ha delle conseguenze decisive riguardo alla sfera etica e politica, dove si assiste ad un moltiplicarsi dei saperi – e dunque delle predicazioni in cui tali saperi consistono – ancora più efferato, nella ricerca sempre più affannosa di distinguere il proprio dall'altrui: si è visto precedentemente, in riferimento alla tragedia per eccellenza, alla tragedia di Edipo, come tale distinzione risulti vana, nel momento in cui si pretenda di ottenerla attraverso predicazioni, vale a dire in modo diretto.

Il sapere di Edipo, basandosi sulla predicazione di una proprietà – segnatamente del numero di gambe – non è in grado di distinguere l'uomo da un gallo spiumato; con il moltiplicarsi metastatico delle predicazioni accusanti, nel gioco tra Laio, Edipo, Creonte e Tiresia, i contendenti cercano di individuare differenze nette tra loro stessi e gli altri dove non ce ne sono, contribuendo a confondersi ulteriormente quanto più aumentano le cose di cui si accusano: ognuno accusa l'altro di aver fatto qualcosa, ognuno predica dell'altro la stessa proprietà che potrebbe essere predicata di se stesso, e di fatto così succede⁴²³.

⁴²² Cfr. *supra*, 1.2.2.

⁴²³ Cfr. *supra*, 1.2.3.

La tragedia, in quanto forma simbolica, forma data all'evento, altro non è che la testimonianza della vacuità della conoscenza predicativa riguardo alle cose dell'uomo; essa condanna e denuncia come falsa una conoscenza che frantuma l'unità originaria dell'essere – l'essere come genere, come originario legame tra tutte le cose, relazione che giace a monte dei suoi elementi – per poi ricercare a posteriori la relazione necessariamente posticcia e artificiosa tra le cose e le loro proprietà. In altri termini, la tragedia testimonia della lotta tra la predicazione e la verità, tra la luce all'opera nell'intenzione di ogni predicazione ed il necessario oscuramento della sfera dell'evento all'opera in essa.

Per corrispondere alla sua verità dunque, è necessario un sacrificio, quel sacrificio che nell'economia della storia corrisponde all'acceccamento di Edipo ed alla sua espulsione da Tebe, il prezzo della riconciliazione della città con gli dei:

“Edipo, che sta per la filosofia, con la passione del suo domandare, scoprire e svelare, vuole riconciliare il suo popolo con gli dei, gli dei con il suo popolo. Ma deve imparare che lui stesso è l'assassino che si cerca. Questa comprensione lo porta allo stato di disperazione dell'acceccamento; solo come reietto, senza patria, esperirà nel boschetto a Colono il divino, che dona senso”⁴²⁴.

Si era partiti proprio dalla comune denuncia, da parte di tutti gli autori considerati, della mancanza di senso a cui il sapere atomizzato conduce, commentando le riflessioni di Weber sulla assoluta mancanza di razionalizzazione che il generale processo di razionalizzazione dimostra “quando lo si misuri con il suo stesso metro”⁴²⁵.

Recuperare la dimensione del senso significa dunque restaurare la domanda sull'essere quale genere, il che, come mostrato dal passo di Oehler citato, significa recuperare l'originario nucleo mitico e simbolico dell'ontologia. Ciò implica, d'altro canto, un sacrificio, che non può che consistere nella rinuncia ad un accesso immediato e diretto alle proprietà dell'ente, quale può essere appunto quello dato da una predicazione tematizzante:

“Ovunque, e per quanto ogni indagine vada alla ricerca dell'ente, essa non trova mai l'essere, ma incontra sempre e soltanto l'ente, perché fin dall'inizio essa si ostina nell'ambito dell'ente con l'intenzione di spiegarlo. *Ma l'essere non è una qualità esistente dell'ente* [corsivo mio – F.L.]. A differenza dell'ente, l'essere non si lascia rappresentare e produrre come oggetto. Questo assolutamente altro rispetto a tutto l'ente è il non-ente. Ma questo niente dispiega la sua essenza in quanto essere”⁴²⁶.

⁴²⁴ PÖGGELER, 42.

⁴²⁵ M. Weber, *Considerazioni intermedie*, cit., 96; cfr. 1.1.3.

⁴²⁶ WEG, 260. Sottolineando come l'essere sia irriducibile ad una qualità dell'ente, Heidegger marca anche la sua distanza dall'ontologia di matrice Platonica; se è vero che per entrambi i filosofi l'essere va concepito come forma simbolica, come forma data all'evento, è vero che Platone ascrive il genere dell'essere alle qualità comuni dell'ente,

Nella prospettiva di chi ricerca caratteristiche predicabili, comunicabili positivamente, il pensiero accennato dalla tragedia, dal simbolo che rinvia al carattere di evento dell'essere, in cui si svela il destino di una singolarità, non può che apparire come un nulla di conoscenza; il nulla, però, appare tale solo in virtù della presupposizione propria del comportamento tematizzante, che si aspetta predicazioni con cui, per così dire, digitalizzare la realtà: ogni tematizzazione all'opera nelle scienze umane, dalla giurisprudenza all'etica analitica, cerca di fare esattamente questo.

La tragedia mostra il fallimento in cui incorrono queste predicazioni tematizzanti, che costituiscono i contenuti positivi forniti da queste discipline, nel momento in cui si trovano a fare i conti con l'evento in atto in cui la realtà consiste; tutti questi atteggiamenti che hanno nel comportamento tematizzante il loro denominatore comune sono sussunti da Heidegger sotto il titolo di "pensiero calcolante", ad indicare proprio la sua pretesa di digitalizzazione della realtà:

"Il calcolare usa sin dall'inizio tutto l'ente come ciò che è numerabile e usura nella numerazione ciò che viene numerato. Questo uso che usura l'ente tradisce il carattere consuntivo del calcolo. Solo perché il numero è aumentabile all'infinito, e ciò indistintamente nella direzione del grande e del piccolo, l'essenza consuntiva del calcolo può nascondersi dietro ai suoi prodotti e fornire al pensiero calcolante la parvenza della produttività, mentre già anticipatamente, e non soltanto nei suoi successivi risultati, mette in valore l'ente solo nella forma della sua disponibilità e consumabilità. Il pensiero calcolante costringe se stesso nella costrizione a dominare tutto dal punto di vista della coerenza del suo procedere. *Esso non riesce neppure a supporre che tutto il calcolabile del calcolo sia già un tutto prima delle rispettive somme e dei rispettivi prodotti calcolati, un tutto la cui unità appartiene certamente all'incalcolabile che sottrae sé e il suo carattere spaesante alle prese del calcolo* [corsivo mio – F.L.]. Tuttavia, ciò che ovunque e sempre è sin dall'inizio precluso alla pretesa del calcolo, e nondimeno è da sempre, pur nella sua enigmatica inconoscibilità, più vicino all'uomo di quanto non lo sia qualsiasi ente in cui l'uomo insedia sé e il suo proporre, può a volte accordare l'essenza dell'uomo in un pensiero la cui verità sfugge a qualsiasi 'logica'. Il pensare i cui pensieri non solo non calcolano, ma in generale sono determinati dall'altro rispetto all'ente, lo si chiami pensiero essenziale. Esso, invece di fare i conti con l'ente contando sull'ente, si prodiga nell'essere per la verità dell'essere. Questo pensiero risponde all'esigenza dell'essere, in quanto l'uomo affida la sua essenza storica alla semplicità di quell'unica necessità *che obbliga non costringendo* [corsivo mio – F.L.], ma creando il bisogno che viene soddisfatto nella libertà del sacrificio"⁴²⁷.

Per "pensiero calcolante" si può intendere per sineddoche tutto il pensiero scientifico in generale, che fa uso di definizioni e predicazioni sulla base del comportamento tematizzante, il quale costituisce la sua *hexis*, il suo abito fondamentale; si è visto sulla scia delle meditazioni di Weber e Von Kahler come questo conduca alla frammentazione dei saperi ed all'istanza di un loro collegamento posticcio.

scoperte dall'anima, mentre per Heidegger l'essere va integralmente connotato come accadere dell'ente, che si manifesta come tensione tra l'assenza e la presenza. Ritorrerò su questo punto nel prossimo capitolo.

⁴²⁷ *Ibid.*, 263-264.

Ciò che Heidegger mette in luce, di contro, nelle righe centrali del passo citato, è la presenza di una totalità dell'ente che è già data come tale a priori rispetto alle configurazioni posticce che essa può assumere sulla base delle predicazioni che costituiscono i contenuti delle diverse scienze. Detta totalità si focalizza su ciò che si dà come altro rispetto all'ente: esso, in termini predicativi, volti all'afferramento di caratteristiche positive e disponibili dell'ente, non può che apparire come un "niente".

Heidegger chiama "pensiero essenziale" il pensiero volto all'afferramento di questa totalità; i caratteri propri di questo pensiero, per tutti i motivi precedentemente delineati, non possono essere quelli dell'enunciazione positiva di contenuti, che avvenga attraverso predicazioni e descrizioni dirette, poiché questi sono i modi propri dell'accesso all'ente e alle sue caratteristiche, mentre qui si sta parlando di ciò che, nella sua irriducibile differenza, nega l'ente stesso – è il "non-ente" – e si dà come essere.

Ora, nelle righe messe in evidenza nel passo citato, l'essere, nel suo differire dall'ente, dalle cose, viene connotato come una totalità, e totalità è un concetto di relazione; tale relazione è connotata come originaria rispetto ai collegamenti ed ai rapporti scoperti dalle predicazioni che costituiscono i contenuti delle scienze: questo genere di relazione originaria è già stato visto nei passi citati precedentemente da Diano e Oehler, in cui l'essere, nella misura in cui pertiene alla sfera dell'evento, è connotato come *das alles Umgreifende*, come ciò che abbraccia tutto prima ed oltre le digitalizzazioni predicative operate dalle scienze; queste sono in grado sì di porre distinzioni all'interno della realtà, ma queste distinzioni sono destinate al crollo nel momento in cui pretendono di assurgere ad efficacia etica e politica, come mostrato dall'analisi della tragedia di Edipo.

Queste due sfere dell'esistenza umana ineriscono alla potenza originaria dell'evento, dove dominano relazioni incommensurabili ed altre rispetto a tutte quelle che le scienze, quali prodotto di un comportamento tematizzante, possono escogitare: tale incommensurabilità è dovuta al fatto che dette relazioni si articolano nella fatticità umana, nell'insieme di contenuti che costituiscono la vita di ogni singolo, il quale, come si è visto più volte, non è afferrabile nel suo essere da una predicazione diretta. Alla luce di ciò, si può dire che la *timé*, la sfera di pertinenza di questi ambiti centrali relativi all'agire umano ed al suo senso, che costituisce il correlato di quello che Heidegger chiama pensiero essenziale, è costituita dal nocciolo mitico presente nel pensiero di Platone, vale a dire dall'essere come genere, colpito a morte dalla critica di Aristotele e annientato definitivamente dalla critica kantiana.

Si è visto come per questi autori la relazione sia solo una funzione logica volta appunto a stabilire nessi predicativi tra cose diverse che esistono autonomamente; il pensiero essenziale, di contro, deve misurarsi con la relazione originaria che costituisce il fondo comune della cosa, la quale è data

solo ed esclusivamente nel sacrificio che chiude il passo citato da Heidegger; detto sacrificio va connotato come offerta.

Se Von Kahler ha connotato le due tendenze fondamentali all'opera in ogni attività di pensiero come *specificazione* e *universalizzazione*, dove la prima consiste nella rammemorazione dell'originario fondamento divino di un ente singolo e la seconda consiste invece nella predicazione di qualità che inseriscono l'ente in una serie di relazioni posticce, come l'inclusione in un determinato insieme⁴²⁸, è chiaro che la vera e propria specificazione può avvenire proprio alla luce del recupero della relazione originaria, quale residuo del fondamento divino a cui ogni ente appartiene. Questo fondamento altro non è che l'essere come genere, il residuo mitico operante ancora nel pensiero di Platone attraverso espressioni quali *methexis*, "partecipazione" e, soprattutto, *koinonia*, "comunanza"; è proprio alla sfera del "comune", quale dimensione incommensurabile e altra rispetto all'universalizzazione dischiusa dalle predicazioni delle scienze positive – giurisprudenza e statistica *in primis* – che la dimensione dell'offerta che conclude il passo citato da Heidegger allude.

Quest'allusione si configura come un "bisogno che obbliga non costringendo", non essendo riducibile ad un obbligo stabilito dalla legge in termini positivi; si è visto precedentemente come la modernità, con la sua traduzione del Politico nel Giuridico⁴²⁹, non faccia che stabilire degli obblighi positivi attraverso predicazioni a cui fanno da contraltare le zone d'ombra necessariamente inerenti ad esse. Lo spazio perimetrato da tali zone d'ombra si configura come spazio della libertà, vista come illimitato estrinsecarsi della volontà del soggetto moderno in quanto individuo, i cui obblighi sono quelli stabiliti dalla legge e sono il prezzo da pagare per la conquista di un'illimitata possibilità di agire nello spazio che questa, con le sue zone d'ombra, necessariamente rende possibile.

Come sottolineato precedentemente, la forma giuridica del Politico si attua come una relazione che si pone con un irrelato: le relazioni stabilite positivamente dalla legge hanno come proprio fine il mantenimento dell'equidistanza radiale tra i diversi individui, affinché la loro libertà possa estrinsecarsi in uno spazio libero da relazioni.

In quest'ottica il soggetto moderno si iscrive nel processo di universalizzazione criticato da Von Kahler, nella misura in cui trova il suo trascendentale, la sua condizione di possibilità, nell'universale aperto dalla legge. La salvaguardia della specificazione del singolo, di contro, in quanto rammemorazione del sostrato comune che si dà come essere della relazione, non può che ricondurre alla sua relazione originaria ciò che il trascendentale della forma giuridica presupponeva come irrelato: non è un caso che l'essere della relazione sia stato individuato nell'idea platonica

⁴²⁸ Cfr. *supra*, 1.2.1.

⁴²⁹ Cfr. *supra*, 1.2.3.

dell'essere come genere, come non è un caso che il correlato della specificazione sia stato connotato da Von Kahler come *generalizzazione*, come riunificazione in senso letterale con il proprio genere; perché ciò sia possibile, occorre innanzitutto che l'essere come genere comune, la relazione come sostanza, sia di nuovo pensato.

Tale pensiero, se vuole proporsi come pensiero essenziale, tuttavia, non può chiaramente operare nei termini propri del comportamento tematizzante, che pone relazioni tra i diversi enti ed i diversi ambiti attraverso la predicazione di caratteristiche, in termini positivi; esso deve piuttosto configurarsi come la critica del correlato ontologico di tale comportamento: questo correlato può essere definito come *oggettualità*, ad indicare la comprensione dell'essere che rende possibile la tematizzazione predicativa; è sulla base dello sguardo tematizzante, che comprende una semplice presenza, che diventa possibile istituire relazioni con enti irrelati ordinando il reale per mezzo di definizioni e predicazioni; si è visto inoltre come tale atteggiamento ricerchi proprio la produzione di un irrelato, nella misura in cui si configura come l'atteggiamento di uno spettatore *disinteressato*.

Nella calibratura ontologica dell'essere come genere, della relazione come sostanza, di contro, spicca la ricerca di un *inter-esse*, di un *esse* come *inter*, in cui è stata individuata la *proprietà* – ma si dovrebbe piuttosto dire l'*espropriazione*, dato che la cosa in questione non è riducibile a ciò che è connotato da entrambi i sensi della parola “proprietà”: non è né un'informazione predicabile come una “proprietà”, appunto, né tantomeno una proprietà configurata come possesso – in cui consiste l'essenza stessa della comunità:

“Si potrebbe dire – riferendoci a un altro termine che ha assunto un significato opposto a quello originario – che la comunità non è l'*inter* dell'*esse*, ma l'*esse* come *inter*: non un rapporto che modella l'essere, ma l'essere medesimo come rapporto. La distinzione è importante perché è quella che ci restituisce nel modo più evidente la sovrapposizione di essere e niente: l'essere della comunità è lo scarto, lo spaziamento, che ci rapporta agli altri in una comune non-appartenenza. In una perdita di proprio che non perviene mai a sommarsi in un 'bene' comune: comune è solo la mancanza, non il possesso, la proprietà, l'appropriazione. Il fatto che il termine *munus* sia inteso dai latini solo come il dono fatto, e mai come quello ricevuto – denotato invece dal vocabolo *donum* – vuol dire che è per principio privo di 'remunerazione'. Che la falla di sostanza soggettiva che esso determina resta tale – non è riempibile, sanabile, cicatrizzabile. Che la sua apertura non può essere chiusa da nessuna risarcitura – o risarcimento – se vuole restare effettivamente condivisa. Perché nel concetto di 'condivisione' il 'con' è associato appunto alla 'divisione'. Il limite cui esso allude è quello che unisce non nel modo della convergenza, della conversione, della confusione, bensì in quello della divergenza, della diversione, della diffusione. La direzione è sempre dal dentro al fuori, mai dal fuori al dentro”,⁴³⁰.

⁴³⁰ R. Esposito, *Nichilismo e comunità*, 29.

Questo passo esprime bene la caratura etica e politica dei motivi heideggeriani menzionati precedentemente; se il pensiero essenziale è un pensiero aperto alla singolarità dell'evento, che precede ontologicamente ogni comportamento tematizzante e dunque ogni accesso all'ente fondato sulla predicazione, tale pensiero si configura come pensiero dell'essere come accadere.

Detto accadere, in quanto cifra della differenza ontologica, è altro dall'ente ed è dunque il non-ente, il *niente*; tale niente però, lungi dal mostrarsi come semplice negazione, ha una dimensione positiva nella misura in cui si configura come ambito di raccolta della cosa stessa in quanto evento. Non è un caso che il movimento dall'interno all'esterno descritto nel passo citato sia quello simboleggiato dal versare di una brocca, dall'offerta che costituisce la ragion d'essere del nulla attorno al quale la brocca viene modellata, come scrive Heidegger nel saggio intitolato appunto *La cosa*, a cui le righe citate da Esposito alludono:

“Il contenere ha bisogno del vuoto come del contenente. L'essenza del vuoto contenente è raccolta nell'offrire [...]. Nell'offerta della bevanda consacrata si dispiega l'essere della brocca versante come il versare che offre. La bevanda consacrata è ciò che la parola *Guss* (il versato) propriamente indica: la libagione sacrificale e il sacrificio”⁴³¹.

L'offerta di cui si sta parlando è quella propria del *dono*, “proiettato tutto nell'atto transitivo del dare”, che non “implica in alcun modo la stabilità di un possesso”⁴³², quale è contenuto nella semantica del *munus*, in cui Roberto Esposito ha ricostruito la genealogia del concetto stesso di comunità; non è un caso che Heidegger, nel testo ora citato, si richiami proprio all'originario senso di “raccolgimento” e “adunata” che alberga al fondo delle cose, nel momento in cui sono sottratte al monopolio del sapere dello sguardo tematizzante e vengono restituite al loro carattere di evento:

“Le parole altotedesche *thing* e *dinc*, con il loro significato di riunione, raccolta per discutere una questione, sono più di ogni altra appropriate a tradurre adeguatamente la parola romana *res*, ‘ciò che concerne’ [...]. La parola romana *res* indica ciò che in qualche modo concerne l'uomo. Ciò che concerne è la realtà della *res*. La *realitas* della *res* viene esperita dai romani come un concernimento [*Angang*]”⁴³³.

Ciò che massimamente concerne l'uomo è stato visto precedentemente come la realtà dell'evento, a cui Heidegger restituisce la dignità della cosa nella misura in cui la consegna al rispecchiarsi dei Quattro, il gioco di terra e cielo, divini e mortali, l'ultimo simbolo in cui il rapporto polare tra l'*hic et nunc* in cui la cosa avviene e la periferia illimitata da cui è sentita provenire si è manifestato.

⁴³¹ M. Heidegger, *La cosa*, in VA, 114.

⁴³² COMMUNITAS, XIV.

⁴³³ VA, 116-117.

Si è visto precedentemente come il simbolo renda presente un altro non rappresentabile e come questo altro sia rispettato nel suo non essere rappresentabile; forse è proprio quest'originaria relazione⁴³⁴ – lungi dalla sua dissoluzione in una mera funzione logica – ad essere ciò che massimamente riguarda l'uomo e lo rivendica, di contro all'atomizzazione delle scienze e dei saperi che lo rendono loro oggetto, credendo di dissolvere l'enigma in cui esso consiste attraverso la predicazione metastatica delle sue caratteristiche, come testimoniato dalla vicenda di Edipo.

Di contro a questa tendenza, porre la “questione della scienza” non può che significare la ricerca di un sapere che sia all'altezza dell'altro tipo di relazione in cui si concretizza l'accadere dell'uomo; questo sapere rivendica la singolarità in cui può consistere la sua dignità ontologica, al di là degli universali correlati a quanto una scienza positiva come la giurisprudenza può limitarsi ad enunciare; tale relazione consiste nell'essere, compreso come il genere comune da cui l'uomo riceve il suo appello, che gli sta davanti come le potenze della sfera dell'originario, alle quali bisogna fare riferimento se si vuole che il proprio agire abbia un senso:

“La forma dell'essere umano si è mutata e ha continuato a farlo, ma la forma in cui gli si manifesta il destino si è mutata in maniera corrispondente. La relazione fondamentale fra le due forme in questione rimane la stessa attraverso ogni movimento della totalità e la possiamo sentire come una legge congenita a tutto il vivente. E se vogliamo esistere nel modo giusto di fronte al nostro destino e in conformità a esso, anche soltanto nella misura in cui ciò risulta in generale possibile per l'essere vivente, a tal fine dovremo certamente chiamare in aiuto – a partire da noi stessi – forze di carattere magico e mai dei ‘mezzi tecnici’ e dei ‘calcoli’. Gli ultimi sviluppi hanno immediatamente confermato questo fatto. Dovrà trattarsi di un *sapere* inteso nell'unico, remoto e incantato significato del termine che esprime la medesima e univoca capacità di venire a contatto col proprio destino, e non dovrà perciò trattarsi di un accumulo di molte *conoscenze* tecniche di questo o di quest'altro tipo. Un tempo, nella posizione propria dell'umanità di prima, tale sapere ha regnato. Oggi tale sapere deve regnare di nuovo”⁴³⁵.

Ciò che il sapere deve rivendicare è il contatto con il destino dell'uomo, inteso nella sua singolarità; si ricorderà che questo non è nient'altro che il senso dell'enigma della sfinge, il cui fraintendimento in termini predicativi, tematizzanti, conduce Edipo alla sua rovina. Un sapere del genere non può

⁴³⁴ La sostanzialità della relazione è sintomaticamente rivendicata anche da Krockow: “In tali considerazioni il pensiero si trova in un rapporto peculiare e al tempo stesso dispari con la scienza. Questo perché la scienza pretende da un lato il monopolio dell'interpretazione del mondo, almeno all'esterno del campo etico e religioso respinge ogni sospetto del genere come ‘speculazione’. Ma la scienza viene meno, e in modo fondamentale, di fronte alla pretesa metafisica. Nella misura in cui rifiuta ogni ‘superamento dei confini’, può ben scoprire relazioni e rapporti strutturali all'interno di un ambito, ma non può risalire oltre l'ambito indagato stesso, per enunciare qualcosa ‘su’ di esso. Può solo mostrare come, sotto determinate condizioni, un ente determinato si comporta, ma non giunge mai alla questione su cosa tale ente ‘propriamente’ sia. La scienza può distruggere l'autorità della metafisica tramandata, ma non il bisogno metafisico, e dunque da questo punto di vista appare come un girare in un morto circolo, la sua pretesa di spiegare il mondo come un pregiudizio, per quanto grandioso” (KROCKOW, 110-111).

⁴³⁵ BdW, 118.

naturalmente esprimersi nei termini di un accumulo di conoscenze positive, comunicabile in modo più o meno immediato attraverso la predicazione di contenuti.

Esso deve, piuttosto, porsi come la critica di questo tipo di conoscenza, che è stata definita come il correlato del comportamento tematizzante e della oggettualità che lo accompagna in quanto comprensione dell'essere. Questa critica non è separabile dall'afferramento positivo di ciò a cui essa deve condurre, vale a dire dalla conquista di detto sapere; tale sapere, però, non essendo comunicabile nell'immediatezza di una predicazione, dovrà necessariamente essere riconquistato di volta in volta, configurandosi quindi come una pratica: i caratteri di questo sapere si mostrano dunque nell'endiadi di una *critica dell'oggettualità* e di una *pratica del simbolo*, che costituisce il tema del prossimo capitolo.

2) Critica dell'oggettualità e pratica del simbolo: soggettività, trascendenza e verità alla luce del pensiero dell'evento.

2.0) Premessa: l'oggettualità come correlato del discorso apofantico e la sua inadeguatezza nei confronti della verità dell'etica e della politica.

2.0.1) Riepilogo del capitolo precedente: la riduzione operata dal discorso apofantico nei confronti della relazionalità dell'originario.

a) L'oggettualità del comportamento tematizzante e la sua critica.

Il capitolo precedente ha cercato di mettere in luce le aporie suscitate dalla concezione della scienza avallata da Max Weber nella celebre conferenza su *La scienza come professione*; in essa il sociologo tedesco ha messo in chiaro come lo scienziato debba deporre la trama del suo vissuto – ciò che nel lessico heideggeriano è stato connotato come la propria *fatticità* – nella misura in cui agisce in quanto scienziato: la scienza che voglia essere degna di questo nome deve prescindere dal vissuto di chi la pratica ed essere indifferente ad esso.

Come sottolineato, tuttavia, Weber stesso è ben lungi dal caratterizzare la sua posizione come pacifica e priva di problemi⁴³⁶: il richiamo all'oracolo di Edom che conclude la conferenza, incitando a domandare ancora nella notte perdurante, è la testimonianza della consapevolezza, da parte del sociologo tedesco, almeno dell'insufficienza di una scienza che connoti se stessa come mera acquisizione di informazioni oggettive riguardo ad eventi separati tra loro, che non abbiano niente a che vedere con l'esistenza concreta dello scienziato che li osserva e con le semantiche in cui questa si articola. D'altro canto, Weber sembra considerare tale insufficienza come necessaria, in virtù dell'oggettualità propria della pratica scientifica e di ciò che caratterizza il luogo a cui essa è destinata, vale a dire l'aula universitaria: non è un caso che Alessandro Biral, commentando queste pagine di Weber, le abbia sintetizzate in modo icastico attraverso la rappresentazione della fatticità del professore e degli studenti, dell'insieme di relazioni che struttura la loro esistenza, appesa all'attaccapanni fuori dall'aula⁴³⁷.

In altri termini, la scienza studia il proprio *oggetto*, il quale, come attesta l'espressione tedesca *Gegenstand*, costituisce qualcosa che sta di fronte ad uno spettatore, che non ha niente a che vedere con esso nella misura in cui egli si limita a guardarlo appunto *oggettivamente, come un oggetto*. Il

⁴³⁶ Cfr. *supra*, 1.1.1; 1.1.2.

⁴³⁷ Cfr. *supra*, 1.0; 1.1.1.

complemento predicativo che indica come viene vista la cosa – come un oggetto, appunto – fa emergere tuttavia l'operatore logico che riveste linguisticamente la cosa dell'oggettualità in questione, vale a dire il funtore dell'*in quanto*, alla cui analisi è stata dedicata parte del capitolo precedente⁴³⁸; in quella sede si è cercato di mostrare come la comprensione della cosa nella sua oggettualità, la comprensione dell'ente come oggetto, sia il correlato di un comportamento intenzionale ben preciso, vale a dire la *tematizzazione*: comprendere un ente come un oggetto di osservazione significa tematizzarlo, renderlo soggetto di una predicazione che enuncia informazioni su di esso. Nella misura in cui ad ogni comportamento intenzionale nei confronti dell'ente corrisponde una determinata comprensione dell'essere di tale ente, inoltre, occorre mettere in luce come alla tematizzazione di un determinato ente corrisponda l'appiattimento dell'essere di tale ente nella semplice presenza⁴³⁹.

Come si è cercato di mostrare, la comprensione dell'essere che corrisponde ad ogni atteggiamento nei confronti dell'ente guida l'atteggiamento stesso, operando nei suoi confronti al modo del presupposto; ogni comportamento presuppone una comprensione dell'essere, la quale, proprio per la sua funzione di guida nei confronti dell'operare sull'ente, inteso in senso lato, viene chiamata da Heidegger "progetto"⁴⁴⁰. Comprendere l'essere dell'ente significa progettarlo aprendo le possibilità in cui esso accade: l'ontologia di Heidegger cerca di riconquistare il carattere originariamente eventico dell'essere che è stato spazzato via dalla tradizione, orientata alla comprensione della semplice presenza e guidata dall'atteggiamento intenzionale ad essa correlato, vale a dire la tematizzazione; la comprensione dell'essere che lo progetta come semplice presenza è il presupposto che guida il comportamento tematizzante e ciò che esso rende possibile, vale a dire la scoperta di informazioni relative all'ente attraverso la predicazione delle sue caratteristiche.

Detto diversamente, il comportamento tematizzante ha di mira quell'insieme di caratteristiche che consente di distinguere un ente dall'altro, vale a dire le caratteristiche ontiche⁴⁴¹; ciò mostra come la tematizzazione abbia di mira l'ente e come sia obliosa dell'essere, il quale va invece compreso come il modo in cui l'ente accade, o, che è lo stesso, come ciò che esprime il significato dell'esistenza di quel tale ente⁴⁴².

Emerge quindi la carica semantica che connota l'essere nel momento in cui questo viene pensato originariamente; la dimensione dell'originario va intesa come si è cercato di delinearla in

⁴³⁸ Cfr. *supra*, 1.1.2; 1.2.2.

⁴³⁹ Cfr. *supra*, 1.2.2.

⁴⁴⁰ Cfr. *supra*, 1.0; 1.2.1.

⁴⁴¹ Cfr. *supra*, 1.1.2.

⁴⁴² Cfr. DAHLSTROM, XXIII.

precedenza⁴⁴³, vale a dire come l'orizzonte di manifestatività in cui i significati appaiono a monte del comportamento tematizzante, che invece li combina attraverso predicazioni e categorizzazioni. Tali predicazioni e categorizzazioni, di contro, mirano a garantire una digitalizzazione sempre più raffinata e precisa dell'intera realtà, attraverso lo sviluppo e l'incremento delle proposizioni vere che costituiscono le scienze; queste danno forma alle più efficaci tra le determinazioni ontiche, nella misura in cui consentono di distinguere con esattezza un ente dall'altro.

Il vettore di questa distinzione è stato indicato nel *logos apophantikòs*, nel discorso apofantico che si attua nella predicazione delle caratteristiche dell'ente, il quale diviene il soggetto della predicazione; tuttavia, come si è cercato di mostrare, l'ente può svolgere la funzione di soggetto di una predicazione solo se viene preliminarmente compreso come oggetto di una tematizzazione, vale a dire come semplice presenza. Perché ciò avvenga, l'ente dev'essere separato dal piano dell'originario in cui il suo accadere viene concretamente esperito; non è un caso che il processo della digitalizzazione, a cui il discorso apofantico, matrice del discorso scientifico, deve condurre, si attui all'insegna della pretesa di separare nel modo più esatto possibile un ente dall'altro, mercé la predicazione delle loro caratteristiche.

Le tassonomie che le scienze imprimono sugli enti predicando le loro qualità, presuppongono che tali enti vengano progettati al modo della semplice presenza, vale a dire come cose distinte e separate tra di loro; le proposizioni che articolano le tassonomie in cui le scienze si attuano provvedono beninteso a porli in relazione tra di loro, ma si tratta di relazioni che, da un punto di vista ontologico, giacciono a valle degli elementi tra cui vigono. In altre parole, le relazioni scoperte dalle predicazioni in cui le scienze consistono hanno un carattere, per così dire, posticcio rispetto alla separazione che viene presupposta tra gli enti in questione; la separazione di un ente dall'altro, del resto, è condizione necessaria per l'attuazione del processo di digitalizzazione della realtà che la scienza ha di mira.

Di contro, la dimensione dell'originario, in cui è stato individuato l'orizzonte manifestativo in cui l'essere si offre nella datità dei significati, a monte dell'oggettificazione propria del discorso apofantico e⁴⁴⁴ del comportamento tematizzante, è incentrata interamente sulla dimensione della relazione⁴⁴⁵; concepito come evento, l'essere si dà nell'accadere dell'ente, che differisce dall'ente stesso; come è stato sottolineato alla luce delle analisi di Carlo Diano, tuttavia, la dimensione dell'evento è caratterizzata da una polarità, precisamente dalla tensione tra l'*hic et nunc* del luogo circostanziato in cui l'evento si manifesta, e l'*ubique et semper* della periferia indeterminata da cui

⁴⁴³ Cfr. *supra*, 1.2.1, 1.2.2.

⁴⁴⁴ Questa congiunzione ha valore epesetico, nella misura in cui comportamento tematizzante e discorso apofantico sono correlati tra loro e si implicano vicendevolmente.

⁴⁴⁵ Cfr. *supra*, 1.2.4.

l'evento è sentito provenire⁴⁴⁶. L'evento si gioca interamente sulla relazione tra questi due opposti, vale a dire sul rapporto all'opera tra la manifestatività dell'ente nella sua carica semantica e lo sfondo che necessariamente accompagna tale manifestarsi: i due aspetti sono *distinti ma non separati* tra loro, allo stesso modo in cui in qualsiasi figura geometrica chiusa il lato concavo è distinto ma non separato dal lato convesso.

L'evento si costituisce dunque come la polarità che sussiste nell'opposizione tra un termine determinato, vale a dire la situazione in cui l'ente accade, ed un termine indeterminato, vale a dire la periferia da cui l'evento è sentito provenire, che nelle parole aurorali di Anassimandro è stata connotata come *l'apeiron periechon* ed il cui precipitato è stato individuato nel concetto di *Umgreifendes*; con questo termine Klaus Oehler ha caratterizzato la concezione platonica dell'essere come genere e la sostanzialità delle relazioni, così come sono date nel nocciolo mitico che si trova al cuore del pensiero di Platone e che riecheggia nel concetto heideggeriano di essere-nel-mondo; esso è sempre legato ad una comprensione ed è innanzitutto vissuto, a monte di ogni rappresentazione "chiara e distinta" che la coscienza possa farsene e quindi, a maggior ragione, a monte della stessa tematizzazione⁴⁴⁷.

La dimensione dell'evento è quindi incentrata sulla datità di una relazione che si trova ontologicamente a monte dei termini coinvolti in essa; tale relazione è caratterizzata dall'apertura di un orizzonte di manifestatività in cui le cose risplendono nel significato della loro esistenza.

Quest'orizzonte costituisce dunque l'ulteriore determinazione in vigore nella dimensione dell'originario, che è stata precedentemente caratterizzata come la struttura della comprensione mediata dall'operatore logico primario, vale a dire l'*in quanto* ermeneutico; come si è cercato di mettere in luce, tale funtore opera come correlato della prima operazione che si compie nei confronti dell'ente, vale a dire l'*identificazione*; la comprensione dell'essere che guida il commercio con l'ente, a monte di ogni teoresi, avviene mercé l'identificazione dell'ente in quanto tale e del suo modo d'essere.

Tale identificazione si biforca, per così dire, su due livelli che si manifestano nella loro coappartenenza; il livello più immediato in cui l'identificazione dell'ente come tale si mostra è quello noetico, in cui la cosa viene identificata attraverso il suo nome: esso costituisce la dimensione prelogica e antepredicativa che corrisponde alla visione dell'idea nella sua singolarità⁴⁴⁸; il nome è l'espressione dell'idea che non soggiace al principio di bivalenza, all'alternativa tra vero e falso propria della verità del giudizio, bensì al principio del singolarismo

⁴⁴⁶ Cfr. *supra*, 1.2.2.

⁴⁴⁷ Cfr. *supra*, 1.2.4.

⁴⁴⁸ Cfr. *supra*, 1.2.4 a.

noetico; in virtù di esso la sua apprensione può solamente darsi o non darsi, ma non può essere falsa nel momento in cui si manifesta.

All'identificazione noetica della cosa per mezzo del nome, tuttavia, fa da sfondo anche la percezione⁴⁴⁹ del modo d'essere in cui la cosa viene compresa, a cui corrisponde il secondo corno della biforcazione dell'*in quanto* ermeneutico a cui si accennava; identificare la cosa per mezzo del suo nome significa anche percepirla nella veste ontologica all'interno della quale viene esperita, come utilizzabile o come semplice presenza. Più precisamente, comprendere la cosa come utilizzabile significa percepirla all'interno della totalità di rimandi e di relazioni che costituiscono il modo d'essere di questa categoria⁴⁵⁰.

Il mezzo, compreso nella sua natura, accade in quanto tale solo all'interno di una totalità che viene compresa a priori; ogni mezzo rimanda all'azione da compiere, la quale rimanda a sua volta ad altre azioni e ad altri mezzi, e così via. Tuttavia è proprio all'interno di questa rete relazionale che l'ente in quanto mezzo può manifestarsi nella sua singolarità, nella misura in cui il suo uso avviene ad un momento opportuno od inopportuno. In altri termini, l'uso del mezzo, il suo divenire ciò che esso è, in quanto accadere, presenta la polarità che è stata precedentemente delineata come propria dell'evento; il mezzo, nella misura in cui accade nella sua singolarità, spicca in una situazione determinata, la quale è però tesa tra la protensione verso un futuro, che viene presentificato, e la ritenzione di un passato, che viene trattenuto⁴⁵¹; l'accadere del mezzo presenta quindi la polarità propria tra la presentazione di una situazione determinata – che corrisponde al momento presente – e la sua tensione nei confronti della situazione da cui proviene e di quella a cui è destinata, che, nella misura in cui non sono presenti, sono perciò meno determinate del momento presente.

L'accadere dell'ente, tuttavia, non è isolabile nel momento presente, ma consiste piuttosto nella ritenzione e nella protensione che attraversano il momento presente tendendolo verso il passato e verso il futuro; detto diversamente, l'evento non è altro che questa stessa tensione tra la determinatezza e l'indeterminatezza, tra l'*hic et nunc* in cui la cosa è vista nel suo accadere e la periferia avvolgente da cui è sentita provenire ed a cui è destinata.

Si potrebbe a questo punto obiettare sulla legittimità della descrizione dell'evento in questi termini, più precisamente sulla legittimità della presenza della dimensione dell'indeterminato propria della periferia avvolgente; cosa garantisce che l'evento sia caratterizzato proprio dalla provenienza da

⁴⁴⁹ Il fatto che si parli di “percezione” non è casuale; come si mostrerà in seguito, l'apprensione del modo d'essere delle cose ha anch'essa carattere percettivo, come del resto la stessa apprensione della datità dell'essere, che è esperita in quella che Heidegger, in questo fedele ad Husserl, chiama “percezione non sensibile” o “intuizione categoriale”. Cfr. *infra*, 2.1.1.

⁴⁵⁰ Cfr. *supra*, 1.0; 1.1.2.

⁴⁵¹ Cfr. *supra*, 1.1.2.

una periferia avvolgente, alla quale sarebbe poi destinato? Cosa impedisce di dire che l'evento è interamente risolto nel momento presente e nell'immediatezza della sua datità?

Si sarebbe tentati di rispondere a quest'obiezione facendo riferimento all'evidenza fenomenologica dell'evento, il quale è caratterizzato dall'emergere di una presenza da un'assenza; una risposta del genere potrebbe forse essere legittima, ma rischierebbe di apparire come una petizione di principio, poiché farebbe menzione dell'emergere da un'assenza, cioè della provenienza dell'evento dalla periferia indeterminata, che è appunto quanto deve essere dimostrato!

Tuttavia, è possibile rispondere all'obiezione e legittimare l'affermazione sulla provenienza dell'evento dalla periferia indeterminata prendendo di mira l'obiezione stessa ed esplicitandone i presupposti, assieme alle loro conseguenze.

b) La dimensione dell'evento come tensione tra la determinatezza e l'indeterminatezza: il rimosso del discorso apofantico.

L'obiezione mira all'attestazione della pura presenzialità dell'evento, considerando come illegittima la natura di rapporto che lo attraversa legandolo al suo passato ed al suo futuro; è evidente che l'obiezione, nella misura in cui si focalizza solo sull'aspetto presente dell'accadere dell'ente, comprende l'essere dell'ente come semplice presenza.

Come si è cercato di mettere in luce precedentemente⁴⁵², la comprensione dell'essere come semplice presenza costituisce, per così dire, il grado zero dell'accadere dell'essere dell'ente; la sua intrinseca motilità e la sua stessa relazionalità vengono irrigidite affinché l'ente venga determinato dalle caratteristiche che possono essere predicate attraverso il funtore dell'*in quanto* apofantico. Questo costituisce la modifica dell'operatore logico originario, l'*in quanto* ermeneutico, attraverso la quale l'accadere dell'essere viene, per così dire, congelato affinché l'attenzione propria del comportamento tematizzante possa concentrarsi sulle caratteristiche dell'ente. Vale la pena sottolineare ancora la sintomatica identità tra i due funtori, i quali sono accomunati dallo stesso nome – l'*als*, l'*in quanto* – e distinti attraverso l'aggettivo che li accompagna; nei termini della risposta all'obiezione ora menzionata ciò costituisce un indizio riguardo ad una presenza, per così dire, incontrovertibile del carattere di evento all'interno della comprensione dell'essere dell'ente.

Tale incontrovertibilità tuttavia non attesta ancora ciò che bisogna mostrare, vale a dire il rapporto di provenienza e destinazione proprio dell'evento con una periferia abbracciante ed indeterminata, o, per usare un termine più vicino alla fenomenologia di Heidegger, con un'*assenza*. Per mostrare tale rapporto occorre sottolineare la natura temporale dell'evento e vedere cosa ne è di essa nel

⁴⁵² Cfr. *supra*, 1.2.2.

momento in cui si pretende di ridurre la natura dell'evento a quella di una semplice presenza, come fa appunto l'obiezione in gioco.

Comprendere l'essere dell'ente come semplice presenza significa ridurne l'accadere al suo grado zero per focalizzare la propria attenzione sulle caratteristiche messe in luce dall'*in quanto* apofantico, o in altri termini, per *constatare* uno stato di cose; l'atteggiamento tematizzante è precisamente quello del *prendere atto* di qualcosa, che corrisponde anche ad una presa di distanza dalla cosa in questione⁴⁵³. Ciò di cui si prende atto attraverso un enunciato dichiarativo è suscettibile di verifica empirica: è possibile determinare con certezza se l'enunciato in questione corrisponde allo stato di cose o no, se esso è vero o falso.

Ma come stanno le cose per quanto riguarda gli enunciati dichiarativi che si riferiscono a stati di cose avvenuti nel passato o che devono ancora avvenire? Si può dire che in questi casi vige la stessa possibilità di verifica all'opera nei casi degli enunciati che si riferiscono al presente? È evidente che la risposta è no: il futuro e il passato non sono processabili allo stesso modo in cui lo è il presente.

Ciò implica che, nel momento in cui entrano in gioco il futuro e il passato, una porzione di indeterminatezza relativa alla verità degli enunciati apofantici è incontrovertibile, contrariamente a quanto attesta l'obiezione. In altri termini, concepire l'essere come evento significa fare attenzione alla sua natura temporale, la quale implica la centralità del rapporto tra la situazione determinata e la periferia avvolgente e indeterminata, l'*Umgreifendes* in cui è stato identificato il nucleo mitico al cuore dell'ontologia.

Si ricordi che il mito rappresenta il tipo più elementare di forma simbolica⁴⁵⁴, di chiusura dell'evento che ne permette la ripetizione in un rito; il simbolo, inoltre, è esattamente ciò che rende presente un altro non rappresentabile, rispettandone l'alterità o, si potrebbe ora dire, l'indeterminatezza. Tale indeterminatezza, che si configura come un rapporto nei termini precedentemente menzionati, è precisamente quanto viene messo fuori gioco dal discorso apofantico in quanto correlato di una tematizzazione; tale discorso, avendo di mira l'ente concepito come una semplice presenza, oblia del tutto il carattere del suo accadere a favore della predicazione delle sue caratteristiche.

Come si è cercato di mostrare precedentemente, l'oblio dell'essere come accadere dell'ente a favore della predicazione delle sue caratteristiche ha marcato come un conio la storia del pensiero, imprimendovi la carica nichilistica che Heidegger ha individuato al cuore nascosto della metafisica; il precipitato più evidente dell'esito nichilistico, nascosto al cuore del primato del discorso

⁴⁵³ Si è cercato precedentemente di sottolineare come il predominio della categoria della semplice presenza all'interno del pensiero occidentale sia stato caratterizzato proprio dalla ricerca della creazione di un soggetto concepito come spettatore disinteressato rispetto a ciò che sta osservando; cfr. *supra*, 1.2.2.

⁴⁵⁴ Nelle parole di Diano, il mito è lo sviluppo del nome.

apofantico, è visibile appunto nella soggettivazione ad esso correlata dello spettatore disinteressato, che si limita ad osservare una semplice presenza che non ha niente a che vedere con lui. Proprio sulla base di tale semplice presenza diventa possibile concepire l'ente come un oggetto disponibile alla manipolazione indiscriminata da parte di questo spettatore completamente distaccato da esso: è perché il soggetto e l'oggetto vengono concepiti innanzitutto come sussistenti in sé, privi di ogni relazione reciproca, che diventa possibile concepire il loro rapporto come derivato e connotarlo in termini di dominio⁴⁵⁵.

L'irrompere sempre più fragoroso di tale dominio è esattamente ciò che ha ispirato le meditazioni di Max Weber da cui si era partiti, il quale ha visto nell'esplosione metastatica della razionalizzazione di ogni ambito dell'esistenza la creazione di gabbie d'acciaio sempre più soffocanti⁴⁵⁶; la posizione di Weber al riguardo, tuttavia, si è confermata come quella che il giudizio di Heidegger inquadrava nei termini della "disperazione e della mancanza di aiuti"⁴⁵⁷.

Tale disperazione è dovuta al fatto che il sociologo tedesco identifica comunque la scienza con un compito improntato alla più rigida oggettualità dei fatti, la quale, nelle analisi precedentemente svolte, è stata connotata come il correlato ontologico del comportamento tematizzante e del sapere veicolato dal discorso apofantico: l'atteggiamento di Weber, in altri termini, non è diverso da quello dello spettatore disinteressato che pure lui stesso considera insufficiente e foriero di aporie nei confronti della pratica scientifica e del suo rapporto con l'esistenza del singolo.

Il sociologo tedesco tuttavia non ha preso una decisione riguardo a questa aporia, perlomeno non in modo diretto, rimettendosi alla domanda rivolta alla scolta idumea nel libro del profeta Isaia⁴⁵⁸, la quale invita a sua volta a domandare ancora. Si può dire che l'atteggiamento di Erich von Kahler ed Heidegger sia consistito nell'attuazione concreta di tale invito a domandare, effettuato nelle loro opere; Von Kahler ha criticato l'ideale della scienza moderna, focalizzato sull'*universalizzazione* e sulla *specializzazione*, per cercare di recuperare le prerogative del sapere antico, incentrato sulla *generalizzazione* e sulla *specificazione*⁴⁵⁹, mentre Heidegger ha esplicitamente configurato la sua meditazione come critica del presupposto della semplice presenza e recupero dell'originaria valenza eventica dell'essere.

Ciò che accomuna i due pensatori è la critica che, in forme diverse, hanno svolto nei confronti di una scienza che si basi unicamente sull'astrazione e che operi inserendo gli enti su cui si attua in una rete di relazioni che giacciono ontologicamente a valle di essi, presupponendoli innanzitutto come irrelati; ciò che va rivendicato è piuttosto il carattere originario della relazione, che è stato

⁴⁵⁵ Cfr. A. Biral, *La felicità*, cit., 29-30.

⁴⁵⁶ Cfr. *supra*, 1.1.

⁴⁵⁷ Cfr. PGZ, 9; cfr. *supra*, 1.1.2.

⁴⁵⁸ Cfr. *supra*, 1.1.3.

⁴⁵⁹ Cfr. *supra*, 1.2.1.

visto da un lato nella generalizzazione di Von Kahler, che corrisponde all'unione dell'ente con il suo genere, il suo fondamento divino, nella quale avviene lo spicco della sua singolarità, e dall'altro nella rivendicazione dell'aspetto eventico dell'essere operata da Heidegger, secondo la quale l'essere dell'ente è compreso a partire da una totalità relazionale che giace a monte di ogni tematizzazione che se ne possa fare e che, nella misura in cui accade, ha natura temporale ed è sempre tesa tra la determinatezza del momento presente e l'indeterminatezza del passato e del futuro.

Questi due aspetti si uniscono nel recupero della concezione platonica dell'essere come genere, la quale consiste in una sostanzializzazione delle relazioni, che diventano la trama in cui le cose sono viste accadere; l'essere stesso è caratterizzato da Platone come il termine di una relazione che si dà a livello originario con l'anima⁴⁶⁰: la natura eventica di tale relazione è precisamente ciò che la caratterizza nei termini di un rapporto tra il presente, il passato e il futuro:

“SOCR. Dimmi, dunque, in quale di queste due categorie⁴⁶¹ poni l'essere? Perché se c'è cosa che a tutte si accompagna è massimamente questa.

TEET. Nella categoria di quelle cose a cui l'anima si protende essa sola da sé.

SOCR. E anche il simile e il dissimile, anche l'altro e l'identico?

TEET. Sì.

SOCR. E dimmi, il bello e il brutto, il buono e il cattivo?

TEET. Anche queste, mi pare, sono qualità di cui l'anima cerca l'essere sopra tutto nelle relazioni che esse hanno fra loro, comparando in se stessa il passato e il presente col futuro”⁴⁶².

La natura mitica dell'essere di Platone consiste nel suo carattere di forma simbolica, di forma conferita all'evento, il quale in sé è sempre teso tra il passato e il futuro, tra un *evènit* che si fa attuale in un *èvenit*, tra un elemento consegnato all'immediatezza della presenza⁴⁶³ ed un elemento rivolto all'indeterminatezza dell'assenza da cui la presenza proviene ed a cui è destinata.

Nella datità di tale relazione si mostra l'essere concepito come genere, il quale, nei termini di Von Kahler, costituisce l'elemento della generalizzazione, vale a dire l'elemento a cui va ricongiunto l'ente perché spicchi nella sua concreta singolarità, di contro ai rapporti posticci e universalizzanti propri del discorso scientifico, fondato sull'astrazione. Nei termini di Heidegger, corrispondentemente, l'originarietà della relazione è data dal rapporto che l'esserci ha con il suo

⁴⁶⁰ Su questo, cfr. A. Cimino, *Ontologia*, cit., 203.

⁴⁶¹ Socrate fa riferimento alle cose che si percepiscono mediante le facoltà del corpo e a quelle che l'anima discerne da sé mediante se stessa; cfr. *Teeteto*, 185 e 6-7.

⁴⁶² *Ibid.*, 186 a 1-b 1.

⁴⁶³ Cfr. M. Zanatta, *Genesi e struttura*, cit., 6.

essere e con la comprensione che ne ha, la quale è stata precedentemente delineata come un “destino” che lega l’esserci all’essere dell’ente che incontra nel mondo⁴⁶⁴.

Vale la pena sottolineare ulteriormente che Heidegger introduce il termine “esserci” per evitare l’uso di termini come “persona” e “soggetto”, i quali sono viziati dall’ontologia della semplice presenza; alla luce delle considerazioni svolte emerge ulteriormente come l’ontologia della semplice presenza individui e separi ciò che occorre invece concepire come originariamente unito: il “soggetto”, l’“individuo”, la “persona” vengono innanzitutto e per lo più concepiti come atomi distinti e separati tra loro, che solo in un momento successivo vengono pensati nell’unione al loro correlato, pensato parimenti come un ente a se stante, come “oggetto”, “mondo” etc.

L’esserci, di contro, è interamente risolto nel rapporto con il suo correlato, essendo concepito originariamente – questo avverbio va ora connotato nei termini delle caratteristiche dell’essere concepito come genere ora menzionate – come “essere-nel-mondo”, come rapporto costitutivo con l’*Umgreifendes*, la periferia avvolgente. Un rapporto del genere viene innanzitutto e per lo più vissuto a monte di ogni comportamento tematizzante, che è invece ciò che è presupposto da un’ontologia dell’essere umano che ragiona in termini di rapporto “soggetto-oggetto”, “persona-mondo”, “individuo-stato” etc.

Tematizzare un ente, in altri termini, significa isolarlo dalla compagine relazionale in cui è originariamente esperito per inserirlo, in un secondo momento, nel rapporto predicativo proprio del discorso apofantico; in questi termini diventano possibili le tassonomie delle scienze, tra le quali occorre inserire anche le casistiche che costituiscono la giurisprudenza: è attraverso di essa che si cerca di dare forma anticipatamente a tutti i possibili rapporti in cui individui pensati come liberi e uguali, separati tra loro da un’equidistanza radiale, possono incorrere⁴⁶⁵.

La giurisprudenza si configura come un sapere di tipo tecnico che concepisce l’essere degli enti con cui ha a che fare al modo della semplice presenza, disciplinando e addomesticando la rete di relazioni rispetto a cui gli individui sono appunto presupposti: è perché gli individui sono innanzitutto pensati come distinti e separati tra loro, privi di qualsiasi dimensione comune, che diventa possibile anticipare i modi del loro incontro attraverso il loro assoggettamento alla forma giuridica.

Come si è cercato di mostrare, tuttavia, la legge opera presupponendo una scissione tra la rilevanza dell’aspetto dell’essere che viene esplicitamente regolato, attraverso la sua tematizzazione, e l’irrelevanza di tutti gli aspetti dell’essere che *non* vengono regolati esplicitamente da essa: in altre parole le leggi funzionano esattamente come le siepi della nota metafora di Hobbes⁴⁶⁶; la loro

⁴⁶⁴ Cfr. SZ, 75-77; cfr. *supra*, 1.1.2.

⁴⁶⁵ Cfr. *supra*, 1.2.3.

⁴⁶⁶ Cfr. G. Duso, *Il potere e la nascita dei concetti politici moderni*, 180.

ragion d'essere consiste precisamente nel mantenere separate le corsie su cui gli atleti si muovono estrinsecando il loro potere, il quale si mostra come l'attuazione della loro illimitata volontà. Non è un caso che proprio Hobbes sia stato precedentemente descritto come il fautore di un concetto di libertà interamente connotato come assenza di impedimenti all'attuazione del proprio potere⁴⁶⁷; il vettore della pensabilità di tale concetto è appunto la traduzione del Politico nel Giuridico operata dalla forma di legge, la quale, nella misura in cui si configura come discorso apofantico – disciplinando e categorizzando l'insieme delle possibilità di azione – può oggettivare in modo esplicito solo una parte dell'ente, lasciando nell'ombra le altre.

Come si è cercato di mostrare, ogni tematizzazione, nella misura in cui “*determina e comunica*”⁴⁶⁸, isola l'ente dal contesto relazionale in cui viene innanzitutto esperito per inserirlo nella relazione con il suo predicato, come viene messa in luce dall'asserzione:

“Di un ‘soggetto’ è ‘asserito’ un ‘predicato’, quello è *determinato* per mezzo di questo. In tale significato di asserzione, l'asserito non è il predicato, ma il ‘martello stesso’. L'asserente, cioè il determinante, consiste invece nel ‘troppo pesante’. [...] I termini dell'articolazione predicativa, il soggetto e il predicato, *si costituiscono nell'ambito della manifestazione* [corsivo mio – F.L.]. La determinazione non scopre per prima, ma, in quanto modalità della manifestazione, *restringe* in un primo momento la visione al manifestantesi (il martello) come tale, onde potere, attraverso la esplicita *restrizione*, rivelare *esplicitamente* il rivelato nella sua determinatezza. Rispetto a quanto si era già rivelato (il martello troppo pesante) il determinare fa dapprima un passo indietro; la ‘posizione del soggetto’ restringe la vista dell'ente a ‘questo martello qui’, in modo che, attuando tale restrizione, il rivelato si renda visibile *nella* sua determinatezza determinabile. Posizione del soggetto [*Subjektsetzung*], posizione del predicato [*Prädikatsetzung*] e porre come tale [*Hinzusetzung*] sono recisamente ‘apofantici’ nel significato rigoroso della parola”⁴⁶⁹.

Ciò che è decisivo in queste righe di Heidegger, incentrate sulla natura della predicazione, è l'accento posto sulla *Setzung*, sulla posizione degli elementi della predicazione, i quali sono appunto concepiti come *distinti e separati* tra loro; non è un caso che l'accento sia posto prima sulla posizione del soggetto, poi sulla posizione del predicato e solo infine sulla relazione che intercorre tra loro; detto diversamente, il martello che diventa soggetto della frase, finché è esperito all'interno dell'ambito originario della manifestazione, spicca in un insieme di possibilità che vengono progettate su di esso, le quali si costituiscono come le relazioni concrete in cui l'essere di questo ente accade. Tali relazioni si manifestano originariamente come lo sfondo indeterminato in cui l'ente denominato “martello” – si ricordi la funzione noetica del nome, in cui l'idea viene esperita a livello antepredicativo – e determinato come tale si mostra nel suo accadere; questa tensione tra il

⁴⁶⁷ Cfr. *supra*, 1.2.3.

⁴⁶⁸ SZ, 192.

⁴⁶⁹ SZ, 190-191.

martello e la totalità delle possibili relazioni in cui esso viene esperito, nel suo rapporto con gli altri enti e con le possibili azioni a cui può dare esito, corrisponde precisamente alla polarità propria dell'evento, precedentemente delineata.

Se l'evento, in quanto rapporto con l'essere concepito come l'originario, è caratterizzato essenzialmente dall'apertura – nella quale non è difficile riconoscere l'*Erschlossenheit* dell'esserci, la sua apertura nei confronti del mondo e del rapporto che esso intrattiene nei confronti degli enti e di se stesso – e tale apertura si configura innanzitutto come apertura di possibilità, la *Setzung*, la posizione all'opera nella riduzione dell'ente a soggetto di una predicazione, di contro, ha innanzitutto la funzione di restringere quest'apertura, come messo in luce nell'ultimo passo citato. Al posto dell'apertura delle possibili relazioni, in cui l'ente appare rivestito della luce dell'*in quanto* ermeneutico, la chiusura propria dell'*in quanto* apofantico lo riduce ad una mera *cosa*: non si tratta più di un ente aperto all'insieme delle possibili azioni a cui può essere destinato, ma di una cosa congelata nell'inerzia della sua semplice presenza, sulla base della quale soltanto è possibile scorgere qualcosa come una proprietà da predicare.

Ciò è messo ben in chiaro da Heidegger quando sottolinea come nell'azione del mezzo non sia riscontrabile una proprietà, quanto piuttosto un'appropriatezza:

“Il ‘significare’ di un segno, il ‘martellare’ del martello non sono però le proprietà di un ente. Essi non sono affatto qualità [*Eigenschaften*], se con questa parola si vuole indicare la struttura ontologica di una determinazione possibile delle cose. L'utilizzabile ha semmai appropriatezze e non inappropriatezze [*Geeignetheiten und Ungeeignetheiten*], e le sue ‘proprietà’ sono, per così dire, latenti in quelle, allo stesso modo che la semplice presenza è latente nell'utilizzabilità come modo d'essere possibile di un utilizzabile”⁴⁷⁰.

È chiaro che il riferimento ad una appropriatezza mantiene un riferimento al tempo più forte di quanto lo possa mantenere il riferimento ad una proprietà: il parlare di “appropriatezze e non inappropriatezze” manifesta un legame con il carattere opportuno o non opportuno proprio del tempo, nella misura in cui esso viene originariamente esperito, mentre la comprensione dell'ente “posto” all'interno di una predicazione, orientata alla semplice presenza, ha già livellato a priori il tempo dell'ente, la sua tensione tra la determinatezza del presente e l'indeterminatezza del passato e del futuro, nell'indifferenza dell'“ora”.

Ciò mette in luce ulteriormente il carattere di restrizione operato dalla riduzione dell'*in quanto* ermeneutico all'*in quanto* apofantico sottolineata nel penultimo passo citato; tale riduzione, che nelle parole di Heidegger assume i caratteri di una posizione, si può descrivere anche come la vera e

⁴⁷⁰ SZ, 108.

propria *Abschaffung*, come l'eliminazione del rapporto in cui l'ente viene esperito a livello originario, il quale si manifesta come tensione tra una determinatezza e un'indeterminatezza.

A tale eliminazione è correlato l'isolamento reciproco degli enti che entrano in gioco nel rapporto predicativo, il quale si configura letteralmente come un'aggiunta – una *Hinzusetzung*, appunto – tra due diversi elementi dati; la loro datità, tuttavia, esperita originariamente, appare nella totalità relazionale che costituisce l'orizzonte di manifestatività che Heidegger esemplifica nella triade di pre-disponibilità, pre-visione e pre-cognizione⁴⁷¹; tale triade esprime la rete relazionale in cui avviene l'incontro con l'ente a livello originario, il cui rapporto con l'esserci si articola in ciò che Heidegger chiama “interpretazione”, la quale si attua innanzitutto come “visione ambientale preveggenza”, apertura di una totalità relazionale; l'asserzione tematizzante costituisce un fenomeno derivato, la quale, per così dire, cancella proprio la rete relazionale in cui l'ente viene incontrato:

“L'asserzione e l'interpretazione in generale hanno i loro fondamenti esistenziali necessari nella pre-disponibilità, nella pre-visione e nella pre-cognizione.

Com'è da intendersi la *derivazione* dell'asserzione dall'interpretazione? Che cosa si è modificato in quest'ultima? Possiamo chiarire questa modificazione attraverso *alcuni casi limite di asserzione che la logica assume come casi normali e come esempi fra i 'più semplici' del fenomeno dell'asserzione* [corsivo mio – F.L.]. Ciò che la logica costituisce a tema della proposizione asseverativa categorica, ad esempio ‘il martello è pesante’, essa lo dà già sempre per compreso ‘logicamente’ senza bisogno di analisi di sorta. Si dà come ovvio che il ‘senso’ della proposizione stia nel fatto che la cosa-martello ha la qualità della pesantezza. Nella visione ambientale preveggenza e prendente cura non c'è posto ‘innanzi tutto’ per asserzioni di questo genere. La visione ambientale preveggenza ha le sue forme specifiche di interpretazione, che, nel caso del ‘giudizio teoretico’ summenzionato possono essere formulate così: ‘Il martello è troppo pesante’ o meglio ancora: ‘È troppo pesante’, ‘un altro martello!’ L'atto originario dell'interpretazione non consiste in un'asserzione asseverativa teoretica, ma nel riporre o nel cambiare l'utilizzabile che risulta inadatto alla visione ambientale preveggenza e prendente cura, ‘senza dir verbo’. La mancanza di parole non significa però la mancanza di un'interpretazione. D'altronde, l'interpretazione *espressa* in termini di visione ambientale preveggenza non è necessariamente un'asserzione nel senso definito⁴⁷².

Il passo prosegue descrivendo la modificazione dell'*in quanto* ermeneutico – ossia del funtore logico proprio dell'apprensione della sfera dell'originario – nell'*in quanto* apofantico⁴⁷³, vale a dire nell'operatore logico proprio degli enunciati asseverativi categorici, correlato del comportamento tematizzante.

Ciò che occorre sottolineare è innanzitutto il peso che Heidegger attribuisce al fatto – espresso nelle righe che abbiamo messo in evidenza – che un enunciato categorico semplice come “Il martello è

⁴⁷¹ Con questi tre termini bisogna intendere il modo in cui si concretizza l'accesso prelogico e antepredicativo all'ente.

⁴⁷² SZ, 193-195.

⁴⁷³ Tale modificazione è stata commentata precedentemente; cfr. *supra*, 1.1.2.

pesante” costituisce in realtà un caso limite rispetto all’appropriazione comprendente dell’uso del mezzo che avviene a livello originario. Un enunciato del genere, d’altro canto, costituisce un esempio basilare degli enunciati che vengono studiati in logica formale, la quale costituisce a sua volta un esempio di comportamento tematizzante: è per mezzo della tematizzazione degli enunciati che la logica può separarli dal loro contenuto, per fare attenzione solo ai rapporti in cui essi si combinano in virtù della loro verità e falsità; in altri termini, la logica costituisce un caso estremo di apofantica proprio perché svuota del tutto il contenuto di esperienza che gli enunciati, compresi originariamente come espressione della natura di evento della realtà, veicolano.

Non è un caso che il contenuto di esperienza, la relazione con essa, sia stato connotato nei termini di un rapporto, che mette in gioco il carattere di *possibilità* contenuto nell’evento, secondo il riconoscimento kantiano:

“Le categorie della modalità hanno questo di particolare, che non accrescono menomamente, come determinazioni dell’oggetto, il concetto al quale sono unite come predicati, *ma esprimono soltanto il rapporto colla facoltà conoscitiva* [corsivo mio – F.L.]. Quando il concetto di una cosa è già del tutto completo, io posso tuttavia chiedermi sempre, se questo oggetto sia solamente possibile o reale, e, in questo caso, se sia anche necessario. *Nessun’altra determinazione così è pensata nell’oggetto come tale, ma si vuol sapere solamente in qual rapporto sta esso (e tutte le determinazioni sue) con l’intelletto e il suo uso empirico* [corsivo mio –F.L.], col Giudizio empirico e con la ragione (nella sua applicazione all’esperienza)”⁴⁷⁴.

Nel passo citato Kant sottolinea come le categorie della modalità non determinino un’aggiunta semantica al contenuto del concetto in questione, ma esprimano piuttosto il rapporto all’opera tra una facoltà conoscitiva, propria di un soggetto, e la sua concreta esperienza dell’oggetto: *esperienza* è la parola chiave per la comprensione del passo citato, che si trova non a caso nella sezione intitolata “*I postulati del pensiero empirico in generale*”, a conclusione dell’*Analitica dei principi*.

In essa si mette in chiaro come le categorie della modalità siano comprensibili solo alla luce del rapporto tra l’intelletto e l’esperienza: se tale riferimento all’esperienza non si desse queste sarebbero pensabili solo come tautologie. In altri termini, nelle categorie della modalità è in gioco il rapporto stesso tra il soggetto e l’essere medesimo come rapporto: è in questi termini che va interpretata la celeberrima tesi secondo cui l’esistenza non è un predicato ma esprime solo la posizione di un oggetto attestata dalla percezione, “la sensazione di cui si abbia coscienza”⁴⁷⁵.

Sulla base del riferimento alla percezione si può determinare la differenza tra la posizione relativa e la posizione assoluta della cosa: il *respectus logicus*, la posizione relativa di una cosa, corrisponde

⁴⁷⁴ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., 184. In seguito “KrV”.

⁴⁷⁵ *Ibid.*, 187.

all'uso del verbo essere come predicato nominale, ed esprime il rapporto tra un oggetto ed una sua determinazione: "Il martello è pesante"; la posizione assoluta, di contro, non mette in luce una determinazione della cosa – nel caso del martello la pesantezza, la durezza, il colore etc. – ma determina la cosa come esistente assieme a tutte le sue determinazioni: corrisponde all'uso del verbo essere come predicato verbale.

Ora, secondo Heidegger il limite di Kant consiste precisamente nell'aver pensato l'esistenza nei termini di una posizione assoluta e di non averla vista nel carattere di rapporto ad essa proprio⁴⁷⁶; tale carattere di rapporto è precisamente quello messo in gioco dalla nozione di trascendenza, che si andrà ad esaminare in seguito⁴⁷⁷; in essa si configura la nozione di soggettività aperta alla dimensione della verità concepita a livello originario, vale a dire come un progetto che avviene in un mondo inteso come totalità relazionale. Il rapporto con questa totalità relazionale è precisamente quello disvelato dalla comprensione che l'esserci ha del proprio essere, caratterizzata come un rapporto con se stessi, con l'ente incontrato nel mondo e con l'essere di questo ente.

Questa natura di rapporto è precisamente quanto Kant ha intravisto nella sua analisi delle categorie della modalità, ma che non ha potuto portare alla luce fino in fondo poiché la sua posizione è stata viziata da pregiudizi di natura teoretica; non è un caso che l'analisi di Kant non si rivolga principalmente al mondo aperto dalla *comprensione (Verstehen)*, ma ai concetti formati dall'*intelletto (Verstand)*, i quali devono essere messi alla prova da un processo giuridico che saggi la loro validità all'esterno dell'esperienza sensibile e all'interno di quel campo di battaglia che è costituito dalla metafisica. Detto diversamente, Kant, nel momento in cui definisce il concetto come una regola volta all'unione di diverse rappresentazioni ed il giudizio come la rappresentazione di una rappresentazione (*Vorstellung einer Vorstellung*)⁴⁷⁸, rimane all'interno del primato del conoscere rappresentativo che secondo Heidegger caratterizza tutta la modernità ed il primato da essa attribuito alla soggettività:

“È fuori di dubbio che il Mondo Moderno, liberando l'individuo, ha fatto trionfare il soggettivismo e l'individualismo. Ma è altrettanto certo che nessuna epoca precedente ha elaborato un oggettivismo così spinto e che in nessuna età precedente il non-individuale trovò tanto credito sotto forma di collettivo. L'essenziale è qui il gioco reciproco necessario di soggettivismo e oggettivismo. Ma questo condizionamento reciproco rinvia a processi più profondi.

Il decisivo non è che l'uomo si è emancipato dai ceppi precedenti, ma che l'essenza stessa dell'uomo subisce una trasformazione col costituirsi dell'uomo a soggetto. Dobbiamo senz'altro vedere in questa parola *subjectum* la traduzione del greco *upokeimenon*. La parola indica ciò che sta-prima, ciò che raccoglie tutto in sé come fondamento.

⁴⁷⁶ Per il confronto con Kant, cfr. *infra*, 2.1.1 b.

⁴⁷⁷ Cfr. *infra*, 2.1.1.

⁴⁷⁸ Cfr. KrV, 89.

Questo significato metafisico del concetto di soggetto non ha originariamente alcun particolare riferimento all'uomo, e meno ancora all'io.

Ma il costituirsi dell'uomo a primo e autentico *subjectum* porta con sé quanto segue: l'uomo diviene quell'ente in cui ogni ente si fonda nel modo del suo essere e della sua verità. L'uomo diviene il centro di riferimento dell'ente come tale. Ma ciò è possibile solo se si trasforma la concezione dell'ente nel suo insieme. [...] Quando il mondo diviene immagine, l'ente nel suo insieme è assunto come ciò in cui l'uomo si orienta, e quindi come ciò che egli vuol portare innanzi a sé e avere innanzi a sé; e quindi, in senso decisivo, come ciò che vuol porre innanzi a sé [*vor-stellen*], rappresentarsi. Immagine del mondo, in senso essenziale, significa quindi non una raffigurazione del mondo, ma il mondo concepito come immagine. L'ente nel suo insieme è perciò visto in modo tale che diviene ente soltanto in quanto è posto dall'uomo che rappresenta e produce [*her-stellen*]. Il sorgere di qualcosa come l'immagine del mondo fa tutt'uno con una decisione essenziale intorno all'ente nel suo insieme. L'essere dell'ente è cercato e rintracciato nell'essere-rappresentato dell'ente⁴⁷⁹.

Questo passo proviene dalla conferenza su *L'epoca dell'immagine del mondo*, tenuta da Heidegger nel 1938; in essa si anticipano i temi che saranno l'oggetto delle sue ultime meditazioni, i quali verteranno soprattutto sul rapporto tra mondo moderno, tecnica e soggettività, come emerge chiaramente già dal passo citato.

Nel momento in cui l'uomo viene posto a fondamento della comprensione dell'ente quest'ultimo viene visto essenzialmente come prodotto; la solidarietà linguistica espressa dai verbi *vor-stellen* – rappresentare, – *her-stellen* – produrre, – e *bestellen* – disporre fornirà ad Heidegger il pretesto per parlare del *Ge-Stell* quale ultima destinazione della metafisica nell'epoca della tarda modernità⁴⁸⁰; questa parola, tradotta di solito in italiano con “impianto” o “imposizione”⁴⁸¹, non deve essere interpretata ricorrendo ad immagini fantascientifiche, come ad esempio all'idea di un supercomputer volto al dominio del mondo, o fantastiche come il Nulla che ne *La storia infinita* di Michael Ende divora ogni ambito della realtà livellandolo in un cupo grigiore⁴⁸²; metafore del genere pure abbondano, non senza ragione, nelle forme in cui l'immaginario collettivo si è rivolto al dispiegarsi della tecnica planetaria.

⁴⁷⁹ M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in HW, 85-88.

⁴⁸⁰ “Chiamiamo ora *Ge-Stell*, ‘impianto’, la riunione da sé raccolta dello *stellen*, in cui tutto ciò che è ordinabile è essenzialmente nel suo essere risorsa sussistente.

La parola *Ge-Stell* ora non nomina più un singolo oggetto isolato, tipo uno scaffale di libri o un pozzo a carrucola, nemmeno qualcosa di stabile della risorsa ordinata. *Ge-Stell*, ‘impianto’, nomina il da sé raccolto universale ordinare la completa ordinabilità di ciò che è presente nella sua interezza. Il corso circolare dell'ordinare avviene nell'impianto in quanto impianto.

Nell'impianto l'esser presente di tutto ciò che è presente si trasforma in risorsa” (M. Heidegger, *Conferenze di Brema e Friburgo*, 55; in seguito “CBF”).

⁴⁸¹ La prima è la traduzione proposta da Franco Volpi e Giovanni Gurisatti nella loro versione delle *Conferenze*, mentre la seconda è quella di Gianni Vattimo che viene proposta nella sua versione di *Saggi e discorsi*. A mio avviso il senso dell'espressione si comprende al meglio tenendo presenti entrambe le traduzioni.

⁴⁸² Il paragone non è casuale. Ende nelle ultime interviste ha dichiarato di essersi esplicitamente ispirato alla trattazione della tematica del nichilismo da parte di Heidegger. La questione del tempo, poi, compare esplicitamente nel romanzo *Momo*, di cui Franco Volpi leggeva dei passi in aula nel corso delle sue ultime lezioni.

Ciò che determina il fraintendimento, comprensibile e per certi aspetti giustificabile, all'opera in queste interpretazioni è il fatto che in esse il *Ge-Stell* viene pensato come *un ente*, quando invece esso va pensato come l'ultimo orizzonte in cui l'essere si manifesta ritirandosi; l'aggettivo "ultimo" va inteso sia in senso cronologico che in senso qualitativo, poiché l'impianto è sì la forma in cui l'essere si manifesta nell'epoca della tecnica planetaria, e quindi al momento della conclusione cronologica della storia della metafisica, ma è anche la forma più estrema di rivelazione dell'essere, poiché coincide con il suo massimo ritiro.

Detto diversamente, l'impianto è la forma in cui l'essere, l'orizzonte della manifestatività dell'ente viene compreso nel momento in cui il suo oblio raggiunge l'apice. Per questo motivo l'impianto si rivela essere un concetto particolarmente controintuitivo da comprendere: la sua difficoltà sta nel fatto che in esso è ancora contenuto un riferimento all'essere, compreso come l'accadere dell'ente, ma tale riferimento è ormai manifesto solo come mancanza; in altri termini, l'unico modo in cui l'impianto mantiene il contatto con l'essere compreso come evento si dà nella forma della negazione⁴⁸³.

Questo tipo di rapporto diventa più chiaro se si ricorda che una riduzione dell'essere a grado zero dell'accadere dell'ente è già stata vista a proposito della metafisica, considerata come processo storico⁴⁸⁴; come si è cercato di sottolineare, la storicità della metafisica nell'interpretazione di Heidegger consiste nella sua fondamentale natura di oblio dell'essere. Ciò appare a prima vista contraddittorio: come si può dire che la metafisica sia obliosa dell'essere quando è essa stessa, unica tra le attività umane, a porre la domanda sull'essere, e dunque a ricordarlo? La domanda è a prima vista pienamente legittima, tuttavia essa presuppone esattamente l'oblio dell'essere attuato dalla metafisica: è vero che la metafisica domanda dell'essere dell'ente, ma tale domanda viene attuata pensando l'essere alla maniera dell'ente.

In altre parole, orientandosi alla comprensione dell'ente, la metafisica oblitera la natura eventica dell'essere, comprendendolo come concetto più generale e vuoto, e dunque più conosciuto, o come *summum ens*, come l'ente supremo che diviene fondamento e garante della stabilità dell'ente e delle sue caratteristiche. Tale obliterazione non è senza effetti nei riguardi della comprensione della verità, che da ambito in cui l'evento si manifesta diviene mera corrispondenza tra la proposizione e lo stato di cose da essa predicato: la verità si attua come predicazione delle caratteristiche di un ente, che tocca il suo apice nel *thygein* e nel *phanai*, nel puro toccare e nel puro enunciare all'opera nella definizione, massimo spicco delle caratteristiche che consentono di distinguere un ente dall'altro.

⁴⁸³ Si veda al riguardo il recente contributo di R. Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, 18-24; in seguito "DUE".

⁴⁸⁴ Cfr. *supra*, 1.2.2

2.0.2) Il rapporto con l'originario come trascendenza.

a) L'inobbiettività dell'accadere dell'essere.

Come si è cercato di mettere in luce precedentemente, la metafisica, pur dimenticando l'essere lo custodisce, nella forma della domanda su di esso; tale domanda sull'essere si caratterizza come il sintomo dell'ambivalenza fondamentale in cui consiste la sua datità: da un lato esso si presenta come accadere dell'ente, e quindi come massimamente distinto da esso, poiché l'ente è oggettivabile e descrivibile in un enunciato dichiarativo, mentre l'accadere dell'ente, in quanto movimento, viene irrigidito e quindi perduto nel momento stesso in cui si pretende di oggettivarlo⁴⁸⁵; dall'altro lato l'essere, in quanto essere *dell'ente*, rimane pur sempre legato ad esso. Il sintomo ulteriore di questo intricato rapporto si vede nell'aporia in cui si rimane coinvolti nel momento in cui si pretende di attestare l'impensabilità dell'essere stesso:

“Assunto il pensare nell'accezione oggettivante, donde l'essere come *pensato*, l'espressione 'pensare l'essere' può tanto apparire assurda quanto risultare inevitabile. Per un verso, infatti, si ha gioco facile nel mostrare l'irriducibilità dell'essere a pensato, ché, nel pensare, il 'pensato' è sempre *un* essere e non già mai *l'essere*. Il che è quanto dire che ad esser pensato è sempre l'ente e non l'essere *simpliciter*. Ma allorché, di conseguenza, si asserisce che *propriamente l'essere non può venir pensato*, l'interrogativo si sposta sull'affermazione medesima, che, proprio per escludere la pensabilità dell'essere, non può non pensarlo. Aporia antichissima questa, già presente sin dalla chiusa del frammento 2 di Parmenide in rapporto al nulla.

Ma allora, l'essere, allorché se ne pretende il pensiero, viene pensato o no? La proposizione che esclude la pensabilità dell'essere, nominando l'essere, se l'essere è impensabile, che cosa pensa? È riducibile ad un vuoto gioco di parole, a un imbroglio linguistico, o pensa, cioè *intende*, alcunché? In forma radicale: il pensare – *intelligere*, l'intendere – è riducibile a ciò mediante cui si esprime e alle regole d'uso di codeste espressioni, o no?

⁴⁸⁵ “L'indescrivibile è infatti proprio l'ambito del sorgere del nuovo oggetto: tale non è né lo stato stazionario del sistema prima che esso sorga né lo stato in cui 'salta' dopo che è sorto, *ma il sorgere come tale nella sua inobbiettività tra il non più e il non ancora della presenza dell'oggetto* [corsivo mio –F.L.].

Si può forse ricordare a questo proposito quanto si dà nel fenomeno del vedere: il passaggio o la transizione dell'occhio da un oggetto all'altro non avviene con moto continuo, ma per punti discreti e la condizione del sorgere alla vista di un nuovo oggetto è un istante di cecità, che rimane tuttavia non avvertito, pur custodendo in sé l'attimo di quel sorgere. Se vogliamo considerare il fenomeno del vedere nella sua globalità, e non soltanto come appare immediatamente quale visione-di-oggetti, dobbiamo includere in esso come condizione del suo operare il contrario di se stesso, l'assenza di qualsiasi veduta. In questo modo riconosciamo che sono costituenti essenziali del campo visivo gli interstizi invisibili che scandiscono il sorgere e il succedersi alla vista di nuove configurazioni di oggetti”(F. Chiereghin, *L'eco della caverna*, cit., 159; cfr. anche *ibid.*, 162). Quanto Chiereghin scrive a proposito dell'osservazione all'opera nelle scienze positive, vale a dire per quanto avviene a livello ontico, vale a maggior ragione per ciò che avviene a livello ontologico: se non si può oggettivare l'accadere di una cosa, a maggior ragione non si potrà oggettivare l'accadere del *modo d'essere* di una cosa.

È proprio perché il pensare è irriducibile a ciò attraverso cui si dà – ne è l'intrinseca e permanente trascendenza –, che l'aporetica dell'impensabilità dell'essere (si afferma *in actu exercito* ciò che si nega *in actu signato*) non può essere liquidata a buon mercato, ma va ripensata secondo l'*intentio* che la sorregge⁴⁸⁶.

Nel momento in cui si presuppone che l'essere sia pensabile emerge il problema relativo al fatto che ogni pensiero ha un contenuto; l'essere, tuttavia, non può avere un contenuto determinato nella misura in cui si riferisce alla totalità di ciò che è; detta totalità è, d'altro canto, ciò che fa sì che l'essere non possa venire oggettivato, poiché ciò che viene oggettivato, tematizzato, è sempre *un* essere, vale a dire un ente. Negare tuttavia la pensabilità dell'essere implica comunque che l'essere divenga oggetto di un'asserzione e venga quindi tematizzato; ora, è intuitivo sostenere che ciò che viene tematizzato venga, a maggior ragione, prima di tutto pensato; sembrerebbe quindi che si debba concludere ammettendo, in una certa misura, che l'essere possa venire tematizzato e dunque farsi oggetto di una proposizione.

Tuttavia, è probabile che la proposizione che oggettiva l'essere proprio per negare la possibilità di oggettivarlo abbia di mira qualcos'altro che la mera comunicazione di uno stato di cose, di cui l'essere sarebbe soggetto e la sua elusione di ogni oggettivazione predicato. Detto diversamente, l'intenzione che sorregge la professione dell'impensabilità dell'essere non mira a fornire informazioni sull'essere stesso – seppur nella forma paradossale di negare la possibilità di ogni predicazione riguardo ad esso. La proposizione che nega la pensabilità dell'essere, piuttosto, va presa come *indicazione formale* della trascendenza dell'essere stesso.

Al concetto di indicazione formale – o, più esattamente, alla concettualità indicativo-formale – si è accennato precedentemente⁴⁸⁷ in riferimento alla metodologia propria di Heidegger; il filosofo tedesco non adopera concetti per descrivere stati di cose, ma fornisce piuttosto delle *direzioni* di indagine che vanno assunte in prima persona⁴⁸⁸. In altri termini, i concetti filosofici concepiti come indicazioni formali richiedono una sorta di “immedesimazione performativa” nella situazione a cui si riferiscono, per la loro piena comprensione⁴⁸⁹: chi vuole attuare l'esperienza dell'ontologia fenomenologica deve ripetere in prima persona l'esperienza che gli viene indicata da concetti quali “esserci”, “essere-per-la-morte” e così via.

Tale strategia è volta alla conquista di uno sguardo pre-teoretico, antepredicativo e originario sull'esperienza del mondo e degli enti che vengono incontrati in esso, nel loro modo d'essere; essa, tuttavia, non è esente da problemi. Tali problemi si lasciano sussumere facilmente sotto l'idea di “sguardo” e il concetto di “immedesimazione”, i quali tradiscono ciò che pretenderebbero di

⁴⁸⁶ C. Scilironi, *Essere e trascendenza*, 9-10.

⁴⁸⁷ Cfr. *supra*, 1.1.2.

⁴⁸⁸ Cfr. DAHLSTROM, 250.

⁴⁸⁹ Cfr. A. Cimino, *Performatività*, cit., 355-356.

scongiurare, vale a dire l'oggettivazione e la distanza: il concetto di immedesimazione non implica esso stesso una distanza rispetto al soggetto in cui ci si deve immedesimare? Se il procedimento ha di mira la situazione in cui l'esserci *già* si trova, a livello originario, la pretesa di immedesimarsi in se stessi non conduce forse ad un'osservazione di se stessi ai limiti della paranoia, massimamente lontana dall'accesso all'originario antepredicativo che si voleva raggiungere⁴⁹⁰? E lo sguardo non implica comunque una certa oggettivazione, come testimoniato dall'aporia dell'impensabilità dell'essere ora menzionata?

Heidegger ne è consapevole e, come si è sottolineato precedentemente, saranno proprio questi problemi ad esortarlo a cercare accessi sempre meno oggettivanti e sempre più indiretti alla questione dell'essere. Tenendo conto, tuttavia, del fatto che l'accesso alla questione dell'essere può avvenire solo in modo indiretto, si ottiene un'indicazione sul modo in cui va intesa la proposizione che asserisce l'impensabilità dell'essere: l'impossibilità di procedere in modo predicativo riguardo all'essere stesso è in realtà un'indicazione dell'esperienza concreta della trascendenza:

“[È] certo l'uscita dalla prima aporia, cioè la negazione della riduzione dell'essere a oggetto (a ente), a determinare la seconda – il pensar l'essere proprio per escluderne la pensabilità –, ma non per questo l'uscita dalla prima aporia può essere evitata. La seconda aporia si scioglie non cercando di impedirne l'insorgenza, ma indagandola nel suo significato. Che vuol dire che per escludere la pensabilità dell'essere, l'essere deve comunque venir pensato, pena, appunto, la non esclusione della pensabilità dell'essere? Significa forse che, nonostante ogni tentativo e ogni buona intenzione, la negazione della pensabilità dell'essere non riesce, è un tentativo sempre frustrato? O significa, invece, che dell'essere, proprio perché non pensabile, non può esser pensata neppure l'impensabilità? Delle due ipotesi la prima sottolinea l'ineludibilità dell'essere, la seconda l'improcedibilità predicativa rispetto ad esso. Né l'una ipotesi esclude l'altra, ché la prima dice la presupposizione dell'essere ad ogni posizione che lo riguarda; la seconda dice invece che, proprio perché l'essere è già sempre presupposto, ogni asserto che pur crede di raggiungerlo non lo raggiunge affatto. Il che non significa che l'asserto non raggiunga nulla, cioè che si risolva in vaniloquio: esso raggiunge *quell'*essere che la proposizione oggettiva, cioè l'*ente*.

L'aporia significa dunque la stessa irriducibilità del pensare al pensato, dell'apparire trascendentale all'apparire empirico, dell'essere all'ente. L'*inevitabilità* dell'aporia, il suo riproporsi *in infinitum*, è la riprova dell'impossibilità di negare quell'irriducibilità⁴⁹¹.

L'aporia dell'impensabilità dell'essere, pensata fino in fondo, mette in luce il carattere essenzialmente eccedente del pensiero rispetto al suo oggetto; detto diversamente, l'imposizione del

⁴⁹⁰ “A rigor di termini, parlare di immedesimazione è fuorviante. Infatti non c'è alcun bisogno di immedesimarsi nel commercio prendente cura. L'esserci quotidiano è infatti già sempre in questo modo di essere; ad esempio: per aprire la porta faccio uso della maniglia. Il raggiungimento dell'accesso fenomenologico all'ente che così si incontra consiste piuttosto nella rimozione delle tendenze interpretative che accompagnano e sopraffanno il fenomeno del 'prendersi cura' coprendolo completamente e coprendo tanto più, assieme ad esso, anche l'ente così *come* esso da se stesso viene incontro *al* prendersi cura” (SZ, 90; traduzione modificata).

⁴⁹¹ C. Scilironi, *Essere e trascendenza*, cit., 10-11.

modo rappresentativo di pensare, che, pur essendo preparata dalla metafisica classica, vede nella modernità i suoi albori e nell'età della tecnica il suo più forte dispiegamento, riduce l'essere ad oggetto di pensiero, dunque all'ente; parallelamente la verità, da ambito della manifestazione dell'ente, e dunque dal suo configurarsi come rapporto tra l'ente ed il modo d'essere in cui esso appare, si riduce ad asserzione su di uno stato di cose, suscettibile di verifica empirica.

Non è difficile vedere nella possibilità di verifica empirica il primo ed il più saliente dei tratti della tecno-scienza e del suo progetto di dominio dell'ente; perché ciò avvenga l'essere, da “*concetto limite* che intende la totalità inoggettivabile, – l'intero, il trascendentale”⁴⁹², deve decadere a mero *respectus logicus*, ad elemento volto all'unificazione degli enti all'interno del rapporto di tipo predicativo; in questo tipo di rapporto gli enti vengono pensati innanzitutto come *distinti e separati*, del tutto indipendenti gli uni dagli altri.

Come si è cercato di mettere in luce attraverso l'ultima citazione da *Essere e tempo*, le proposizioni tematizzate dalla logica sono lontanissime dalle espressioni in cui si articola l'interpretazione comprendente dell'essere a livello antepredicativo; in essa, e nel carattere di relazione in cui questa consiste, si configura il rapporto che vige tra l'esserci e l'essere dell'ente incontrato nel mondo, nella forma che è stata definita come quella dell'*originario*; tale forma è precisamente quella che viene messa fuori gioco dalla riduzione operata nel passaggio dall'*in quanto* ermeneutico – funtore dell'*originario*, appunto – all'*in quanto* apofantico.

Alla luce di quanto si è detto è possibile dire che il dispiegarsi del *Ge-Stell*, con la sua riduzione dell'essere all'ente e con il suo corrispondente oblio della natura eventica dell'essere, può essere descritto come l'imposizione del *logos apophantikòs*, del discorso dichiarativo in quanto accesso alla totalità dell'ente stesso. In questi termini si comprende il plesso di soggettività e di oggettività che caratterizza la modernità e l'età della tecnica come “epoca dell'immagine del mondo”; essa corrisponde al dominio della verità concepita come discorso dichiarativo, oggettivante e definitorio, attraverso il quale è possibile muovere al processo di completa digitalizzazione dell'ente e dell'intera realtà.

Come si è messo in luce precedentemente, tuttavia, la verità della tragedia consiste precisamente nel mostrare come tale processo di digitalizzazione, che avviene mercé il discorso apofantico, sia destinato a collassare nel momento in cui pretende di porsi come vettore della verità dell'etica e della politica⁴⁹³: in questi ambiti così pregni dell'irriducibile differenza che marca la singolarità dell'uomo coinvolto in una situazione, la quale è destinata a venire perduta nel momento stesso in

⁴⁹² *Ibid.*

⁴⁹³ Cfr. *supra*, 1.2.3.

cui si pretende di oggettivarla, la pretesa di istituire differenze e cesure nette conduce all'implosione dei casi che si pretenderebbe di distinguere.

Questo è il destino tragico della modernità e del suo procedere alla categorizzazione della realtà attraverso la tecnica, non in ultimo luogo attraverso quella specie di sapere tecnico in cui consiste la giurisprudenza. Attraverso di essa si pretende di ridurre l'intera realtà ad una casistica, mediante il costante aumento delle norme; tale aumento è finalizzato alla gestione della vita di soggetti che sono pensati come individui *distinti e separati* tra di loro, come sono distinti e separati gli enti, i fatti, che vengono disciplinati attraverso la norma giuridica.

Per usare la metafora di Hobbes precedentemente richiamata, lo scopo della giurisprudenza elevata a tecnica consiste nell'escogitare delle siepi sempre più robuste e articolate al fine di mantenere il più separati possibile i soggetti che devono estrinsecare il loro potere, volto alla realizzazione del loro illimitato desiderio⁴⁹⁴.

In riferimento al termine che, all'interno dell'impalcatura concettuale adoperata dal mostro di Malmesbury, viene correlato a quello di potere, è possibile dire che le siepi costituite dalle leggi hanno come ragion d'essere l'aumento della libertà dei soggetti, intesa come mera assenza di impedimenti esterni. Passando al piano dell'ontologia di questo tipo di libertà⁴⁹⁵, occorre notare come in essa il piano concreto della sua attuazione sia lasciato nella sfera dell'*irrilevante* – direbbe Hegel, dell'*inessenziale*: rilevante non è il modo in cui i soggetti attuano la loro libertà; l'unica cosa rilevante è il fatto che tale libertà si *dia*, in forme sempre più marcate, alle quali corrispondono forme di vita pensate al massimo della distinzione e della separazione tra gli individui.

L'irrelevanza in cui l'attuazione concreta della libertà viene presupposta fa sì che gli effetti di essa, con tutto il loro carico di ingiustizia e sofferenza in cui incorrono individui che, pur essendo pensati come distinti e separati tra loro, *non possono vivere come distinti e separati tra loro*, vengano considerati appunto come irrilevanti a livello politico.

Le discipline catalogate sotto la rubrica delle scienze umane, tra le quali spicca l'etica analitica che viene insegnata nelle miriadi di corsi universitari in cui dette scienze umane si sono parcellizzate, possono cercare di intervenire rispetto all'ingiustizia e alla sofferenza generate dalle azioni dei soggetti, la cui conflittualità, che si vorrebbe neutralizzata dall'artificio della positività normativa, esplose più violenta che mai all'ombra di essa, ulteriormente garantita dall'involucro della legalità formale. L'intervento di tali discipline, tuttavia, si svolge sulla base degli stessi presupposti logici, ontologici e antropologici che rendono possibile la legalizzazione di fatto dell'ingiustizia e della

⁴⁹⁴ Fondamentali a questo proposito le osservazioni di Benjamin R. Barber, che mettono in luce come il concetto di libertà di Hobbes, pensato come mera assenza di impedimenti esterni, soggiaccia sia al processo che porta alla nascita dello stato moderno sia ai processi che ne determinano l'esautorazione nell'era della *governance* neoliberale; cfr. *supra*, 1.2.3.

⁴⁹⁵ Il riferimento al titolo del capolavoro di Luigi Pareyson non è casuale, come si metterà in luce in seguito.

prepotenza all'ombra della positività normativa, che garantisce l'estrinsecazione dell'illimitata volontà di volere a cui è assoggettato il soggetto moderno, attraverso una libertà pensata come mera assenza di impedimenti.

Condividendo un'idea di libertà così presupposta, le scienze umane possono cercare di temperare il conflitto tra i soggetti appellandosi a "valori", i quali vengono presentati e discussi sulla base dello stesso presupposto ontologico che rende possibile il discorso scientifico, vale a dire l'oggettualità.

Detto diversamente, le scienze umane che denunciano le ingiustizie che ineriscono al vivere insieme dei soggetti, contrapponendo ad esse valori di vario genere, pretendono di proporsi attraverso il discorso apofantico che costituisce l'accesso alla verità propria dell'ente tematizzato, dell'ente concepito come semplice presenza, senza interrogarsi sui presupposti e sulle forclusioni che accompagnano questo accesso all'ente, e, cosa ancora più importante, senza mettere minimamente in discussione la concezione della libertà all'opera in tale presupposizione.

Occorre ricordare che ciò che viene forcluso dal discorso apofantico e dall'oggettualità che l'accompagna è precisamente l'accesso alla dimensione relazionale dell'originario che si è cercato di descrivere precedentemente; la verità della tragedia esprime precisamente il ritorno di tale dimensione relazionale, che avviene nel momento in cui si pretende di rimuoverla attraverso la pretesa di digitalizzare la realtà; la dimensione relazionale che caratterizza la natura dell'esserci, che consiste interamente in una relazione di possibilità, impedisce alla casistica operata dalla tecnica giuridica, che pretende di categorizzare la realtà attraverso possibilità di azione distinte e separate, di corrispondere al vero.

Si è messo in luce come l'attenzione al contenuto di esperienza in quanto possibilità, secondo il giusto riconoscimento kantiano, si dia in quanto rapporto.

La possibilità concepita come categoria della modalità, tuttavia, è ancora lontana dall'esprimere la natura profondamente relazionale all'opera nell'essere stesso concepito come *dynamis*, come elemento avvolgente – *das Umgreifende* – che costituisce la periferia degli eventi che vengono vissuti⁴⁹⁶; detto diversamente, la possibilità concepita come categoria modale rimane ancora irretita dallo sguardo della tematizzazione, che distingue e separa ciò che viene vissuto come continuo: pur alludendo al rapporto con il soggetto che li esperisce, gli eventi compresi sotto la categoria modale della possibilità rimangono *distinti e separati*.

Ad una comprensione della natura dell'evento, che lo concepisca come *distinto ma non separato* dalla periferia avvolgente da cui proviene, mira la comprensione della possibilità come esistenziale operata da Heidegger, la quale notoriamente "precede e non segue la realtà":

⁴⁹⁶ Cfr. *supra*, 1.2.4.

“L’esser-possibile che l’esserci esistenzialmente sempre è si distingue tanto dalla vuota possibilità logica quanto dalla contingenza di una semplice-presenza, nel senso di qualcosa che possa ‘accadergli’. Come categoria modale della semplice-presenza, la possibilità significa il *non ancora* reale e il *non mai* necessario.

Essa definisce ciò che è *soltanto* possibile, ed è quindi a un livello ontologico inferiore alla realtà e alla necessità. La possibilità come esistenziale è invece la determinazione ontologica positiva dell’esserci, la prima e la più originaria. Come l’esistenzialità in generale, innanzitutto essa può soltanto essere preparata come problema. Il terreno fenomenico per coglierla è offerto dalla *comprensione in quanto poter-essere aprente* [corsivo mio –F.L.].

La possibilità come esistenziale non significa un poter-essere indeterminato nel senso dell’‘indifferenza del libero arbitrio’ (*libertas indifferentiae*). L’esserci, in quanto emotivamente situato, è già sempre insediato in determinate possibilità e, in quanto è quel poter-essere che è, ne ha già sempre lasciate perdere alcune; rinuncia incessantemente a possibilità del suo essere, riesce a coglierne talune oppure fallisce. Ciò significa che l’esserci è un esser-possibile consegnato a se stesso, una *possibilità gettata* da cima a fondo. L’esserci è la possibilità dell’esser libero *per* il più proprio poter-essere. L’esser-possibile è trasparente a se stesso secondo modalità e gradi diversi”⁴⁹⁷.

Il grado di comprensione della natura di possibilità propria dell’esserci viene ridotto al minimo nel momento in cui l’uomo diventa oggetto della frammentazione e della parcellizzazione integrale delle scienze; il carattere originario di possibilità che corrisponde alla natura dell’esserci si attua come relazione integrale con la situazione in cui ci si trova collocati, con l’altro con cui si ha a che fare, con l’ente di cui ci si prende cura e, soprattutto, *con le possibilità che non sono state attuate e con la periferia da cui esse, considerate come eventi, sono sentite provenire*; detto in altri termini, la possibilità, nel momento in cui viene concepita come un esistenziale, dunque come ciò che l’esserci *ha concretamente da essere*, si trova esposta al rapporto con la sua negazione e dunque con la sua contingenza. Ciò implica che la possibilità vissuta sia sempre in rapporto con il suo negativo, il quale *ha parimenti da essere vissuto, precisamente come possibilità non attuata*; questo conferma il carattere di relazione integrale in cui l’esserci, compreso originariamente, si trova ad agire: se la negazione costituisce il caso limite della relazione, tale relazione integrale si dà precisamente come rapporto con il proprio negativo; ma questo rapporto con il proprio negativo altro non è che il tempo:

“Nell’adesso si esprime il presente; il presente, il lasciare-venire-incontro qualcosa, non è esso stesso essenzialmente presente, non è qualcosa di semplicemente-presente, ma il presente è solo render-presente; render presente nel senso del comportamento [*Verhalten*], ossia render-presente nel senso espresso proprio dall’essere dell’esserci per il suo mondo. L’essere per il mondo non è un modo d’essere cui possa ancora essere aggiunta la proprietà del render-presente, ma il presente esprime direttamente esso stesso in maniera primaria ed unica quel che può significare qualcosa come ‘esser presso’. Il rendere presente è (primariamente) presente effettivo. Il presente (in questo senso transitivo attivo) è un concetto strutturale dell’esserci, tale che in esso si esprime il senso dell’essere, in primo luogo dell’essere nel mondo.

⁴⁹⁷ SZ, 177-178.

Indichiamo come esistenza la di volta in volta autentica possibilità d'essere di un esserci effettivo, in qualunque modo tale possibilità sia stata scelta e determinata⁴⁹⁸.

Come emerge da questo passo, l'esserci è caratterizzato come rapporto, espresso dal termine “*Verhalten*”, che in Heidegger indica sempre un tipo di relazione che si trova ontologicamente a monte rispetto ai termini tra i quali si dà, come emergerà nel prosieguo del capitolo; tale rapporto assume i connotati dell' “essere presso”, che già precedentemente era stato connotato come un destino che l'esserci ha da assumere, nel suo stare vicino all'ente prendendosi cura di esso⁴⁹⁹. Ora tale destino assume il connotato di un rendere presente, il quale è inseparabile dalla comprensione che l'esserci ha dell'accadere dell'ente; è in virtù dello sguardo che l'esserci getta su di esso che l'ente accade in un determinato modo piuttosto che in un altro, come utilizzabile o semplice presenza.

La semplice presenza, tuttavia, è stata precedentemente mostrata come la dimensione del grado zero dell'accadere dell'ente; se l'accadere è essenzialmente polare, teso nella relazione tra il punto in cui si manifesta e la periferia da cui l'evento è sentito provenire, la semplice presenza oblitera proprio questa relazione, focalizzandosi sulle proprietà dell'ente; l'ultima eco del carattere eventico dell'essere risuona solo nella puntualità aoristica del *thygein* e del *phanai*, del toccare l'essenza e dell'enunciarne le proprietà all'opera nella definizione, massimo vertice del processo di digitalizzazione della realtà. Tale processo corrisponde dunque all'oblio dell'essere, inteso come accadere relazionale, che viene attuato dalla storia della metafisica e il cui esito consiste nell'abbandono dell'essere proprio del dispiegarsi della tecno-scienza.

Se l'essere si attua come un rendere presente da parte dell'esserci, tuttavia, ciò significa che l'essere, compreso originariamente come accadere, ha bisogno di una corrispondenza da parte dell'esserci; rispetto all'esposizione di tale corrispondenza, a cui Heidegger dedicherà i suoi scritti più tardi, il rendere presente da parte dell'esserci non va inteso come un'azione che l'esserci possa compiere o meno, così come un soggetto può dedicarsi arbitrariamente ad un'attività; il rendere presente corrisponde piuttosto al modo in cui l'esserci si rapporta ad un appello che proviene dall'accadere dell'essere stesso, che si fa sentire nella mera presenza degli enti: il rendere presente da parte dell'esserci consiste nel modo in cui la presenza degli enti viene compresa; tale comprensione può attuarsi a livello originario, e dunque come rapporto con una periferia, o come nuda semplice presenza, che non rinvia a nient'altro che a se stessa.

Tale rapporto con un'ulteriorità, irriducibile ad ogni oggettivazione, esprime dunque la più originaria determinazione dell'esserci in quanto modo d'essere dell'uomo:

⁴⁹⁸ L, 266.

⁴⁹⁹ Cfr. *supra*, 1.1.2.

“Certamente l’espressione ‘esserci’ indica in Heidegger ‘il nostro modo di essere’, e certamente noi siamo pure enti che si lasciano definire e che anche definiscono da questo o da quel punto di vista. Non si può tuttavia, come già detto in sede di introduzione, mettere al posto dell’esserci determinate persone che agiscono in questo o quel modo e leggere l’analitica heideggeriana dell’esserci come descrizione generalizzante di tali persone. Invece di parlare di un ‘rapporto con l’essere’, sarebbe per questo più appropriato comprendere l’espressione esserci *come connotazione di quel modo d’essere che è caratterizzato dal rilevamento della differenza di determinatezza e indeterminatezza* [corsivo mio – F.L.]. L’esserci è allora una struttura, nel cui ambito il comportamento in questa struttura deve sempre essere *compensato*”⁵⁰⁰.

Il rapporto tra determinatezza e indeterminatezza inerisce intrinsecamente alla natura di evento che lega l’esserci al suo essere, compreso a partire dalla periferia avvolgente propria dell’essere-nel-mondo. Questo rapporto è irriducibile ad una proprietà predicabile in un discorso di tipo apofantico e si configura piuttosto come tensione tra un elemento determinato ed un elemento indeterminato. In questi termini, il pensiero dell’evento si configura innanzitutto come la salvaguardia di questa regione indeterminata, questa zona d’ombra irriducibile allo svelamento coatto che caratterizza l’esplosione metastatica della tecno-scienza.

Si tratta ora di esaminare il modo in cui tale salvaguardia si attua.

b) La trascendenza come rapporto con un indeterminato.

Il grado zero dell’accadere dell’essere, come è espresso nella puntualità aoristica dell’enunciazione delle proprietà dell’ente, corrisponde precisamente all’ultima eco dell’appello dell’essere che richiede la salvaguardia da parte dell’esserci.

Tutte le espressioni che costellano gli ultimi testi di Heidegger, prima fra tutte la tanto dibattuta (e fraintesa!)⁵⁰¹ determinazione dell’uomo come “pastore dell’essere”, non significano nient’altro che il compito da parte dell’uomo, compreso come esserci, di salvaguardare questa relazione originaria⁵⁰²; questo, tuttavia, ben lungi dall’esaurirsi in una sorta di irenismo gnostico, significa prendere decisamente posizione contro l’esplosione metastatica dei saperi che fanno dell’uomo il loro oggetto presupponendolo come un ente distinto e separato dagli altri, che solo in un secondo

⁵⁰⁰ G. Figal, *Martin Heidegger. Fenomenologia della libertà*, 80.

⁵⁰¹ Per un esempio di questo fraintendimento si veda A. Biral, *La società senza governo. Lezioni sulla rivoluzione francese*, cit., 294, dove Heidegger viene presentato come il fautore del pensiero anonimo, spersonalizzato, orientato al predominio del discorso predicativo e tematizzante, correlato di quella comprensione orientata alla semplice presenza che ha combattuto per tutta la vita.

⁵⁰² Fondamentale al riguardo M. Heidegger, *La questione dell’essere*, 141-142.

momento si trova ad entrare in relazione con determinate possibilità, le quali vanno per tanto previste, disciplinate e categorizzate⁵⁰³.

L'esplosione metastatica delle discipline che rendono l'uomo oggetto dei loro saperi è, in altri termini, la riduzione dell'intero ente a semplice presenza disponibile: gli oggetti delle discipline vengono considerati come elementi distinti e separati tra loro che solo in seguito vengono giustapposti nelle miriadi di relazioni che le scienze scoprono riguardo ad essi; viene così persa di vista la relazione originaria in cui si attua il venire alla presenza delle cose, la quale si qualifica innanzitutto come relazione ad un'assenza: considerata in quanto tale, la presenza non è mai presenza pura, non è mai una presenza pienamente satura, ma rinvia essenzialmente all'assenza da cui proviene ed a cui è destinata⁵⁰⁴.

Ciò che caratterizza il tipo di presenza all'opera nella visione panottica del *Ge-Stell*, di contro, è appunto la saturazione della presenza, il suo essere una presenza consegnata ad una visibilità integrale; a questo proposito risuonano veritiere, e perfettamente in linea con le analisi heideggeriane dell'età della tecnica e del modo in cui in essa si configura il discorso veritiero, le parole di Jean Baudrillard: è nel momento in cui tutto è dato a vedere, nel momento in cui tutto il reale viene forzato nell'orbita del visivo, che si percepisce che non c'è più niente da vedere⁵⁰⁵.

È solo quando la verità si configura esclusivamente – nel senso che esclude qualsiasi altro tipo di discorso dalla sfera del “vero” – come discorso apofantico, dunque come discorso scientifico che pretende di esaurire nelle sue predicazioni la totalità delle determinazioni della realtà, che può configurarsi la mancanza ed il bisogno di un “senso”; tale bisogno assume i connotati privativi che sono alla base delle riflessioni di Weber, da cui si era partiti nel capitolo precedente.

Nei confronti dell'imporsi della specializzazione scientifica, dell'atomizzazione dei saperi e dell'iscrizione di ogni attività nei termini di una razionalità strumentale, la coscienza del singolo non può che sentirsi prigioniera all'interno di gabbie d'acciaio sempre più stringenti; la ricerca della razionalizzazione integrale di ogni attività, e segnatamente di ogni attività intellettuale, che viene sussunta nella sfera della “cultura”⁵⁰⁶, inoltre, non può che rimanere frustrata nel momento in cui si trova a cozzare contro la finitudine del singolo, consegnata all'espropriazione radicale della morte, e contro al fatto che il processo di razionalizzazione non può rendere ragione di se stesso:

⁵⁰³ Non si pretende in questa sede di criticare una teoria o una scuola di pensiero in particolare; per rendersi conto, tuttavia, della proliferazione metastatica delle proposte di nuovi valori – seppur non esplicitamente presentate come tali – che caratterizzano la cultura contemporanea, basta dare un'occhiata alla bacheca del corridoio di qualsiasi dipartimento di filosofia, scienze della formazione o scienze umane in generale.

⁵⁰⁴ Cfr. GLANCE, 191-192.

⁵⁰⁵ Cfr. J. Baudrillard, *Il Patto di lucidità o l'intelligenza del Male*, 80; *Id.*, *Patafisica e arte del vedere*, 33; riguardo al confronto tra Heidegger e Baudrillard si vedano le documentate analisi in G. Gurisatti, *Scacco alla realtà. Estetica e dialettica della derealizzazione mediatica*, 220-230.

⁵⁰⁶ Sulla “cultura” ed il suo soggetto cfr. *supra*, 1.0; 1.1.3.

“Nessuna scienza ha potere sulle altre scienze e nessuna scienza ha potere su se stessa (non può dimostrare che bisogna studiarla, apprendere, esercitarla), mentre la scienza che ha potere su tutte e tutte le governa sarebbe giustissimo che noi la chiamassimo politica. La risposta al perché di questa superiorità – a questo potere della politica – sta nel fatto che essa *intrattiene un rapporto cruciale con noi stessi, si costituisce a partire dal sé di ciascuno di noi in modo che è impossibile la separazione* [corsivo mio – F.L.]: uno può disinteressarsi della politica, ma non può evitarla, perché la politica si interessa di lui e può modificare la sua vita entrando in ogni ambito, anche in quelli apparentemente neutrali, lontani, protetti, gelosamente protetti. Il che è espresso anche dal rimprovero che colpisce chi dalla politica si astiene: nessuno crede a colui che dice che nulla capisce di politica, perché fa poi un discorso sulla politica: gli interessi, i conflitti...”⁵⁰⁷.

La denuncia della fondamentale assenza di razionalità oggettiva del processo di razionalizzazione integrale dei saperi, nonché l'emergenza dell'irriducibilità della decisione del singolo, fa apparire sintomaticamente la questione del rapporto con se stesso in cui il singolo si trova coinvolto; tale rapporto investe la sfera dell'originario e la dimensione relazionale in cui esso consiste, come si è cercato di mostrare. Questa dimensione relazionale è però precisamente ciò che viene messo fuori gioco dal predominio del discorso scientifico e dalla comprensione dell'essere come oggettualità ad esso correlata.

In questi termini, la denuncia del carattere riduttivo del discorso apofantico – si ricordi che il passaggio dall'*in quanto* ermeneutico, funtore del rapporto con l'originario, all'*in quanto* apofantico ha tutti i caratteri di una “riduzione fenomenologica”⁵⁰⁸ – ha i connotati della ripresa dell'attenzione ad un nucleo ontologico e politico originario, irriducibile alla scienza propria di un soggetto – nel doppio senso del genitivo – a cui la modernità ha consegnato la politica.

In altre parole, la denuncia dell'irrazionalità di fondo su cui poggia ogni imposizione della razionalità strumentale alla totalità del reale, e dell'irriducibilità del singolo rispetto alla sua traduzione in individuo soggetto ad un sistema di norme che lo presuppongono come distinto e separato dagli altri e da se stesso, nella misura in cui diviene soggetto di imputazione, ha il carattere dell'emergenza di un'originaria dimensione relazionale irriducibile ad una funzione.

Se la “costruzione cosiddetta funzionale si presenta con i caratteri di una demitizzazione radicale”⁵⁰⁹, se l'imposizione del processo di razionalizzazione rispetto allo scopo abolisce ogni carattere sostantivo dell'essere e del sacro, la questione del rapporto con l'originario come irriducibile rapporto del singolo con se stesso si connota come l'emergenza del nucleo sostantivo

⁵⁰⁷ A. Biral, *Gorgia*, cit., 20.

⁵⁰⁸ Cfr. *supra*, 1.1.2.

⁵⁰⁹ E. Castelli, *Simboli e immagini. Studi di filosofia dell'arte sacra*, 17; cit. in A. Carrino, *Kelsen e la critica dell'ideologia*, VII.

che resiste ad ogni ordinamento e ad ogni iscrizione in un processo di razionalizzazione rispetto allo scopo⁵¹⁰.

In questi termini, la riduzione dell'essere a pura funzione, preparata da Aristotele nei confronti della concezione di Platone, è stata connotata come un'operazione di demitizzazione, di cui il totale svuotamento semantico dell'essere operato da Kant, e denunciato da Von Kahler, costituisce il compimento⁵¹¹.

In altri termini, il problema del vuoto di senso di fronte all'imposizione del discorso apofantico come unico vettore della verità, e della visibilità integrale che ad esso si accompagna, è il sintomo dell'emergenza di questa dimensione relazionale che si dà a livello originario ed antepredicativo; che essa metta in gioco la dimensione irriducibile del singolo ed il suo rapporto con la temporalità è documentato da uno dei frammenti più suggestivi di Eraclito, non a caso citato da Heidegger:

“Il tempo della vita è un bambino, un bambino che gioca con le pedine: il suo regno è regno di un bambino”⁵¹².

L'immagine del bambino che gioca con le pedine della scacchiera, di cui non conosce le mosse, sta a significare che le mosse in sé senza senso, poiché il bambino non ne conosce la ragione, acquistano senso sulla base della loro posizione⁵¹³; il senso, in altri termini, si dà solo in una dimensione in cui la verità, lungi dal connotarsi come visibilità integrale, si connota come gioco di disvelamento e velamento, in cui ogni pretesa di manifestazione integrale viene di per se stessa esautorata.

Tutte le espressioni tipiche del cosiddetto “secondo Heidegger”, quali “pensiero essenziale”, “pensiero dell'evento”, “pensiero del non-ente”, volutamente ambigue e allusive, non significano in realtà nient'altro che la pretesa di salvaguardare uno spazio di verità irriducibile alla visibilità coatta a cui il predominio della tecno-scienza sembra condurre.

Vale la pena a questo proposito leggere una splendida pagina di Romano Guardini, ai cui pensieri sulla tecnica si è già fatto riferimento⁵¹⁴, in cui, con una squisita finezza letteraria che ricorda l'episodio de *La coscienza di Zeno* in cui il protagonista, avendo scoperto il gran numero di muscoli all'opera nel movimento delle gambe, comincia a zoppicare perché ha paura di non riuscire a controllarli, vengono descritti gli esiti patologici a cui la coazione a divenire coscienti conduce l'uomo dell'età della tecnica:

⁵¹⁰ Ciò determina la possibilità di un approfondimento della seconda formula dell'imperativo categorico: non si può ridurre il prossimo a mezzo perché così si ridurrebbe il rapporto con esso ad una funzione.

⁵¹¹ Cfr. *supra*, 1.2.4. Sul carattere dell'essere come genere e sui problemi che esso implica in riferimento ad Heidegger, ed alla sua connotazione dell'essere come carica semantica, si tornerà in seguito.

⁵¹² Eraclito, B 52 (traduzione modificata).

⁵¹³ Cfr. B. Snell, *Il linguaggio di Eraclito*, n. 78.

⁵¹⁴ Cfr. *supra*, 1.1.2.

“I popoli cominciano soltanto adesso a rivelarsi a noi in ciò che hanno di particolare. Si comincia a considerare i popoli europei nel rapporto che essi hanno con l’intera Europa e si cerca di stabilire la posizione dell’Europa rispetto ad altri continenti. Si è ora già trattato un primo abbozzo di ciò che sarà una coscienza universale, una coscienza dell’umanità.

Oppure pensa alla statistica. Essa non è altro che un mezzo per divenire coscienti. Consulta i grossi volumi dell’ufficio di statistica: uno dopo l’altro i particolari, gli avvenimenti della vita di un popolo, le sue caratteristiche, le sue necessità, le sue risorse, i suoi rapporti col mondo circostante sono inquadrati e portati alla lucida coscienza. [...]

Incontriamo dunque dappertutto un uomo che non si accontenta più solamente di essere, di vivere, di agire, ma che, nello stesso tempo, si rende conto di tutto ciò, ne conosce le cause, ne intuisce i rapporti, ne scopre le analogie, osserva i meccanismi interni agli avvenimenti. E questo comportamento è caratteristico precisamente di ogni campo dell’attività umana del giorno d’oggi e lo riscontriamo sia nella determinazione di un fine tecnico, che nella vita quotidiana, nello svago e nel piacere. [...]

Che cosa significa tutto ciò? Mi ricordo che un giorno, scendendo le scale, nella frazione di secondo in cui il mio piede lasciava un gradino e si disponeva a posarsi su quello seguente, improvvisamente, proprio in quell’istante, ebbi coscienza dei movimenti che stavo compiendo. Notai subito che ciò mi faceva perdere l’istintiva sicurezza del mio sistema muscolare. Sentii messo in dubbio l’atto di camminare. Fu un piccolo episodio senza importanza, ma esso esprime bene ciò che qui andiamo trattando. La vita ha bisogno della protezione dell’incoscienza. D’altronde questo lo dice già la legge generale di psicologia, secondo la quale noi non possiamo compiere un atto psichico e simultaneamente percepirlo in corso di svolgimento”⁵¹⁵.

Se il processo del divenire coscienti assume una forte intensificazione con la modernità ad opera del pensiero concettuale e matematico, fondato sull’astrazione⁵¹⁶, è con il dispiegarsi della tecnica alla fine dell’epoca moderna che si assiste ad una vera e propria frattura tra il divenire coscienti, portato fino alle sue estreme conseguenze dall’informazione di massa e dalle tecniche di controllo e disciplinamento che su di essa si esercitano, e l’esperienza concreta del mondo, sempre più ridotta al suo grado zero, vale a dire alla sua attuazione come conoscenza di rapporti astratti e formali scoperti dalle varie scienze.

Come si è cercato di mostrare, le scienze ordinano la realtà attraverso l’iscrizione dei rapporti che la costituiscono nello schema proprio del giudizio ipotetico che, come si nota confrontando la tavola dei giudizi con la tavola delle categorie nella prima critica kantiana, corrisponde alla categoria della causalità; se le scienze della natura operano ricercando relazioni causali tra gli enti, le scienze che hanno come oggetto la vita umana, nell’articolazione dei suoi rapporti, fanno uso del giudizio

⁵¹⁵ R. Guardini, *Lettere dal lago di Como*, cit., 35-40.

⁵¹⁶ “Lo spirito non è una generalità astratta, simile a una formula che convenga a tutti i casi singoli dello stesso genere perché essa non si applica rigorosamente alla concretezza di alcuno di essi. Lo spirito è vita; lo spirito è concreto. Il concetto, al contrario, è astratto; è pura forma, metodo, procedimento di riduzione del pensiero, sistema di semplificazione e, in ultima analisi, ripiego. [...]

Ora, questa è la mia opinione: tutta la civiltà possiede fin dall’origine questo carattere astratto. Ma quando si diffuse il pensiero moderno, il pensiero concettuale e matematico e quando la tecnica moderna si inserì nel mondo del lavoro, questo carattere astratto acquistò una decisiva preponderanza. Esso determinò in maniera definitiva il nostro rapporto con l’universo, il nostro indirizzo e, di conseguenza, il nostro essere” (*Ibid.*, 29-31).

ipotetico per comprendere da quale posizione di valore se ne deduce necessariamente un'altra⁵¹⁷. Com'è noto, il giudizio ipotetico mette in relazione una condizione sufficiente con la condizione necessaria che essa implica presupponendola: accettare una determinata posizione di valore, di azione o di pensiero implica necessariamente una determinata presupposizione; il giudizio ipotetico è, in altri termini, l'operatore logico a cui Weber alludeva quando vedeva nella chiarezza, nella capacità di mostrare che ad una posizione di valore ne segue necessariamente un'altra come suo presupposto, il compito della scienza⁵¹⁸.

Si potrebbe forse dire, dunque, che la frattura tra *Erklären* e *Verstehen*, tra conoscere e comprendere, tra la spiegazione causale propria delle scienze naturali e la comprensione propria delle scienze che hanno come oggetto i rapporti che costituiscono la vita umana, trova una radice comune nel rapporto di corrispondenza tra il giudizio ipotetico e la categoria della causalità; tale corrispondenza evidenzia ulteriormente la distanza della connotazione che ha la comprensione propria delle scienze sociologiche nel senso di Weber da quella propria della comprensione che l'esserci ha della propria fatticità nel senso di Heidegger. Mentre la prima mira ad individuare tipi ideali che spieghino l'agire umano attraverso l'individuazione di rapporti di imputazione, la seconda è incentrata sul carattere di evento e di irriducibile singolarità che costituisce le possibilità in cui l'esserci si muove.

Detto diversamente, la comprensione propria delle scienze sociologiche, nella misura in cui è orientata ad un *giudizio* di tipo ipotetico, è determinata ancora dal comportamento tematizzante, mentre l'ermeneutica della fatticità relativa all'esserci tenta di mostrare il carattere della vita umana per come appare a livello pretematico, prelogico e antepredicativo.

Non è un caso che la cifra del sapere proprio della fatticità, legata al destino dell'esserci, sia stata vista nella tragedia, la quale corrisponde alla possibilità che viene esclusa dalla tavola dei valori di verità propria del giudizio ipotetico: "Se è giorno, allora è notte".

Il processo di razionalizzazione non può tollerare la verità della tragedia, la quale mostra la necessaria coappartenenza della luce e della tenebra; di contro, è proprio il tentativo di negare questa coappartenenza, il tentativo di sospingere ogni regione della realtà in una visibilità coatta e integrale, a condurre al massimo accecamento: la vicenda della tragedia per eccellenza non è altro che la messa in scena di questo⁵¹⁹.

Il pensiero del rapporto con l'originario, al contrario, vuole restituire la soggettività al necessario obnubilamento che la coglie nella misura in cui si rapporta alla verità concepita come evento; tale

⁵¹⁷ Cfr. *supra*, 1.1.3.

⁵¹⁸ Cfr. *supra*, 1.1.1.

⁵¹⁹ Cfr. *supra*, 1.2.3.

rapporto è al cuore dell'ermeneutica tragica, che esprime la verità della vita umana nella misura in cui essa trova nella relazione con l'essere, concepita come evento, il proprio destino.

In tale relazione, che chiamiamo *trascendenza* ed interpretiamo come *funzione simbolica*, si possono forse trovare le indicazioni per concepire un tipo di soggettività diverso da quello pensato dalla modernità, che sovrappone il sapere alla volontà ed assoggetta ad una volontà di volere illimitatamente. Il rapporto con l'oscurità che alberga nell'essere, concepito come evento, la *lethe* che giace al cuore dell'*aletheia*⁵²⁰, indica la presenza di una zona di assoluta indisponibilità rispetto alle pretese della volontà oggettivante che costituisce il proprio del soggetto moderno.

La datità di tale zona d'ombra, la contemporaneità di luce e di tenebra, è precisamente quanto viene stabilito dall'unico caso in cui il giudizio ipotetico dà un valore di verità falso; la falsità che la logica della proposizione, la logica tematizzante, vi attribuisce, altro non è che la rimozione della verità della tragedia.

Fare propria la verità della tragedia, quindi, significa fare i conti con la zona di tenebra che la razionalizzazione considera come irrilevante, rendendola rilevante attraverso il *domandare* su di essa: come si cercherà di mettere in luce, la *domanda* costituisce l'attuazione più alta della trascendenza umana.

A questo punto, però, si potrebbe obiettare che accettando come vera la contemporaneità del giorno e della notte, della luce e della tenebra, si sprofondi in una notte in cui tutte le vacche sono nere; cosa impedisce, una volta accettata tale contraddizione, che l'ontologia esploda? Accettare una contraddizione non implica forse la validità di ogni proposizione, secondo il noto adagio medievale *ex absurdis quodlibet*?

L'obiezione è legittima, ma a ben vedere, ha già trovato risposta precedentemente: se si trattasse di accettare la verità dell'enunciato "Se è vero, allora è falso" si accetterebbe una contraddizione, e ci si troverebbe di fronte al principio di esplosione. Accettare un enunciato come "Se è giorno, allora è notte", di contro, non significa accettare una contraddizione, ma attestare invece il rapporto di necessaria complementarità tra la luce e la tenebra: si è già sottolineato come un enunciato del tipo "Ogni enunciato è falso" provochi un paradosso e come invece un enunciato del tipo "Ogni enunciato è coprente" non implichi nessun paradosso⁵²¹!

La contemporaneità della luce e della tenebra è attestata da una qualsiasi giornata di sole, in cui compaiono necessariamente delle ombre⁵²²; tale contemporaneità è il cuore della tragedia che, in

⁵²⁰ Com'è noto, e come si cercherà di mostrare nel prosieguo del capitolo, l'originarietà della *lethe* rispetto all'*aletheia* è un tema costante del pensiero dell'ultimo Heidegger.

⁵²¹ Cfr. *supra*, 1.2.2.

⁵²² "La pura luce e la pura oscurità son due vuoti, che son lo stesso. Solo nella luce determinata – e la luce è determinata dall'oscurità –, quindi solo nella luce intorbidata, si può distinguer qualcosa. Parimenti qualcosa si distingue solo nell'oscurità determinata – e l'oscurità è determinata dalla luce –, quindi solo nell'oscurità rischiarata. Ciò avviene

termini ontologici, va interpretata come contemporaneità dell'assenza e della presenza, della datità dello svelamento e della sua irriducibile ulteriorità.

La pretesa della metafisica, di contro, si configura sin dalla sua nascita come un esorcismo nei confronti di tale contemporaneità e dell'alone di morte di cui essa è rivestita; si è già sottolineato come i versi di Parmenide mirino ad esorcizzare il carattere dissolvete del *mé on*, dell'elemento demoniaco, che viene addomesticato in un *ouk on*, in un mero non essere⁵²³.

In effetti, anche l'enunciato della tragedia, "Se è giorno, allora è notte", dà adito ad un'interpretazione ambigua: può essere interpretato come "Se c'è luce, allora c'è tenebra", e dunque legittimare la verità della tragedia, oppure come "Se è vero, allora è falso", dando adito al dominio della metafisica e, con essa, della logica, venendo rimosso da quell'esorcismo della morte conosciuto con il nome di "principio del terzo escluso".

Detto diversamente, la metafisica è *ab origine* volta ad assicurare la datità di una presenza incontaminata, una presenza pura, al riparo dall'irrompere dell'assenza e della morte e dall'irriducibile differenza che le caratterizza. Per ottenere ciò, la metafisica separa fin dall'inizio il giorno dalla notte, la presenza dall'assenza, per postulare un ente incorruttibile, ingenerato ed imperituro. Tale presenza pura, tuttavia, va salvaguardata dal contatto con il mondo sublunare, dove il divenire domina e dove l'essere e il nulla sono costantemente mischiati; il modo in cui tale salvaguardia può accadere consiste nel rivestire tale presenza pura dell'attributo dell'assenza, beninteso di un'assenza solo relativa all'uomo:

"In qualunque ordinamento principiale, l'assenza è un tratto distintivo del referente supremo. Il Dio medioevale e il noumeno kantiano possono impartire la loro misura alla nostra vita e al nostro pensiero perché sfuggono alla nostra presa. Per adempiere al loro ufficio normativo, entrambi debbono governare da altezze remote e impenetrabili. La fenomenologia radicale, per contro, non soltanto mette fine alla storia principiale, ma sottrae all'assenza l'aura dell'autorità, mostrando la 'sua direzione e il suo senso' *temporali*. Il prezzo pagato nella ricerca metafisica di un padre remoto, consiste nell'abbandono dell'essenza temporale del venire alla presenza. Qualunque referente ultimo governa, sempre, completamente e atemporalmente presente nella sua assenza. Non così il 'Quello'.

L'annullamento, in Heidegger, della funzione legittimante e giustificatrice della filosofia discende dal legame che egli stabilisce tra l'originale e l'originario [...]. Se la storia contrassegnata dagli 'stampi' dell'essere (*Seinsprägungen*) giunge a termine [...], l'unica posta in gioco per la filosofia – per il pensare – sarà l'evento del venire alla presenza in quanto tale"⁵²⁴.

perché non v'ha che la luce intorbidata e l'oscurità rischiarata, che abbiano in sé stesse la differenza, perloché sono un essere determinato, un esserci" (G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, 83). Non è un caso che Hegel qualifichi come "esserci" l'ente determinato dal gioco della luce e dell'oscurità o, come si mostrerà in seguito, dell'assenza e della presenza.

⁵²³ Cfr. *supra*, 1.1.2.

⁵²⁴ SCHÜRMAN, 289-290.

La differenza tra l' "originale" e l' "originario" di cui parla Schürmann corrisponde alla differenza ontologica, vale a dire alla differenza tra l'ente e l'essere, dove quest'ultimo viene concepito come il modo di accadere dell'ente. Mentre l'"originale" corrisponde all'ente connotato come *summum ens*, come entissimo che impartisce la sua misura alle cose, l'"originario" corrisponde all'irriducibile relazione di polarità che connota l'evento, alla tensione tra la presenza in cui l'evento si manifesta e l'assenza da cui è sentito provenire.

L'originale consiste dunque in una presenza pura, satura, collocata in uno spazio radicalmente separato dal luogo dove si svolge l'esistenza dell'uomo. Ancora una volta è Aristotele a sancirne la separatezza, facendo uso non a caso della dialettica di luce ed ombra:

"Infatti, come gli occhi delle nottole si comportano nei confronti della luce del giorno, così anche l'intelligenza che è nella nostra anima si comporta nei confronti delle cose che, per natura loro, sono le più manifeste di tutte"⁵²⁵.

Si postula la presenza pura di ciò che è per sua natura più manifesto – l'essenza catturata dalla definizione – per collocarlo nella zona di un'assenza remota, a cui il soggetto idoneo può avvicinarsi solo guardando nel modo corretto⁵²⁶. Tale ricerca dello sguardo giusto connota la storia della metafisica che si manifesta come oblio della natura eventica dell'essere e come avvicinarsi delle diverse rappresentazioni dell'ente.

Quando Platone in *Repubblica* 517 c 4, definisce l'idea come "signora della verità e garante dell'apprensione del pensiero", si verifica quello che Heidegger chiama crollo della verità, *Einsturz der Wahrheit*:

"[...] a crollare non è qualcosa che è stato raggiunto o addirittura espressamente fondato. Due imprese, queste, in cui non riuscì il pensiero greco iniziale, nonostante la sentenza sul *polemos* di Eraclito e il poema didascalico di Parmenide. E tuttavia dovunque, nel pensiero e nella poesia (tragedia e Pindaro), l'*aletheia* è essenziale"⁵²⁷.

Il crollo della verità corrisponde all'oblio dell'originaria ambivalenza dell'evento, della costitutiva tensione tra disvelamento e nascondimento, tra presenza e rinvio ad un'assenza, propria dell'essenza della verità e testimoniata dalla tragedia.

Se la metafisica, dunque, è caratterizzata dalla massima separazione della luce e della tenebra, della presenza e dell'assenza, il pensiero dell'evento cerca di pensare la coappartenenza di luce e di tenebra, l'assenza al cuore stesso della presenza. Tale nucleo della presenza, lungi dall'essere

⁵²⁵ M, 993 b 10-11 (traduzione modificata).

⁵²⁶ Cfr. M. Heidegger, *La dottrina platonica della verità*, in W, 185-187.

⁵²⁷ B, 353.

connotato come *atremes hetor*, come cuore che non trema⁵²⁸, appare in una vibrazione⁵²⁹ che viene concretamente esperita come temporalità, come irriducibile rapporto tra il giungere nella presenza ed il ritrarsi nell'assenza. Come viene indicato un po' enigmaticamente nell'ultimo passo citato da Schürmann, attraverso il riferimento al "Quello", è in tale contesto che si capisce perché Heidegger ripeterà spesso nei suoi ultimi testi che l'unica parola adatta a comprendere l'essere pensato come evento è un pronome: il nome dell'evento è l'*Es* dell'*Es gibt*, ciò che letteralmente dona la presenza. In un testo dedicato all'argomento, Agamben ha sottolineato come ai pronomi non appartenga primariamente la funzione di denotare un significato determinato; tale è la funzione dei sostantivi, che vengono appunto sostituiti dai *pro-nomina*; il significato proprio dei pronomi consiste, piuttosto, nell'indicare lo stesso *aver-luogo* del linguaggio, nel manifestare l'istanza stessa del discorso: proprio perché i pronomi sono termini indicativi, degli *shiffters* che non hanno significato autonomo, ma che rimandano costantemente al contesto in cui sono espressi per essere compresi, essi possono appunto indicare ciò che la parola deve presupporre, vale a dire l'aver luogo stesso del linguaggio. È in questi termini dunque che si comprende la natura pronominale dell'esserci, nel suo rapporto con la dialettica della certezza sensibile nel momento "Coscienza" della *Fenomenologia dello spirito*:

"Ogni *shifter* ha la struttura di una Voce. La Voce, che è qui presupposta, è, però, definita attraverso una duplice negatività: da una parte essa è, infatti, supposta solo come voce tolta, come esser-stato della *phoné* naturale, e questo togliersi è l'articolazione originaria (*arthron, gramma*) in cui si compie il passaggio dalla *phoné* al *logos*, dal vivente al linguaggio; dall'altra, questa Voce non può essere *detta* dal discorso del quale *mostra* l'aver-luogo originario. Che l'articolazione originaria del linguaggio possa aver luogo solo in una doppia negatività, ciò significa che il linguaggio è e non è la voce dell'uomo. Se il linguaggio fosse immediatamente la voce dell'uomo, come il raglio è la voce dell'asino e il frinito è la voce della cicala, l'uomo non potrebbe *essere-il-ci né prendere il Questo*, non potrebbe, cioè, mai far esperienza dell'aver-luogo del linguaggio e dell'aprirsi all'essere. Ma se, d'altra parte [...] l'uomo non avesse radicalmente voce (nemmeno una Voce negativa), verrebbe parimenti meno ogni *shifter* e ogni possibilità di indicare l'evento di linguaggio. Una Voce – una voce silenziosa e indicibile – è lo *shifter* supremo che permette al pensiero di fare l'esperienza dell'aver-luogo del linguaggio e di fondare, con ciò, la dimensione dell'essere nella sua differenza rispetto all'essente.

[...] In quanto l'esperienza di linguaggio della metafisica ha il suo ultimo e negativo fondamento in una Voce, questa esperienza risulta sempre già scissa in due piani distinti: il primo, che può essere solo *mostrato*, corrisponde allo stesso aver-luogo del linguaggio dischiuso dalla Voce; il secondo è, invece, quello del discorso significante, cioè di ciò che è detto all'interno di questo aver-luogo.

⁵²⁸ Parmenide, B 1, 29.

⁵²⁹ Si confronti l'uso del termine "*Erzitterung*" in tutto il testo dei *Contributi alla filosofia*; cfr. al riguardo F. Volpi, "Avvertenza del Curatore dell'edizione italiana a M. Heidegger, *Contributi alla filosofia. Dall'evento*", ora in edizione integrale in F. Volpi, *La selvaggia chiarezza. Scritti su Heidegger*, 282.

La scissione del linguaggio in due piani irriducibili traversa tutto il pensiero occidentale, dall'opposizione aristotelica fra la prima *ousia* e le altre categorie (cui fa seguito quella – che segna profondamente l'esperienza greco-romana del linguaggio – fra *ars inveniendi* e *ars iudicandi*, fra topica e logica in senso stretto) fino alla dualità di *Sage* e *Sprache* in Heidegger e a quella di *mostrare* e *dire* in Wittgenstein. La struttura stessa della trascendenza – che costituisce il carattere decisivo della riflessione filosofica sull'essere – ha il suo fondamento in questa scissione: solo perché l'evento di linguaggio trascende già sempre ciò che è detto in questo evento, qualcosa come una trascendenza in senso ontologico può essere mostrata”⁵³⁰.

Il pronome, il *ci* dell'esserci, nella misura in cui *non è più* un suono inarticolato, indice dell'animalità dell'uomo, rimasuglio della *phoné*, ma *non è ancora* un suono fornito di significato, strutturazione del *logos*, presenta la stessa struttura dell'evento, che è appunto quella di trascendere la sua immediata presenza per protendersi verso un'assenza. La trascendenza dell'esserci è precisamente la capacità dell'uomo di corrispondere al movimento dell'evento, testimoniato dalla verità della tragedia.

Nel momento in cui l'uomo si apre alla trascendenza, aprendo e salvaguardando lo spazio dell'evento in quanto tale, lo spazio di una Voce irriducibile ad un contenuto determinato di informazione che si strutturi come *logos apophantikòs*, egli corrisponde effettivamente alla sua essenza⁵³¹.

Pensare la trascendenza come il proprio dell'uomo significa pensarlo come irriducibile alle determinazioni in cui i vari tipi di saperi che si strutturano come scientifici possano pretendere di inscrivere, riducendo la sua essenza ad un contenuto di informazione che possa essere previsto, controllato, dominato, trasmesso. È in questi termini dunque che il pensiero della trascendenza, come si configura in Heidegger, deve intersecarsi con le analisi di Luigi Pareyson; il filosofo italiano ha approfondito in modo fruttuoso le analisi di Heidegger mostrando come in esse si trovi *in nuce* la critica di ogni discorso che pretenda di avere effetti diretti o immediati sulla realtà o, detto diversamente, che pretenda di ridurre la realtà al suo *detto*. Tale discorso, in cui bisogna riconoscere ogni discorso tecnico, viene legittimamente identificato come *ideologico* e per questo motivo come alieno dal rapporto con la verità, la quale si configura solo come *origine* ed *indicazione* piuttosto che come *oggetto di scoperta, possesso o dominio*⁵³².

⁵³⁰ G. Agamben, *Il linguaggio e la morte*, cit., 104-106.

⁵³¹ Si noti che non è questa la strada su cui prosegue il percorso di Agamben, che mira invece ad un affrancamento dalla Voce, connotata come il mitologema da cui bisogna affrancarsi; cfr. *ibid.*, 110-133.

⁵³² Cfr. L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, VIII; in seguito “VI”. A mio parere queste righe di Pareyson testimoniano nel modo più fruttuoso la differenza tra filosofia analitica e continentale. Senza pretendere di dare giudizi di valore o di indulgere a facili riduzionismi, criticando correnti di pensiero determinate, è vero che la prima cerca di ridurre il pensiero a tecnica di ragionamento, mentre la seconda cerca di testimoniare l'irriducibile ulteriorità del suo discorso rispetto a se stessa. In questi termini, essa mantiene il contatto con la pratica dell'arte e della religione, confermando il giudizio di Hegel che vedeva in queste tre attività l'attuazione dello spirito assoluto, che, non a caso, corrisponde alla manifestazione pura della libertà.

In questi termini, dunque, l'esperienza della trascendenza si configura come una possibilità di scelta per l'esserci, dunque come un'esperienza di libertà concepita come rapporto ad un'irriducibile alterità e quindi alternativa alla mera assenza di impedimenti con cui la modernità pretenderebbe di connotarla:

“I discorsi particolari non sono univoci, perché di qualsiasi cosa si può parlare in modo o *solamente tecnico* o *veramente filosofico*, a seconda che ci si attenga soltanto alla determinatezza del problema e dell'oggetto o invece la si affronti col senso di un'ulteriorità più vasta e profonda. Anche a proposito della menoma cosa l'uomo si trova di fronte ad un'alternativa decisiva, in cui non può rimaner neutrale e deve scegliere: l'alternativa fra il pensiero ch'è rivelativo anche quando parla del menomo dato dell'esperienza e il discorso ch'è empirico anche quando si riferisce alla verità; l'alternativa fra il discorso filosofico, che di qualunque cosa parli dice sempre anche qualcos'altro, e il discorso tecnico, che parla solo di ciò di cui parla; l'alternativa fra restar fedeli all'essere o dominare gli enti, rammemorare la verità o limitarsi all'esperienza, recuperare l'origine o chiudersi nell'istante”⁵³³.

2.1) *La datità dell'originario come relazione e le sue conseguenze per l'ontologia e la pratica.*

2.1.1) *L'intuizione categoriale e la legittimazione della differenza ontologica.*

a) *L'intenzionalità come determinazione fenomenologica dell'esserci.*

Si è cercato di sottolineare più volte, nel corso del capitolo precedente, come il discorso apofantico non corrisponda alla determinazione originaria della verità; a tale scopo si è mostrato come esso costituisca piuttosto un particolare tipo di verità, che si è imposto come filo conduttore dell'indagine sul vero nello sviluppo del pensiero occidentale. In questi termini, il discorso apofantico si è mostrato come il correlato di un determinato comportamento intenzionale, di un atteggiamento dell'esserci filosofante che si rivolge all'ente interrogato nella forma dell'*oggettivazione* e della *tematizzazione*; tale comportamento può scoprire le proprietà dell'ente che tematizza isolandolo dalla totalità relazionale in cui esso è esperito nell'uso, nella sua temporalità – in una parola, nel suo accadere; l'esperienza di tale totalità relazionale è precisamente quanto si è cercato di delineare come l'*originario*, come la dimensione in cui si è innanzitutto e per lo più assorbiti, a priori rispetto a qualsiasi tematizzazione.

Heidegger, del resto, è consapevole del fatto che la connotazione del livello apofantico di verità come non originario e derivato non è una sua novità; una tale distinzione è presente nella storia del pensiero fin da Platone, rispecchiata nella differenza tra *dianoia* e *nous*, tra pensiero discorsivo e

⁵³³ *Ibid.*, 207. Non è un caso che Pareyson parli di chiusura “nell'istante” e non “nell'attimo”, il quale costituisce invece la dimensione di massima apertura nei confronti dell'essere.

facoltà dell'intellezione intuitiva⁵³⁴; tale differenza è rispecchiata nella filosofia tedesca dalla nota distinzione tra *Verstand* e *Vernunft*, tra intelletto e ragione; com'è noto, nei termini delle critiche kantiane e della galassia idealistica che da esse nasce, il primo svolge la funzione di facoltà del finito mentre la seconda svolge la funzione di facoltà dell'infinito, di apertura al mondo delle idee che non hanno corrispettivi sensibili.

Come si è sottolineato precedentemente, tuttavia, Aristotele si è servito proprio di un verbo di percezione per mettere in luce l'intellezione delle realtà afferrate nel grado massimo della loro verità; nel discorso dianoetico, apofantico, è sempre all'opera un rapporto di sintesi e diairesi, di congiunzione e divisione; in esso un ente svolge la funzione di soggetto mentre un altro ente svolge la funzione di predicato. Ora, è proprio questo dualismo, questa compenetrazione di due enti diversi in uno stesso rapporto, a garantire la possibilità dell'alternativa tra verità e falsità all'interno del discorso apofantico: il predicato può coprire l'ente spacciandolo per qualcosa che esso non è – *pseudesthai* – o può mostrarlo per quello che è – *aletheuien*; tale compresenza della possibilità dei valori di verità veri e falsi definisce precisamente il livello di verità all'opera nel discorso apofantico quale risultato della *dianoia*, della facoltà discorsiva.

Di contro, ciò che marca lo specifico dell'intellezione noetica, per come questa è presentata nel capitolo 10 del nono libro della *Metafisica* di Aristotele, è il suo essere svincolata dal dualismo di verità e falsità, dall'alternativa che si gioca tra valori di verità veri e falsi, per essere interamente consegnata a ciò che, seguendo l'interpretazione di Klaus Oehler, è stato chiamato “singolarismo noetico”⁵³⁵.

L'intellezione delle idee, secondo Platone, o delle essenze immateriali, secondo Aristotele, non è inficiata dall'alternativa tra vero e falso, bensì da quella *Wahr/Überhauptnicht*, vero/assolutamente nulla; tale intelletione è pertanto analoga alla percezione dei sensibili propri, in riferimento alla quale l'alternativa si gioca tra verità e *agnoia*, ignoranza assoluta, che corrisponde alla mancanza della percezione stessa. Detto diversamente, riguardo alla percezione non ha senso parlare di una determinazione della falsità in modo semanticamente rilevante, come accade invece in un enunciato falso, il quale mostra comunque un ente, spacciandolo però per qualcosa che esso non è; come sottolineato precedentemente, non si può dire che l'assenza di luce, la mancanza di una sensazione, “sia falsa” allo stesso modo in cui è falsa una proposizione come “Palermo è la capitale dell'Italia”: quest'ultima è falsa proprio perché, a differenza della mera assenza di sensazione, mostra un ente spacciandolo per qualcosa che esso non è.

⁵³⁴ Sul ruolo svolto dalla tematizzazione di questa differenza nel contesto del presente lavoro cfr. *supra*, 1.2.1.

⁵³⁵ Cfr. *supra*, 1.2.1; 1.2.2.

Chiarita la differenza all'opera tra l'alternativa che ha luogo tra vero e falso, propria delle proposizioni e del livello dianoetico di verità, e l'alternativa propria del singolarismo noetico, resta però da determinare che cosa sia propriamente oggetto di quest'ultimo; in effetti, a titolo preliminare, tale chiarimento si attua più facilmente escludendo ciò che propriamente *non* è oggetto dell'intellezione noetica, vale a dire la commistione di sintesi e diairesi; questa si attua come unione e divisione di più concetti a livello predicativo e Aristotele la esemplifica con la citazione da Empedocle, dove si parla della nascita dalla terra di teste senza collo, inadatte alla sopravvivenza, così come le proposizioni false sono inadatte ad esprimere la verità⁵³⁶.

L'intellezione noetica, pertanto, esclude la verità che si attua a livello predicativo, poiché questa implica l'unione di due concetti preliminarmente divisi, che svolgono la funzione di soggetto e di predicato; in effetti, Aristotele è molto chiaro nell'escludere il rapporto predicativo, il discorso apofantico, dall'intellezione:

“L'affermazione poi, come anche la negazione, è predicare qualcosa di qualcosa ed è sempre vera o falsa. Questo non è invece sempre il caso dell'intelletto: quando ha per oggetto ciò che una cosa è secondo l'essenza, è vero, e non predica qualcosa di qualcosa”⁵³⁷.

Questo passo mette in evidenza un'aporia di cui si era già discusso precedentemente⁵³⁸, ma su cui è il caso di ritornare, poiché è essenziale al proseguimento della materia trattata.

Sulla base di esso è chiaro che nell'intellezione delle essenze il pensiero non predica qualcosa di qualcos'altro; se si desse il caso di tale predicazione, nel pensiero opererebbe un rapporto di sintesi e diairesi, di combinazione e divisione, di scissione tra soggetto e predicato; tale scissione offrirebbe dunque l'occasione della falsità, vale a dire della copertura del soggetto da parte del predicato.

Dato che tale rapporto di unione e divisione è precisamente quanto viene messo fuori gioco dall'intellezione noetica, è chiaro che l'oggetto di tale intelletione deve essere indiviso; non è un caso che Aristotele parli esplicitamente di *asyntheton*, incomposto, o del suo sinonimo *atomon eidos*, idea indivisibile⁵³⁹; stando così le cose, dunque, l'oggetto dell'intellezione noetica dovrebbe essere scevro di ogni parte che possa essere composta in una sintesi e che presupponga la sua divisione dalle altre parti; ora ci si può chiedere che genere di oggetto soddisfi questa proprietà, tenendo presente che esso deve corrispondere all'apprensione dell'essenza della cosa.

⁵³⁶ Cfr. *supra*, 1.2.1.

⁵³⁷ Aristotele, *L'anima*, 431 a 26-29.

⁵³⁸ Cfr. *supra*, 1.2.1, 1.2.2.

⁵³⁹ Sulla sinonimia di queste espressioni, cfr. OEHLER, 154.

Com'è noto, l'apprensione dell'essenza della cosa si ha attraverso la definizione, la quale tuttavia consta di parti; come si è sottolineato precedentemente, facendo riferimento all'interpretazione di Oehler, se l'incomposto fosse “*schlechthin asyntheton*”⁵⁴⁰, un incomposto *simpliciter*, la definizione sarebbe impossibile, poiché la definizione è un *logos* ed ogni *logos* consta di parti⁵⁴¹. Emerge quindi di nuovo l'aporia su cui si era insistito precedentemente, relativa alla complessa natura della definizione; essa da un lato esclude il rapporto di unione e divisione proprio del discorso predicativo, apofantico, mentre dall'altro sembra implicare comunque tale rapporto di unione e divisione, e quindi ricadere nel tipo di discorso apofantico che dovrebbe escludere. Non è un caso, del resto, che la definizione possa darsi soltanto nella forma linguistica di una proposizione, la quale può comunque essere vera o falsa; detto diversamente, il tipo di discorso proprio della definizione non sembra avere il carattere antepredicativo che parrebbe essere richiesto dall'oggetto dell'intellezione noetica.

Come si è sottolineato precedentemente, di contro, tale carattere antepredicativo è visibile nell'apprensione noetica che, secondo Platone, si ha delle idee attraverso i loro nomi⁵⁴²; la relazione che gli enti intrattengono con le idee, come è noto, è quella espressa dalla *methexis*, dalla partecipazione, la quale si dà appunto attraverso la doppia funzione deittica che i nomi sono in grado di esercitare:

“[Per Platone] la rilevanza filosofica del nome si restringe alla sua funzione significativa, deittica, che è in verità una doppia funzione, nella misura in cui da un lato funge per la denominazione dell'idea, dall'altro per la denominazione della singola cosa, per cui Aristotele nella sua critica a Platone connota entrambi, idea e singola cosa, come sinonimi (*Metafisica*, 987 b 10)”⁵⁴³.

Come sottolinea Oehler, la forza dimostrativa del nome sta nel suo potersi riferire alla parte e al tutto contemporaneamente; è nella partecipazione al tutto espresso dall'idea che il nome risplende nella verità della sua singolarità⁵⁴⁴, come è attestato dall'equiparazione di idea e cosa singola operata da Aristotele; quest'ultimo, di contro, ponendo come oggetto dell'intellezione noetica la definizione, che avviene nel *thigein* e nel *phanai*, nel toccare e nell'enunciare, esclude esplicitamente dal sapere proprio di questa la determinazione della singolarità, a favore della scoperta dell'universale.

⁵⁴⁰ Cfr. *ibid.*, 153-154.

⁵⁴¹ Cfr. M, 1016 a 35.

⁵⁴² Cfr. *supra*, 1.2.4.

⁵⁴³ OEHLER, 101-102.

⁵⁴⁴ Si ricordi che il quinto elemento della conoscenza, nell'*excursus* della *Lettera VII*, coincide con la realtà dell'ente stesso; cfr. *supra*, 1.2.1.

La definizione si focalizza sull'essenza, che corrisponde alla forma della cosa, facendo astrazione dalla materia, la quale è appunto ciò che marca la cosa nella sua singolarità, avendo carattere di potenza; ciò che ha carattere di potenza è marcato anche dalla sua costitutiva *adynamia*, potenza di non essere. Detto diversamente, la marcatura della contingenza del singolo, e dunque il suo rapporto con la morte, è quanto la strutturazione del sapere occidentale, dai versi di Parmenide fino alle meditazioni sulla cultura nelle *Considerazioni intermedie* di Weber⁵⁴⁵, ha cercato di esorcizzare.

Il capitolo precedente ha preso le mosse dalle meditazioni di Weber per mostrare come lo strutturarsi della scienza, attraverso l'esplosione della definizione di ogni ambito del reale, giunga al definitivo oblio della singolarità delle cose e di chi si trova coinvolto nella pratica scientifica; non è un caso che le meditazioni di Heidegger, a cui quelle di Weber hanno fornito spunto, si siano espresse all'insegna della critica del sapere definitorio e del discorso apofantico in cui esso, nonostante le ambivalenze di Aristotele, si iscrive. Tale critica si è inoltre configurata come rammemorazione della dimensione in cui l'individuazione più radicale del singolo trova spazio, non a caso attraverso l'attenzione alla possibilità estrema marcata dalla sua contingenza ed espressa dalla sua mortalità. Questa dimensione, incentrata sulla relazione che il singolo intrattiene con le cose a livello antepredicativo, è stata determinata come l'*originario*; in essa il singolo si trova assorbito nel commercio con le cose con cui ha a che fare, preso dal proprio *Umgang*, il quale è compreso nella misura in cui è sussunto sotto la determinazione che indica la modalità fondamentale dell'esserci, vale a dire la *cura*.

La cura è l'esistenziale fondamentale dell'esserci, sulla base del quale si comprendono tutte le sue determinazioni; alla luce di essa, inoltre, si mostra il filo rosso che collega la dimensione relazionale dell'*originario*, in cui il commercio con le cose accade in riferimento alla relazione che le unisce e all'individuazione del singolo, determinata dalla sua mortalità: se la cura si determina come il senso della comprensione che l'esserci ha delle cose con cui ha a che fare, tale senso si svela come *temporalità*; il fenomeno della temporalità, visto nella sua genuinità, si mostra nella finitudine di questa⁵⁴⁶.

Ciò che preme mettere in luce è come la natura della cura, intesa come determinazione della comprensione che avviene a livello antepredicativo, sia caratterizzata espressamente dall'apertura di una totalità finita; in questi termini si comprende la particolare connotazione che Heidegger imprime alla caratterizzazione dell'intellezione noetica data da Aristotele:

“Interpretando il nostro accesso al modo d'essere dell'ente semplice, indiviso (menzionato in Theta 10) come un 'semplice possedere', Heidegger pone il suo segno distintivo su di esso. Secondo Jaeger, il 'toccare e rivolgersi' con cui

⁵⁴⁵ Cfr. *supra*, 1.1.3.

⁵⁴⁶ Cfr. *supra*, 1.1.3.

Aristotele caratterizza questo modo di accesso è ‘un modo di vedere mentale’,⁵⁴⁷. Anche Heidegger mette in luce, come notato, che ‘toccare’ in questo contesto non designa una percezione sensibile [...]. Più importante, tuttavia, è il fatto che questo ‘toccare’ è qualcosa di implicito. Heidegger lo connota come il modo non esplicito, diretto, di possedere ciò con cui le asserzioni sono fatte. Questo riferimento al carattere implicito (*Unabgehobenheit*) gioca con l’uso da parte di Aristotele del termine ‘toccare’ (*thigein*). I nostri corpi toccano i vestiti che indossiamo, i nostri piedi toccano l’interno delle nostre scarpe, ed in modo corrispondente noi li percepiamo in modo implicito, in un contesto di cura non tematizzato. I vestiti, le scarpe, e tutto il resto non sono oggetti semplicemente presenti, nella misura in cui sono strumenti utilizzabili all’interno di quel contesto, un esempio del ‘mondo di significato originario’ discusso precedentemente⁵⁴⁸.

L’esempio che Dahlstrom offre nel passo citato, relativo alla percezione dei vestiti che si indossano, esprime in maniera molto chiara in cosa consiste l’assorbimento nel mondo della cura di cui parla Heidegger, oltre a marcare in maniera netta la distanza di tale concezione dal significato che il *thigein* riveste nell’economia del discorso di Aristotele; se per quest’ultimo l’intellezione delle essenze semplici coincide con la divisione di queste nella definizione, correlato ontologicamente più pregnante del comportamento tematizzante, in Heidegger tale intellesione ha il carattere dell’assorbimento nelle cose che è al massimo grado lontano dal comportamento tematizzante che rende possibile la definizione.

Un altro aspetto che emerge dall’esempio di Dahlstrom, che richiama un carattere della cura su cui si è già precedentemente insistito e su cui vale la pena ritornare, è il fatto che la cura non ha mai come oggetto un ente isolato, il quale, a rigor di termini, in un contesto aperto dalla cura non può esistere⁵⁴⁹: a livello pretematico ogni ente si trova collocato nel posto che occupa all’interno del mondo, il quale costituisce il vero e proprio termine in cui si attua l’assorbimento dell’attività di cui l’esserci si sta prendendo cura.

Caratteristica propria del comportamento tematizzante, di contro, è proprio la presa di distanza dall’assorbimento nel mondo proprio della cura:

“Contemporaneamente, questa tematizzazione dell’essere semplicemente presente è però la fase di passaggio ad una possibile maniera autonoma dell’aver-a-che-fare: *nella cura del solo limitarsi a guardare...*; l’essere semplicemente presente di cui ci si prende cura viene ora solo *guardato*. Perché qualcosa di simile diventi possibile bisogna che l’oggetto d’uso del mondo-circostante *venga velato proprio riguardo alle sue specifiche relazioni di rimando in quanto oggetto d’uso* [corsivo mio – F.L.], per poterne permettere soltanto l’incontro in quanto cosa naturale occorrente. Questo velamento o oscuramento, il prendersi cura lo compie in quanto ora l’essere-nel-mondo si modifica in un mero stare-a-guardare, in un solo-guardare-*interpretante*. Tale modificazione dell’in-essere *significa quasi il tentativo*

⁵⁴⁷ W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, 212.

⁵⁴⁸ DAHLSTROM, 215.

⁵⁴⁹ Cfr. *supra*, 1.1.1.

dell'esserci di non essere più nel suo mondo circostante più prossimo [corsivo mio – F.L.]. Solo in un allontanarsi dal mondo-circostante che esce da esso diventa accessibile quella presunta autentica realtà della pura cosa naturale. Il modo d'incontro della cosa naturale nel carattere della presenza in carne ed ossa, cioè di una caratteristica pregnanza della cosa naturale, che le cose del mondo mostrano nella misura in cui sono soltanto percepite, questo carattere della presenza in carne ed ossa ha il suo terreno in una specifica *demondificazione del mondo circostante*. La natura come oggetto della scienza naturale viene in assoluto *rivelata* soltanto in una tale demondificazione [...]⁵⁵⁰.

Questo passo mette bene in chiaro come il comportamento tematizzante, proprio di chi si limita a “prendere atto” di ciò che ha sotto gli occhi, si attui come una decisa presa di distanza rispetto alla realtà che sottopone al suo sguardo impassibile; di contro alla presa di distanza implicita in questo tipo di visione, l'assorbimento nell'insieme di mezzi che costituiscono il mondo si conferma ulteriormente come una dimensione in cui la relazione tra gli enti giace ontologicamente a monte rispetto ad essi e li determina.

Come si è cercato di mettere in luce più volte, la pregnanza della relazione tra l'esserci, il proprio poter-essere che deve assumere, e gli enti che incontra all'interno del mondo, è tale da fare sì che nel destino dell'ente intramondano ne vada del destino dell'esserci stesso⁵⁵¹; a livello originario non vige la digitalizzazione della realtà operata dalle scienze, la quale è possibile solo mercé il comportamento tematizzante, che è stato ora mostrato una volta di più come un atteggiamento volto a distinguere e separare ciò che è innanzitutto vissuto come continuo e unito. Tale distinzione e separazione operata dal comportamento tematizzante non si limita a gettare solo un tipo di sguardo diverso sulle cose, ma le modifica radicalmente nella loro struttura ontologica, dato che il destino dell'essere consiste nell'essere affidato in cura all'uomo che ne è il pastore⁵⁵²; questa relazione originaria tra uomo ed essere, tra esserci ed essere delle cose di cui ci si prende cura è quanto si tratta ora di delineare come trascendenza.

Come si cercherà di mostrare nel presente capitolo, la cura, quale esistenziale fondamentale dell'esserci, è in realtà la traduzione, per così dire, “esistenzialistica” dell'intenzionalità, che costituisce “il gran guadagno della fenomenologia”⁵⁵³: come Heidegger stesso sottolinea, avvalendosi non a caso della celebre formula kantiana, l'intenzionalità è la *ratio cognoscendi* della trascendenza, la quale è invece la *ratio essendi* dell'intenzionalità.

Con intenzionalità si deve intendere la struttura che soggiace ad ogni atto dell'esserci⁵⁵⁴; essa è caratterizzata dal fatto che ogni atto dell'esserci si dirige a qualcosa che corrisponde direttamente a

⁵⁵⁰ PGZ, 239-240 (traduzione modificata); cfr. GLANCE, 172-173.

⁵⁵¹ Cfr. *supra*, 1.1.1; 1.2.4.

⁵⁵² Cfr. *supra*, 2.0.2.

⁵⁵³ Cfr. M. Zanatta, *Identità, logos e verità*, cit., 17; in seguito “ZANATTA”.

⁵⁵⁴ Sull'intenzionalità e la cura si veda anche F. Volpi, *La trasformazione della fenomenologia da Husserl a Heidegger*, 153.

tale atto⁵⁵⁵. Heidegger è molto chiaro riguardo a ciò che si deve intendere con “atto”, contrapponendo questo termine a “processo”:

“Gli atteggiamenti della vita vengono definiti anche atti: percezione, giudizio, amore, odio... Cosa significa qui atto? Non qualcosa come attività, processo o una qualunque forza, ma il significato del termine atto è unicamente quello di *relazione intenzionale*. Tutti questi vissuti sono atti che possiedono il carattere dell’*intenzionalità*”⁵⁵⁶.

La parola tedesca che in questo passo viene tradotta con “atteggiamento” è *Verhaltung*, la quale appartiene alla famiglia di parole legata a *Verhalten*: questo termine, tradotto di solito con “comportamento”, è già stato trovato più volte nel corso del presente lavoro⁵⁵⁷, ad indicare i diversi modi di accesso all’ente da parte dell’esserci. Fare vedere come questo concetto sia elaborato a partire da quello di intenzionalità è finalizzato a mostrare la natura relazionale all’opera in esso, la quale è caratterizzata dal fatto di precedere ontologicamente i termini coinvolti nella relazione stessa.

Ad un primo sguardo, il passo citato mostra chiaramente che all’insieme degli atti appartengono fenomeni psichici, mentre l’insieme dei processi, di contro, sembrerebbe essere connotato da tutte le proprietà ascrivibili ai fenomeni fisici; non è un caso che l’intenzionalità, dopo la sua genesi da parte della scolastica medievale, sia stata reintrodotta nel dibattito filosofico da Franz Brentano ne *La psicologia da un punto di vista empirico*, fornendo proprio il termine di discriminazione dei fenomeni psichici rispetto ai fenomeni fisici; nei termini di Brentano, l’intenzionalità costituisce la vera e propria cifra della soggettività umana.

L’assimilazione di questo termine da parte di Heidegger, tuttavia, attraverso la mediazione di Husserl, non è priva di rielaborazioni; per Heidegger, se ci si limita ad osservare la direzionalità dell’intenzionalità, il suo carattere, per così dire, transitivo, senza interrogarla riguardo al suo modo d’essere, si rimane ancora irretiti in pregiudizi soggettivistici, che ne coprono il potenziale ontologico⁵⁵⁸; non si tratta dunque di limitarsi a vedere la corrispondenza tra un’*intentio* e un *intentum*, ma di interrogare il modo d’essere della relazione stessa, che Heidegger non esita a definire “oscuro”:

⁵⁵⁵ Cfr. DAHLSTROM, 54.

⁵⁵⁶ PGZ, 46.

⁵⁵⁷ Cfr. ad esempio, *supra*, 1.2.2.

⁵⁵⁸ Cfr. la nota in F. Chierighin, *L’eco della caverna*, cit., 320. Com’è noto, la bibliografia sul confronto tra Heidegger, Husserl e Brentano è sterminata; dato che non appartiene all’ambito di indagine del presente lavoro approfondirla, ci si limita a fornire le indicazioni bibliografiche delle opere prese in considerazione al riguardo: ZANATTA, 241-290; A. Cimino, *Ontologia*, cit., 56-70; DAHLSTROM, 48-103; R. Bernet, *Trascendenza e intenzionalità. Heidegger e Husserl sui prolegomeni a un’ontologia fenomenologica*, 145-160 (in seguito “BERNET”); K. Held, *Heidegger e il principio della fenomenologia*, 88-110.

“Solo in questo modo diventa possibile vedere altrettanto concretamente in essa e attraverso di essa ciò di cui essa è struttura e il modo in cui lo è. L'intenzionalità non costituisce il chiarimento ultimo dello psichico, ma il primo approccio per superare la collocazione acritica di realtà tradizionalmente determinate come lo psichico, la coscienza, la connessione di vissuti, la ragione. Se però questo compito si trova all'interno di questo concetto fenomenologico fondamentale, allora questo titolo non può proprio diventare parola d'ordine fenomenologica, ma deve definire piuttosto il luogo nella cui apertura la fenomenologia trova se stessa nelle sue possibilità. Perciò dobbiamo affermare schiettamente: cosa significhi la coappartenenza di *intentio* ed *intentum*, è oscuro. Come l'essere-inteso di un ente si rapporti a questo ente stesso, rimane enigmatico; resta anche discutibile se in generale può essere posta la domanda in questo modo. Ma non si possono interrogare questi enigmi come se si riaprisse la loro enigmaticità attraverso teorie pro o contro l'intenzionalità. La comprensione dell'intenzionalità non viene perciò ulteriormente spinta, nella misura in cui speculiamo su di essa, ma solo se la perseguiamo nella sua concrezione. A questo scopo c'è l'opportunità se tentiamo di chiarirci la seconda scoperta della fenomenologia, la scoperta dell'*intuizione categoriale*”⁵⁵⁹.

In questo passo Heidegger mostra ulteriormente come interrogarsi sul modo in cui l'*intentio* del soggetto raggiunga l'*intentum* che ha come oggetto non faccia fare nessun progresso all'indagine sul modo d'essere dell'intenzionalità; detto diversamente, interrogarsi sul modo in cui un soggetto asseritamente chiuso in se stesso possa raggiungere un oggetto posto all'esterno di se stesso significa presupporre la separazione e la scissione che un'indagine attenta sull'intenzionalità dovrebbe mostrare come inconsistente.

Una prospettiva d'indagine come questa, tuttavia, seppure inficiata dal presupposto della separazione tra soggetto ed oggetto, che la pragmatica dell'indagine sull'intenzionalità vorrebbe sfatare, reca in sé l'indizio per la prosecuzione della ricerca; nell'ultima parte del passo citato infatti Heidegger sottolinea come ci si debba attenere alla concrezione dell'intenzionalità stessa per indagarne la natura, vale a dire come si debba fare attenzione all'intuizione categoriale in quanto entelecheia dell'intenzionalità.

Il termine entelecheia, com'è noto, viene coniato da Aristotele per esprimere l'attuazione compiuta di una *dynamis*, di una potenza; il termine significa letteralmente “avere in sé” il proprio *telos*, il proprio compimento. L'intenzionalità, in effetti, si riferisce, come manifesta la parola stessa, ad una tensione che contiene già nel suo protendersi un riferimento a ciò in cui essa trova compimento; l'espressione “passività attiva” esprime bene la particolare diatesi che caratterizza l'atto all'opera nell'intenzionalità, irriducibile a qualsiasi processo tra enti distinti e separati, che possa essere spiegato in termini di attività da parte dell'*intentio* e in termini di passività da parte dell'*intentum*:

“Nei limiti in cui si può parlare di un sentimento di sé da parte dell'organismo animale, questo è fondamentale connotato dall'insicurezza e dalla paura.

⁵⁵⁹ PGZ, 59-60.

Ma né la paura né il *conatus*, cui essa si accompagna, costituiscono la situazione originaria del vivente. Si potrebbe dire che la sua autonomia organizzativa si esercita innanzitutto in relazione a ciò che sta alla radice tanto della paura quanto del *conatus* e che è costituito da una situazione di manchevolezza, da una specie di essere-in-debito-di (come nell'espressione: sono in debito di ossigeno). Si tratta non di un vuoto puro e semplice, come nel caso del vuoto inerte lasciato da un mattone che è stato tolto dal muro, ma di una passività attiva, di una mancanza che ha già in se stessa, in negativo, ciò che la oltrepassa e verso cui si protende per essere colmata⁵⁶⁰.

Estendendo la dimensione dell'intenzionalità anche all'organismo vivente in generale, Chiereghin sembra privarla del tratto distintivo che faceva sì che essa connotasse i fenomeni psichici nella loro differenza da quelli fisici; a ben vedere, tuttavia, la messa in luce del carattere intenzionale all'opera nei processi che caratterizzano gli organismi viventi consente di lumeggiare bene l'oscurità della relazione che ha luogo nell'intenzionalità stessa.

Determinare il *conatus*, che caratterizza ogni essere vivente in generale, come intenzionale consente di mettere in luce la relazione simbolica in cui questa consiste; la natura di simbolo che abita al cuore oscuro dell'intenzionalità è precisamente ciò che struttura il modo d'essere della relazione in questione. Il bisogno che ciascun essere vivente percepisce in sé – in termini di fame, sete, respiro etc. – contiene già all'interno di se stesso, in negativo, il riferimento all'ente che lo può soddisfare. Tutti gli esseri viventi, dalle macromolecole che strutturano gli organismi unicellulari fino agli animali più complessi, sono in grado di discriminare, all'interno delle miriadi di stimoli che si propagano nell'ambiente, gli enti che possono soddisfare il loro bisogno da quelli che non possono. L'aspetto decisivo del carattere intenzionale all'opera nella relazione di bisogno consiste nel fatto che i due enti tra cui essa si dà sono strutturati tra loro come le due parti di una *tessera hospitalis*, come le due parti del simbolo, le quali esistono solo l'una in funzione dell'altra; non esiste un terzo elemento, per così dire, archetipico, in relazione al quale i due enti sarebbero modellati; ognuno dei due, piuttosto, costituisce una parte che *sta già per il tutto che va a comporre assieme all'altra*.

La cosa diventa particolarmente evidente se si considerano i fenomeni intenzionali rubricati come atti nel penultimo passo citato dai *Prolegomeni*, quali percepire, amare, odiare etc; ogni atto si dirige verso il suo oggetto, il quale si manifesta nella correlazione che lo determina come appartenente a quell'atto; tale correlazione si manifesta ancora una volta attraverso il funtore dell'*in quanto*, che si conferma essere l'operatore logico più basilare: ciò che viene percepito si manifesta *in quanto* percepito solo in correlazione all'atto di percezione, ciò che è pensato si manifesta *in quanto* pensato solo come correlato di un pensiero, e così via.

In altri termini, la natura dell'*in quanto* ed il suo mostrarsi come l'operatore logico fondamentale, all'opera fin nei più elementari fenomeni intenzionali, consente di mettere in luce la natura oscura

⁵⁶⁰ F. Chiereghin, *L'eco della caverna*, cit., 107.

dell'intenzionalità ed il suo cuore segreto, vale a dire la coappartenenza tra *intentio* ed *intentum*⁵⁶¹; è sempre l'indagine sulla natura dell'*in quanto*, del resto, ad esplicitare quella che Heidegger definisce come la concrezione stessa dell'intenzionalità, vale a dire l'intuizione categoriale. Essa costituisce, per così dire, la determinazione più immediata del nucleo del pensiero di Heidegger, vale a dire la differenza ontologica, mostrando come quest'ultima sia radicata negli atti più immediati di percezione.

La peculiarità dell'intuizione categoriale, tuttavia, si specifica notando quella che rimane comunque la differenza tra l'intenzionalità all'opera nei *processi* che contraddistinguono gli organismi viventi e l'intenzionalità propria degli atti dell'esserci; l'aver connotato la relazione tra l'*intentio* e l'*intentum* come simbolica ha, per così dire, collocato entrambi i tipi di intenzionalità in un genere comune; tale comunanza, tuttavia, è ben lungi da cancellarne la differenza, la quale si mostra nel fatto che, per quanto riguarda i processi, essi si svolgono comunque tra entità distinte e separate tra loro: i due enti tra i quali si dà la relazione intenzionale espressa dal bisogno, ad esempio il cibo ed un animale adatto ad assimilarlo, sono reciprocamente adatti l'uno all'altro nella misura in cui quell'animale può nutrirsi di quel cibo, ma tuttavia esistono anche separatamente, sono entrambi individuabili anche prescindendo dalla loro relazione.

Per quanto riguarda i fenomeni psichici, di contro, tale separazione non è né possibile né pensabile: un pensiero può esistere solo *in quanto* pensato, un oggetto d'amore può esistere come tale solo *in quanto* amato, e così via; se non si può trovare un ente terzo che, al modo di un archetipo, faccia da garante per il rapporto tra un ente e l'ente che può soddisfare il bisogno del primo, tra un ente ed il suo nutrimento, a maggior ragione non si potrà trovare tale terzo ente riguardo agli atti all'opera nei fenomeni psichici. Se tale ente si cercasse, esso, oltre a dare adito all'antica aporia del terzo uomo – tale per cui, una volta posto l'ente archetipico, comune ai due enti di partenza, si dovrebbero cercare ulteriori enti archetipici che facciano da garanti per il rapporto tra l'ente archetipico e i due enti di partenza, e così via⁵⁶² – finirebbe col svolgere la funzione del “caciocavallo appeso in cantina”, secondo la nota metafora scherzosa di cui già Benedetto Croce si serviva per sfatare un'errata interpretazione dell'iperuranio platonico.

Lungi dall'aver bisogno di ricorrere ad archetipi metafisici o di postulare armonie prestabilite, l'*intentio* e l'*intentum* sono reciprocamente adatti nella misura in cui ubbidiscono alla logica della *pars pro toto*, la quale fa sì che ognuno di essi aspiri da sé, in quanto parte, all'intero che deve formare, contenendolo già all'interno di sé come negativo, esattamente allo stesso modo in cui ogni parte del *symbolon*, dell'anello spezzato a metà, aspira a ricongiungersi alla parte con cui costituisce

⁵⁶¹ Cfr. ZANATTA, 245.

⁵⁶² Avere presente quest'aporia fa capire meglio come mai Aristotele, nella sua critica ai platonici, abbia identificato l'idea con la singola cosa.

un intero⁵⁶³. Proprio l'assenza di un riferimento ad un ente terzo che debba configurarsi come modello e garante della relazione tra l'*intentio* e l'*intentum* mostra come questa si strutturi ontologicamente a priori rispetto agli elementi tra cui si dà, e come questi non possano essere pensati se non all'interno di essa, a differenza degli enti coinvolti in un processo.

Che una tale relazione, ontologicamente originaria rispetto agli elementi tra cui si dà, si manifesti come tensione e reciproco rimando tra la parte e il tutto è messo bene in luce dalla questione dell'intuizione categoriale.

b) L'intuizione categoriale e la critica dell'atomismo moderno.

L'elaborazione di questa nozione vede Husserl ed Heidegger solidali nello sforzo di emanciparsi dai vincoli dell'atomismo logico, proprio della tradizione moderna⁵⁶⁴. Questa tradizione, caratterizzata da importanti punti di contatto tra Hobbes e Kant, si distingue per il predominio incontrastato del discorso apofantico come discorso vero, nonché per l'assenza di qualsivoglia oscurità che connoti l'idea della verità. Ciò è particolarmente evidente nel pensatore della "visibilità integrale", Thomas Hobbes; il filosofo di Malmesbury descrive il ragionamento in termini di addizione e sottrazione di concetti, aprendo il *De corpore* con l'esempio dell'accumulazione delle idee, la quale avviene come un progressivo avvicinamento, in termini letteralmente fisici:

"Se uno, dunque, da lontano, vede qualcosa oscuramente, anche se non è stato imposto alcun vocabolo, ha tuttavia di quella cosa la stessa idea per la quale, imponendo ora dei nomi, dice che quella cosa è un *corpo*. Quando la cosa si è avvicinata ed egli in un determinato modo la vede ora in un luogo ora in un altro, avrà di essa un'idea nuova, per la quale ora chiama questa cosa *animata*. Da ultimo, quando, trovandosi in prossimità di quella cosa, ne vede la figura, ne ascolta la voce e coglie le altre cose che sono i segni di una mente razionale, si forma una terza idea, anche se finora non c'è stato un suo nome, la stessa, cioè, per la quale diciamo che qualcosa è *razionale*. Finalmente, quando, vista la cosa completamente e distintamente, la concepisce nella sua totalità come una, la sua idea è composta da quelle precedenti, e la mente compone le idee predette nello stesso ordine in cui nel discorso questi singoli nomi: *corpo*, *animale*, *razionale*, sono composti in un unico nome: *corpo animato razionale o uomo*"⁵⁶⁵.

Secondo questo paradigma la cosa viene percepita nella sua totalità solo alla fine di un processo che accumula idee atomiche, distinte e indipendenti l'una dall'altra. Ogni idea può stare per sé formando un tutto a se stante e solo cozzando con le altre meccanicamente arriva poi a formare una totalità più ampia. Soprattutto, è da sottolineare il carattere di *successione*, che viene connotato

⁵⁶³ Cfr. M. Mazzeo, *Contraddizione e melanconia. Saggio sull'ambivalenza*, 113-140; in seguito "MAZZEO".

⁵⁶⁴ Cfr. V. Costa, *Husserl*, 82-83 (in seguito "COSTA"); si veda anche in particolare E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, 252 (in seguito "CRISI").

⁵⁶⁵ T. Hobbes, *Il corpo*, 71; Cfr. M. Cavallin, *Hobbes: linguaggio, ragionamento e calcolo*, 178-180.

come proprio del processo stesso. Con tutta la consapevolezza delle differenze contestuali, tale processo viene descritto anche in quell'autentica anatomia⁵⁶⁶ del conoscere umano che è la *Critica della ragion pura*. La critica di Husserl a Kant è volta a mostrare come il maestro di Königsberg non sia riuscito di fatto a superare un'impostazione riconducibile all'empirismo⁵⁶⁷. Nel momento in cui Kant descrive l'attuazione della conoscenza, vale a dire l'applicazione delle categorie al fenomeno nell'analitica dei principi, procede in modo analogo a Hobbes⁵⁶⁸:

“Ora, benché i fenomeni non sieno cose in sé, poiché pure sono l'unica cosa che possa esser data alla nostra conoscenza, io perciò debbo indicare quale unificazione nel tempo sia propria del molteplice nei fenomeni stessi, quando la rappresentazione di esso nell'apprensione è sempre successiva. Così, ad es., l'apprensione del molteplice, che è nel fenomeno di una casa che mi sta davanti, è successiva. [...] Nell'esempio dianzi riferito di una casa, le mie percezioni potevano nell'apprensione cominciare dal comignolo e finire al suolo, ma anche cominciare dal basso e finire in alto, e così parimenti apprendere il molteplice dell'intuizione empirica da destra o da sinistra. Nella serie di queste percezioni non c'era dunque nessun ordine determinato che rendesse necessario donde io dovessi nell'apprensione cominciare, per unificare empiricamente il molteplice. Questa regola, invece si risconterà sempre nella percezione di ciò che accade, ed essa rende necessario l'ordine delle percezioni successive (nell'apprensione di questo fenomeno)”,⁵⁶⁹.

Che si tratti dell'apprensione di una casa o di una nave che scende lungo la corrente il processo percettivo avviene comunque come sintesi di rappresentazioni successive, l'unica cosa che cambia è l'ordine in cui tale successione può verificarsi, arbitrario nel primo caso, necessario nel secondo. Quello che entrambi i pensatori hanno in comune è il fatto di descrivere una coscienza astratta, perché nessuna coscienza vivente conosce le cose aggiungendo i tratti semantici man mano che vi si avvicinano, o le percepisce pezzo dopo pezzo per poi ricomporle in unità.

La tematizzazione dell'esperienza vissuta come tale è l'*Ansatz* della meditazione husserliana e poi heideggeriana, il cui cardine è il concetto di intenzionalità. Nell'esperienza vissuta i diversi tratti

⁵⁶⁶ Sul carattere “anatomico” del pensiero kantiano si veda T. Adorno – M. Horkheimer, *Dialettica dell'illuminismo*, 35.

⁵⁶⁷ Cfr. CRISI, 144.

⁵⁶⁸ Husserl schematizza efficacemente il contesto in cui si attua la *Critica* kantiana: “L'orientamento tematico era quindi duplice: da un lato si tendeva a un universo sistematico di ‘leggi logiche’, alla totalità teoretica di tutte le verità chiamate a fungere da norme in tutti quei giudizi che devono poter essere obiettivamente veri; tra queste leggi logiche rientrava, accanto alla vecchia logica formale, anche l'aritmetica, tutta la matematica analitica pura, e quindi la “mathesis universalis” di Leibniz; in generale qualsiasi a-priori puro.

Dall'altro, l'orientamento tematico tendeva a considerazioni generali sui soggetti del giudizio in quanto miranti a un'obiettività vera, tendeva cioè a scoprire come essi debbano usare normativamente quelle leggi, e perciò come possa presentarsi quell'evidenza in cui si produce un giudizio obiettivamente vero; inoltre a scoprire i modi e le motivazioni di una mancata riuscita, ecc.” (CRISI, 120). È in questione la differenza tra logica pura e applicata, di cui Kant parla all'inizio della *Logica trascendentale* (cfr. KrV, 78-79). Si può forse dire che un'analoga differenza soggiace alla biforcazione dell'analitica trascendentale in analitica dei concetti e analitica dei principi, dove però l'*Ansatz* trascendentale prescinde dalle “condizioni soggettive empiriche, che ci insegna la psicologia” (KrV, 78) di cui invece la logica applicata tiene conto: è evidente che la funzione dei *principi*, nel contesto della critica kantiana, è applicativa.

⁵⁶⁹ KrV, 168-169.

semantici che Hobbes elenca e che secondo la sua descrizione si sommano successivamente nella mente, vengono colti in un sol colpo, secondo la regola della *pars pro toto*. Detto in altri termini, Hobbes e Kant descrivono l'apprensione come un susseguirsi di punti di vista irrelati tra loro che in seguito si sommano, mentre in realtà ogni singolo punto di vista oggettivabile presenta già qualcosa di più rispetto a se stesso: la parte vale per il tutto. L'argomento secondo cui non è possibile vedere una cosa da tutti i suoi punti di vista contemporaneamente, nemmeno nell'immaginazione, va integrato con la considerazione che ogni singolo vissuto intenzionale presenta un' "eccedenza sulle intenzioni" (*Überschuss an Intentionen*)⁵⁷⁰ stesse. Ogni punto di vista su un oggetto presenta già in sé il rinvio agli altri punti di vista, che sono percepiti come adombramenti, per usare l'espressione di Husserl⁵⁷¹. L'attenzione a questo rinvio è l'attuazione, il *Vollzug*, della visione fenomenologica. Non esistono atomi percettivi perché ogni percezione si trova già in sé collocata in una struttura relazionale; non è necessario nessun "soggetto" e nessuna "coscienza" che unisca delle cose spaiate al fine di formare successivamente un tutto, per il semplice fatto che il tutto *c'è già*, si presenta in ogni momento dell'esperienza⁵⁷². Quest'assunto rompe l'impostazione atomistica moderna e garantisce la possibilità della tematizzazione della domanda filosofica per eccellenza, vale a dire la domanda sull'essere.

Si è visto come l'esperienza non sia mai un mero accumularsi casuale di atomi che in seguito vada ordinato, ma si presenti sempre organizzata in una sua struttura che Husserl definisce "categoriale"⁵⁷³. Tale impostazione prepara la critica di Heidegger alla concezione tradizionale della verità come *adaequatio*, che soggiace potentemente sia a Hobbes che a Kant⁵⁷⁴.

Secondo tale concezione, la verità è l'adeguazione dell'intelletto alla cosa, più concretamente, la corrispondenza tra un enunciato e uno stato di cose: "*veritas enim in dicto, non in re consistit*"⁵⁷⁵. Si tratta di verificare la corrispondenza tra un momento di natura concettuale, cioè un pensiero espresso in una proposizione⁵⁷⁶, con un fatto attestato sensibilmente. Alla luce delle considerazioni di Husserl e Heidegger è interessante notare come Kant si sforzi di marcare in ogni modo possibile la distinzione tra sensibilità e intelletto per poi dover spiegare il problema del loro ricongiungersi nel processo della conoscenza.

In effetti è la sussunzione della determinata percezione sotto il determinato concetto quello che la coscienza moderna cerca in ogni modo, vanamente, di spiegare. Ci si sforza in tutti i casi di riunire

⁵⁷⁰ Cfr. PGZ, 77. Si tiene conto delle analisi in A Cimino, *Ontologia*, cit., 59-65 e ZANATTA, 270 e sgg.

⁵⁷¹ Cfr. D Zahavi, *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*, 64; in seguito "ZAHAVI".

⁵⁷² Cfr. COSTA, 56-58.

⁵⁷³ Cfr. COSTA, 84.

⁵⁷⁴ "La definizione nominale della verità, come accordo della conoscenza col suo oggetto, è qui ammessa e presupposta" (KrV, 81).

⁵⁷⁵ T. Hobbes, *Logica*, III, 7; cit. in GP, 180.

⁵⁷⁶ Si ricordi che Kant deriva la tavola delle categorie da quella dei giudizi.

ciò che è stato irrimediabilmente scisso. Prima che Adorno correlasse la *Critica* kantiana al procedere anatomico proprio dell'illuminismo, Hegel aveva già descritto il rapporto, totalmente estrinseco, che Kant vedeva tra sensibilità e intelletto, con la metafora di "un legno attaccato alla gamba con una fune"⁵⁷⁷. Scrive Kant:

"Queste due facoltà o capacità non possono scambiarsi le loro funzioni. L'intelletto non può intuire nulla, né i sensi nulla pensare. La conoscenza non può scaturire se non dalla loro unione. Ma non perciò si devono confondere le loro parti; ché, anzi, si ha gran ragione di separarle accuratamente e di tenerle distinte"⁵⁷⁸.

Alla fine dell'*Introduzione*, in un accenno singolarmente esoterico per un pensatore dallo stile così ingessato e giuridico⁵⁷⁹, Kant aveva accennato ad una sconosciuta radice comune di questi due tronchi⁵⁸⁰. Quest'accenno non è sfuggito ad Heidegger, che ha individuato nel tempo, *ens imaginarium* per eccellenza⁵⁸¹, e nell'immaginazione, tale radice⁵⁸². Che il tempo sia il *tertium quid* che consente la sussunzione del sensibile sotto i concetti è detto da Kant esplicitamente nella dottrina dello schematismo; ciò ha offerto il destro per vedere nell'analitica trascendentale una critica implicita della *metaphysica generalis* ed un'ontologia della finitudine, dove invece la dialettica era la critica esplicita della *metaphysica specialis*.

Kant però, secondo Heidegger, non è riuscito a sviluppare compiutamente questa possibile unione che pure aveva intravisto, anzi, è anche arretrato rispetto ad essa, come testimoniano i cambiamenti tra la prima e la seconda edizione della *Critica*. Ciò è avvenuto per via dell'empirismo di fondo di cui si è detto sopra, che ha inficiato il suo sguardo sulle cose e ha fatto sì che descrivesse il processo della conoscenza in termini meccanicisti. Per uscire da quest'impostazione Heidegger applica la concettualità husserliana ai testi di Kant e Hobbes sottoponendo ad una serrata analisi la loro

⁵⁷⁷ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, volume terzo, 302-303, cit. in A. Biral, *L'unità del sapere in Husserl*, 67. La posizione di Hegel sarebbe rimasta comunque inficiata da questa prospettiva, seppur calata nella vita e animata nella storia. In altri termini, anche Hegel ha pensato il sensibile come legato all'intelligibile con una protesi, ma più avanzata tecnologicamente della gamba di legno di Kant.

⁵⁷⁸ KrV, 78.

⁵⁷⁹ Si veda il giudizio in L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, 464.

⁵⁸⁰ Cfr. KrV, 50.

⁵⁸¹ Dunque una forma dell'intuizione, cfr. *ibid.*, 231.

⁵⁸² Cfr. M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, *passim*; è noto che Heidegger si interessa maggiormente alla prima edizione della *Critica*, principalmente per due ragioni: prima di tutto Kant presenta nella prima versione della deduzione dei concetti puri le tre sintesi dell'immaginazione, dando maggiore spazio all'immaginazione riproduttiva; in secondo ordine, nella prima versione delle analogie dell'esperienza, la seconda analogia è presentata come regola secondo cui qualsiasi cosa accade implica un antecedente, e non come legge di causa ed effetto (cfr. KrV, 166), che costituisce "il modo più volgare di spiegare l'ente" (cfr. B, 130-131).

concezione della copula⁵⁸³. La domanda ontologica si conferma dunque il punto d'appoggio per il *Vollzug* dell'afferramento dell'esperienza⁵⁸⁴.

La concezione kantiana della copula viene discussa da Heidegger facendo riferimento al *Beweisgrund* e alla prima critica: "l'essere non è un predicato reale". L'essere non dice nulla circa la *realitas*, l'essenza di una cosa e per questo non può essere dedotto analiticamente da un concetto. L'avverbio di negazione presente nella tesi kantiana è il diaframma della scissione dell'ontologia, la differenza tra *essentia* ed *existentia*, tra copula e predicato verbale. L'essere non è un predicato reale né nell'uno né nell'altro caso e si determina positivamente – il bisticcio verbale inerisce alla cosa stessa – come "posizione". La copula funziona solo come *respectus logicus*, come concetto di relazione che unisce un soggetto ad un predicato⁵⁸⁵, ponendo la cosa solo relativamente ad esso, o, per usare la terminologia kantiana, "semplicemente".

Diversa è la posizione assoluta, l'esistenza, che invece pone la cosa con tutti i suoi predicati: l'oggetto, l'effettivamente esistente⁵⁸⁶, in relazione al *proprio* concetto⁵⁸⁷. Qui emerge l'aporia su cui Heidegger insiste: la posizione dell'esistenza, a dispetto della sua assolutezza, è comunque un concetto di relazione. Ciò è sottolineato da Kant esplicitamente alla fine dell'*Analitica dei principi* nei *Postulati del pensiero empirico in generale*, quando dice che le categorie della modalità non dicono nulla della cosa, ma esprimono solo il *rapporto* che essa intrattiene con la facoltà conoscitiva: senza pensare questo rapporto tali categorie non esprimerebbero che vuote tautologie. L'originarietà del rapporto con l'essere è ciò che Heidegger vuole sottolineare insistendo sulle aporie del discorso kantiano, che raggiungono l'apice sempre in quella sezione, quando si vede nella percezione la materia del concetto, e dunque l'unico carattere della realtà⁵⁸⁸.

La percezione è il fondamento della posizione⁵⁸⁹. Ma allora percezione ed esistenza vanno identificate? "Percepire" è un atteggiamento del soggetto, ed è chiaro che Kant non fa dipendere l'esistenza da esso, né la identifica con le cose percepibili. Semmai la percezione è la via d'accesso all'esistente:

⁵⁸³ Cfr. GP, § 8; § 16.

⁵⁸⁴ Sulla centralità del termine *Vollzug*, ad indicare la marcata sottolineatura della filosofia come attività performativa, si veda A. Cimino, *Performatività*, cit., 83 e G. Agamben, *Il tempo che resta*, 31.

⁵⁸⁵ Cfr. GP, 35-36.

⁵⁸⁶ Cfr. GP, 36.

⁵⁸⁷ Al concetto che si ha di esso.

⁵⁸⁸ Cfr. KrV, 188.

⁵⁸⁹ Heidegger non manca di sottolineare come Kant, nel *Beweisgrund*, arrivi a parlare, pur con riluttanza, di "atomi concettuali", concetti "quasi non analizzabili", come se non si potesse andare oltre nell'approfondimento della tesi "l'essere e posizione"; cfr. GP, 40. Vale la pena ribadire che per Heidegger la dottrina dello schematismo trascendentale è molto più potente delle argomentazioni svolte nei *Postulati*, proprio perché lì la questione della "posizione" è svolta in rapporto al tempo.

“Percezione allora, nel discorso kantiano, significherebbe essere-precipito, esser-scoperto nel percepire. Ma Kant stesso, a questo proposito, non dice nulla e tantomeno indica in maniera univoca se la percezione debba esser compresa nel senso del percepire come atto oppure nel senso del percepito come oggetto di un tale atto. [...]

La stessa poca chiarezza che riscontriamo a proposito del concetto di percezione la troviamo anche nell’interpretazione più generale che Kant dà dell’essere e dell’esistenza, identificando l’essere con la posizione e l’esistenza con la posizione assoluta. In un passo dell’*Unico argomento* che abbiamo già citato Kant afferma: “Il concetto della posizione (*Position*) o del porre (*Setzung*) è... in generale identico con quello dell’essere”⁵⁹⁰. Noi ci chiediamo: il concetto di posizione (*Position*, *Setzung*) indica un *porre* considerato come atteggiamento del soggetto, oppure con esso s’intende *ciò che è posto*, l’oggetto, o ancora l’esser-posto dell’oggetto posto? Kant non dà alcuna risposta”⁵⁹¹.

Come avviene dunque l’unione dell’oggetto con il suo concetto? Essendo il concetto pertinente alla facoltà conoscitiva, la domanda è equivalente ad una già posta: come è possibile il rapporto tra questa e l’oggetto? Il fatto che Kant parli di “posizione” inficia la tematizzazione di tale rapporto, come emerge dalle aporie descritte da Heidegger nel passo citato⁵⁹².

Da tali aporie non è immune nemmeno la concezione della copula di Hobbes. Il suo nominalismo estremo presuppone una frattura tra pensiero ed essere tale per cui la copula deriva solo dal soggetto⁵⁹³. Con la copula si esprime solo la *quidditas*, la connessione di un *subiectum*, un nome concreto, pensato come sussistente, con un *abstractum*, nome che indica la proprietà che è causa del tale nome concreto: il corpo è corporeo⁵⁹⁴. La copula esprime anche la verità, che si dà nel corretto rapporto di identità tra i termini della proposizione. Ma qual è il fondamento di questo rapporto? Se la verità si trova nella proposizione – concretamente il rapporto tra pensiero ed essere si esprime come rapporto tra un’asserzione sulla cosa e la cosa stessa – e non nella cosa, come è possibile la verità? La proposizione viene “attaccata” alla cosa stessa?

“L’esser vero detto delle cose è qualcosa di secondario. Noi diciamo “vero” un ente, ad esempio un uomo *vero*, differenziandolo da un uomo apparente [ad esempio un’immagine allo specchio], perché è vera l’asserzione su di esso. Con questa tesi Hobbes vuole chiarire il significato del nome “verità”. Ma ugualmente sorge la domanda: perché l’asserzione sopra l’ente è vera? Manifestamente perché ciò *su cui* verte l’asserzione non è qualcosa di apparente, ma è un uomo reale, vero. Anche se non possiamo spingerci tanto avanti senza incontrare un cosiddetto circolo – si tratta

⁵⁹⁰ *L’unico argomento possibile per una dimostrazione dell’esistenza di Dio*, in I. Kant, *Scritti precritici*, 133.

⁵⁹¹ GP, 43-44.

⁵⁹² Si veda anche il seguente, dove Heidegger incalza ulteriormente il procedimento kantiano, spezzandolo per mostrarne fino in fondo la natura atomica: “In che modo posso io attribuire ad un mio pensiero, alla cosa che ha nome ‘finestra’ una percezione? Che cosa significa aggiungere una ‘facoltà conoscitiva soggettiva’ ad un oggetto? Com’è possibile che giunga in tal modo ad espressione l’esistenza dell’oggetto? Che razza di roba è una finestra provvista di percezione, una casa fornita di ‘posizione assoluta?’” (GP, 42). Non si può comunque dire che questa sia l’ultima parola su Kant. Nella *Critica del giudizio* la tematizzazione del *Gemeinsinn* ricomponne la frattura tra sensibilità e intelletto, soggetto e oggetto qui descritta, poiché il senso comune la precede; cfr. P. Montani, *Bioestetica: senso comune, tecnica e arte nell’età della globalizzazione*, 41-45.

⁵⁹³ Cfr. ZANATTA, 271.

⁵⁹⁴ Cfr. GP, 180.

infatti, da un lato, di *spiegare* il significato di “verità” a partire dalla verità del giudizio: verità è questo e quest’altro, cioè verità del giudizio; dall’altro, si tratta invece di interrogarsi sul *fondamento* autentico di qualcosa di *vero* in quanto giudizio –, emerge tuttavia qui una misteriosa connessione tra l’*effettività* di un ente e la *verità dell’asserzione* che verte su questo ente effettivo – una connessione che già si era imposta nell’interpretazione della tesi kantiana sull’essere: essere è uguale a esser-percepito, esser-posto”⁵⁹⁵.

L’effettività di un ente, l’esistenza, è un significato che l’ “è” in Hobbes non riveste mai⁵⁹⁶. Dire che una cosa è “vera” in quanto “esistente”, secondo Hobbes, è possibile solo secondariamente, sulla base della verità dell’asserzione, unico senso proprio della verità.

La cosa e la proposizione si confermano due alterità irrigidite che nulla hanno a che fare tra di loro. Un certo rapporto ci deve essere, senno non si parlerebbe nemmeno di verità o falsità. Senza la percezione di un’adeguazione non sarebbe possibile nessuna predicazione.

“Ma laddove sia la proposizione che la cosa sono due ‘in sé’, compiutamente definiti nella loro autonoma consistenza, il rapporto che necessariamente – come si diceva – deve pur sussistere tra la prima e la seconda non può più definirsi neppure al modo di una siffatta reciprocità, ma vige esclusivamente come riconoscimento che due termini della prima [*scil.* il soggetto e il predicato] vengono usati per designare la medesima cosa. Si tratta di un ulteriore passo compiuto sul cammino della dissoluzione di quell’originario senso dell’identità a partire da cui si profila la comprensione della verità della proposizione”⁵⁹⁷.

Il filosofo tedesco non manca di sottolineare come Hobbes tratti molto superficialmente la dottrina dei trascendentali limitandosi a definirla “inutile e puerile”. È banale dire che *ente, uno e vero* sono la stessa cosa, perché “chi, infatti, non sa che *un uomo* significa la stessa cosa che *un uomo solo, un uomo vero?*”⁵⁹⁸. Con questa affermazione Hobbes dà il colpo di grazia al rapporto tra essere e verità, livellandolo fino a cancellarlo.

La dottrina dei trascendentali non sostiene affatto che quelle determinazioni *siano la stessa cosa*, ma che sono mutualmente convertibili in quanto originariamente coappartenenti⁵⁹⁹: questo è il senso dell’identità correttamente compresa, che Heidegger vuole far valere.

L’intenzionalità è questo rapporto originario, a priori⁶⁰⁰. Non c’è nessuna *Setzung*, nessuna *Position*, perché l’originarietà sta nel rapportarsi stesso alla cosa. Non è il soggetto a porre la relazione tra fatti atomici puntiformi, perché esso si trova già da sempre in questa relazione stessa.

⁵⁹⁵ GP, 181.

⁵⁹⁶ Cfr. ZANATTA, 337-340.

⁵⁹⁷ ZANATTA, 340; sull’originario senso dell’identità si ritornerà tra poco.

⁵⁹⁸ T. Hobbes, *Logica*, cit., III, 7; cfr GP, 181 e ZANATTA, 341.

⁵⁹⁹ Cfr. GP, 182.

⁶⁰⁰ Cfr. GP, 56.

Nel tematizzare questo rapporto, che si attua appunto tra la proposizione e la cosa, la differenza tra intelletto e sensibilità è portata da Heidegger fino all'implosione. Il filosofo tedesco arriva ad usare espressioni che ad un orecchio kantiano suonano come vere e proprie *contradictiones in adiecto*: “concetti sensibili” ed “enunciati percettivi”⁶⁰¹.

Tutte le determinazioni categoriali, espresse dai termini sincategorematici, come le congiunzioni e la copula, non hanno riferimenti immediati alla sensibilità, ma non sono nemmeno poste da una coscienza prigioniera della sua immanenza. La vita percettiva si articola già in esse e la proposizione non è altro che la loro *espressione* – termine fondamentale che indica la manifestazione della cosa nella sua oggettività.

La sensibilità non presenta mai l'oggetto integralmente, essendo sempre vincolata ai suoi punti di vista, ma il fatto che nella percezione ogni cosa sia data in *carne ed ossa*, con tutti i suoi adombramenti, secondo la logica della *pars pro toto*, legittima l'autonomia delle determinazioni categoriali rispetto alla coscienza.

La determinazione del categoriale non è un atto di quest'ultima, bensì un correlato dei suoi atti, del suo intendere, del suo rivolgersi alla cosa⁶⁰². L'intuizione sensibile e l'intuizione categoriale vanno mantenute distinte nella loro coappartenenza, ma non separate, perché solo in entrambe si dà la presenza concreta dell'oggetto. L'intuizione sensibile è come una “fotografia” dell'oggetto stesso, la sua immagine da un punto di vista, che, considerata isolatamente e astrattamente, mostrerà l'oggetto sempre e solo da un determinato punto di vista, mentre l'intuizione categoriale è il costitutivo rinvio all'interezza dell'oggetto, il correlato dell'attenzione ad esso:

“Prima si è osservato che l'oggettività della cosa colta dalla percezione sensibile e la ‘nuova oggettività’ guadagnata con l'intuizione categoriale scandiscono nella loro ineliminabile differenza un medesimo. Ora occorre rendersi conto che ciascuno di questi due diversi *rinvia costitutivamente all'altro* come al termine nel quale ritrova se stesso nella sua completezza. L'oggettività dell'intuizione categoriale ha nella cosa presenziata dall'intuizione sensibile ciò a cui si riferiscono i momenti e le strutture che essa attesta, e perciò vi si rapporta come al terreno (*Boden*) sul quale avviene, in ultima istanza, la riorganizzazione dell'accesso alla cosa. Ciò significa che, solo nella possibilità di riferire questo nuovo accesso a quello della percezione sensibile la ‘nuova oggettività’ è un'oggettività autentica. Ma, per altro verso, l'oggettività dell'intuizione sensibile si compie in quella dell'intuizione categoriale, in quanto vi trova l'esplicitazione delle strutture e dei momenti della cosa che essa non è costitutivamente in grado di manifestare, ma che tuttavia le sono implicite. E l'esprimere è esattamente l'articolazione del nuovo accesso attraverso il logos che enuncia la cosa”⁶⁰³.

⁶⁰¹ Cfr. PGZ, 96. Fondamentale BERNET, 149-153. Coerentemente Heidegger, nella sua interpretazione di Kant, in polemica con i neokantiani, privilegia notevolmente l'estetica trascendentale rispetto alla logica, determinando quest'ultima in base a quella. Il riferimento immediato di Heidegger è Husserl, che all'inizio della sesta delle *Ricerche logiche* aveva parlato di “giudizi percettivi”. L'altro riferimento è ovviamente ad Aristotele e alla dottrina del *logos* nella sensibilità; cfr. C. Scilironi, *Note sulla semantica ontologica e sull'ermeneutica nel '900*, 113, n. 1.

⁶⁰² Cfr. ZANATTA, 275.

⁶⁰³ ZANATTA, 282.

È possibile separare la “fotografia”⁶⁰⁴ dal resto, lo si è visto in Hobbes e in Kant, ma questa prospettiva, o meglio questo cozzare di prospettive, dà adito alle aporie discusse precedentemente. L’aspetto intuitivo del categoriale consente quindi di svelare la natura stessa della proposizione ed il suo essere sensibilmente fondata.

Categoriale⁶⁰⁵ e sensibile si traspropiano mantenendosi nella loro distinzione, dunque dando luogo ad un’identità correttamente posta e non livellata nell’indifferenza dei suoi termini, com’era invece per Hobbes.

Heidegger, di contro, ribadisce ulteriormente l’originarietà del rapporto facendo vedere come in ogni predicazione non si dia innanzitutto la percezione di un predicato a cui segua quella del soggetto come un intero, ma si dia piuttosto la costante tensione, la compresenza sempre vigente di parte e tutto, di soggetto e predicato nel loro reciproco rinvio⁶⁰⁶. Nessuno percepisce prima un predicato, la proprietà di un oggetto, per poi attaccarla all’oggetto stesso. La proposizione non adegua niente alla cosa, ma esprime la comprensione della cosa stessa⁶⁰⁷.

In altri termini, l’essere non è posto da noi, non dipende da un porre soggettivo, ma è l’eccedenza attestata dalla percezione stessa, che si tratta di tematizzare. In questo risiede la possibilità stessa dell’ontologia.

Porre così tanto risalto sul fatto che l’ontologia è possibile solo come fenomenologia significa⁶⁰⁸ radicare la verità nell’intenzionalità stessa dell’uomo, ponendola come l’entelecheia di essa; in questi termini la concezione della verità viene completamente radicata nella sensibilità, mentre quest’ultima appare essere la condizione necessaria del pensiero stesso, in cui esso trova compimento e *sensu* – l’ambiguità di quest’espressione inerisce felicemente alla cosa stessa!

“Ogni intenzione implica sensibilità. Non esiste un ‘puro pensiero’ che potrebbe avere luogo senza la compresenza di una dimensione sensibile”⁶⁰⁹, ed il tentativo di postulare un pensiero del genere, separato dalla sensibilità, costituisce l’errore capitale della filosofia moderna.

Come si è cercato di mostrare, la filosofia moderna, esemplificata non a caso in quel suo vertice che ha luogo nella prima critica kantiana, pone una frattura radicale tra sensibilità e intelletto, inerpicandosi poi nelle aporie ora mostrate per cercare di unire a posteriori ciò che era stato

⁶⁰⁴ È sintomatico che la metafora della fotografia sia stata usata anche da Weber, nel descrivere il processo di modificazione che lo sguardo getta sulla realtà a cui si rivolge; cfr. *supra*, 1.1.3.

⁶⁰⁵ “L’intuizione categoriale è esattamente la percezione non sensibile (*nicht-sinnliche Wahrnehmung*) mediante la quale dette determinazioni [*scil.* i termini sincategorematici: “e”, “o”, “è” etc.] ricevono il loro riempimento” (ZANATTA, 276).

⁶⁰⁶ Cfr. ZANATTA, 284-285.

⁶⁰⁷ Cfr. ZANATTA, 270. Lo stesso Wittgenstein avrebbe ribadito che “non esiste un’esperienza non linguistica del riconoscimento in grado di incollare linguaggio e realtà” (MAZZEO, 204).

⁶⁰⁸ Cfr. SZ, 51-53.

⁶⁰⁹ R. Sokolowski, *Husserlian meditations*, cit., 23; in seguito “SOKOLOWSKI”. In questa pagina l’autore cita un passo dal paragrafo 60 della *sesta ricerca* di Husserl.

preventivamente scisso; la sensibilità, di contro, costituisce l'orizzonte proprio dell'afferramento noetico in cui si manifesta la relazione con la verità a livello originario. Non è un caso che il singularismo noetico sia stato precedentemente esemplificato proprio con il riferimento alla sensibilità, la quale è caratterizzata appunto dal dualismo *Wahr/Überhauptnicht*, vero/assolutamente niente: allo stesso modo dell'apprensione noetica, la percezione sensibile può solo darsi o non darsi, e nel momento in cui si dà non può essere falsa.

La dottrina dell'intuizione categoriale va compresa proprio in termini di estensione della sensibilità, nella misura in cui si determina come la messa in luce del vincolo tra ciò che si mostra e ciò che rende possibile tale mostrarsi⁶¹⁰, tra la percezione del singolo aspetto della cosa e la sua interezza che rimane costantemente adombrata: il vero guadagno epistemologico di tale dottrina consiste nel fatto che essa fa vedere come determinazioni dell'ente quali l'essere e l'identità non siano poste dalla soggettività, come vorrebbe tutta la teoria della conoscenza moderna, ma siano invece date nell'oggettività della cosa stessa.

Come Heidegger ha modo di rilevare citando Husserl, l'essere della cosa non è scoperto osservando l'atto del giudizio quale oggetto del senso interno, ma vedendo l'oggetto dell'atto del giudizio stesso; la dottrina dell'intenzionalità è precisamente ciò che consente di trovare la datità dell'essere all'esterno dell'immanenza della coscienza:

“Se dunque si analizza l'immanenza della coscienza si ottengono sempre il sensibile e l'oggettivo (*Sinnliches und Gegenständliches*), che vanno poi indicati come 'parti fondamentali' (*reelle Bestandstücke*) del processo psichico', ma non si trovano mai l'ideale e l'insensibile, ossia determinazioni quali 'è', 'e', 'o', 'questo', ecc. L'origine di questi *unsinnliche Momente* riposa invece nella percezione immanente (*in der immanenten Wahrnehmung*), vale a dire nella riflessione sulla coscienza [...].

Lungo questa medesima linea Kant ha affermato che l'essere non costituisce un predicato reale dell'oggetto; e se per 'essere' egli intendeva l'essere-reale, ossia l'esistenza, lo stesso vale a proposito della copula [...].

Il vizio di fondo di una siffatta posizione consiste, come si diceva, nel misconoscere l'intenzionalità. Heidegger richiama a questo riguardo la critica di Husserl, di cui riporta un passo della seconda 'ricerca logica'. Le determinazioni qui a tema sono *correlati di atti coscienziali*, non atti coscienziali; dunque non si possono ricercare nell'ambito dei processi psichici. 'Non in questi atti come oggetti – aveva affermato Husserl – ma negli oggetti di questi atti noi ritroviamo il fondamento dell'astrazione per la realizzazione dei concetti anzidetti'^{611,612}.

Le determinazioni dell'essere sono date nell'identificazione stessa della cosa percepita e della cosa intesa nell'enunciato; proprio la medesimezza che soggiace a quest'identificazione, al modo della

⁶¹⁰ Cfr. BERNET, 154.

⁶¹¹ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Bd. II, 2, 669-670 (trad. it., 443-444).

⁶¹² ZANATTA, 272-273.

medesimezza che soggiace alle due parti di un simbolo, mostra il senso pieno dell'intenzionalità e la comprensione della verità che si attua alla luce di essa.

Determinando la verità come entelecheia dell'intenzionalità, Heidegger intende prendere le distanze dal cosiddetto "pregiudizio logico"⁶¹³; esso considera la verità come proprietà di un enunciato descrivente uno stato di cose, segnatamente del discorso apofantico. L'attenzione alla dottrina dell'intenzionalità, di contro, fa vedere come la verità non sia data originariamente dal giudizio, ma sia primariamente fondata sull'intuizione e sulla percezione⁶¹⁴.

Ogni giudizio, e dunque ogni discorso apofantico, che costituisce il materiale di cui sono fatte le scienze, è possibile solo nella misura in cui è costituito da significati percepiti originariamente nel mondo in cui l'esserci si muove; essi sono dati a livello originario attraverso l'identificazione, che è già stata indicata come l'operazione logica più basilare, nella quale si manifesta il funtore dell'*in quanto*.

A questo punto, tuttavia, emergono due problemi, uno che emerge direttamente dall'ultimo passo citato da Zanatta, l'altro come corollario di esso; il primo problema emerge dal fatto che il passo citato da Zanatta fa vedere sì come l'essere sia dato in quanto determinazione dell'oggettività, e dunque non come prodotto della soggettività umana; tale oggettività, tuttavia, è determinata sulla base dei correlati all'opera negli atti stessi del giudizio. Detto diversamente, l'intuizione categoriale così determinata consente sì di emanciparsi dal soggettivismo di matrice moderna, ma non in modo radicale, poiché il filo conduttore di tale emancipazione rimane legato al presupposto del predominio del discorso di tipo apofantico.

Heidegger ne è consapevole, ed è proprio questo tipo di osservazione che determina il suo tanto dibattuto distacco da Husserl; in altri termini, Husserl sarebbe stato in grado di ricondurre la verità alle sue radici nella sensibilità, attraverso la dottrina dell'intenzionalità e dell'intuizione categoriale, ma non avrebbe portato la sua scoperta fino alle sue estreme conseguenze perché inficiato dal predominio dell'estasi temporale della presenza. Ciò che Husserl non riesce a problematizzare fino in fondo – e questo è il secondo problema a cui si alludeva – è lo statuto dell'identificazione; più precisamente, Husserl problematizza lo statuto dell'identificazione, ma non riesce a cogliere fino in fondo i frutti di tale problematizzazione.

L'intenzionalità può essere definita come la capacità di intendere qualcosa nella sua assenza; a tale intenzione soggiace la possibilità di identificare la cosa stessa nel momento in cui viene intesa adeguatamente⁶¹⁵: ciò che l'attenzione all'intenzionalità consente di mostrare è che l'identificazione

⁶¹³ Cfr. L, 84.

⁶¹⁴ Cfr. DAHLSTROM, 50.

⁶¹⁵ Si vedano gli esempi in SOKOLOWSKI, 18-21, che spaziano dalla verità dei giudizi di percezione alle verità scoperte dai ragionamenti. Un'obiezione immediata che si potrebbe rivolgere ad un tale radicamento della verità nella

assume il suo senso pregnante proprio nella misura in cui avviene nell'esperienza di un ente nella sua assenza e nella sua presenza:

“L'oggetto presente è ciò che è in contrasto a ed in congiunzione con lo stesso oggetto in quanto assente, e viceversa. L'identità dell'oggetto si presenta solo all'interno delle differenze di presenza ed assenza. È fondata su queste differenze e si caratterizza come una terza dimensione rispetto ad esse. Solo quando siamo in grado di esperire l'oggetto nella sua presenza e nella sua assenza incontriamo la sua identità. L'identità non è un dato semplice; si presenta come una costante all'interno delle alternative e nel miscuglio di presenza e assenza. E, da un punto di vista noetico, il riconoscimento dell'identità è fondato sulla fusione delle intuizioni vuote e riempite. La coscienza è il processo in cui si esperiscono tali identità; essa ha luogo in modi diversi per tipi diversi di oggetti”⁶¹⁶.

L'identità, come determinazione logica e ontologica fondamentale, appare dunque come la mediazione tra l'assenza e la presenza; Husserl è riuscito a vedere questo, ma non ha determinato tale rapporto tra assenza e presenza in modo radicale, vale a dire come *temporalità*.

Non è un caso che la datità dell'essere nei termini dell'intuizione categoriale, per come è stata presentata fino ad ora, sia apparsa relativamente estranea rispetto allo *shibboleth* che si è utilizzato nel primo capitolo del presente lavoro per distinguere le determinazioni ontiche dalle determinazioni ontologiche⁶¹⁷: come messo in luce precedentemente, tale distinzione si attua tenendo presente che le determinazioni ontiche rispondono alla domanda su che cos'è la cosa o su come è la cosa, mentre le determinazioni ontologiche rispondono alla domanda su come la cosa viene ad accadere, intendendo tale accadere come lo spicco che la cosa assume in un contesto relazionale, che si manifesta come emergenza in un tempo opportuno o inopportuno.

Il contesto relazionale è quello dato dalla totalità di appagatività in cui ogni ente utilizzabile – la cosa, i complessi di cose, le azioni che si intraprendono con essi – comunica con gli altri, assumendo senso solo rispetto ad essi; come messo in luce precedentemente, tale totalità di appagatività avviene assieme all'identificazione di ciascun ente a livello pretematico e antepredicativo: in essa ogni ente manifesta in se stesso la sua tensione verso la totalità in cui spicca, secondo la logica simbolica regolata dall'identificazione della parte e del tutto.

sensibilità, ad esempio, potrebbe citare come controesempio le verità della matematica, le quali sembrano prescindere totalmente dalla sensibilità. Tale obiezione, tuttavia, presuppone la scissione astratta di sensibilità ed intelletto di matrice moderna, che la posizione in questione cerca invece di superare. Esaminando la sensibilità nella sua concretezza si nota che non è la stessa cosa limitarsi a vedere un'espressione matematica senza comprenderla, vale a dire *intenderla nella sua assenza*, e comprendere la stessa espressione matematica, vale a dire *intuirla nella sua presenza*: la concezione della verità come entelechia dell'intenzionalità, espressa nell'identità dell'inteso e del percepito, consente di fornire il terreno comune a tutte le regioni della verità, da quelle della matematica a quelle delle azioni. Si vedano anche gli esempi di Weber in *Alcune categorie della sociologia comprendente*, GAW, 299; ritornerò su quest'aspetto nella conclusione.

⁶¹⁶ SOKOLOWSKI, 22.

⁶¹⁷ Cfr. *supra*, 1.1.2.

Da un punto di vista ontologico, ogni ente utilizzabile manifesta già all'interno di se stesso il rapporto con la totalità di mezzi in cui deve manifestarsi, mostrandosi nella sua opportunità o inopportunità; si ricordi che quest'identificazione del mezzo all'interno della totalità di appagatività in cui si mostra *in quanto* mezzo avviene a livello noetico; a questo proposito è interessante notare come Aristotele stesso determini un particolare tipo di apprensione noetica in termini di logica della *pars pro toto*:

“Nella prima frase della sua *Historia animalium* Aristotele connota come *asyntheta* le parti degli animali che si strutturano come uguali (*hosa diaireitai eis homoimere*), ‘come la carne consiste di carne, di contro sono composte (sc. quelle parti), che si strutturano come diverse, così come la mano non è fatta di mani e la faccia parimenti non è fatta di facce’ (HA, 486 a 5 sgg.)”⁶¹⁸.

Come si è cercato di sottolineare più volte, l'intellezione noetica ha luogo nell'apprensione degli *asyntheta*, degli incomposti; si è visto come tale intellesione abbia il suo luogo privilegiato nella definizione, e come in essa detti incomposti non siano “*asyntheta haplòs*”, incomposti in senso forte: se tale fosse il caso, la definizione non sarebbe possibile, poiché la definizione è un discorso e ogni discorso consta di parti; si è visto anche che la definizione presuppone l'isolamento dell'ente dalla rete di relazioni che articola l'appagatività in cui accade, progettandolo come semplice presenza; tuttavia Aristotele, nel passo citato da Oehler, sembra alludere ad un altro oggetto possibile dell'apprensione noetica, vale a dire a ciò che ubbidisce alla logica della *pars pro toto*: mentre le cose composte di parti disomogenee, come la mano che è composta di dita, si apprendono attraverso la *dianoia*, la facoltà discorsiva, ciò che è composto da parti omogenee, e che rispecchia al suo interno il tutto di cui fa parte, come la carne e il sangue, il fuoco, l'aria, la terra e l'acqua, si apprende attraverso l'intellezione noetica.

In effetti, la totalità di appagatività è composta da un'infinità di enti diversi, di fatti, oggetti, cose e azioni, le quali sono composte di parti diverse, al modo della mano e del viso; se tuttavia si considera il proprio della totalità di appagatività, vale a dire l'utilizzabilità, si nota che l'utilizzabilità di un complesso di mezzi è costituita dall'utilizzabilità di ogni singolo mezzo, così come l'utilizzabilità di un complesso di azioni si struttura attraverso l'utilizzabilità di ogni singola azione; detto diversamente, l'utilizzabilità presenta una struttura, per così dire, frattale, in cui l'apprensione dell'utilizzabilità del singolo mezzo rispecchia quella dell'intero complesso di azioni in cui esso spicca: alla luce di tutto ciò è possibile determinare la comprensione della totalità di appagatività, in cui l'essere dell'ente accade a livello antepredicativo, come un particolare tipo di intellesione noetica, che avviene nel modo descritto da Aristotele nel passo citato da Oehler.

⁶¹⁸ OEHLER, 153.

In altri termini, identificare un ente come parte dell'intero che si struttura all'interno del mondo significa *al tempo stesso* identificare la struttura che articola il mondo; porre l'accento sullo *zugleich*, sulla contemporaneità dell'identificazione è a maggior ragione decisivo se si considera che è essa la cifra della rielaborazione che Heidegger fa del principio supremo di tutti i giudizi sintetici nella *Critica della ragion pura*: “le condizioni della possibilità dell'esperienza in generale sono a un tempo condizioni della possibilità degli oggetti dell'esperienza”⁶¹⁹; esperire il singolo oggetto dell'esperienza, il quale è *parte* di essa, significa esperire contemporaneamente la *totalità* dell'esperienza nelle sue condizioni⁶²⁰.

Tali condizioni, com'è noto, sono radicate nella soggettività, la cui matrice è il tempo; come si è cercato di sottolineare, Heidegger sostiene che Kant abbia intravisto il tempo come matrice del fenomeno stesso, ma non sia stato in grado di determinarlo fino in fondo perché radicato, da un punto di vista gnoseologico, in pregiudizi soggettivistici; in termini ontologici tale radicamento si fonda nella concezione della verità come discorso apofantico e nella comprensione dell'essere come semplice presenza.

La dottrina husserliana dell'intenzionalità e dell'intuizione categoriale, di contro, costituisce per Heidegger l'autentico *Durchbruch* che fornisce i mezzi per superare tale concezione ed il pregiudizio logico di cui è viziata. Come sottolineato, la dottrina dell'intenzionalità consente di vedere come la verità, a livello originario, sia radicata nella percezione, e come questa trovi il suo compimento nell'identificazione di ciò che è inteso e ciò che è intuito; tale atto di identificazione, tuttavia, non va compreso come un “sentimento dell'evidenza” come vorrebbe il neokantiano Rickert⁶²¹ e come, alla luce del concetto fenomenologico di verità, va interpretata l'evidenza del *cogito* cartesiano⁶²²; detto diversamente, il mordente della dottrina dell'identificazione, quale entelecheia dell'intenzionalità, non consiste nel proporre l'ennesimo modello soggettivistico, di matrice moderna, che cerchi di spiegare come un soggetto chiuso in se stesso riesca ad assimilare un oggetto parimenti impenetrabile; tale dottrina, piuttosto, elimina la matrice stessa di tale soggettivismo, mettendo l'accento sul fatto che l'evidenza non è principalmente il modo in cui un soggetto diventa conscio di un oggetto, bensì il modo in cui *la cosa dona la sua datità*.

La percezione di un oggetto avviene sempre da un punto di vista, il quale è circondato da intenzioni che puntano al suo completamento⁶²³; diventa evidente in questi termini, che l'anima soggiacente

⁶¹⁹ KrV, 147.

⁶²⁰ Cfr. M. Heidegger, *La questione della cosa: la dottrina kantiana dei principi trascendentali*, 251.

⁶²¹ Cfr. PGZ, 63.

⁶²² La quale, appunto, viene interpretata in quest'ottica come “sentimento dell'evidenza”. Cfr. GRONDIN, 165 e A. Biral, *L'unità del sapere in Husserl*, cit., 85. Entrambi rinviano a A. de WAELEHENS, *Phénoménologie et vérité. Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger*, 26-43; ma si vedano anche le analisi di M. Foucault in *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, 350-351.

⁶²³ Cfr. DAHLSTROM, 64.

all'intenzionalità stessa è la logica della *pars pro toto*, in cui ogni parte aspira al suo completamento come al nesso da cui riceve senso; in termini più precisi, l'identificazione si presenta come riempimento identificante di ciò che è innanzitutto inteso in modo vuoto:

“Il fatto peculiare è che in tale dimostrazione o riempimento sussiste un nesso. Detto più concretamente: io posso pensare ora alla mia scrivania a casa in modo vuoto, unicamente nel modo in cui ne parlo. Posso riempire questa intenzione vuota in un certo modo, cioè attraverso il fatto che me la presentifico e, in fondo, attraverso il fatto che io vada a casa e che la veda in una esperienza autentica e ultima. In tale riempimento mostrante ciò che è ritenuto in senso vuoto e ciò che è intuito originariamente coincidono. Il portare-a-coincidenza, esperire il ritenuto nell'intuito in quanto esso stesso e medesimo, è un *atto dell'identificazione*. Il ritenuto si identifica nell'intuito; viene *esperita* la medesimezza. Qui bisogna forse fare attenzione che in questo atto di identificazione l'identità non viene esperita tematicamente come medesimezza. Identificazione non è da parte sua già cogliere l'identità, ma unicamente l'identico”⁶²⁴.

Ciò che è decisivo nella determinazione dell'atto di identificazione, che a livello pretematico non coglie l'identità, bensì l'esperienza dell'identico, è il fatto che il riempimento identificante “non è qualcosa di stabilito in seguito all'identificazione da un secondo atto che richiederebbe a sua volta di essere identificato e dunque richiederebbe una giustificazione, generando così un regresso. Nel riempimento identificante ciò che è inteso nella sua assenza e ciò che è intuito ‘coincidono’, e tale ‘coincidere’ è esso stesso un fatto intenzionale, che Husserl chiama anche ‘evidenza’ o ‘atto di identificazione’”⁶²⁵.

L'evidenza, in altri termini, è un atto che è consapevole di se stesso in quanto atto e che dona la presenza dell'oggetto nella sua interezza; tale interezza corrisponde all'identificazione dell'oggetto, inteso nella sua assenza, con l'oggetto intuito, e tale identità corrisponde all'emergenza dell'oggetto dall'assenza nella presenza⁶²⁶; detto diversamente, l'intuizione dell'oggetto si presenta come l'opposto dell'intendere l'oggetto in modo assente⁶²⁷, ma tale intenzione si presenta a sua volta come costitutiva dello strutturarsi dell'identità stessa.

Occorre ora metter in luce la dottrina dell'intero e della parte che soggiace alla concezione della verità come entelechia dell'intenzionalità ed al suo radicamento nella temporalità.

⁶²⁴ PGZ, 62-63.

⁶²⁵ DAHLSTROM, 64.

⁶²⁶ Cfr. DAHLSTROM, 92.

⁶²⁷ Cfr. SOKOLOWSKI, 26-27.

2.1.2) *L'essere come destino e come relazione tra le parti e l'intero: per la critica dell'ontologia dell'ideologia.*

a) *La differenza tra gli interi e gli aggregati; il determinante del concetto di identità.*

Si è visto come l'identificazione dell'oggetto, in quanto operazione logica fondamentale, nella misura in cui si determina come coincidenza di ciò che è inteso nella sua assenza e di ciò che è intuito nella sua presenza, implica necessariamente un rapporto originario di assenza e presenza; tale rapporto originario tra l'assenza e la presenza altro non è che il senso del tempo, compreso preontologicamente⁶²⁸.

Secondo Heidegger, Husserl non sarebbe stato in grado di individuare tale radicamento temporale dell'intuizione categoriale perché viziato da quel pregiudizio logico, secondo cui la verità consisterebbe nel discorso di tipo apofantico, che pure era riuscito a minare in modo così efficace attraverso la dottrina dell'intenzionalità e dell'intuizione categoriale.

Non appartiene alla tematica del presente lavoro l'approfondire il confronto tra Heidegger ed Husserl; occorre tuttavia sottolineare che la critica che Heidegger offre di Husserl nelle sue lezioni è abbastanza pretestuosa, in modo da sottolineare l'asserita originalità delle proprie indagini⁶²⁹; è vero inoltre che Husserl determina la temporalità come il concreto che fonda la soggettività stessa, che si manifesta come "presente vivente"⁶³⁰.

Ora, vale la pena indicare rapidamente cosa intende Husserl per "concreto" e "fondazione"; ciò implica una messa in luce della sua dottrina degli interi e delle parti per come è delineata nella terza delle *Ricerche logiche*. Tale dottrina è incentrata sulla differenza tra "pezzi" e "momenti", i quali corrispondono a diversi tipi di parti:

"I 'pezzi', o le parti indipendenti, sono parti che possono essere presentate separatamente rispetto ai loro interi. Un albero è un intero le cui parti sono il tronco, le radici, i rami, le foglie, la corteccia e il legno, ed ognuna di queste parti è 'presentabile separatamente' (*Ricerche logiche*, III, § 3). Ognuna può essere percepita o immaginata di per se stessa, separata dall'albero come intero. I 'momenti', le parti non indipendenti, sono parti che non possono essere presentate separatamente, come la sfumatura, l'intensità, e la luminosità di un colore, o il tono, il timbro, e l'altezza di un suono (§ 4). Il colore a sua volta è un momento che non può essere presentato separatamente dall'estensione.

[...] Poiché alcuni momenti richiedono altri momenti come supplementi per essere presentati o per esistere in se stessi, si può dire che questi sono 'fondati' su tali supplementi (§ 14). Questa nozione di 'fondazione' è usata incessantemente

⁶²⁸ Cfr. DAHLSTROM, 92.

⁶²⁹ Cfr. DAHLSTROM, 53.

⁶³⁰ Cfr. SOKOLOWSKI, 10.

negli scritti di Husserl, e lui cerca addirittura di definire il concetto di ‘intero’ sulla base di essa; la fondazione può essere considerata più originaria dell’intero da un punto di vista logico. (§ 21).

Un altro nome per un momento è ‘astratto’, mentre il ‘concreto’ è ciò di cui un particolare astratto è un momento; il colore è un concreto per la luminosità. Il concreto, come il colore, può a sua volta essere un momento sotto un altro punto di vista, ma eventualmente noi arriviamo a concreti ‘assoluti’ o ad interi indipendenti, come persone o cose (§ 17). Dopo la svolta di Husserl nella fenomenologia trascendentale, il concreto finale si scopre essere la soggettività trascendentale, perché, da un punto di vista fenomenologico, è l’unico intero che non ha riferimenti a niente oltre che a se stesso, mentre tutti gli altri interi devono essere considerati come costituiti dalla soggettività. [...] Nel comportamento naturale, tuttavia, il mondo è considerato come il concreto assoluto e la coscienza è una parte all’interno di esso. Il comportamento naturale e il comportamento fenomenologico sono definiti da ciò che ognuno di essi considera essere l’intero concreto finale: il mondo o la soggettività trascendentale.

La ricerca dell’intero finale, tuttavia, non termina con la soggettività trascendentale, poiché Husserl, investigando più profondamente, scopre che il presente vivente deve essere considerato come l’assoluto finale o come il concreto definitivo, poiché la soggettività nella sua totalità esiste ed è costituita all’interno di esso [...].

Poiché i pezzi possono essere presentati separatamente rispetto ai loro interi, noi possiamo sospettare che i loro interi sono solo aggregati di individui indipendenti: un albero può sembrare una raccolta di radici, tronco e rami. Ciò tuttavia non è vero. L’unità di un aggregato *spicca in seguito ad un atto di raccoglimento; esso è correlato ad un atto di pensiero in cui alcune cose indipendenti sono raccolte in un intero categoriale* [corsivo mio – F.L.] (III, § 23). Ma un intero che dà origine a pezzi è originariamente dato come un intero percettivo e continuo; le sue parti – radici, tronco e rami – sono contenute in esso e separate solo in un secondo momento. *In un aggregato i membri sono prima di tutto dati alla percezione come interi indipendenti e solo in seguito raccolti dal pensiero* [corsivo mio – F.L.]⁶³¹.

La sintetica ed efficace presentazione che Sokolowski offre dei fondamenti della dottrina degli interi e delle parti, presentata da Husserl nella terza delle *Ricerche*, consente di fissare con maggiore precisione alcuni elementi in gioco nel presente lavoro, primo fra tutti quello di *identificazione*, intesa come l’operazione più basilare che si svolge in riferimento agli enti ed alla comprensione del loro essere. Come si è sottolineato precedentemente, ha senso parlare di identificazione solo in riferimento ad un emergere dell’ente identificato dall’assenza nella presenza; alla luce della terminologia introdotta nel passo citato, è chiaro che l’assenza e la presenza si strutturano come *momenti dell’identificazione*, cioè come parti non indipendenti e⁶³² non separabili di essa.

Si è inoltre insistito sul fatto che l’identificazione dell’inteso (assente) con l’intuito (presente), che costituisce l’entelecheia dell’intenzionalità, non costituisce un atto successivo ad un ipotetico raccoglimento dell’inteso e dell’intuito nel pensiero; l’inteso e l’intuito, piuttosto, coincidono come le due parti della *tessera hospitalis*, confermando la natura simbolica dell’intenzionalità.

Se tale coincidenza, di contro, si desse attraverso un atto successivo alla congiunzione dell’inteso e dell’intuito nel pensiero, si genererebbe il problema del regresso all’infinito e, soprattutto,

⁶³¹ SOKOLOWSKI, 9-10.

⁶³² La congiunzione ha valore solo epesegetico.

l'identificazione dell'inteso e dell'intuito non avrebbe la struttura di un intero, bensì di un aggregato.

Alla luce delle considerazioni svolte, è facile vedere che il modello cognitivo moderno, per come è stato presentato seguendo i ragionamenti di Hobbes, si caratterizza chiaramente come un'ontologia degli aggregati; come si è mostrato, per Hobbes l'uomo compone successivamente i tratti semantici che corrispondono alle cose che vede, e solo in un momento finale, attraverso quello che è il vero e proprio calcolo di una somma di concetti, forma il concetto completo.

Tale "completezza" ignora l'assunto fondamentale, risalente ad Aristotele, di ogni teoria degli interi e delle parti, secondo cui un intero non è mai riducibile alla somma delle sue parti, essendo sempre qualcosa di più rispetto ad essa; inoltre, la gnoseologia di Hobbes, che riposa su di un'ontologia degli aggregati, la quale, ad un livello più profondo, è chiaramente un'ontologia della semplice presenza, rimane per forza impigliata nel regresso all'infinito che si presagiva ipotizzando che l'identificazione dell'inteso e del percepito non fosse un atto consapevole di sé in quanto atto, ma richiedesse un atto ulteriore per compiersi. Il mostro di Malmesbury ne è paradossalmente consapevole, tanto da evocare lui stesso il regresso all'infinito nelle sue obiezioni a Cartesio:

"Ora, non è già per mezzo di un altro pensiero che s'inferisce che io penso; poiché, benché qualcuno possa pensare di aver pensato (il qual pensiero non è altro che un ricordo), tuttavia è affatto *impossibile pensare che si pensa* [corsivo mio – F.L.], e sapere che si sa; poiché si avrebbe allora un'interrogazione che non finirebbe mai: donde sapete voi che voi sapete che voi sapete che voi sapete, ecc."⁶³³.

A prima vista si potrebbe pensare che Hobbes, in queste righe, stia anticipando la splendida pagina di Romano Guardini precedentemente citata⁶³⁴, dove si mostrava come la vita avesse bisogno della protezione dell'incoscienza e come questo fosse stabilito già dalla legge generale della psicologia, la quale stabiliva come non si potesse compiere un *atto* psichico e al tempo stesso percepirlo in corso di svolgimento. Ad uno sguardo più attento, tuttavia, si nota come la pragmatica dei due pensatori sia opposta; Guardini cerca di salvaguardare uno spazio per una zona di tenebra all'interno della luce – si potrebbe forse dire, in termini fenomenologici, per un'assenza al cuore della presenza; Hobbes, di contro, è il filosofo della visibilità integrale, dell'assenza totale di mistero e della saturazione della presenza.

Il filosofo inglese riduce la vita della psiche ad un atto oggettivante, incappando quindi nel regresso all'infinito proprio del paradosso dell'autocoscienza; se si considera l'atto di identificazione con se stessi come un atto oggettivante, concentrato solo sulla presenza dell'oggetto su cui pone il suo

⁶³³ Seconda obiezione di Hobbes, in Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, 164.

⁶³⁴ Cfr. *supra*, 2.0.2.

sguardo, allora è chiaro che il regresso all'infinito è inevitabile, poiché l'io pensante rimarrà sempre sullo sfondo rispetto all'io pensato, che viene oggettivato; nei termini del paradosso dell'autocoscienza – che testimonia l'impossibilità di pensare completamente il proprio io pensante – si mostra quello che è il vero nucleo di una soggettività che non può divenire oggetto⁶³⁵.

Se il pensiero viene equiparato agli atti oggettivanti, dunque, è chiaro che, come scrive Hobbes, non è possibile pensare che si pensa, né sapere che si sa, poiché supporre questo implicherebbe un regresso all'infinito; tuttavia chiunque si accorge che Hobbes è forse un po' troppo precipitoso nel dire che “non è possibile pensare che si pensa, né sapere che si sa”: semmai non è possibile oggettivare il proprio pensiero o il pensiero del proprio sapere in corso di svolgimento, ma è certo possibile essere consapevoli nel proprio pensiero del fatto che si sta pensando e sapere che si sa.

La soluzione del paradosso, e l'alternativa rispetto ad Hobbes, si nota vedendo fino in fondo il carattere dell'identificazione per come è stato presentato finora, vale a dire sottolineando come essa avvenga all'interno di un rapporto imprescindibile di presenza e assenza; in questi termini la scissione tra io pensante, che viene inteso nella sua assenza, e tra io pensato, che viene intuito nella sua presenza, si mostra come il momento necessario dell'atto di identificazione, il quale si compie solo come scansione della *differenza* tra assenza e presenza: lungi dal cancellare la differenza di queste due dimensioni, un atto di identificazione correttamente compreso le rispetta nella loro alterità.

La dottrina dell'intenzionalità e dell'identificazione che soggiace ad essa consente dunque di mostrare l'identità non come una vuota uniformità tra termini, ma come ambito della coappartenenza e del reciproco consegnarsi di due diversi; detto in altre parole, l'intenzionalità manifesta nel modo più concreto e immediato quel concetto di coappartenenza tra i diversi che svolge una funzione di rilievo in tutto il pensiero di Heidegger, pur venendo tematizzato in modo esplicito soltanto negli scritti dopo la svolta⁶³⁶.

Il luogo principale in cui tale coappartenenza al cuore dell'identità viene mostrata è la conferenza *Identità e differenza*, la quale comincia proprio sostenendo che il principio di identità mostra come è la cosa, e per questo dice dell'essere, lo lascia apparire. Ciò che è essenziale, tuttavia, è pensare l'identità non come vuota uniformità, ma come coappartenenza dei diversi:

“Questa unità, però, non è affatto l'inane vacuità di ciò che, in se stesso privo di relazioni, si irrigidisce ostinatamente in uniformità. [...] Solo di una cosa bisogna ricordarsi: a partire dall'epoca dell'idealismo speculativo resta interdetto al

⁶³⁵ Cfr. F. Chiereghin, *L'eco della caverna*, cit., 333.

⁶³⁶ Cfr. ZANATTA, 40-44.

pensiero di rappresentare l'unità dell'identità come mera uniformità e di prescindere dalla mediazione che domina nell'unità. Dove questo accade, l'identità è rappresentata in modo soltanto astratto⁶³⁷.

Probabilmente non è esagerato dire che il maggiore sforzo della stagione idealistica – intendendo tale periodo in senso lato, vale a dire comprendendovi anche Goethe e Hölderlin – consiste proprio nel cercare di pensare la differenza al cuore dell'identità; *pars pro toto*, si pensi al paragrafo 95 dell'*Enciclopedia* di Hegel, a cui si è già fatto riferimento⁶³⁸, dove l'identità viene definita attraverso la mediazione dei diversi, i quali sono identici tra loro proprio rispetto alla loro comune differenza⁶³⁹; il luogo ancora più celebre è senz'altro la definizione dello spirito come “mediazione del divenir altro da sé con se stesso”⁶⁴⁰, che mostra il tratto fondamentale del movimento all'opera nel cammino fenomenologico dell'esperienza della coscienza.

Messo in chiaro come l'identità vada pensata come coappartenenza dei diversi, e non come vuota uniformità, occorre ora sottolineare come essa non possa essere considerata come una proprietà predicabile dell'essere, ma piuttosto come l'ambito originario della sua manifestazione; mostrare tale ambito, tuttavia, implica un deciso capovolgimento del modo in cui la metafisica ha pensato l'identità. Per operare tale capovolgimento Heidegger interroga il frammento 3 di Parmenide, quello in cui si fa menzione del fatto che il pensiero e l'essere sono *tò autò*, lo stesso:

“Siamo costretti a riconoscere che ai primordi del pensiero, molto prima che un principio di identità venga formulato, parla l'identità stessa, e parla in un detto che dà questa disposizione: pensare ed essere appartengono entrambi allo stesso e sulla base di questo stesso appartengono l'uno all'altro.

Senza accorgercene abbiamo già interpretato *tò autò*, lo stesso. Noi intendiamo l'identità come *Zusammengehörigkeit*. Il modo di rappresentare questa *Zusammengehörigkeit* è prossimo a quello in cui è stata pensata in seguito ed è divenuta generalmente nota l'identità. Che cosa ci impedisce di cogliere questa prossimità? Niente di meno che la sentenza stessa che leggiamo in Parmenide. Giacché essa dice qualcosa di diverso, e cioè: l'essere appartiene – con il pensiero – allo stesso. *L'essere è determinato a partire da un'identità come un tratto di questa identità. L'identità che è pensata più tardi nella metafisica, invece, è rappresentata come un tratto dell'essere.* [corsivo mio – F.L.]. Non possiamo quindi sulla base di questa identità rappresentata metafisicamente voler determinare l'identità nominata da Parmenide⁶⁴¹.

Nella caratterizzazione che ne dà Heidegger, la metafisica considera le determinazioni dell'identità e della differenza come contraddittorie e mutualmente esclusive; l'essere viene considerato da essa come qualcosa di determinabile e di definibile, e non è un caso che l'“identico” sia uno dei generi

⁶³⁷ M. Heidegger, *Identità e differenza*, 5; in seguito “ID”. Si vedano anche le pagine di *Saggi e discorsi* dove si insiste ripetutamente sulla differenza di *das Selbe* e *das Gleiche*; cfr. ad esempio VA, 91.

⁶³⁸ Cfr. *supra*, 1.0.

⁶³⁹ Si confronti questo passo di Hegel con Platone, *Parmenide*, 148 A, e *Timeo*, 31 C 2.

⁶⁴⁰ Cfr. PhG I, 16.

⁶⁴¹ ID, 6-7.

sommi che Platone predica dell'essere; il genere, com'è noto, fa parte dei predicabili, ed indica una caratteristica ulteriormente determinabile, attraverso quell'altro predicabile che è la differenza specifica, genere e differenza specifica stando tra loro come la potenza sta all'atto. In altri termini, secondo la tradizione metafisica l'identità è un tratto semantico che connota l'essere, una sua proprietà predicabile.

Heidegger, di contro, ribalta questo presupposto, connotando l'essere come l'espressione dell'identità, quasi al modo di un genere; se per la metafisica l'identico è un genere dell'essere, e dunque una determinazione di questo, per il pensiero dell'evento l'essere è un genere dell'identità, una determinazione che manifesta l'identità come ambito della coappartenenza di due diversi, precisamente il pensiero e l'essere. Il commento di Zanatta è molto chiaro in proposito:

“La portata ontologica dell'identità consiste espressamente nell'apertura di un siffatto ambito. E si tratta di una portata essenzialmente *sintetica* in quanto dice *unità* e *coappartenenza*. In quanto tale esige che il diverso sia custodito e salvaguardato nella sua differenza, come condizione insopprimibile per il suo stesso costituirsi in quanto identità. Ed anche qui viene in luce la distanza che separa la figura originaria dell'identico da quella della metafisica. Ché nell'orizzonte concettuale di quest'ultima, l'identità esprime *assoluta opposizione al diverso*, significando anzitutto e fondamentalmente la corrispondenza della determinazione a se medesima. Tant'è che, nel *Sofista*⁶⁴², Platone ha concepito l'accoglimento del diverso nella sfera dell'essere come 'assassinio' (il 'parricidio') di quella scansione che l'istituisce nei termini di un'assoluta identità, la quale ne esprime perciò la determinazione essenziale e primaria. Così come Heidegger delinea il rapporto, invece, *il diverso coappartiene all'identico*, giacché l'identico stesso è *ambito sintetico di uguaglianza e unità* e non già una 'proprietà'”⁶⁴³.

L'identità, in altri termini, lungi dall'essere una proprietà dell'essere o del pensiero, esprime piuttosto il luogo della loro coappartenenza; essere e pensiero non sono due aggregati determinati, che raccolgano autonomamente un insieme di tratti semantici volto a definirli, bensì trovano ognuno la propria determinatezza nel consegnarsi all'altro, esprimendo una relazione che giace ontologicamente a monte rispetto ai termini tra i quali vige. Tale relazione altro non è che la matrice ontologica della relazione che è stata vista all'opera nell'intenzionalità, nella quale ogni *intentio* trova la sua determinazione solo corrispondendo ad un *intentum* e consegnandosi ad esso; in altre parole l'*intentio* sta all'*intentum* nello stesso modo in cui il pensiero sta all'essere; nessuno di questi termini può sussistere all'esterno della relazione in cui appare, e solo all'interno di essa riceve il suo senso.

Alla luce di queste considerazioni è facile vedere come la modernità marcata da Hobbes spicchi per un totale oblio di questo senso dell'identità, intesa come coappartenenza dei diversi; come si è

⁶⁴² Cfr. Platone, *Sofista*, 254 A – 259 B.

⁶⁴³ ZANATTA, 45-46.

mostrato precedentemente, per il filosofo inglese la verità consiste solo nel discorso apofantico, nella formulazione di un giudizio, la quale costituisce un ente determinato in sé e per sé, così come è determinata in sé e per sé la realtà a cui il giudizio vero deve corrispondere.

La comprensione della realtà non è vista come il comportamento intenzionale che trova il suo senso solo nel consegnarsi al reale come al suo *intantum*, non avendo una determinazione in sé e trovandola solo in questa trasappropriazione, e viceversa; per Hobbes, la proposizione e la cosa sono due interi perfettamente autonomi, tanto che l'uno può porsi ad oggetto dell'altro e venire dunque rappresentato oggettivamente da quest'ultimo.

Per usare la terminologia della dottrina degli interi e delle parti ora introdotta, si può dire che per Hobbes l'insieme formato dalla realtà oggettivata dalla proposizione e dalla proposizione che oggettiva tale realtà non è un intero, ma un aggregato; si ricordi che gli aggregati sono quegli insiemi di pezzi indipendenti che vengono riuniti tra loro solo in un secondo momento per mezzo di un atto ulteriore del pensiero.

Non è un caso che la differenza tra pezzi, tra le parti indipendenti, e i momenti, le parti non indipendenti, fornisca un ottimo mezzo per distinguere l'oggetto della filosofia da quello delle scienze empiriche: mentre la prima studia le relazioni tra i momenti e gli interi che formano, le seconde studiano i pezzi e gli aggregati in cui si combinano⁶⁴⁴.

È chiaro che Hobbes, come del resto è noto, basa la sua filosofia politica sul paradigma delle scienze empiriche, segnatamente della fisica; per il mostro di Malmesbury, da un punto di vista logico, fisico, ed anche politico, esistono solo relazioni posticce, che vigono unicamente tra enti già in sé presenti e sussistenti, compiutamente determinati in sé e per sé⁶⁴⁵. Concetti, corpi e individui altro non sono che cose in sé compiute e definite, che si combinano in aggregati, e le leggi di combinazione di questi aggregati sono quelle studiate dalla logica, dalla fisica e dalla scienza politica. La millenaria frattura che esisteva tra mondo sublunare e sfere celesti viene colmata dal pensiero moderno in un colpo solo, mercé l'applicazione indiscriminata del principio di inerzia alla totalità dell'esistente.

⁶⁴⁴ Cfr. SOKOLOWSKI, 16.

⁶⁴⁵ Il controrivoluzionario Von Haller definisce Hobbes come "il padre di tutti i giacobini" (cfr. S. Chignola, *Il concetto controrivoluzionario di potere e la logica della sovranità*, 324); proprio riguardo ai giacobini Alessandro Biral, nelle sue lezioni sulla Rivoluzione francese, usa un'iperbole efficace, paragonandoli ad una razza aliena mossa unicamente dalle leggi della fisica, dalla stessa necessità che muove le meteore: "Nessuno che viva al di fuori di associazioni politiche è virtuoso. Quindi possiamo anche guardarci in faccia, chi non appartiene a qualcuno dei partiti che sono oggi le istituzioni politiche – che creano problemi grossi da un punto di vista teorico e poi anche pratico – chi non è iscritto a un partito non è virtuoso perché per essere virtuosi bisogna entrare in società, in queste società. È questo il problema. E infatti, noi ormai ci conosciamo e nessuno si può tirare fuori, si può tirare indietro, a meno di non tirare indietro tutto, addirittura la struttura copernicana e newtoniana dell'universo, anche quella di Einstein. Noi ci conosciamo, noi agiamo sempre per passione. Chi ha il coraggio di dir di no? Noi agiamo tutti per passione e quindi siamo tutti viziosi, santo Iddio, non virtuosi. Noi agiamo senza riguardo alcuno sempre per noi stessi" (A. Biral, *La società senza governo*, volume primo, cit., 287).

Come è chiaro, ad una tale impostazione soggiace prepotentemente il presupposto dell'ontologia della semplice presenza; forse nessun pensatore meglio di Hobbes riesce ad anticipare il fenomeno della de-mondificazione, della rimozione del mondo che Heidegger vede all'opera nell'imporsi del *Ge-Stell* e nell'esplosione della digitalizzazione della realtà attraverso il discorso apofantico⁶⁴⁶.

In effetti Heidegger, fin dai suoi primi scritti ha molta cura nel distinguere il concetto di "mondo", inteso come totalità degli enti semplicemente presenti, dal mondo inteso come "ciò *in cui* un esserci effettivo 'vive' come tale"⁶⁴⁷; è chiaro che mentre il primo si struttura come un aggregato, come un insieme di enti che hanno ognuno in se stesso la propria determinazione completa, il secondo costituisce un intero in senso pregnante, poiché è determinato da una totalità di appagatività, vale a dire da una totalità di relazioni in cui gli elementi che vi sono coinvolti assumono la loro determinazione ed il loro senso solo in relazione agli altri.

A questo proposito è interessante notare come Heidegger specifichi che il *Ge-Stell* non ha "parti", ma solo "pezzi", facendo evidente riferimento alla differenza fondamentale all'opera nella terminologia della dottrina degli interi e delle parti di Husserl:

"Il pezzo (*Stück*) è qualcosa di diverso dalla parte (*Teil*). La parte si spartisce con altre parti dell'intero, prende parte all'intero e gli appartiene. Invece il pezzo è separato, e lo è in quanto pezzo che è addirittura segregato dagli altri pezzi. Esso non si spartisce mai con questi in un intero. Il 'pezzo di riserva' non si spartisce nemmeno con il suo simile nella riserva, anzi, questa è ciò che è spezzettato (*zerstückt*) nell'ordinabile. Lo spezzettamento (*Zerstückung*) non frantuma, bensì crea la riserva dei 'pezzi di riserva'. Ciascuno di essi è incastrato e ingabbiato in un corso circolare dell'ordinabilità. La segregazione di un pezzo dall'altro corrisponde all'ingabbiamento di ciascun segregato in una fabbrica dell'ordinare"⁶⁴⁸.

Alla luce di queste righe, è chiaro che la visione propria della comprensione dell'essere che ha luogo nell'impianto corrisponde a quella di un enorme aggregato; essa si fonda sulla rigida separazione di un ente dall'altro e sulla loro combinazione in un secondo momento attraverso le informazioni scoperte dal discorso apofantico; esso assurge a pensiero rappresentativo – *vorstellendes Denken* – e si configura come strumento di digitalizzazione della realtà. Di contro, la totalità relazionale propria dell'ente utilizzabile, scoperta a livello pretematico e antepredicativo, si configura come un intero: le appropriatezze – non le proprietà!⁶⁴⁹ – che rendono un ente utilizzabile sono dei *momenti*, vale a dire delle parti non separabili da essi, e dunque formano con essi un intero in senso pregnante: non c'è bisogno di un secondo processo di pensiero, attraverso la mediazione di

⁶⁴⁶ Cfr. *supra*, 2.0.2.

⁶⁴⁷ SZ, 87.

⁶⁴⁸ CBF, 59; cfr. il commento di queste righe in DUE, 22.

⁶⁴⁹ Su questa differenza, cfr. *supra*, 2.0.1.

un discorso di tipo apofantico, per rendersi conto dell'utilizzabilità di una cosa, di un mezzo, di un'azione; una tale consapevolezza non esclude beninteso il ragionamento, ma è guidata dall'*Umsicht*, dalla visione propria della cura.

b) *La logica del rapporto col mondo come logica della pars pro toto.*

Alla luce della nozione di intero ora delineata è possibile caratterizzare ulteriormente il coinvolgimento che connota la cura, e mostrare in modo più chiaro come la visione propria di essa preceda l'isolamento che caratterizza invece la comprensione orientata al comportamento tematizzante: le appropriatezze dell'utilizzabile non sono proprietà che consentano l'iscrizione dell'ente all'interno di un insieme rappresentato per proprietà caratteristica⁶⁵⁰; esse, piuttosto, costituiscono un continuo che comunica attraverso le cose e l'esserci stesso, attraverso il rapporto tra enti utilizzabili e azioni dell'esserci, sempre compresi in una totalità rivolta al futuro e scandita dalla temporalità.

La cura, in quanto determinazione pre-tematica e antepredicativa dell'intenzionalità, scandisce sempre una visione d'insieme, connotata dalla logica della *pars pro toto*: l'utilizzabilità, il fine delle azioni a cui si mira, si rispecchia nell'utilizzabilità della singola azione, in una relazione di coinvolgimento.

Il comportamento tematizzante, di contro, come condizione necessaria del discorso apofantico e del pensiero rappresentativo che su di esso si regge, è caratterizzato da una rimozione del coinvolgimento nell'interezza dei rapporti tra le cose e, si può ora aggiungere, dalla comprensione della totalità dell'ente come un aggregato; la logica dell'aggregato è esattamente quella contraria alla logica della *pars pro toto*: mentre nella seconda i termini della relazione si rispecchiano l'uno nell'altro e non possono esistere fuori dalla relazione in cui si danno, nella prima ogni termine della relazione è chiuso e determinato in se stesso, con i suoi tratti semantici, e la relazione che intrattiene con gli altri enti è solo posticcia, determinata per proprietà caratteristica attraverso tali tratti semantici.

Non è un caso che la relazione intenzionale vigente nella cura preceda la separazione tra soggetto e oggetto, il cui binomio deve essere considerato come un aggregato; mentre l'*intentio* e l'*intentum* sono caratterizzati da una relazione di coappartenenza, tale per cui entrambi non possono essere

⁶⁵⁰ Non è un caso che il concetto di "insieme" sia usato da Heidegger per connotare il significato del modo d'essere del "mondo" inteso come aggregato di enti semplicemente presenti; cfr. il secondo significato di "mondo" in SZ, 87.

determinati all'esterno di detta relazione, il soggetto e l'oggetto sono pensabili separatamente, nella misura in cui sono connotati come enti semplicemente presenti⁶⁵¹:

“Tuttavia, questa descrizione dell'intenzionalità come una relazione sussistente fra due enti sussistenti, fra un soggetto psichico e un oggetto fisico, trascura tanto l'essenza quanto il modo d'essere dell'intenzionalità. Ciò dipende dal fatto che quest'interpretazione considera la relazione intenzionale come un qualcosa che si aggiunge al soggetto solo grazie al sussistere dell'oggetto. Un tale assunto implica che il soggetto psichico isolato è in sé privo dell'intenzionalità. Noi dobbiamo invece mostrare che la relazione intenzionale non è affatto originata con l'aggiungersi di un oggetto ad un soggetto, come accade ad esempio nel caso della distanza fra due corpi sussistenti, che ha origine e sussiste solo se al primo si aggiunge l'altro. La relazione intenzionale con l'oggetto non viene al soggetto con e grazie al sussistere dell'oggetto, ma lo stesso soggetto risulta in sé strutturato intenzionalmente”⁶⁵².

Questo passo marca ulteriormente il fatto che la relazione che sussiste nell'intenzionalità si trova ontologicamente a monte rispetto ai termini tra i quali si dà, e per questo non può essere ridotta alla relazione vigente tra un soggetto e un oggetto⁶⁵³; tale relazione tra soggetto e oggetto, tuttavia, è il presupposto della filosofia moderna, con tutte le conseguenze che questo implica sia per il modo in cui essa ha pensato la teoria della conoscenza, sia per il modo in cui ha pensato il rapporto tra pensiero e prassi.

Come precedentemente sottolineato, è solo nel momento in cui un ente viene pensato come “oggetto”, come ciò che si limita a stare di fronte a un soggetto senza avere niente a che vedere con esso⁶⁵⁴, che si apre il campo del completo abbandono di questo alla sua determinabilità da parte del soggetto in questione, sia sul versante teoretico che su quello pratico. Non è un caso che nella modernità, “da Hobbes a Lenin, la prassi umana viene posta in relazione di dipendenza da un progetto teorico che si propone di fondarla”⁶⁵⁵; ciò implica che la prassi venga considerata come l'oggetto su cui un progetto teorico, distinto e separato da essa, perché pensato a tavolino, si può esercitare.

Hobbes è il pensatore che inaugura il dualismo tra teoria e prassi all'interno del pensiero pratico, rendendo la seconda l'oggetto inerte che deve adattarsi, *in un secondo momento* – questo è l'aspetto decisivo! – alle determinazioni che la prima impone su di essa. Non è un caso che per ottenere ciò

⁶⁵¹ Non credo sia errato affermare che tutto il cammino dialettico della coscienza, descritto nella *Fenomenologia dello spirito*, mostri la fondamentale relazione che soggiace a ciò che era stato presupposto come separato; tale presupposizione, tuttavia, è esattamente il vizio di fondo che Heidegger riconosce operante al cuore dell'ontologia moderna.

⁶⁵² GP, 55.

⁶⁵³ “Con il termine intenzionalità non pensiamo una relazione intermittente e oggettiva, che subentra in forma aggiuntiva, fra una cosa fisica e un processo psichico, ma la struttura di un comportamento come comportamento-verso, come dirigersi-su” (PGZ, 47).

⁶⁵⁴ Cfr. *supra*, 1.2.2.

⁶⁵⁵ S. Chignola, *Michel Foucault e la politica dei governati. Governamentalità, forme di vita, soggettivazione*, 2.

l'oggetto, la realtà, venga pensata come priva di tutti i rapporti interpersonali, i codici di condotta, le finalità che la determinavano secondo gli schemi prudenziali etici tradizionali; si potrebbe dire, con Heidegger, che ciò che viene epocalizzato con la separazione di teoria e prassi è appunto la *totalità di appagatività*; detto diversamente, quello che all'interno della relazione di tipo intenzionale appare come un intero, viene disgregato e raccolto insieme in un aggregato.

La tragedia che accompagna la modernità nel corso della sua storia è quella dell'unione di teoria e prassi in seguito alla loro irrimediabile scissione; ciò che a livello pretematico e antepredicativo forma un intero viene smembrato per poi essere ricomposto come un aggregato. Si ricordi che un intero viene compreso come tale attraverso un unico atto intellettuale – ciò che è stato connotato precedentemente come intellesione noetica –, mentre un aggregato è un composto di pezzi, di parti indipendenti, che necessita di un atto di raccoglimento successivo per essere compreso come tale.

Di fronte alla famosa immagine ambivalente, che può essere vista come un coniglio o come un'anatra, la visione di uno di questi due diversi noemi non si realizza attraverso un atto mentale successivo: non è che l'osservatore debba stabilire di vedere un coniglio e che *solo in seguito* veda un coniglio, ma il noema "coniglio" si mostra immediatamente in corrispondenza alla relativa noesi. Tale esempio mostra efficacemente il rapporto di corrispondenza che vige tra *intentio* ed *intentum*, noesi e noema⁶⁵⁶, facendo vedere come essi siano *momenti*, parti non indipendenti l'uno dell'altra. Un esempio ancora più affascinante, perché connesso alla logica della *pars pro toto*, che governa la comprensione dell'essere a livello antepredicativo, è quello relativo alla comprensione di quei noemi che sono i significati delle parole.

Secondo la celebre analisi di Saussure, un segno verbale è un'entità a due facce, composta da espressione e contenuto, significante e significato; il primo corrisponde al corpo fisico del segno, fatto di suoni, mentre il secondo corrisponde al senso e all'idea che il segno verbale veicola. Com'è noto, il rapporto tra significante e significato è arbitrario, tuttavia tale arbitrarietà non vale per tutti i tipi di segno.

Si era precedentemente accennato che i simboli sono caratterizzati dalla perdita di una porzione di arbitrarietà nel rapporto tra significante e significato⁶⁵⁷, all'interno di una determinata cultura; ora, è interessante notare come Saussure definisca il segno verbale come un *simbolo indipendente*: il segno verbale è quel simbolo particolare in cui il rapporto tra significante e significato è del tutto arbitrario; esso, tuttavia, si caratterizza comunque come *simbolo*, come entità in cui la parte esprime il tutto⁶⁵⁸.

⁶⁵⁶ Sull'uso di queste espressioni da parte di Heidegger, cfr. BERNET, 147.

⁶⁵⁷ Cfr. *supra*, 1.2.4.

⁶⁵⁸ Cfr. MAZZEO, 121-124.

Nel segno verbale il rapporto tra significante e significato è sì arbitrario, ma il suo funzionamento è esattamente lo stesso del simbolo. Ognuno percepisce solo una faccia di Giano, ma in quella faccia – parte –, si esprime la sua eccedenza, vale a dire la sua totalità. Non c'è nessun dualismo tra l'espressione, l'elemento sensibile del segno e il contenuto, il suo elemento concettuale: nessuno sente le parole per collegarci *in seguito* il significato. Un dualismo semmai si dà tra la parte fisica, sentita dalle nostre orecchie, e la totalità, l'intero costituito dalla parte fisica e dalla parte concettuale. Il tutto collassa nella parte, si *esprime* nella parte costantemente e ciò scandisce la vita percettiva nella quale ci muoviamo ed in cui il linguaggio si articola⁶⁵⁹.

È facile notare che, ad onta dell'arbitrarietà del rapporto che le lega, la parte e il tutto, l'elemento fisico del segno e l'intero costituito dall'elemento fisico e dal senso che lo accompagna, stanno tra loro come momenti l'uno dell'altra; essi non sono pensabili come tali all'infuori del rapporto che li costituisce ed all'interno del quale acquistano senso. A questo proposito è significativo che Heidegger connoti il concetto di trascendenza come radicato nel *symbolon* che ha luogo nel linguaggio stesso; commentando *De interpretatione* 2, 16 a 27, e facendo riferimento all'etimologia di “simbolo” come *symbolleîn*, “gettare insieme”, il filosofo tedesco si esprime così:

“I suoni che sorgono a partire da e per questo *rapporto fondamentale del far convenire che tiene insieme, sono parole*. Le parole, il discorso, accadono in e a partire da questo convenire con ciò che a priori può essere inteso e in quanto tale compreso, con ciò sul quale più persone possono e debbono nello stesso tempo convenire a vicenda in quanto ciò che deve venir inteso nel discorso. Poiché il *logos* si fonda nella *genesis* del *symbolon*, è *katà syntheken*, per convenzione. Ciò che Aristotele, in modo molto oscuro o approssimativo e senza alcuna spiegazione ha visto con uno sguardo geniale nella parola *symbolon*, non è altro che ciò che noi oggi chiamiamo *trascendenza*. C'è linguaggio soltanto presso un ente che per sua essenza *trascende*”⁶⁶⁰.

La facoltà del linguaggio, in quanto fondata sul concetto di simbolo, è un esempio distinto della logica della *pars pro toto* che soggiace all'intenzionalità, la determinazione fondamentale dell'esserci, del modo d'essere dell'uomo; è tale logica a fare sì che l'uomo non sia mai prigioniero della situazione in cui si trova collocato, ma sia sempre costantemente oltre essa; per questo Krockow può scrivere in modo suggestivo che la trascendenza contiene in sé il germe di ogni *Ketzerei*, il nucleo ontologico di ogni eresia, nella misura in cui essa è la condizione di possibilità di ogni “no!” detto all'ambiente circostante⁶⁶¹.

In quanto trascendente, l'uomo è irriducibile a qualsiasi progetto che pretenda di fonderne integralmente la prassi o, peggio, di ridurre il suo essere ad una definizione fissata una volta per

⁶⁵⁹ Cfr. C. Scilironi, *Note sulla semantica ontologica*, cit., 20.

⁶⁶⁰ GBM, 394.

⁶⁶¹ Cfr. KROCKOW, 142-144.

tutte; ma tale definizione fissata una volta per tutte, che asservisce l'uomo ad un'illimitata volontà di volere, in modo da inserirlo in un dispositivo volto a determinarne in modo radicale la prassi, è precisamente il nucleo del pensiero di Hobbes e del progetto di antropologia politica della modernità. Il pensiero incarnato da Hobbes, separando radicalmente teoria e prassi e riunendole in seguito alla loro separazione, facendo della prima il modello in sé concluso e definito che dev'essere rispecchiato nella seconda, fornisce la possibilità di ogni *ideologia*. Con questo termine si deve intendere qualsiasi tipo di pensiero che pretenda di avere effetti diretti e immediati sulla realtà; in modo forse ancora più radicale, ma si tratta di ciò che è implicato dalla connotazione che è stata data ora dell'ideologia, si può determinare come ideologia qualsiasi “proposizione che pretenda di essere definitoria e definitiva, e addirittura ogni concetto che si presuma semplice e immediato”⁶⁶².

L'essere umano sfugge a qualsiasi determinazione definitoria e definitiva perché, lungi dall'essere chiuso in una situazione, come se visse in un ambiente, è sempre proteso verso l'apertura di un mondo; ancora una volta è la terminologia della dottrina degli interi e delle parti a mostrare nel modo migliore tale protensione, che si trova ontologicamente a monte di ogni asserzione determinante che si possa fare sull'ente, ed è quindi irriducibile ad ogni tipo di definizione:

“Per ritornare al nostro esempio: non comprendiamo ancora e non cogliamo ancora affatto la manifestatività prelogica dell'ente se la intendiamo come il contemporaneo esser-manifesto di molti enti. Piuttosto tutto sta nel vedere già nell'apparente ristrettezza e limitatezza dell'asserzione – la lavagna sta in una posizione sfavorevole –, come ciò su cui vengono fatte le asserzioni, lo stare della lavagna in una posizione sfavorevole, sia manifesto a partire *da una totalità*, da una totalità che in quanto tale non comprendiamo affatto esplicitamente ed espressamente. Ma proprio questo, in cui già da sempre ci muoviamo, è quanto all'inizio abbiamo definito schematicamente il ‘nella sua totalità’. Non è altro che ciò che vediamo nel *logos* come manifestatività prelogica dell'ente. In termini molto generali possiamo dire: *l'esser-aperto pre-logico per l'ente*, a partire dal quale ogni *logos* deve esprimersi, ha già da sempre *integrato* a priori l'ente in un ‘nella sua totalità’. Con tale *integrazione* non intendiamo l'aggiunta posteriore di qualcosa che finora mancava, bensì la *formazione preliminare del ‘nella sua totalità’ che già prevale*. (Comunque in ogni integrazione in senso artigianale l'essenziale *non è l'aggiunta del pezzo mancante* [corsivo mio – F.L.], la prestazione centrale dell'integrazione consiste piuttosto nel vedere e nel formarsi a priori la totalità.) Ogni asserire accade sul fondamento di una tale integrazione, cioè sul fondamento di una formazione preliminare di questo ‘nella sua totalità’. Questo ‘nella sua totalità’ è differente quanto ad ampiezza e trasparenza, quanto a ricchezza di contenuto, e per noi cambia più o meno costantemente nella quotidianità del nostro esser-ci, anche se qui vediamo che si afferma una sorta di medietà peculiare del ‘nella sua totalità’. Questa è una questione di natura specifica. L'esser-aperto prelogico dell'uomo per l'ente è quindi non soltanto un preliminare portarsi-incontro dell'esser-vincolante, bensì, insieme a ciò, è questo integrare che abbiamo appena caratterizzato”⁶⁶³.

⁶⁶² G. Pasqualotto, *Oltre la tecnica: Heidegger e lo zen*, 9.

⁶⁶³ GBM, 445-446.

Ancora una volta Heidegger specifica come l'apprensione della totalità inerisca a priori ad ogni comportamento, incluso quel comportamento distinto che è l'asserzione su di uno stato di cose; è sulla base di una apprensione preliminare del mondo di significati originario che è possibile combinare tali significati in un'asserzione tematizzante. Inoltre il filosofo tedesco specifica come l'apprensione di tale totalità non possa essere compresa in termini di somma o di integrazione di un pezzo mancante, di una parte indipendente dotata di autonoma struttura ontologica; piuttosto, l'apprensione di questa totalità, in quanto fondata sulla relazione simbolica che innerva il linguaggio, presenta chiaramente la struttura della *pars pro toto*, nella misura in cui la totalità è rispecchiata nella singola situazione in cui ci si trova ad agire; detto diversamente, il funtore dell'*in quanto*, che è stato descritto più volte come l'operatore logico più elementare, volto all'identificazione degli enti all'interno della totalità di appagatività in cui spiccano, si rivela essere il perno attorno a cui ruota il rapporto tra l'esserci e la totalità esperita a livello prelogico.

Questa totalità, irriducibile alla mera somma degli enti, è ciò che Heidegger chiama mondo, mentre il rapporto con esso è ciò che è stato determinato come trascendenza. Come il mondo non è riducibile alla somma degli enti, poiché precede ontologicamente la separazione che può essere introdotta tra essi attraverso le determinazioni di tipo definitorio, così la trascendenza, in quanto relazione tra l'esserci e il mondo, non può essere ridotta ad un tipo di rapporto tra un soggetto ed un oggetto, ognuno compiutamente definito in se stesso ed ontologicamente autonomo:

“In primo luogo, contro l'*oggettivazione a rovescio* abbiamo affermato che l'intenzionalità non è una relazione che sussiste fra due enti sussistenti, fra un soggetto e un oggetto, ma è una struttura che costituisce il *carattere di rapporto* dell'atteggiamento dell'esserci in quanto tale. In secondo luogo, *alla soggettivazione a rovescio* abbiamo obiettato che la struttura intenzionale dei vari atteggiamenti non è qualcosa di immanente al cosiddetto soggetto, il quale ha bisogno della trascendenza, ma che la costituzione intenzionale degli atteggiamenti dell'esserci è invece la *condizione ontologica della possibilità di qualsiasi trascendenza*. La trascendenza, il trascendere, appartengono all'essenza di quell'ente che (sopra di essa in quanto fondamento) esiste come intenzionale, cioè esiste al modo del soggiornare presso un ente che sussiste. L'intenzionalità è la *ratio cognoscendi* della trascendenza. La trascendenza è la *ratio essendi* dell'intenzionalità nei suoi diversi aspetti”⁶⁶⁴.

La trascendenza, in quanto rapporto con l'ente e con la comprensione che se ne ha all'interno di un mondo, è la struttura che soggiace all'intenzionalità nel momento in cui se ne vede il carattere genuino; in quanto tensione verso la totalità, l'intenzionalità è la radice di ogni comprensione dell'essere e, si potrebbe dire, dello stesso accadere del segno verbale, nella misura in cui la sua struttura è governata dalla logica della *pars pro toto*, come precedentemente delineato.

⁶⁶⁴ GP, 60.

Per usare la terminologia della dottrina degli interi e delle parti precedentemente introdotta, si può dire che intenzionalità, rapporto all'ente e comprensione dell'ente all'interno di un mondo, esperito come totalità, sono i *momenti* che strutturano quell'intero che è la comprensione dell'essere; la trascendenza intesa come rapporto con l'essere all'interno di un mondo è precisamente il nome della struttura di questo intero.

Il pensiero ideologico⁶⁶⁵, di contro, nella misura in cui si pone come fondazione di una particolare realtà, distrugge questa originaria struttura di rapporto tra uomo ed essere, solidificando questi due termini in soggetto ed oggetto, teoria e prassi, pensiero e realtà, e facendo del primo la causa del secondo; rapporti di causalità, tuttavia, possono darsi soltanto tra due enti ontologicamente completi e definiti, come sono gli enti studiati dalle scienze positive, le quali non studiano gli interi, ma gli aggregati.

Dunque, mentre la struttura di rapporto tra uomo ed essere forma un intero, in cui nessuno degli elementi coinvolti nella relazione, che sussiste a monte di essi, riceve la sua identità se non in rapporto all'altro, l'ideologia traduce quest'intero in un aggregato, in cui i termini della relazione sono compiutamente definiti in se stessi ed autonomamente sussistenti.

Tra pensiero dell'essere ed ideologia si determina quindi la polarità annunciata dal passo di Luigi Pareyson che ha chiuso la premessa al presente capitolo⁶⁶⁶, dove si presentava l'alternativa tra restare fedeli all'essere – che è stato ora ulteriormente connotato come trascendenza – o dominare gli enti, tra il testimoniare l'ulteriorità più vasta e profonda di cui il pensiero dell'essere è traccia, o il limitarsi al dato sussistente e al discorso apofantico che lo descrive.

In effetti, qualsiasi ideologia, nella misura in cui pone se stessa come vettore dell'immediata modificabilità del reale, si determina come un rapporto di dominio sull'ente; a tale rapporto soggiace la concezione della realtà come *obiectum*, come *Gegenstand*, come un oggetto che si limita a stare di fronte, autonomamente definito e fornito di caratteri predicabili, che si tratta di modificare, sostituendovene altri attraverso la prassi. Detto diversamente, l'ideologia distrugge quel senso di originaria coappartenenza in cui si struttura il rapporto tra uomo ed essere, soffocando ogni trascendenza ed il senso di ulteriorità che questa porta con sé.

Che la trascendenza, in quanto manifestata dall'intenzionalità, porti con sé un carico di ulteriorità, è implicito nel suo essere radicata nella logica della *pars pro toto*; la concreta situazione in cui ci si trova coinvolti, la cura per le determinate azioni ed i determinati enti, si determina sempre a partire da un riferimento di tale situazione determinata ad una totalità che non può che apparire

⁶⁶⁵ Non appartiene all'ambito del presente lavoro una ricostruzione genealogica del concetto di ideologia; l'espressione "pensiero ideologico" va compresa nel senso delineato, che si basa sulle analisi di Luigi Pareyson.

⁶⁶⁶ Cfr. *supra*, 2.0.2.

indeterminata, poiché gravida di possibilità⁶⁶⁷; per questo Heidegger, una volta definita la trascendenza come rapporto con l'essere, esplicitato come comprensione, determinerà il tempo come l'orizzonte di senso complessivo in cui tale comprensione si attua.

Husserl può avere messo in chiaro che la soggettività trascendentale è in realtà un momento, una parte non indipendente, di quel concreto che è il presente vivente, individuando quindi a sua volta la struttura temporale della soggettività; tale struttura, tuttavia, è incentrata sul presente, nella misura in cui si riferisce alla soggettività che appare in seguito ad una riduzione fenomenologica e quindi, nei termini di Heidegger, in seguito ad una tematizzazione.

L'originario senso temporale dell'essere, di contro, è per Heidegger radicato nel futuro e nella carica di possibilità che questo porta costantemente con sé; a livello prelogico e antepredicativo l'esserci è costantemente aperto e proteso verso il futuro, annunciato da quel rinvio ad un'assenza in cui l'essere si manifesta; come si è sottolineato precedentemente, l'essere emerge nell'intuizione categoriale, intesa come entelecheia, come compimento e attuazione dell'intenzionalità: essa si attua nell'identificazione di un ente, ma l'identificazione presuppone il poter intendere l'ente nella sua assenza e nella sua presenza; se l'identificazione si attua come *symbollein*, come far coincidere l'inteso e il percepito, l'intenzionalità che ne sta alla base si rivolge innanzitutto all'ente inteso nella sua assenza, protendendosi verso il futuro e protendendo la parte verso il tutto. Questo è il senso temporale che Heidegger determina come senso dell'essere, in quanto movimento del venire alla presenza.

In effetti, si è sottolineato più volte l'uso, filologicamente documentato, che Heidegger fa di Aristotele nel marcare la sua ripresa della domanda ontologica; in tale uso, tuttavia, si annida una torsione semantica non indifferente. Com'è noto, e come si è cercato di mostrare precedentemente, la concezione dell'essere di Aristotele è tutta incentrata sulla polemica nei confronti di Platone, il quale ha una concezione univoca dell'essere; l'ontologia di Platone considera l'essere come il genere comune a tutte le cose, che a tutte sempre si accompagna: esso consiste nella realtà delle relazioni e dei rapporti, costituendo quel nucleo mitico che lega Platone ai pensatori arcaici⁶⁶⁸. Nell'ontologia di Platone, in altri termini, è ancora presente un elemento che funge da ricettacolo di tutte le cose, legato all'evento della loro presenza⁶⁶⁹; nei termini di Diano precedentemente

⁶⁶⁷ L'intero è, del resto, necessariamente meno definito della parte, come è ancora una volta attestato dall'esempio dei segni verbali: la parola "uomo", quando si riferisce alla totalità del genere umano, è meno intensa e più estesa della stessa parola quando si oppone alla parola "donna"; nel primo caso la parola "donna" si trova inclusa nel genere nominato da "uomo", mentre nel secondo caso si oppone ad esso. La capacità di una stessa parola di riferirsi all'intero o alla parte è alla base della facoltà del linguaggio; cfr. MAZZEO, 127.

⁶⁶⁸ Cfr. *supra*, 1.2.4.

⁶⁶⁹ È vero, tuttavia, che Platone tende a pensare tale ricettacolo degli enti più come una proprietà comune che come l'ambito in cui la loro presenza si manifesta. In quest'aspetto si consuma la differenza tra Heidegger e Platone: se Platone pensa la presenza come una proprietà, Heidegger complica il concetto di presenza pensandola come tensione protesa ad un'assenza, come si cercherà di mostrare tra poco.

richiamati, l'aspetto mitico del pensiero va considerato come legato ad una forma simbolica, che enuncia un riferimento ad altro rispettandone l'alterità; l'altro in questione è l'essere degli enti ed i rapporti in cui essi si strutturano.

La critica di Aristotele alla concezione platonica dell'essere come genere si è avvalsa del celebre argomento secondo cui il genere non può predicarsi delle differenze: l'essere, predicandosi di tutto, violerebbe la condizione necessaria per essere un genere, fornito di un'essenza comune a qualcosa. Negando che l'essere sia un genere, Aristotele prepara i fondamenti per una concezione dell'essere puramente funzionale e, come si già sottolineato, la comprensione della realtà in termini funzionali si presenta con i tratti di una demitizzazione radicale⁶⁷⁰; per Aristotele l'essere non ha nessun'essenza⁶⁷¹ e riceve i suoi notoriamente molteplici significati solo a seconda dell'uso che se ne fa.

Con questa critica, Aristotele prepara da molto lontano il terreno per il definitivo svuotamento semantico dell'essere, inteso come originario rapporto tra le cose; come denunciato dalle analisi di Von Kahler precedentemente richiamate, tale svuotamento semantico, avallato dagli empiristi inglesi, è portato al suo compimento dalla prima *Critica* kantiana; in essa la sostanza viene sì compresa all'interno delle categorie della relazione, ma si tratta di una relazione che si trova ontologicamente a valle rispetto ai termini tra cui si dà, i quali sono perfettamente comprensibili e definibili in loro stessi, al di fuori di essa. È sulla base di una tale ontologia che diventa possibile pensare l'individualismo nelle scienze pratiche e l'infinita parcellizzazione e specificazione all'interno delle scienze teoretiche, che vengono ormai asservite e assimilate alle metodologie delle scienze naturali. Come si è sottolineato, Von Kahler proponeva come alternativa a questo tipo di pensiero, e alle conseguenze pratiche che da esso derivano, un ritorno alla concezione antica della generalizzazione, intesa come rammemorazione ed unione dell'ente al suo originario fondamento divino⁶⁷².

Si può dire che la meditazione di Heidegger, nonostante il suo richiamo ad Aristotele, lo abbia portato a riscoprire una concezione in un certo senso mitica dell'essere⁶⁷³, perché irriducibile ad una qualsiasi logica di razionalizzazione in termini funzionali; l'essere non è il concetto più generale e vuoto della scolastica, né la mera "paroletta"⁶⁷⁴ che la logica usa per collegare, mercé la funzione della copula, due concetti, due fatti, due enti concepiti come atomi distinti che non hanno niente a che vedere tra di loro; l'essere è piuttosto il "movimento dell'ente"⁶⁷⁵, l'accadere dell'ente sospeso

⁶⁷⁰ Cfr. *supra*, 2.0.2.

⁶⁷¹ Cfr. E. Berti, *Le vie della ragione*, 222.

⁶⁷² Cfr. *supra*, 1.2.1.

⁶⁷³ Cfr. VA, 91.

⁶⁷⁴ Cfr. GP, 36.

⁶⁷⁵ Cfr. V. Vitiello, *Topologia del moderno*, 69.

tra presenza ed assenza. In questi termini, l'essere appare connotato univocamente⁶⁷⁶ e fornito di un significato preciso, vale a dire di un'essenza; tale significato è appunto quello della presenza, ma presenza non è un concetto semplice.

È significativo che proprio il connotare l'essere in modo univoco, al modo di un genere, consenta di pensare l'assenza e la presenza in termini radicalmente nuovi. Se si volessero identificare assenza e presenza attraverso le opposizioni della logica classica, sembrerebbe a prima vista che i termini di questa opposizione siano contraddittori; com'è noto, il contraddittorio di un termine è dato dal termine stesso preceduto da un avverbio di negazione: tali termini sono detti contraddittori proprio perché la loro giustapposizione dà luogo ad una contraddizione. Sotto questo punto di vista, dunque, l'assenza sembrerebbe essere connotata come la "non-presenza", e viceversa; dato lo statuto dei contraddittori, essi non concedono spazio ad un terzo elemento di sorta.

Del tutto diversamente stanno le cose per i termini contrari, i quali sono costituiti invece dai termini massimamente opposti all'interno del medesimo genere; all'interno del genere "colore", ad esempio, i massimamente opposti sono il bianco e il nero; è facile vedere che nel caso di questa opposizione, a differenza che nei contraddittori, *tertium datur*, si dà un terzo elemento. All'interno del genere "essere", dunque, assenza e presenza non sono due termini contraddittori che si escludono mutuamente, ma sono l'uno il termine di passaggio dell'altro, a cui ognuno costantemente si richiama. Il *tertium quid* coinvolto in questo tipo di rapporto è chiaramente il tempo, orientato al futuro ed al carico di possibilità che questo porta con sé, quel carico di possibilità che marca la materia dell'ente considerato nella sua singolarità, che non a caso Aristotele escludeva dal dominio della definizione⁶⁷⁷.

Il nome di questo rapporto con l'essere, e con l'orizzonte temporale in cui esso si comprende, è appunto *trascendenza*; essa nomina un orizzonte di azione e, prima di tutto, di pensiero marcato da un'irriducibile ulteriorità rispetto a qualsiasi legittimazione, fondazione o pianificazione di tipo ideologico.

In effetti, le ideologie, che "sono per natura totalizzanti, cioè pretendono d'essere una visione completa e totale del mondo"⁶⁷⁸, si presentano tutte con il carattere del soffocamento della trascendenza. Carattere comune delle ideologie è il loro sopprimere il riferimento ad una costante e inesauribile ulteriorità, che marca l'essere dell'uomo, nel nome della sua originaria solidarietà con la verità⁶⁷⁹, a vantaggio dell'esplicitazione in termini totali ed esaustivi dello stato di cose presente, che si tratta di giustificare o di denunciare. Il corollario di una tale impostazione è, com'è evidente,

⁶⁷⁶ Cfr. F. Volpi, *Heidegger e Brentano, passim*; ZANATTA, 120-121.

⁶⁷⁷ Cfr. *supra*, 1.1.2.

⁶⁷⁸ VI, 121.

⁶⁷⁹ Cfr. *ibid.*, VI-VII.

l'immediatezza postulata tra teoria e prassi, l'esercizio del pensiero come determinazione immediata della realtà, in funzione indifferentemente celebrativa o critica.

Ciò che l'impostazione ontologica di questo tipo di pensiero, che si vuole massimamente realistico e aderente ai "fatti", non riesce a vedere e perde costantemente di vista, è la radicale ulteriorità di detti fatti rispetto alla loro rappresentazione prodotta dalla teoria a guisa di progetto per la pratica⁶⁸⁰. L'insistenza di Heidegger sul concetto di trascendenza ed il suo sottolinearne il legame con la temporalità si configura innanzitutto come la rammemorazione di questa costante ulteriorità; è solo rammemorando l'originario rapporto con l'essere e con la verità concepita come disvelamento, come provenienza da un'assenza a cui costantemente rinvia, che si possono porre le basi per una pratica che non incorra nelle catastrofi di senso⁶⁸¹ in cui è incorsa tutte le volte in cui il pensiero si è tradotto in teoria, pretendendo di progettare la prassi in modo integrale e definitivo, privo di qualsiasi ulteriorità.

Forse non è un caso che l'ideologia che si è eretta sulle macerie delle ideologie tradizionali del XIX secolo, vale a dire l'ideologia neoliberale, si sia preoccupata innanzitutto di qualificare se stessa come "fine della storia"⁶⁸²; è possibile dire che, autointerpretandosi in questo modo, i neoliberali hanno dato prova di avere sintomaticamente visto giusto: per porre il loro progetto come unica realtà possibile, come difesa dell'esistente e riduzione del reale alla sua integrale visibilità e saturazione, hanno capito che dovevano colpire innanzitutto la dimensione più immediata, concreta e tangibile dell'ulteriorità che irrompe come un cuneo nella realtà presente, vale a dire il tempo e la sua protensione verso il futuro!

Ristabilire l'originario nesso tra essere e tempo attraverso il riferimento alla trascendenza è il compito che la pratica del pensiero deve attribuirsi, di contro alla digitalizzazione della realtà operata dalle scienze, volte ad un'atomizzazione integrale dei rapporti tra gli enti, anche all'interno di regioni dell'essere che non dovrebbero essere di loro competenza, quali l'etica e la politica. Come si è mostrato precedentemente, in riferimento alla verità espressa dalla tragedia⁶⁸³, tali dimensioni sono pregne della carica di ciò che è singolo; tale carica risulta immediatamente cancellata nel momento in cui si pretende di iscriverla all'interno delle casistiche e delle definizioni con cui operano le scienze; ciò che è stato delineato come pensiero rappresentativo traduce l'ente con cui si rapporta in un oggetto fornito di caratteristiche, che diventano il sapere di cui tale pensiero dispone riguardo all'oggetto stesso. Il passo successivo operato dal pensiero rappresentativo è appunto la conversione di tale sapere in un potere da esercitare su di esso.

⁶⁸⁰ Tengo conto delle riflessioni svolte da A. Brandalise nell'ambito del ciclo di conferenze "Spacco tutto! Violenza e educazione", visibile al sito <http://www.youtube.com/watch?v=3ZIkRghNPo0>.

⁶⁸¹ Cfr. S. Chignola, *Michel Foucault e la politica dei governati*, cit., 2.

⁶⁸² Si vedano al riguardo le intense pagine di A. Degan, *L'uomo trascendente*, 15-19.

⁶⁸³ Cfr. *supra*, 1.2.3.

Non è difficile riconoscere la matrice tutta moderna di questa immediata convertibilità di sapere e potere, la quale caratterizza tutto il pensiero ideologico; esso si distingue per la rimozione di ogni trascendenza, attuata attraverso la riduzione di ogni non detto ad un sottointeso suscettibile di ricevere esplicitazione completa, piuttosto che comprenderlo come un implicito inesauribile⁶⁸⁴.

Rivendicare il rapporto con l'essere in quanto traccia di un'irriducibile ulteriorità è il cenno con cui Heidegger connota il compito del pensiero e la trascendenza che in esso si annuncia, aprendo lo spazio per un concetto diverso di libertà; è in questi termini che va letto l'esplicito riferimento kantiano che conclude l'ultimo passo citato da *I problemi fondamentali della fenomenologia*, dove la relazione tra trascendenza e intenzionalità viene spiegata allo stesso modo della relazione tra libertà e legge morale⁶⁸⁵; l'intenzionalità fa conoscere la trascendenza perché è la manifestazione di una tensione tra la parte e il tutto, tra la zona dell'esperienza presente e la sua protensione verso il futuro; essa reintroduce, per così dire, la dimensione del sentire all'interno dell'esperienza della verità, di contro alla separazione intellettualistica tipica del pregiudizio logico, che considera la verità proprietà unica del discorso apofantico. Definendo la verità non come proprietà di un giudizio, ma come identificazione di ciò che è inteso nella sua essenza con ciò che è intuito nella sua presenza, si inserisce una determinazione prospettica all'interno del concetto stesso di verità; in tale determinazione la parte è tale solo traspropriadandosi nel tutto verso cui è protesa, dove invece il pensiero ideologico, viziato dal pregiudizio di una determinazione completa e integrale della realtà, soffoca la trascendenza ed eleva a totalità la parte stessa, mutilandola.

Non è un caso che uno dei maestri della scuola di filosofia padovana abbia ricondotto la comune radice di sensibilità e sapere filosofico alla problematicità pura da cui provengono, essendo entrambi protesi verso un'assenza:

“Sentire e sapere filosofico non sono certamente affini per il genere di assertorietà a cui variamente mirano e giungono, ché la prima condizione della filosofia è la problematizzazione dell'assertorietà propria del sentire; ma si congiungono strettamente, perché il sentire, scorto nella sua schiettezza, è la stessa problematicità pura, nella quale deve anzitutto porsi la filosofia.

È opportuno quindi riassumere e confermare quel che si è già detto sulla problematicità del sentire, perché resti più chiaro in qual modo esso presenti l'assertorietà, che della problematicità è momento costitutivo e imprescindibile.

Il sentire si configura a primo aspetto come una successione di asserzioni e, con ciò stesso, sembra resistere ed opporsi, in un rapporto di esclusione reciproca, all'indagine speculativa. Ma lo stesso carattere di successione e sviluppo specifica l'assertorietà, in esso contenuta, *come un'assertorietà costitutivamente indigente e problematica* [corsivo mio – F.L.], poiché l'assertorietà valida per il sentire, essendo sempre puntuale, è sempre condizionata dalla sua continuità e

⁶⁸⁴ Nei termini di Pareyson, si gioca su quest'aspetto la differenza decisiva; cfr. VI, 77.

⁶⁸⁵ Così commenta Bernet il passo citato: “La trascendenza non è forse una libertà che, dall'inizio, si impone al *Dasein* sotto la forma di una coercizione? E le coercizioni del rapporto intenzionale con l'ente non derivano forse da un rapporto liberamente scelto con l'essere?” (BERNET, 162, n. 8).

per ciò stesso diventa, anziché una perenne posizione assertoria, una perenne richiesta di assertorietà. Il sentire, dunque, è contrassegnato insieme dall'immediatezza delle sue asserzioni via via divenienti e dall'istanza di mediazione che la loro successione presenta come sempre aperta, per la necessità infinita di sviluppo che è costitutiva dello stesso sentire. Difatti il sentire pone l'esigenza dell'infinità, sia nella sua natura di attività cosciente che nella sua specificazione di attività cosciente sensibile: giacché la coscienza, per la sua stessa essenza, è processo di liberazione dalle finitezze, ma il processo è reso più acuto ed evidente dalla specificazione di sensibile, che indica l'urgenza continua ed incessante, con cui la coscienza è stimolata ad uscire dalla sua puntuale finitezza, continuamente risorgente alla sua destinazione infinita.

Il sapere filosofico è intimamente affine al sentire, per la comunanza dell'atteggiamento problematico, proprio in questa specificazione della sensibilità, poiché la filosofia difende la propria individualità contro una sapienza, che non abbia più il pungolo dell'aspirazione e dell'amore, in quanto, sia pure attraverso le mediazioni e le risoluzioni del pensiero, essa continua ad affondare le proprie radici nella sensibilità. Se la nostra vita spirituale non trovasse la propria determinazione nella sensibilità, la nostra non sarebbe ricerca, ma fruizione immediata e piena della sapienza, senza discorso senza problema senza filosofia⁶⁸⁶.

Si può dire che il pensiero ideologico, ponendosi come determinazione immediata ed esaustiva della realtà, eleva a totalità "senza discorso senza problema senza filosofia" quanto può essere espresso da un giudizio di tipo apofantico.

Il presente lavoro ha cercato di mostrare come tale tipo di discorso, adatto ad esprimere la verità delle scienze positive, sia del tutto inadeguato – perché radicalmente riduttivo rispetto ad esse – ad esprimere la verità dell'etica e della politica. La crisi prima di tutto umana che stiamo vivendo è dovuta anche al fatto che quest'indebita estensione di un criterio di verità proprio delle scienze alle suddette verità costituisce un pregiudizio fortemente radicato⁶⁸⁷. L'alternativa è affidata alla custodia della trascendenza di cui l'intenzionalità umana è la cifra, in quanto protesa verso un'assenza. Tale assenza, commista alla presenza, può essere riconosciuta nella *lontananza*, che il pensiero ha il compito di custodire:

"E così l'uomo, che come trascendenza esistente si slancia in avanti verso delle possibilità, è un *essere della lontananza*. Solo attraverso lontananze originarie che egli si forma nella sua trascendenza rispetto a ogni ente, cresce in lui la vera vicinanza alle cose. E solo il saper ascoltare nella lontananza fa maturare nell'esserci, in quanto se stesso, il risveglio della risposta dell'altro esserci, nell'essere assieme al quale esso può rinunciare all'egoità per conquistarsi come autentico se stesso"⁶⁸⁸.

⁶⁸⁶ M. Gentile, *La problematicità pura*, 33-34.

⁶⁸⁷ Esemplare la denuncia svolta da Luciano Gallino nel capitolo IV del suo *Finanzcapitalismo*, cit., che si intitola non a caso "Teorie economiche che imitano le scienze naturali".

⁶⁸⁸ M. Heidegger, *Dell'essenza del fondamento*, in WEG, 131.

Il compito del pensiero consiste nel custodire quest'assenza, che è quanto la stessa intenzionalità umana, e la sensibilità in cui si radica, esigono; ciò rende la verità della soggettività irriducibile alle predicazioni con cui si presuppone di conoscere il feticcio identitario con cui ci si rappresenta. Tale verità è marcata dall'irriducibile ulteriorità che connota la trascendenza, protesa verso il futuro e gravida di possibilità.

L'ultimo passo citato da Heidegger sintetizza bene, con la metafora della lontananza, il rapporto tra trascendenza e possibilità che si è cercato di mettere in luce nel presente capitolo. La verità che connota l'intenzionalità, in quanto identificazione di ciò che è inteso nell'assenza con ciò che è intuito nella presenza – cifra della commistione di queste e della trascendenza che in tale commistione si annuncia –, è però espressa forse al meglio nelle pagine finali del romanzo in cui Tolstoj si confronta con la tragedia, con la descrizione della volta celeste da parte di Konstantin Levin:

“Giacendo sul dorso, guardava adesso il cielo alto, senza nubi. Non so forse che quello è lo spazio infinito e che esso non è una volta rotonda? Ma per quanto strizzi gli occhi e sforzi la mia vista, non posso vederlo non rotondo e limitato, e, malgrado la mia conoscenza dello spazio infinito, ho indubbiamente ragione, quando vedo una solida volta azzurra, e ho più ragione che non quando mi sforzo di vedere al di là di essa”⁶⁸⁹.

⁶⁸⁹ L. Tolstoj, *Anna Karenina*, 869

Conclusione

La presente ricerca ha cercato di mostrare come l'opera di Heidegger possa offrire una risposta ai problemi sollevati dalle meditazioni di Max Weber sul senso della prassi scientifica, sul rapporto tra l'attività in cui essa consiste e la concreta esistenza di chi la pratica, ed inoltre sul rapporto tra teoria e prassi.

In questi termini, la conferenza su *La scienza come professione*, da cui il lavoro ha preso le mosse, costituisce una testimonianza di diafana consapevolezza sulla comprensione che la modernità ha di se stessa e della sua crisi; la disperazione di Weber è dovuta al fatto che un abisso ontologico separa le informazioni che l'attività scientifica scopre dai moventi all'opera nel sapere che dirige la sfera della vita del singolo coinvolto nell'attività scientifica, sfera che, seguendo Heidegger, è stata determinata come l'ambito della *fatticità*.

La ragione di questo abisso ontologico, di questa frattura che separa irrimediabilmente la sfera della vita dalla sfera del sapere scientifico, è dovuta al fatto che i giudizi veri che la scienza fornisce su tutte le regioni dell'ente sono in grado di descrivere queste ultime, ma sono del tutto incapaci di orientare riguardo alla scelta dei fini sulla base dei quali viene decisa la prassi; l'efficace esempio di Weber, a cui ci si è richiamati nel primo capitolo, fa presente il caso della scienza che studia le opere d'arte. Detta scienza può ben fornire informazioni relative alle opere d'arte, alle loro caratteristiche, alle particolarità dei loro stili, ma non sarà mai in grado di decidere sulla questione se l'opera d'arte non sia un regno di magnificenza diabolica, ostile nella sua essenza alla fratellanza e suscitatore di passioni demoniache all'interno dell'animo; soprattutto, la scienza delle opere d'arte non sarà mai in grado di dimostrare, con i suoi mezzi ed all'interno del suo stesso discorso, che le opere d'arte sono degne di essere studiate.

Una questione del genere è relativa ad un fine, ed il regno dei fini costituisce un dominio proibito al sapere scientifico; quest'ultimo può attenersi solo all'oggettualità dei fatti ed alla loro descrizione, nella misura in cui deve epocalizzare, mettere tra parentesi, la dimensione dell'agire del singolo, in vista della digitalizzazione sempre più precisa della realtà. A questa epocalizzazione, tuttavia, corrisponde una scissione che si verifica all'interno del soggetto, il quale, per usare l'efficace iperbole di Alessandro Biral, si ritrova, per così dire, a dover appendere la sua fatticità, l'insieme delle determinazioni che lo costituiscono e che lo spingono ad agire, all'attaccapanni all'ingresso dell'aula: all'interno di essa nessuno è se stesso, ma ognuno incarna una funzione, nei termini della razionalità strumentale in vista della quale le scienze ordinano le regioni dell'ente, inclusa quella regione dell'ente in cui loro stesse si collocano⁶⁹⁰.

⁶⁹⁰ Cfr. *supra*, 1.1.1 b.

La scissione del proprio essere all'interno dei diversi ambiti, che caratterizza la vita dell'uomo contemporaneo, non ha come suo esito solo la parcellizzazione pirandelliana dell'identità del soggetto in "uno, nessuno e centomila"; essa ha un esito molto più marcato, nella misura in cui si esercita su di un livello che si trova ontologicamente a monte della manifestazione del soggetto nelle sue molteplici identità, vale a dire il livello del rapporto con sé.

Le scienze non sono in grado di orientare sulla scelta dei fini delle azioni solo ed esclusivamente perché tale scelta si origina in vista di un bene, presupponendo un rapporto con esso; tale rapporto con il bene, tuttavia, altro non è che il rapporto con se stessi, con il proprio intimo essere: non si decide *che cosa sia il bene*, ma si decide *in vista di esso*. Il bene non è *oggetto* di decisione, ma *ciò in vista di cui* – *to heneka* – la decisione si compie.

La scienza moderna, che trova nei testi di Weber presi in considerazione la più chiara descrizione del suo modo di procedere, non è in grado di vedere quale sia il bene in vista di cui bisogna agire; essa è solo in grado di mettere in relazione un determinato scopo con il mezzo attraverso il quale tale scopo può essere perseguito: come le *technai* seminate da Prometeo assieme alle speranze che le accompagnano, essa è cieca di fronte al bene⁶⁹¹.

Come ha sottolineato più volte Alessandro Biral nei suoi studi, la cecità di fronte al bene è precisamente ciò che distingue la scienza moderna dal sapere prudenziale antico; mentre la prima è capace esclusivamente di comprendere l'ente sulla base di un rapporto orientato alla razionalità strumentale, il secondo costituisce il sapere "regio e architettonico" che ha di mira il bene, in cui si manifesta la portata politica del sapere stesso.

Se il bene non si decide, ma si vede, ed è sulla base di tale visione che la decisione in vista del bene può avvenire, tale sapere è il depositario di questo tipo di visione. Detto sapere, tuttavia, può vedere il bene solo perché è consapevole che il bene è intimamente legato all'essere di ogni singolo: la decisione in vista del bene può avvenire solo sulla base di un rapporto che il soggetto intrattiene con se stesso, e in virtù del quale si espone al rapporto con gli altri e con gli enti diversi da sé.

È perché il sapere politico mira all'essere intimo del singolo che esso può riferirsi al bene, mostrando al tempo stesso che è degno di essere saputo; come si è più volte sottolineato sulla scia delle analisi di Weber, tale riferimento a se stessa è appunto ciò che manca alla scienza moderna; questa mancanza è dovuta appunto al fatto che la scienza moderna epocalizza il rapporto che il singolo intrattiene con il suo intimo essere e con quello degli altri, concependo tale rapporto come una relazione posticcia che si pone tra individui, tra un soggetto e un oggetto, tra una teoria ed una prassi: i termini di queste relazioni posticce ricevono la loro determinazione ontologica e la loro definizione in modo autonomo gli uni rispetto agli altri; per usare la terminologia della dottrina

⁶⁹¹ Cfr. *supra*, 1.2.2 b.

degli interi e delle parti introdotta precedentemente, si può dire che gli insiemi che formano vengono compresi come *aggregati* e non come *interi*⁶⁹²; il loro riferirsi l'uno all'altro non viene concepito sulla base di una relazione percepibile immediatamente come intrinseca, al modo in cui si percepiscono i significati delle parole che si sentono; piuttosto, essi necessitano di un raccoglimento estrinseco, operato successivamente, da parte dell'intelletto.

Nelle analisi svolte si è cercato di mostrare che il comprendere gli enti come aggregati da parte delle scienze è dovuto all'*oggettualità* correlata al loro modo di operare, che si esprime nel discorso apofantico; scopo delle scienze è organizzare l'insieme degli enti in tassonomie sempre più precise, mercé la predicazione delle loro caratteristiche. Perché ciò avvenga è necessario epocalizzare i rapporti concreti in cui le cose vengono incontrate all'interno del mondo, avviluppate nella rete di connessioni che, seguendo Heidegger, è stata chiamata *appagatività*; nel momento in cui tale rapporto viene sospeso, si apre lo spazio per il comportamento tematizzante e per l'oggettualità che lo accompagna come suo correlato ontologico. Solo sulla base di quest'epocalizzazione – che ha tutti i caratteri di una riduzione fenomenologica⁶⁹³ – diventa possibile l'impianto ontologico e gnoseologico della filosofia moderna, all'interno della quale si può porre il problema di una “cosa in sé”, di un ente di pura ragione⁶⁹⁴, massimamente irrelato rispetto al soggetto che lo pensa.

La sfera della totalità di appagatività, il mondo di significati appresi a monte di ogni comportamento tematizzante, di contro, è aperta alla relazione che vige in essa, testimoniata dal suo carattere di evento; tale sfera, nella sua ricchezza semantica, è stata determinata precedentemente come l'*originario*⁶⁹⁵.

Esso corrisponde al rapporto che l'esserci intrattiene con se stesso, con gli altri, con il mondo e con gli enti difformi da se stesso, esperiti concretamente nella loro natura di evento; come si è sottolineato attraverso le analisi di Oehler, la sfera dell'originario ha trovato la testimonianza più efficace nel nucleo arcaico e mitico vigente al cuore del pensiero dell'essere di Platone; lungi dall'estenuarsi in una mera funzione logica – come avverrà ad opera di Aristotele, il quale inaugurerà quel processo di dissoluzione della ragione sostanziale che troverà il suo apice in Kant, come sottolineato con rimpianto da Von Kahler – il concetto di essere di Platone, concepito come genere di tutti gli enti, ricettacolo che tutti li accoglie, è una forma data all'evento, alla relazione in cui gli enti accadono nella loro identità, sospesi tra assenza e presenza. Tale relazione si trova ontologicamente a monte rispetto ai termini coinvolti in essa, nella misura in cui costituisce un intero e non un aggregato; l'oggettivazione propria del comportamento tematizzante e del discorso

⁶⁹² Cfr. *supra*, 2.1.2.

⁶⁹³ Cfr. *supra*, 1.1.3.

⁶⁹⁴ Si ricordi che “*ens rationis*” è il primo dei significati che Kant attribuisce al noumeno, in quanto “nulla di conoscenza”; cfr. KrV, 231.

⁶⁹⁵ Cfr. *supra*, 1.2.4.

apofantico che si accompagna ad essa ne è un tradimento, nella misura in cui la traduce nell'aggregato formato da un soggetto e da un predicato, da un sostrato e dalla caratteristica che si predica di esso.

In questi termini, l'oggettualità propria del discorso apofantico, come determinazione del modo di procedere delle scienze, distrugge la relazione che vige tra gli enti ed il loro essere a livello originario, scindendoli; è in questo modo che diventa possibile comprendere la cecità delle scienze di fronte al bene, che costituisce il problema di Weber.

Il rapporto con il bene è al cuore del rapporto che ognuno intrattiene con se stesso e con l'essere, il fine in cui tale rapporto si attua; esso si stempera nel riferimento alla totalità dell'ente, la quale si mostra sempre come l'orizzonte in cui il bene, in quanto tale, deve attuarsi. Il bene, dunque, a livello originario, non si configura come l'oggetto di una decisione, ma piuttosto come il termine di una *domanda*; la domanda su di esso implica la messa in discussione del rapporto che ognuno intrattiene con se stesso e con la totalità dell'ente: è solo come termine di una domanda che il bene può assurgere alla dignità di orizzonte della decisione e di orientamento della prassi; la domanda su di esso fa attuare una relazione che vige tra ogni ente e l'intero in cui si colloca, all'interno della quale la giustizia mostra il suo operare⁶⁹⁶.

L'oggettualità della scienza, tuttavia, mettendo tra parentesi il rapporto che ognuno intrattiene con il suo essere, oblitera il carattere relazionale dell'originario ed il rapporto che esso intrattiene con la totalità. Detto diversamente, nel momento in cui l'ente viene sottoposto allo sguardo oggettivante della scienza ed al discorso apofantico che l'accompagna, formando le tassonomie in cui la scienza si esprime, il bene, da termine di riferimento del rapporto con se stessi e con gli altri, da orizzonte in vista del quale la decisione deve compiersi, decade ad *oggetto* di una decisione. Alla domanda sul bene, che costituisce il vero rimosso della scienza politica moderna, si sostituisce la ricerca meramente strumentale del rapporto tra i fini ed i mezzi; non si interroga più il rapporto che ognuno intrattiene con se stesso e gli altri, con la totalità in cui il proprio operare trova la sua attuazione, ma ci si interroga soltanto sui mezzi necessari al conseguimento di un determinato fine.

La domanda sul modo per raggiungere il fine si sostituisce dunque alla domanda sul bene; quest'ultimo non vige più come termine in vista di cui attuare la propria decisione, ma piuttosto come oggetto della decisione stessa; tale decisione è confinata all'ambito del privato del singolo, rispetto a cui le informazioni scoperte dalla scienza si pongono in un rapporto di completa indifferenza.

⁶⁹⁶ Cfr. G. Duso, *La rappresentanza politica*, cit., 48.

La riduzione operata dal discorso apofantico, e dalla sua correlata oggettualità, sul rapporto che ognuno intrattiene con sé si mostra con particolare efficacia confrontando il diverso atteggiamento che Weber e Heidegger mantengono nei confronti di essa.

I due pensatori sono perfettamente concordi nel sostenere l'irriducibilità del reale al dire che pretende di oggettivarlo, e nel sottolineare l'assoluta non neutralità di qualsiasi descrizione che abbia di mira la realtà. L'atteggiamento mantenuto nei confronti di questa consapevolezza, tuttavia, è radicalmente opposto.

Come si è sottolineato, Weber e Heidegger mettono bene in chiaro che l'oggettivazione del proprio *Erlebnis* manifesta dei caratteri che nell'*Erleben* sono impliciti e nascosti, perdendone di vista al tempo stesso di essenziali; mentre Heidegger, tuttavia, si impegna in un'ardua ricerca in vista di un accesso non oggettivante all'essere ed al rapporto con sé, Weber considera l'oggettivazione e la riduzione fenomenologica che l'accompagna come inevitabili: la scienza di realtà⁶⁹⁷ deve oggettivare quell'ente che noi stessi siamo, per formulare dei giudizi ipotetici su di esso che consentano di imputare le proprie azioni a delle cause.

È evidente il carattere apofantico che tale giudizio ipotetico – che si esprime nella forma “Se *p*, allora *q*” – mostra, assieme all'oggettualità che l'accompagna, manifestamente dichiarata da Weber. Applicando inoltre la terminologia degli interi e delle parti precedentemente introdotta, è altrettanto evidente che la traduzione operata da Weber dell'agire del singolo in un'ipotesi riferita ad un'imputazione causale corrisponde all'iscrizione di essa in un'ontologia degli aggregati.

Non è un caso che il sociologo tedesco adduca come esempio il caso limite dell'osservazione di sé, la quale costituisce forse il caso più manifesto della scomposizione del proprio flusso esperienziale continuo in un insieme di aggregati autonomi, definiti e completi in se stessi; chiunque può percepire come riduttiva, se non addirittura fastidiosa per un senso di claustrofobia, l'iscrizione del suo proprio essere all'interno dei tratti semantici limitati di una definizione o di un giudizio. Chi non reagirebbe con un senso di legittimo fastidio di fronte alla pretesa di definire se stesso in modo esaustivo, a maggior ragione se la definizione deve essere posta da qualcun altro?

Nei termini di Heidegger, definire se stessi vuol dire oggettivare se stessi, e l'oggettivazione implica la comprensione del proprio essere come semplice presenza; tale comprensione, riferita all'esserci, costituisce un tradimento del suo proprio modo d'essere, il quale è caratterizzato innanzitutto dal fatto di essere la propria possibilità.

Essa si manifesta come il senso di radicale ulteriorità che si offre allo sguardo genuino e non oggettivante sul proprio essere, testimonianza del carattere trascendente che vige al cuore della soggettività umana; la trascendenza, che nell'esame svolto dei testi di Heidegger è stata vista come

⁶⁹⁷ Cfr. M. Weber, *L' 'oggettività' conoscitiva*, cit., in GAW, 84.

il nucleo ontologico della stessa intenzionalità⁶⁹⁸, altro non è che la traduzione fenomenologica di ciò che fin dal quindicesimo capitolo del settimo libro della *Metafisica* di Aristotele era stato connotato come *mé on*, come negazione dell'essere. Tale negazione di determinatezza consiste nella materia, nell'elemento demoniaco esorcizzato dai versi di Parmenide che impedisce alla sostanza singolare di coincidere con la forma e di venire dispiegata nei tratti semantici presentati dalla definizione⁶⁹⁹.

Non si sottolineerà mai abbastanza che questo senso di ulteriorità proprio della realtà singolare rispetto a ciò che si può predicare di essa è perfettamente compreso da Weber; è in questi termini che va interpretata la celeberrima frase sulla cultura compresa come parte finita dell'infinità senza senso⁷⁰⁰. Nei termini di Weber, perché ci sia cultura, perché si dia sapere di un evento singolare, è necessario che questo venga oggettivato e descritto attraverso il giudizio ipotetico formulato ricorrendo al tipo ideale, il quale, proprio in quanto ideale, "possiede il carattere di un'utopia"⁷⁰¹ della comprensione; l'apertura al carattere trascendente e irriducibile al detto della realtà è garantita proprio dal carattere meramente ipotetico che il giudizio su di essa mantiene.

Tale ulteriorità del reale, tuttavia, viene consegnata esclusivamente alla zona di tenebra che il sapere non può penetrare, venendo connotata come un'incognita fenomenologica. Sotto questo punto di vista, si può dire che la radice ontologica dell'atteggiamento filosofico di Heidegger, al di là delle differenze macroscopiche di formazione e di scuola che separano i due pensatori – la sociologia per Weber, la traduzione ermeneutica della fenomenologia per Heidegger –, si calibra tutta all'insegna di un rapporto con quest'incognita fenomenologica.

La pragmatica dell'intera critica di Heidegger al primato della consegna del vero al giudizio apofantico e all'oggettualità che l'accompagna si spiega anche come la ricerca di uno sguardo che non oggettivi tale incognita; Weber, di contro, professa esplicitamente l'oggettivazione della realtà, pur sottolineando il carattere meramente ipotetico dei risultati di questa oggettivazione e l'irriducibilità della realtà ad essi.

Alla luce di queste considerazioni appare dunque chiaro che la differenza principale tra i due pensatori, dalla quale sono deducibili tutte le altre, ruota attorno al diverso atteggiamento che essi intrattengono con il carattere irriducibile della realtà; mentre in Weber tale carattere viene salvaguardato sottolineando il carattere meramente ipotetico dei giudizi che la scienza di realtà formula su di essa, in Heidegger esso si accompagna alla ricerca di uno sguardo non oggettivante

⁶⁹⁸ Cfr. *supra*, 2.1.1.

⁶⁹⁹ Cfr. K. Heinrich, *Tertium datur*, cit., 46.

⁷⁰⁰ Cfr. *supra*, 1.0 b.

⁷⁰¹ M. Weber, *L'oggettività conoscitiva*, cit., in GAW, 107-108; cfr. *supra*, 1.1.3 a.

sulla realtà, e tale ricerca si attua come critica radicale del giudizio apofantico come luogo della verità e del suo presupposto ontologico.

Si è cercato di mostrare come tale presupposto consista nella comprensione dell'essere come semplice presenza, correlato ontologico della tematizzazione propria delle scienze positive; queste comprendono l'ente congelandone l'accadere, il suo emergere dall'assenza nella presenza in un determinato modo, per concentrarsi sulle caratteristiche che possono essere predicate di esso. Tale congelamento dell'accadere corrisponde alla forclusione della dimensione ermeneutica in cui l'ente viene originariamente visto nella sua carica semantica, all'interno del posto che occupa in una determinata totalità; *appagatività* è il nome che Heidegger ha dato a questa determinazione, all'interno della quale vige la relazione tra l'esserci e gli enti che questo incontra all'interno del mondo, dei quali si prende cura.

Come si è sottolineato, all'interno di questa relazione i confini tra le cose tendono a sfumare e a perdere la loro soluzione di continuità; ogni ente spicca nella relazione che intrattiene con gli altri, se una cosa nel suo uso, se un esserci nel suo agire. Compresi in questa relazione, gli enti si mostrano nella tensione tra l'assenza e la presenza che caratterizza la loro natura di evento, sempre sospeso tra l'*hic et nunc* del suo mostrarsi e l'*ubique et semper* della periferia da cui è sentito provenire; la tensione tra la puntualità della manifestazione ed il suo rinviare ad una periferia indeterminata è l'essenza della temporalità, intesa conformemente al detto di Heidegger che chiude *Essere e tempo* come l'orizzonte della comprensione dell'essere.

Tale comprensione dell'accadere degli enti nella loro carica semantica, all'interno del mondo, è quanto è stato determinato precedentemente come la sfera di pertinenza della logica della *pars pro toto*; essa si attua come un particolare tipo di intellesione noetica⁷⁰², attraverso la quale il rapporto che l'esserci intrattiene con se stesso e con gli enti difformi da esso manifesta una struttura frattale. A livello pretematico e antepredicativo l'esserci è costantemente immerso in una rete di relazioni che coinvolge gli altri, le cose, i suoi fini ed i suoi moventi; la totalità di queste relazioni di appagatività si rispecchia nel modo d'essere di ogni singolo ente coinvolto, caratterizzato dal non potersi definire se non in riferimento agli altri. Tale dimensione è stata determinata come quella primariamente ermeneutica, che viene interrotta dal comportamento tematizzante e dal discorso apofantico che lo accompagna.

In virtù di quest'ultimo, i significati originariamente appresi nella prospettiva ermeneutica, nella quale si manifestano gli interi che essi formano secondo la logica della *pars pro toto*, vengono distinti e separati gli uni dagli altri, per venire poi ricomposti all'interno del discorso apofantico in forma, per così dire, digitalizzata. In questi termini, è possibile dire che, nella prospettiva

⁷⁰² Cfr. *supra*, 2.1.1 b.

ermeneutica, non ci sono significati distinguibili gli uni dagli altri come possono essere quelli trovati all'interno di un vocabolario.

La lingua tedesca testimonia questo fatto con una delle sue tipiche distinzioni, che manifestano tutta la sua potenza semantica, foriera di tanto nutrimento per le meditazioni dei filosofi; com'è noto, il tedesco forma il plurale della parola "parola", *das Wort*, in due modi. Il primo, *die Worte*, si riferisce alla pluralità di parole all'interno di un determinato contesto, usate con un determinato significato, mentre il secondo, *die Wörter*, si riferisce alla pluralità di parole svincolate dal loro contesto e da un determinato uso: non a caso il vocabolario è detto *Wörterbuch* e non **Wortebuch*, ad indicare lo svincolamento dal contesto di uso proprio delle parole racchiuse in esso.

Alla luce della distinzione ora fatta, è possibile dire che i significati esperiti nella prospettiva ermeneutica, antepredicativa, vanno concepiti come *Worte*, come termini fin da sempre inquadrati in un determinato uso, in un determinato contesto; è solo in seguito ad un isolamento dal loro uso concreto, ad una riduzione fenomenologica operata dal comportamento tematizzante, che può essere creato lo spazio per la pluralità di parole intese come *Wörter*; non è un caso che il vocabolario miri appunto a *definire* i significati delle parole, e la definizione è la determinazione più distinta che la comprensione della semplice presenza, il congelamento del concreto accadere dell'ente, mira a fornire.

In questi termini, la prospettiva apofantica, che mira alla distinzione degli enti in termini definitivi, si presenta come l'oscuramento della prospettiva ermeneutica, pre-logica e antepredicativa; mentre in quest'ultima l'ente viene costantemente appreso all'interno della totalità relazionale che si rispecchia nel suo modo d'essere⁷⁰³, nella prima l'ente viene distinto e separato dagli altri attraverso la predicazione delle sue caratteristiche ontiche; si è messo in luce precedentemente il contrasto che in questa prospettiva vige tra la massima differenziazione all'opera nella comprensione ontica degli enti, attraverso la predicazione delle loro caratteristiche, ed il livellamento all'opera nella comprensione del loro modo d'essere, proiettato sulla semplice presenza: quest'ultima costituisce il congelamento dell'accadere dell'ente ed il suo oblio⁷⁰⁴.

Alla luce di queste considerazioni si è visto, attraverso il confronto tra Heidegger ed Hegel, come ad ogni rapporto con l'ente soggiaccia una dialettica di oscuramento e di illuminazione; nella prospettiva ermeneutica, in cui si fa esperienza dell'accadere dell'ente all'interno della totalità relazionale in cui questo si mostra, tale tensione tra l'illuminazione e il nascondimento corrisponde all'emergere dell'ente dall'assenza nella presenza. I due termini di questa tensione costituiscono i

⁷⁰³ Cfr. *supra*, 2.1.2 b.

⁷⁰⁴ Cfr. *supra*, 1.2.2 b.

cespiti della manifestazione originaria dell'ente, la *Lichtung* che consiste nella polarità dell'evento, il genere dell'essere che raccoglie tutti gli enti, forma simbolica dell'evento stesso.

Come si è sottolineato sulla scia delle analisi di Carlo Diano, l'evento si lascia comprendere attraverso le forme simboliche, che sono sempre tese all'enunciazione di un elemento irrepresentabile. Tale elemento irriducibile ad una forma suscettibile di venire inscritta in una definizione è la relazione con la totalità indeterminata da cui l'evento è sentito provenire; questo rapporto altro non è che ciò che è stato determinato come la trascendenza dell'esserci, il suo essere costantemente oltre la sua attuale determinazione, irriducibile ai tratti semantici che compongono una definizione.

Detto diversamente, il simbolo, in quanto forma data all'evento, si attua precisamente come lo sguardo indiretto, non oggettivante, a cui Heidegger consegna il pensiero autentico dell'essere; se oggettivare significa tematizzare, e la tematizzazione in quanto correlato intenzionale del discorso apofantico comporta il congelamento e quindi l'ottenebramento dell'evento, il pensiero simbolico, assieme alla logica della *pars pro toto* che lo anima, si mostra dunque come l'unico sguardo in grado di rivolgersi all'evento senza tradurlo e tradirlo in oggetto.

In questi termini, la *Freigabe* autentica di un pensiero non oggettivante è costituita dal paragrafo 49 della *Critica del giudizio* di Kant, dove si afferma che "l'idea estetica, vale a dire il simbolo, è una 'rappresentazione dell'immaginazione che dà occasione a pensare molto, senza che però un qualsiasi pensiero determinato, cioè un concetto, le possa essere adeguato, e che di conseguenza nessuna lingua coglie interamente e riesce a render comprensibile'. Il simbolo dunque è un'immagine che 'dà occasione a pensare molto' (*viel zu denken veranlasst*), definizione, questa, che rivela il suo più autentico significato soprattutto a chi considera la distinzione e la distanza frapposta da Kant fra il pensare e il conoscere. Esso cioè contiene in sé un vastissimo spazio nel quale possono inesauribilmente originarsi infinite figure della trascendenza; e questo spazio è fornito dalla dialettica che governa l'inseparabilità di fisicità e trascendenza all'interno del simbolo, dall'infinito divario insito nell'identità stessa che lo caratterizza, dalla distanza incolmabile fra l'immagine sensibile e la realtà trascendente, che pure coincidono nella sua indivisibile unità. [...] L'atto stesso della definizione, col suo tendere all'esplicitazione completa e all'esatta determinatezza, consuma ogni inesauribilità e dissipa ogni silenzio; e in virtù di quest'amputazione sostanziale il tutto detto si risolve in un'oggettivazione esangue e deformante. Una rappresentazione che voglia custodire quell'inesauribilità e preservare quel silenzio deve contenere in se stessa un margine, uno spessore, uno spazio, quale soltanto il simbolismo con la sua dialettica interna può

garantire e fornire. Il trascendente si consegna più volentieri al simbolo, che ne rispetta l'inviolabile riserbo e l'invincibile ritrosia, che al concetto con la sua indiscreta volontà di esplicitazione"⁷⁰⁵.

Questa pregnante pagina di Pareyson fa riferimento alla distinzione sancita da Kant tra il pensare e il conoscere; essa corrisponde a quella sancita da Heidegger, e menzionata precedentemente, tra il "pensiero essenziale" ed il "pensiero calcolante"⁷⁰⁶: mentre quest'ultimo mira al conoscere gli enti, il primo mira a pensare l'essere; mentre il secondo tende all'esplicitazione totale del reale, congelando l'accadere dell'ente nella semplice presenza, il primo cerca di pensare l'evento nella sua provenienza da un'origine implicita, mantenendo inviolata l'ombra che lo accompagna, l'eccedenza di significato che lo caratterizza; mentre il secondo scompone gli insiemi degli enti in aggregati, il primo ha di mira l'intero formato dal rapporto tra l'ente ed il proprio essere, governato dalla logica della *pars pro toto*; mentre il secondo epocalizza il rapporto che ognuno intrattiene con sé, sospendendo la domanda sul bene e dando origine alle aporie che muovono le meditazioni di Weber sul rapporto tra scienza e vita⁷⁰⁷, il primo medita sul rapporto con sé che muove a domandare sul bene.

L'indagine sul modo in cui tale rapporto a sé è stato compreso nella storia della filosofia consente di lumeggiare la latente portata etica e politica del pensiero di Heidegger; a quest'ultimo è stata rimproverata, non senza ragione, l'assenza di una questione etica; l'attenzione di questo pensatore all'ontologia dell'utilizzabile, su cui si focalizza buona parte del suo *opus magnum*, inoltre, è stata anche tacciata di sciovinismo retrogrado: che senso ha parlare dell'utilizzabile in una *Schusterperspektive*⁷⁰⁸, quale appare essere quella di *Essere e tempo*, di fronte all'incedere della società industriale avanzata?

Queste critiche, per molti aspetti comprensibili, non colgono nel segno nella misura in cui rimangono estrinseche; se ci si limita ad osservare ciò che il filosofo tedesco ha detto e scritto direttamente, l'accusa della mancanza di etica appare giustificata dal fatto, in apparenza incontrovertibile, che nell'opera heideggeriana l'etica spicca per la sua assenza. Ciò che tale accusa omette di vedere, tuttavia, è la più volte menzionata critica di Heidegger all'oggettivazione dell'ente che accompagna la sua tematizzazione diretta; detto diversamente, l'assenza della trattazione diretta, della tematizzazione dell'etica all'interno dell'opera di Heidegger non implica la sua assenza. Al contrario, la questione etica anima profondamente l'afflato che muove il filosofo tedesco a ricercare un accesso indiretto e non tematizzante all'essere dell'ente.

⁷⁰⁵ L. Pareyson, *L'esperienza religiosa e la filosofia*, in *id.*, *Ontologia della libertà*, 107-108. In seguito "OL".

⁷⁰⁶ Cfr. *supra*, 1.2.4 b.

⁷⁰⁷ Come si è cercato di mostrare, è nella prospettiva di quest'epocalizzazione che il bene, da termine in vista di cui la decisione viene presa, decade ad oggetto della decisione stessa; ciò avviene nella misura in cui alla domanda sul bene viene sostituita la domanda sul rapporto tra i fini e i mezzi.

⁷⁰⁸ Cfr. PÖGGELER, 87.

Come si è cercato di mostrare, la ricerca di uno sguardo non oggettivante mira ad offrire lo spazio per la visione di un originario rapporto a sé che implica la comprensione dell'essere: *verhalten* è il verbo che esprime tale irriducibile rapporto vigente al cuore della stessa relazione intenzionale, in quanto determinazione originaria della soggettività umana⁷⁰⁹. Il verbo *verhalten*, in altri termini, deve essere visto come il calco heideggeriano del verbo *chresthai*, all'indagine sulla cui semantica Michel Foucault dedica proprio l'inizio del corso sull'ermeneutica del soggetto, per impostare la ricerca sulla tematica della cura di sé.

In tutti i testi presi in esame dal filosofo francese, da Platone a Epitteto⁷¹⁰, ricorre la centralità del verbo *chresthai* e del suo deverbale, *chresis*. Il significato di questo verbo va dal mero “servirsi, fare uso di” – *cheir* è la mano – al “disporsi verso qualcosa”, intrattenere rapporti con altri e, cosa che Foucault maggiormente vuol sottolineare, con se stessi. Si tratta quindi di un termine che indica innanzitutto relazione ed assume un senso molto particolare se se ne approfondiscono ulteriormente la storia e la portata ontologica.

Se si sottolinea poi come a questo stesso campo semantico appartenga anche l'espressione *ta chremata*, che indica appunto le cose d'uso, le cose comprese nella relazione più immediata e vicina all'ente che si prende cura di esse, appare chiaro che la seconda obiezione rivolta ad Heidegger, che taccia di obsolescenza la sua indagine sull'utilizzabile, omette di considerare che tale indagine non è per niente una velleità nostalgica del filosofo tedesco, né tantomeno una sua novità. Essa, piuttosto, si configura come una ripresa ed una radicalizzazione dei presupposti che vigono fin dall'antichità nell'indagine sul rapporto tra l'uomo e le cose che lo circondano, sugli equilibri di sapere e potere in cui tale rapporto si configura e sul loro senso.

Nei dialoghi platonici l'attuazione del sapere di non sapere socratico si concretizza spesso in una domanda rivolta all'uso del determinato presunto sapere, di una determinata *hexis tou aletheuein*. Delle cinque *hexeis* di cui parlerà Aristotele trattando delle virtù dianoetiche, la *techne* è quella in qualche modo privilegiata. È un termine di paragone sempre presente.

Non è un caso che il sapere di tipo tecnico sia l'unico che Socrate riconosca come vero⁷¹¹ e l'unico in relazione a cui il non sapere del filosofo si attui in maniera compiuta: Socrate non conosce le nozioni degli artigiani e non ha le loro abilità, a differenza dei politici, di cui può smascherare il presunto sapere all'interno della loro stessa *timé*. Quando Socrate si confronta con i politici il suo non sapere non è puro, perché non lo è nemmeno il loro sapere. Solo nei confronti di un autentico sapere l'immane potenza del negativo propria del domandare socratico può scatenarsi, come autentico inizio del pensiero.

⁷⁰⁹ Cfr. 2.1.1 a.

⁷¹⁰ Cfr. M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, 50-51.

⁷¹¹ Cfr. *Apologia*, 22 cd; cfr. H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., 651.

Il puntello che consente a Socrate di colpire il più autentico dei saperi è la domanda sulla *chresomene techne*, sull'arte dell'uso del determinato oggetto, di cui gli artigiani sono privi⁷¹². Solo ad essa compete il primato del sapere delle cose, che si rivela di genere diverso rispetto a quello del produttore; le parole di Platone esprimono in modo molto chiaro tutto ciò:

“Un pittore, supponiamo, dipinge le briglie e il morso di un cavallo’.

‘Sì’.

‘I quali però sono fabbricati dal sellaio e dal fabbro’.

‘Sicuro’.

‘Ma chi saprà come debbono essere fatti delle briglie e un morso? Il pittore forse? No di certo, e, vedi, nemmeno il sellaio e il fabbro: soltanto uno che ne faccia normalmente uso lo saprà, per esempio, un cavaliere’.

‘Verissimo’.

‘E non è così per qualsiasi altro oggetto?’

‘In che senso?’

‘Nel senso che ogni oggetto è sottoposto alla competenza di tre diverse tecniche: una *tecnica d’uso*, una *tecnica di produzione* e la *tecnica mimetica*’.

‘Ah sì, certo’.

‘Ora virtù, bellezza, perfezione di ogni oggetto, di ogni essere vivente, di ogni operazione, non si misurano in base ad altro che all’uso al quale ciascuna cosa è finalizzata [corsivo mio – F.L.], o dalla natura o da chi la costruisce’.

‘È così’.

‘Ne consegue che chi si serve normalmente di un oggetto è anche, di necessità, colui che maggiormente ne è esperto, ed è in grado di informare il fabbricante sui suoi pregi e sui suoi difetti, proprio in base all’uso che ne fa. Per esempio uno che sa suonare il flauto è in grado di dare informazioni e consigli al fabbricante sulla costruzione di quegli strumenti che gli serviranno per le sue prestazioni musicali; e così, quello dirige, questo esegue’.

‘Come no?’

‘Dunque l’uno, in quanto conosce, giudicherà di flauti buoni e scadenti, l’altro, eseguirà fidandosi in tutto di lui’.

‘Sì’.

‘Ne consegue che il fabbricante, lavorando al medesimo oggetto, agirà con giustificata fiducia sui suoi pregi o i suoi difetti, perché sta sempre a contatto con chi sa, ed è costretto a seguirne i consigli, formandosi una retta opinione: ma la scienza che riguarda quell’oggetto, appartiene a chi lo usa’⁷¹³.

Queste righe di Platone mostrano tutto il loro mordente se l’ontologia dell’utilizzabile in esse descritta viene confrontata con l’ontologia dell’utilizzabile propria di Heidegger; il fatto che già il filosofo greco metta in luce chiaramente che la virtù di qualsiasi ente, cosa inanimata, essere vivente o azione, si vede sulla base dell’uso di esso, consente di sottolineare la portata etica latente nell’ontologia dell’utilizzabile propria di Heidegger.

⁷¹² Cfr. *Repubblica*, 601 d; cfr. H.-G. Gadamer, *op. cit.*, 213; F. Chiereghin, *Storicità e originarietà nell’idea platonica*, 43.

⁷¹³ *Repubblica*, 601 c 5 – 602 a 1.

Il primo aspetto su cui occorre insistere è che per Platone è la tecnica rivolta all'uso, la tecnica propria del cavaliere o del musicista, a dover indicare le caratteristiche che l'artefatto da produrre deve possedere. In questi termini il sapere del fabbricante, che a prima vista sembrerebbe quello massimamente concreto, e che come tale viene anche riconosciuto da Socrate nell'*Apologia*, si rivela essere una "astratta capacità"⁷¹⁴ di fabbricare. Come sottolinea Biral, l'artefice "ha dell'oggetto che deve produrre solo un'opinione e ancora immerso nell'opinione e privo di sapere egli rimane a lavorazione terminata, perché la natura di quel che fabbrica gli rimane estranea e l'estraneità è nemica della conoscenza. Se qualche cosa risultasse estranea all'uomo, non potrebbe mai essere da lui conosciuta.

La conoscenza non è rispecchiamento delle cose quali sarebbero in se stesse – un progetto che proprio l'estraneità tiene a battesimo, come se l'uomo si imbattesse nelle cose improvvisamente e le incontrasse lungo la sua strada – bensì è quel sapiente occuparsi delle cose che perviene a togliere loro quei difetti che le rendono cattive, perché impediscono di svolgere l'opera a loro propria. Per conoscere una cosa dobbiamo averla a cuore, *perché la conoscenza di una cosa è sempre il prendersi cura di una cosa e condurla alla sua perfezione* [corsivo mio – F.L.]⁷¹⁵.

L'autentico rapporto con le cose si mostra nella relazione costituita dalla cura, l'esistenziale fondamentale dell'esserci; come si è sottolineato, essa costituisce la traduzione che Heidegger opera dell'intenzionalità fenomenologica analizzata da Husserl, la determinazione fondamentale della soggettività umana⁷¹⁶. Tale relazione precede ontologicamente i termini tra cui vige, i quali non possono essere pensati nella loro concretezza al di fuori essa; nella terminologia degli interi e delle parti precedentemente addotta, l'*intentio* e l'*intentum* costituiscono un intero e non un aggregato.

Nella prospettiva della tecnica di produzione, tuttavia, tale relazione di cura viene meno, o meglio, assurge a quella figura paradossale precedentemente indagata che ha la forma di una relazione con un irrelato⁷¹⁷; chi si limita a condurre una cosa nella presenza⁷¹⁸, attribuendo ad una materia una forma pensata precedentemente, si ritrova davanti questa cosa priva di significato e indifferente, sterile nella sua illimitata disponibilità⁷¹⁹.

Alla luce di queste considerazioni non è difficile vedere come il sapere astratto, proprio dell'artigiano che ha di mira la produzione della cosa, l'esistenza separata dell'ente da produrre, sia incentrato sul discorso di tipo apofantico; mentre colui che possiede la tecnica d'uso mantiene un contatto concreto con l'ente, prendendosi cura di esso, l'artigiano che lo produce opera su di una

⁷¹⁴ A. Biral, *Platone e la conoscenza di sé*, 112.

⁷¹⁵ *Ivi*.

⁷¹⁶ Cfr. *supra*, 2.1.1 a.

⁷¹⁷ Cfr. *supra*, 1.2.2. b.

⁷¹⁸ Cfr. *Simposio*, 205 b; VA, 9-11; GP, 101-103.

⁷¹⁹ Cfr. A. Biral, *op. cit.*, 108; *id.*, *La felicità*, cit., 29.

cosa con cui non ha niente a che fare: la sua produzione è guidata dalla forma, dall'*eidōs* che l'artigiano si è fatto sulla base delle informazioni che il primo gli ha fornito. È evidente che tali informazioni hanno la forma del discorso di tipo apofantico e che ad esse soggiace l'ontologia della semplice presenza che sempre lo accompagna.

Come si è cercato di mostrare nel corso del presente lavoro, tale ontologia opera l'epocalizzazione del rapporto concreto tra la cosa che viene compresa ed il soggetto che si pone davanti ad essa; questa interruzione pone le basi per il pensiero di una cosa in sé, di una cosa massimamente distante dal soggetto umano e dalla rete di relazioni in cui essa si trova ad accadere; proprio quest'interruzione rende possibile lo spazio per la completa ordinabilità *ex nihilo et abrupto* della totalità del reale: è proprio del *Ge-Stell* in quanto determinazione ontologica della tecnica planetaria il non essere costituito di parti, ma solo di pezzi⁷²⁰.

Detto diversamente, la totalità dell'ente concepita sotto la determinazione ontologica del *Ge-Stell* non è altro che un gigantesco aggregato, studiato dalle scienze positive. Queste sono un prodotto del discorso apofantico e del comportamento tematizzante che lo accompagna come suo correlato intenzionale, assieme alla comprensione dell'essere dell'ente come semplice presenza. Non è un caso che le meditazioni di Max Weber sulla scienza abbiano avuto come loro cespite proprio il problema che chi fa scienza studia qualcosa che non ha niente a che vedere con la sua vita. L'*uso concreto* del sapere, il suo essere in relazione ad un determinato fine, è qualcosa di completamente estraneo alla scoperta delle caratteristiche ontiche delle cose che avviene attraverso il discorso di tipo apofantico.

Nell'assenza della relazione di cura tra il soggetto e le cose, esemplificata dal caso di chi possiede la tecnica di produzione, si trovano le condizioni di possibilità dell'ontologia moderna e, attraverso di essa, della tecnica planetaria: è solo nella misura in cui le cose non hanno niente a che vedere con il soggetto che le osserva che può nascere il problema della loro conoscenza oggettiva e della loro manipolazione. Avvenendo in seguito alla sospensione del rapporto originario e inoggettivabile che il singolo intrattiene con le cose e con se stesso, tutte le informazioni che questo tipo di atteggiamento può scoprire saranno condannate a rimanere cieche di fronte al bene.

Come si è mostrato, Platone sottolinea come la virtù di un ente emerga solo in relazione all'uso che se ne fa; chi possiede la tecnica d'uso, dunque, possiede un sapere più concreto e autentico rispetto a chi si limita a produrre un ente. A differenza del sapere dell'artigiano, il sapere di colui che può utilizzare l'ente mette in gioco la virtù dell'ente e di se stesso; mentre nel caso delle informazioni trasmesse dal discorso apofantico, comunicabili in modo indifferente da un soggetto all'altro, il sapere che viene così acquisito rimane indifferente all'essere di chi lo riceve, il sapere relativo

⁷²⁰ Cfr. *supra*, 2.1.2 a.

all'uso del determinato ente implica un rapporto che investe l'essere di chi ne è depositario. Tale rapporto è alla radice della conoscenza di sé e degli altri, delle cose di cui ci si prende cura; essa è irriducibile al tipo di sapere tematizzante e oggettivante, che epocalizza questo tipo di rapporto, i cui elementi formano un intero, congelandolo nella relazione posticcia che vige tra gli elementi di un aggregato.

Tuttavia Platone, dopo aver avuto cura di distinguere il sapere proprio dell'uso, come il sapere che mette in gioco la virtù, dal sapere indifferente ed astratto proprio del produttore, correlato del discorso apofantico, ha cura di sottolineare lo scarto intercorrente tra la virtù all'opera nella tecnica d'uso e la virtù politica. Quest'ultima non ha ovviamente niente a che vedere con la capacità di produrre oggetti, né con il sapere che ad essa si accompagna, ma non è riducibile nemmeno alla tecnica d'uso. È vero che la domanda sull'uso è domanda sulla relazione che la tale cosa esercita con ciò che la circonda nel momento in cui si attua, e dunque è domanda sul bene:

“Ma, per seguire l'esempio addotto da Socrate, neppure il cavaliere sa utilizzare la sua arte e, qualora gli capitasse l'opportunità di governare la città, la vedrebbe sicuramente sotto forma di un grande cavallo, in ciò non diverso da ogni altro esperto in una scienza-potenza, che presume di essere il migliore ed esige di essere ascoltato e ubbidito, perché portato a credere che la città esista solo in virtù e in funzione della sua arte e che non ne sia che un'immagine ingrandita.

Tutti coloro che sono capaci di fare qualcosa, ma incapaci di usare ciò che fanno, non hanno scienza delle cose di cui si occupano; il medico non ha scienza della salute e della malattia, ma, se ben governato e ben educato, la eserciterà, seguendo retta opinione, in modo che essa risulti un bene per l'uomo. Ed è appunto dove risiede e in cosa consista il bene dell'uomo che sfugge, ed è destinato a sfuggire per sempre, alla competenza e abilità del medico, come a quelle del fabbro e del cavaliere, per quanto costoro siano convinti del contrario e siano persuasi che di molte cose l'uomo potrebbe fare a meno ma non della loro arte [...]”⁷²¹.

Il sapere sul bene sfugge e sfugge perché eccede, va al di là della singola competenza. In questo suo eccedere esso si manifesta anche come sapere di altro genere rispetto alla tecnica: una delle obiezioni che più spesso vengono rivolte a Socrate dai suoi interlocutori, è che questi presupponga di saperne di più di loro riguardo alle tecniche stesse. Finché l'orizzonte del sapere rimane la tecnica, è chiaro che un esperto potrà ricevere critiche solo da chi è più perito di lui⁷²². Socrate dovrebbe dunque essere il miglior fabbro, il miglior cavaliere, il miglior medico, perché riesce a denunciare la presunzione di sapere di costoro che non danno ragione di ciò che fanno. Si sa invece che Socrate non sa nulla di quelle stesse tecniche, ed è questa la prova della radicale eccedenza del sapere la cui ricerca Socrate mette in atto, rendendo la vita degna di essere vissuta⁷²³.

Il domandare socratico nei confronti dei presunti saperi, si attua dunque sempre tematizzando il riferimento al loro uso, completamente obliato nel caso delle discipline produttrici ed obliato della

⁷²¹ A. Biral, *Platone e la conoscenza di sé*, cit., 113.

⁷²² Cfr. F. Chierighin, *Storicità e originarietà nell'idea platonica*, cit., 51

⁷²³ Cfr. *Apologia*, 38 a 5.

sua struttura relazionale nel caso delle discipline che fanno uso della cosa. Più precisamente, la relazione che viene obliata da coloro che possiedono la tecnica d'uso – la quale, come si è sottolineato, è tutta incentrata sulla relazione che vige tra il soggetto e la cosa di cui si prende cura – è quella tra l'uso del singolo oggetto e la relazione con tutte le altre cose che ci sono nella comunità. Ad uno sguardo più attento, tuttavia, questa relazione vigente tra l'uso del singolo oggetto e tutte le altre cose che ci sono nella comunità – enti utilizzabili, azioni, persone – è già stata menzionata più volte nel corso del presente lavoro: essa non è altro che la *totalità di appagatività*, che costituisce il modo d'essere in cui l'ente utilizzabile accade.

Confrontando l'analisi dell'utilizzabile svolta da Heidegger con l'indagine sulla tecnica d'uso svolta da Platone, emerge chiaramente che il filosofo greco ha incentrato la sua analisi sull'utilizzabile facendo attenzione al rapporto che intercorre tra l'uso del *singolo ente* e la totalità delle cose; in questi termini, il rapporto con la totalità non può che consistere in un'estensione indebita della sfera di pertinenza del singolo ente al tutto, come testimoniato dall'esempio del cavaliere che considera la *polis* un grande cavallo.

L'analisi sull'utilizzabile svolta da Heidegger, di contro, non si incentra sull'uso del singolo mezzo, ma sul *modo in cui questo accade*; il filosofo tedesco non ha tematizzato l'uso del singolo mezzo, isolato dalla totalità dell'ente ed esteso ad essa solo in seguito a quest'isolamento, ma ha cercato di mettere luce sul *modo d'essere* del mezzo, il quale non è pensabile al di fuori del rapporto con la totalità. Detto in altri termini, l'analisi del mezzo svolta da Platone è ontica, mentre quella svolta da Heidegger è ontologica; Platone insiste sul modo in cui l'uso di un mezzo si differenzia dall'uso di un altro, Heidegger fa vedere come nel modo d'essere del mezzo si rispecchi la totalità in cui questo accade.

L'attenzione al modo d'essere del mezzo, che si manifesta sempre all'interno di una totalità appresa a livello pre-logico a antepredicativo⁷²⁴, rivela che questo non si attua mai solo in riferimento a se stesso, ma sempre in rapporto alla totalità e all'altro da sé: la totalità di appagatività, appresa linguisticamente attraverso gli avverbi proposizionali del “per-che”, dell’“a-che” e del “con-che”, i quali sono ciò che rende possibile la razionalità strumentale, l'iscrizione di un ente in un rapporto di mezzo e di fine, è radicata nell'*in vista di cui*, nel modo d'essere dell'esserci, irriducibile al modo d'essere del mezzo. Tale radicamento determina il senso della comprensione, che guida l'apprensione antepredicativa della totalità di appagatività; ancora una volta è l'ascendenza aristotelica dell'ontologia di Heidegger ad illuminare nel modo migliore tutto ciò:

⁷²⁴ Cfr. *supra*, 2.1.2 b.

“Su questi punti bisogna esprimersi in modo più chiaro. Si ponga allora che vi è una certa facoltà che chiamiamo ‘abilità’; essa è tale da renderci capaci di compiere e di cogliere le azioni che portano allo scopo prefisso. Se lo scopo è bello, questa è una capacità lodevole, ma se lo scopo è ignobile, tale capacità è furberia: per questo diciamo abili sia i saggi che i furbi. La saggezza non è identica a tale facoltà ma non si dà senza di essa”⁷²⁵.

Aristotele sottolinea in queste righe come la saggezza, la *phronesis*, sia qualcosa a cui soggiace una *conditio sine qua non*, vale a dire la *deinotes*, l’abilità; nel nome di quest’ultima echeggia il *deinon*, l’elemento ambivalente riferito alla stessa natura umana nel coro dell’*Antigone*, che diviene ciò che l’eroina è destinata a patire.

Com’è noto, la *phronesis* è una virtù dianoetica, una *hexis* in cui l’anima si trova nella verità quanto all’affermare e al negare; essa viene paragonata alla vista, nella misura in cui è in grado di individuare il bene, in vista del quale si deve deliberare. Di contro, la *deinotes* appare come la mera capacità di mettere in relazione un mezzo con un determinato fine, senza nulla poter dire sul fatto che il fine in questione debba essere perseguito o no⁷²⁶.

La *deinotes* dunque mette in relazione il fine con il mezzo per ottenerlo, mentre la *phronesis vede – e non decide su di esso! – se il fine debba essere perseguito o no*. Come ha documentato Gadamer, in un seminario sull’*Etica Nicomachea*, di fronte alle difficoltà di tradurre il termine *phronesis* Heidegger esclamò “*Das ist das Gewissen!*” intendendo con essa la determinazione fondamentale dell’esserci, in cui il suo più proprio poter essere gli si manifesta⁷²⁷. Tale poter essere si attua come la determinazione più pregnante della trascendenza, che è stata precedentemente definita come l’apertura pre-logica, antepredicativa che lega l’esserci al mondo con cui ha a che fare⁷²⁸.

La rielaborazione della *phronesis* come *Gewissen*, della saggezza come coscienza morale, costituisce dunque quello sguardo unitario sul mondo, quell’apertura fenomenica irriducibile all’ottica di una razionalità strumentale; lo Stagirita sottolinea come la *deinotes*, la capacità di mettere in relazione un fine con il mezzo in grado di raggiungerlo, sia la condizione necessaria perché si possa parlare di *eupraxia*, di azione rivolta al bene; essa, tuttavia, è ben lungi dall’essere sufficiente alla realizzazione di questa.

In effetti, la *deinotes* descritta da Aristotele, altro non è che la determinazione della scienza per come si presenta agli occhi di Weber; lo sguardo del sociologo tedesco è rivolto al dispiegamento di una scienza, e della tecnica ad essa correlata, in grado di escogitare i mezzi per ottenere qualsiasi fine, ma completamente cieca di fronte alla vista del fine giusto. È solo nel momento in cui il riferimento al bene, in quanto domanda su di esso, viene epocalizzato e sospeso che può nascere la

⁷²⁵ EN, 1144 a 23-29.

⁷²⁶ Cfr. V. Vitiello, *Topologia del moderno*, cit., 197-199.

⁷²⁷ Cfr. SZ, §§ 54-60; F. Volpi, *Heidegger e i Greci*, 97.

⁷²⁸ Cfr. *supra*, 2.1.2 b.

questione della decisione sul bene stesso; da orientamento per la decisione esso decade ad *oggetto* della decisione stessa, confinata all'ambito del privato e separata dal sapere da un abisso. Avviluppata nel coacervo delle possibili alternative, la tecno-scienza in quanto destinazione contemporanea della *deinotes*, rivela la sua arcana natura di *dynamis metà logou*, potenza fornita di *logos*, le quali, com'è noto, sono *eis enantia*, sono rivolte ai contrari: chi possiede la scienza è in grado di produrre entrambi i contrari racchiusi nel suo genere, come chi possiede la medicina è in grado di produrre sia la salute che la malattia⁷²⁹.

La natura fondamentale di ogni *dynamis metà logou*, inoltre, costituisce anche l'altro motivo che spinge Platone a determinare l'eterogeneità della tecnica rispetto al sapere proprio della virtù della giustizia: la tecnica produce i contrari, mentre la giustizia, se è vera giustizia, *non può produrre l'ingiustizia*⁷³⁰.

Entra in gioco a questo punto la differenza, sottile ma decisiva, che vige tra la possibilità all'opera nella tecnica e la possibilità compresa come la determinazione fenomenica più originaria dell'esserci. Come si è sottolineato, Platone tematizza l'aspetto ontico della tecnica d'uso, la quale, in quanto *dynamis metà logou*, è potenza dei contrari, può produrre un effetto come il suo opposto; soprattutto, essa è del tutto cieca relativamente alla visione del fine giusto. La possibilità così calibrata, dunque, oscilla tra le possibili alternative, le quali, nel loro attuarsi, escludono sempre l'alternativa contraria. Se si ricorda che l'aggettivo "ontico" in Heidegger si predica sempre delle differenze che consentono di distinguere un ente dall'altro, appare dunque chiaro che la possibilità ontica, così determinata, è possibilità proprio nella misura in cui è *oggetto di decisione*.

La possibilità posseduta dal sapere tecnico è rivolta ad una molteplicità di fini sui quali il sapere tecnico non può giudicare, essendo la decisione riguardo ad essi esposta alla discrezione del singolo, in cui è facile riconoscere la determinazione dell'uomo di scienza descritto da Weber. In altri termini, la possibilità ontica, propria del sapere tecnico, è il corrispettivo della cancellazione del rapporto con il bene, che rende il bene stesso oggetto di decisione: ciò che è in gioco in tale decisione è appunto la scelta della possibilità che deve realizzarsi.

Di contro, la possibilità connotata come determinazione più originaria della comprensione che l'esserci ha di se stesso e dell'ente di cui si prende cura non è ontica, ma ontologica; non si riferisce alla discriminazione di un fine dall'altro, di un oggetto possibile di scelta dall'altro, ma esprime l'accadere concreto dell'esserci nel suo rapporto con la trascendenza. Tale rapporto altro non è che la consapevolezza della propria natura di evento, irriducibile a qualsiasi determinazione definitiva o apofantica, che l'esserci acquisisce.

⁷²⁹ Cfr. M 1046 b 19-20.

⁷³⁰ Cfr. A. Biral, *Platone e la conoscenza di sé*, cit., 99-104.

Non è un caso che Heidegger, nel mostrare come la decisione sia resa possibile dalla chiamata della coscienza che attesta il più proprio poter essere, sottolinei come questa si differenzi dalla scelta che avviene tra diverse alternative; questa dimensione della scelta tra le diverse alternative, caratterizzata dalla necessaria esclusione che l'attuarsi dell'una implica nei confronti delle altre, è quanto Heidegger determina come *colpevolezza*:

“Essendo-fondamento, cioè esistendo come gettato, *l'esserci è sempre indietro rispetto alle proprie possibilità* [corsivo mio – F.L.]. Esso non è mai esistente *davanti* al proprio fondamento, ma sempre e solo *dal proprio fondamento e in quanto proprio fondamento*. Esser-fondamento significa, quindi, *non esser mai*, dalle fondamenta, signore dell'essere più proprio. Questo ‘non’ rientra nel senso esistenziale dell'esser-gettato. L'esserci, essendo-fondamento, è, come tale, una nullità di se stesso. Ma ‘nullità’ non significa affatto non esser-presente, insussistenza; 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*, l'esserci è l'ente gettato che è *in quanto* è se-Stesso; *non è in virtù* di se stesso, ma è *lasciato essere in* se stesso a partire dal fondamento, per aver da essere *questo fondamento*. L'esserci non è esso stesso il fondamento del suo essere nel senso che questo fondamento derivi da un progetto dell'esserci; ma l'esserci, nel suo esser-se-Stesso, è *l'essere* del fondamento. Questo fondamento è sempre e solo fondamento di un ente il cui essere ha da assumere l'esser-fondamento.

L'esserci è il suo fondamento esistendo, ossia è tale da comprendersi a partire da possibilità e, così comprendendosi, esser l'ente gettato. Dal che deriva: essendo come poter-essere, l'esserci è sempre o nell'una o nell'altra possibilità; *non* è mai l'una e l'altra, poiché nel progetto esistentivo, ha sempre rinunciato a una. Il progetto, in quanto sempre gettato, non è soltanto determinato dalla nullità dell'esser-fondamento, ma è essenzialmente *nullo proprio in quanto progetto*. [...] 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 di non-poter-scegliere le altre. [...] *La Cura stessa, nella sua essenza, è totalmente permeata dalla nullità*”⁷³¹.

L'esserci, nella sua determinazione fenomenica genuina, trovandosi ad agire sulla base della sua relazione col mondo, la quale precede e fonda ontologicamente i termini tra cui vige, è costantemente decentrato rispetto a se stesso; tale decentramento si configura come un costante ritardo rispetto alla realtà che vive e sulla base della quale si comprende. Proprio la precedenza ontologica della relazione tra esserci e mondo, rispetto a questi due termini, costituisce la determinazione fenomenologica della gettatezza: quest'ultima esprime il carattere della relazione tra esserci e mondo nella misura in cui la sua comprensione esclude che l'esserci, visto nella sua concretezza, possa essere pensato indipendentemente dal mondo a cui si trova consegnato.

Conformemente al dettato hegeliano, che identifica l'astrazione intellettualistica con l'isolamento dell'ente dai concreti rapporti in cui si manifesta – nei termini di Heidegger: con l'isolamento dell'ente dal suo essere, inteso come il suo concreto accadere – è possibile dire che un esserci

⁷³¹ SZ, 339-340.

pensato senza mondo è una mera astrazione. Nell'ottica di quest'astrazione diventa possibile pensare un esserci compiuto e determinato in se stesso che contrae la relazione con il mondo solo in un secondo momento, attraverso un atto di libera scelta; un esserci così concepito non sarebbe un esserci gettato, perché sarebbe signore del suo fondamento: ciò implicherebbe l'assoluta presenza a se stesso del proprio inizio, vale a dire di quell'evento che riguarda ognuno ma che, in quanto inizio, è destinato costantemente a sottrarsi⁷³²: il Dasein pensato in questa astrazione sarebbe privo della sua determinazione più propria, vale a dire la finitudine.

Come sottolinea Chiereghin, l'inizio in quanto inizio "ha in sé una legge e una necessità tanto semplici quanto inoltrepassabili: ciò che ha inizio è finito, perché non può aggirare il proprio inizio e assistere così al suo cominciare"⁷³³; è nell'ottica di questa originaria finitezza che si comprende la nullità che pervade la cura, intesa come senso complessivo dell'esserci. Detto diversamente, l'esserci può scegliere solo tra le possibilità che il suo essere gettato in una situazione, l'essere determinato dalla propria fatticità, gli offre. Questa offerta è precisamente ciò che, nei termini del passo da *Essere e tempo* citato, non è mai contemporanea all'esserci stesso, e rispetto a cui quest'ultimo rimane sempre indietro, arriva sempre dopo, *post festum*. Sotto questo punto di vista, è possibile applicare al passo citato la terminologia dell'ultimo Heidegger, e vedere nel manifestarsi della situazione in cui l'esserci si trova collocato, sulla base della quale può scegliere le proprie possibilità, la prima manifestazione dell'*Es gibt*, del darsi della *Lichtung*; quest'ultima è la radura dell'essere, in cui l'emergere degli enti nella presenza ed il loro ritirarsi nell'assenza diventano possibili⁷³⁴.

La donazione della presenza degli enti è qualcosa di sommamente libero, perché sommamente contingente e indeducibile⁷³⁵, su cui l'uomo non ha alcun potere e che, soprattutto, non può essere oggetto di una decisione; l'uomo può decidere sull'ente, così come può decidere sulle singole possibilità che la situazione gli offre, ma non può decidere sulla manifestatività stessa di questa situazione.

Si può scegliere quale possibilità realizzare tra quelle che si manifestano, ma non si può scegliere riguardo alla necessaria negatività che accompagnerà l'attuarsi della determinata possibilità; tale negatività accompagna l'attuazione della determinata possibilità come la sua ombra, traccia di quell'originario compossibile che costituisce il gesto di donazione dell'evento; quest'ultimo, in quanto determinazione originaria dell'essere, "si risolve interamente in questo tremare, in una vibrazione o oscillazione assolute, nel senso che vengono 'prima' di qualsiasi *Seiende*, di qualsiasi

⁷³² Cfr. la rielaborazione di questo motivo di Heidegger svolta da Paul Ricoeur in *Finitudine e colpa*, 141. Allo stesso modo Luigi Pareyson ne ha svolto una trattazione teologica; cfr. OL, 474.

⁷³³ F. Chiereghin, *Tempo e storia*, cit., 157.

⁷³⁴ Cfr. M. Heidegger, *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, 94 in *id.*, *Tempo e essere*; in seguito "ZSD".

⁷³⁵ Cfr. C. Scilironi, *Essere e trascendenza*, cit., 139-140.

ente che possa oscillare o tremare. È come un puro, vertiginoso scambio tra affacciarsi e ritrarsi, tra proporsi e rifiutarsi, un rapporto che è in sé la possibilità di tutti i rapporti e di tutte le relazioni, un'increspatura del nulla che non è ancora qualcosa, ma non è nemmeno il niente assoluto”⁷³⁶.

L'esserci, in quanto gettato, si rapporta necessariamente alle possibilità che sceglie e alle possibilità che esclude, le quali sono sempre presenti come i fantasmi delle alternative che avrebbero potuto essere; in questi termini, la gettatezza appare come il fondo oscuro da cui ha origine la trascendenza stessa, il “no” che l'uomo è in grado di dire all'ambiente circostante⁷³⁷.

È nell'assunzione dell'endiadi di gettatezza e colpevolezza, dunque, che l'esserci può decidersi per l'apertura alla sua trascendenza; alla luce delle analisi svolte, tuttavia, è chiaro che tale decisione, con la sua portata ontologica, non può essere rivolta ad un'alternativa tra possibilità. La descrizione del modo in cui l'esserci, ascoltando la chiamata della coscienza, si risveglia alla sua finitudine e alla sua gettatezza, è molto chiara in proposito:

“Per esser-colpevole l'esserci non ha bisogno di accollarsi una ‘colpa’ mediante azioni od omissioni, esso non deve che *essere autenticamente* quel ‘colpevole’ che, essendo, è.

L'ascolto genuino del richiamo equivale all'autocomprensione dell'esserci nel suo poter-essere più proprio, cioè a un autoprogettarsi nel poter-divenire-colpevole *più proprio* e autentico. Il comprendente lasciarsi-chiamare-innanzitutto a questa possibilità porta con sé il *rendersi libero* da parte dell'esserci per la chiamata: la disponibilità per il poter-essere-chiamato. L'esserci, che comprende la chiamata, *ascoltando ubbidisce alla possibilità più propria della sua esistenza*. Ha scelto se stesso”⁷³⁸.

Alla luce di questo passo si vede chiaramente che la decisione per il più proprio poter-essere non può oscillare tra alternative, nella misura in cui è apertura alla trascendenza; essa corrisponde piuttosto al modo in cui l'esserci diventa trasparente⁷³⁹ per essa, non focalizzandosi sull'attuazione di una singola possibilità, ma vedendo la stessa condizione di possibilità delle alternative.

Nella misura in cui si oppone alle sue alternative, *distinguendosi* da esse, la possibilità è ontica, ed è ontica in quanto è oggetto di decisione; la possibilità come determinazione del modo in cui l'esserci accade, consegnandosi alla tensione tra la sua gettatezza e la sua trascendenza, di contro, è ontologica. Essa rispecchia all'interno di se stessa tutte le alternative, non opponendosi alle altre possibilità, ma considerandole compostibili *in quanto escluse*. A differenza delle possibilità ontiche, essa non può essere oggetto di decisione, ma è piuttosto una determinazione fenomenica distinta dell'esserci stesso.

⁷³⁶ F. Chiereghin, *Tempo e storia*, cit., 156-157. Sulla dimensione dell'evento come “rapporto di tutti i rapporti”, cfr. M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, 211; in seguito “UNTER”.

⁷³⁷ Cfr. *supra*, 2.1.2 b.

⁷³⁸ SZ, 343.

⁷³⁹ Cfr. *ibid.*, 181.

Ecco perché Heidegger, nel presentare il modo in cui tale decisione per l'apertura dell'essere si mostra, vede come ad essa appartenga “necessariamente l'*indeterminatezza* [...], ma l'*indeterminatezza esistenziale* della decisione che via via si determina soltanto nel decidersi, ha nondimeno la sua *determinatezza esistenziale*”⁷⁴⁰; tale tensione tra determinatezza e indeterminatezza altro non è che il proprio della logica dell'evento, come si è cercato di sottolineare precedentemente⁷⁴¹.

Inoltre, la terminologia degli interi e delle parti precedentemente introdotta consente di lumeggiare ulteriormente la differenza tra la possibilità ontica, avviluppata nel coacervo di alternative, e la possibilità ontologica, che si dà letteralmente al di là dell'alternativa⁷⁴².

Le possibilità ontiche, oggetto di decisione, sono viste nella loro indipendenza le une dalle altre, formando quindi un aggregato; ognuna di esse è pensabile separatamente dalle altre, nella misura in cui intrattiene con esse un rapporto di sola esclusione⁷⁴³.

Le possibilità comprese nel loro valore ontologico, di contro, formano un intero, nella misura in cui ognuna di esse si comprende solo in relazione alle possibilità che sono state escluse; per di più, la logica inerente all'aspetto ontologico della possibilità è ancora una volta quella della *pars pro toto*: vista nella sua autenticità fenomenica, ogni possibilità in gioco rispecchia all'interno di se stessa la totalità del possibile, rapportandosi anche alle possibilità che la sua attuazione ha escluso. È solo in quest'ottica che la determinazione fenomenica genuina dell'esserci, in quanto totalità⁷⁴⁴, viene alla luce; tale determinazione, com'è noto, include anche il rapporto con la possibilità più estrema dell'esserci, con la morte in quanto possibilità della sua stessa impossibilità.

Ed è proprio nel rapporto con l'impossibile che lo stesso Weber, dopo aver citato il noto detto di Bismarck, che vedeva nella politica l'arte del possibile, può vedere il destino stesso della politica, nella misura in cui “non meno esatto è che il possibile molto sovente è stato raggiunto solo in quanto si è mirato all'impossibile che sta al di là di esso”⁷⁴⁵.

La fenomenologia del possibile, dunque, non si esaurisce nella decisione tra opposte alternative, ma implica l'attenzione al possibile come tale, nella sua radicalità; in questi termini il senso dell'indagine sul possibile si manifesta solo quando questa si concentra sull'estremo. L'attenzione a questo estremo può venire lumeggiata solo indagando ulteriormente il rapporto che vige tra l'esserci e la sua assenza.

⁷⁴⁰ SZ, 356.

⁷⁴¹ Cfr. *supra*, 1.2.4; 2.0.2.

⁷⁴² Per il problema del rapporto tra decisione ed alternativa in Heidegger e Ricoeur rimando al mio *Ontologia, colpevolezza, conflitto. Heidegger e Ricoeur al di là dell'alternativa*, 177-180.

⁷⁴³ In questi termini, la possibilità ontica è la possibilità compresa nella sua astrazione.

⁷⁴⁴ Cfr. il paragrafo 62 di *Essere e tempo*, in cui la tematica del poter-essere-un-tutto da parte dell'esserci viene esplicitamente enunciata.

⁷⁴⁵ M. Weber, *Il significato della "avalutatività"*, cit., in GAW, 340.

L'esserci, nella misura in cui ha il linguaggio, è il luogo deputato a comprendere l'assenza e la presenza degli enti; in quanto fondato sulla struttura simbolica dell'intenzionalità, che è stata vista come la determinazione più originaria del modo d'essere dell'esserci, il linguaggio umano è tale perché può innanzitutto intendere l'ente nella sua assenza. Ciò costituisce l'aspetto che rende il *logos* un *symbolon*, distinto dalla *phoné* animale, la quale, essendo inarticolata, può intendere qualcosa solo nella sua presenza⁷⁴⁶.

Nella misura in cui è fornito di linguaggio, l'uomo è il pastore dell'essere; quest'espressione sta ad indicare che l'uomo è il custode del modo in cui gli enti giungono nella presenza; è l'uomo ad identificarli come le cose di cui si prende cura o come meri oggetti forniti di proprietà, irrelati tra loro ed esposti alla manipolazione⁷⁴⁷.

A questi diversi modi di comprendere l'essere degli enti corrispondono i diversi atteggiamenti intenzionali dell'esserci, i quali sono tutti rivestiti di sintassi e semantica; il linguaggio articola la cura per gli enti in relazione all'esserci, apprendone i significati che si incontrano attraverso l'*in quanto* ermeneutico, ma è lo stesso strumento che consente di irrigidire tali significati nell'*in quanto* apofantico; detto diversamente, il linguaggio è al tempo stesso il luogo della manifestazione originaria dell'ente e quello del suo occultamento.

È appunto in questi termini che Heidegger reinterpreta originalmente il monito kantiano sul compito senza fine del filosofo speculativo, volto a smascherare l'illusione metafisica che sempre si ripresenta; se per il maestro di Königsberg tale illusione si attua come la tendenza propria della ragione umana a varcare i limiti del suo uso legittimo, per Heidegger essa consiste nella tendenza ad obliare la dimensione ermeneutica di apprensione dell'ente per lasciare spazio all'oggettivazione apofantica⁷⁴⁸.

Corollario di questa oggettivazione è l'oblio della dimensione dell'evento, e dunque del rapporto tra presenza e assenza che connota l'apprensione originaria dell'ente. La portata simbolica del linguaggio è in grado di intendere quest'assenza, momento essenziale del manifestarsi dell'ente nella sua identità; come si è cercato di sottolineare, assenza e presenza costituiscono i momenti, le parti non indipendenti, dell'atto di identificazione stesso, in quanto apprensione originaria dell'ente e del suo modo d'essere⁷⁴⁹.

⁷⁴⁶ Cfr. Aristotele, *L'interpretazione*, 16 a 25-30; cfr. l'introduzione di M. Zanatta, 132-133.

⁷⁴⁷ Cfr. *supra*, 2.0.2 b. Sul carattere ancipite del *logos*, valgano le seguenti righe di Colli: "Ma come archetipo, come fenomeno primordiale, il labirinto non può prefigurare altro che il 'logos', la ragione. Che cos'altro, se non il 'logos', è un prodotto dell'uomo, in cui l'uomo si perde, va in rovina?" (G. Colli, *La nascita della filosofia*, 29).

⁷⁴⁸ "G: Se intendo bene, Ella vuol dire che il rappresentare proprio della metafisica è sotto un certo riguardo inevitabile. I: Kant l'ha visto, a modo suo, molto chiaro.

G: Ciononostante, di rado ci rendiamo conto della portata della sua veduta.

I: La ragione sta nel fatto che Kant non seppe svilupparla oltre la metafisica. La cui invitta signoria s'afferma persino là dove non ce l'aspetteremmo – nella trasformazione della logica in logistica" (UNTER, 101-102).

⁷⁴⁹ Cfr. *supra*, 2.1.2 a.

In questi termini, è possibile dire che la riduzione fenomenologica operata dall'*in quanto* ermeneutico nei confronti dell'*in quanto* apofantico oblia la dimensione dell'assenza, per concentrarsi solo sulla (semplice) presenza dell'ente e sulle sue caratteristiche; l'assenza è una determinazione essenziale dell'essere inteso come accadere dell'ente, come suo movimento dall'assenza nella presenza e viceversa:

“Lo *Eignen* adduce ciò che è presente e assente in quello che gli è proprio così che, emergendone, *la cosa presente e assente si rivela nella sua vera identità e resta se stessa* [corsivo mio – F.L.]. Questo *Eignen*, in virtù del quale le cose emergono nella loro verità, questo *Eignen*, che muove il Dire originario in questo suo mostrare, lo chiameremo *Ereignen*. Esso fa essere il libero spazio della radura, alla quale accedendo ciò che è presente può permanere *come tale* [corsivo mio – F.L.], e dalla quale sfuggendo ciò che è assente può essere tale, senza cessare di essere. Quel che l'*Ereignen* grazie al Dire originario fa che sia non è mai l'effetto di una causa, la conseguenza di un fondamento. Ciò che l'*Eignen* in virtù del quale le cose emergono nella loro verità, ciò che l'*Ereignen* genera e accorda è ben superiore a quanto può provenire da ogni possibile agire, fare e fondare”⁷⁵⁰.

Quest'intenso passo sintetizza efficacemente il concetto heideggeriano di verità e la critica radicale al gesto del pensiero moderno racchiusa in esso, a cui si è accennato precedentemente. La verità dell'essere, intesa come accadere dell'ente, implica il costituirsi dell'identità della cosa nella sua tensione tra l'assenza e la presenza.

Il pensiero moderno, incarnato da Hobbes, di contro, è pensiero della consegna integrale del vero al discorso apofantico e all'oggettivazione ad esso correlata; il corollario di tale oggettivazione è l'esclusione radicale, dalla connotazione che la presenza dell'ente assume in quest'ottica, di ogni dimensione di mistero, di ogni rapporto con un'assenza, di ogni prospettiva di lontananza.

Non è un caso che la dimensione dell'evento, descritta da Heidegger nel passo citato, impedisca nel modo più assoluto qualsiasi tentativo di fondazione diretta ed univoca della prassi; l'evento del venire alla presenza è libero e gratuito, irriducibile a qualsiasi tentativo di oggettivarlo e di farlo così dipendere da qualcos'altro che possa spiegarlo. L'uomo deve piuttosto custodirlo come tale, e di conseguenza criticare ogni filosofia, come quella di Hobbes, che connota la presenza come saturazione integrale e che destituisca di significato il rapporto con il mistero.

Se la dimensione del rapporto con l'assenza è essenziale, si capisce la relazione che vige tra questa e la possibilità estrema dell'esserci in quanto sorgente del suo senso; ancora una volta, è l'analogia tra Hegel e Heidegger a lumeggiare nel modo migliore tale rapporto:

⁷⁵⁰ UNTER, 203.

“Gli sforzi di Heidegger per raggiungere un pensiero non oggettivante ed un atteggiamento concreto, auto-riflessivo nei confronti dell’essere presentano una certa somiglianza con il tentativo di Hegel di concepire concretamente l’universalità. Le loro due “fenomenologie”, rispettivamente dello spirito e dell’esserci, hanno in comune il fatto di sforzarsi di articolare una auto-apertura non intuitiva che soggiace tanto alla teoria che alla pratica, tanto al soggetto che all’oggetto, almeno nella misura in cui questi sono concepiti da un certo tipo di pensiero rappresentativo. L’identità dialettica di identità e differenza nel pensiero di Hegel ha la sua controparte nella caratterizzazione heideggeriana dell’esserci come l’apertura di un modo d’essere, definito tanto dalla sua assenza che dalla sua presenza. La riconciliazione di essere e nulla nel divenire (la mossa che apre la *Scienza della logica*) trova il suo eco nel modo in cui l’esserci genuino è il progetto della (o, letteralmente, ‘giunge alla’) sua nullità”⁷⁵¹.

Il progetto per la propria nullità, il progetto per la possibilità della propria impossibilità⁷⁵², in cui il futuro dell’esserci manifesta il suo carattere di ad-venire, di *giungere a*, altro non è che il rapporto con la propria assenza; se l’intendere qualcosa nella propria assenza è il dono nascosto nel linguaggio dell’esserci in quanto forma simbolica, si vede come l’esserci, compreso nella sua autenticità, appaia esso stesso pure come un simbolo, in quanto proteso verso la propria assenza⁷⁵³: questo sfondo comune al pensiero di Hegel e Heidegger può essere visto come la traduzione filosofica del primo verso dell’inno *Mnemosyne* di Hölderlin, che comincia appunto dicendo che siamo un segno, senza significato...

La possibilità integrale, esposta alla propria impossibilità, in quanto ontologica non può essere oggetto di decisione, essendo piuttosto la condizione di possibilità di ogni decisione; la singola possibilità ontica, di contro, è precisamente l’oggetto della decisione; in questi termini, si mostra un’evidente analogia nella differenza tra la possibilità ontologica e la possibilità ontica e la differenza tra il pensiero noetico e dianoetico: la possibilità ontica è esposta all’alternativa tra i diversi contrari a cui può dare luogo, come la verità dianoetica è esposta all’alternativa tra il vero e il falso; la possibilità ontologica, di contro, avviene al di là delle diverse alternative, potendosi solo verificare o non verificare: in questi termini, essa è analoga al pensiero noetico e al suo dualismo tra apprensione ed assenza di apprensione⁷⁵⁴.

Questa radice noetica della decisione per il più proprio poter essere corrisponde alla visione noetica propria della *phronesis* stessa, la radice aristotelica del *Gewissen*; tale visione noetica è esplicitamente attestata da Aristotele, in un passo dai connotati complessi:

⁷⁵¹ DAHLSTROM, 252.

⁷⁵² Questa è appunto la possibilità estrema a cui si accennava.

⁷⁵³ Sul rapporto tra relazione ad un’assenza e dimensione simbolica si vedano le riflessioni in A. Brandalise, *Ritorno del classico e critica della ragione strumentale*, 56.

⁷⁵⁴ Cfr. *supra*, 1.2.1.

“È chiaro che la saggezza non è scienza, infatti riguarda, come si è detto, l'estremo, poiché l'oggetto della prassi è tale. Si oppone, poi, all'intelletto, infatti l'uno ha per oggetto la definizione, di cui non si dà dimostrazione, l'altra ha per oggetto quell'estremo di cui non si dà scienza, ma sensazione: non però la sensazione che riguarda i sensibili propri, piuttosto quella con la quale percepiamo che, in matematica, l'estremo è un triangolo, dato che anche a quel punto lì ci si ferma. Solo che quest'ultima [*scil.* la percezione matematica] è sensazione più di quanto non lo sia la saggezza, mentre il genere di quella detta prima [*scil.* la percezione pratica] è diverso”⁷⁵⁵.

La saggezza pratica, il sapere politico, consiste nel sapere riconoscere la situazione in cui ci si trova, che è un fatto particolare e dunque un estremo. Essa si oppone all'intelletto in relazione all'oggetto di conoscenza, ma non nel modo in cui accede alla verità⁷⁵⁶. Intelletto e saggezza sono entrambi facoltà dei principi, e si comportano in modo analogo alla sensibilità.

Aristotele dice tuttavia che la saggezza non è analoga alla sensibilità che coglie i sensibili propri, ma a quella che consente di cogliere una figura in quanto tale. Oltre ai sensibili propri esistono sensibili comuni, come il movimento, la quiete e la figura⁷⁵⁷, che sono percepibili da più sensi diversi, in aggiunta al proprio di ciascuno⁷⁵⁸. Tale aggiunta consente di identificare una figura come tale, con il suo nome, senza predicare di essa una determinata proprietà e dunque senza determinarla in relazione a qualcos'altro. Aristotele specifica comunque che la percezione pratica non è dello stesso genere della sensazione: l'esempio della percezione geometrica deve far pensare ad un'analogia con la percezione pratica.

Ciò che accomuna le due percezioni è il fenomeno dell'“in quanto”, la capacità di determinare qualcosa in quanto tale, a partire da se stessa: questa cosa può essere una figura geometrica o la situazione particolare in cui ci si trova ed in cui l'uomo saggio è chiamato a deliberare⁷⁵⁹.

La rivelazione del fenomeno dell'“in quanto” è attribuita di solito dallo Stagirita alla facoltà della *phantasia*, termine tecnico che nelle opere di etica non compare; essa consiste nel particolare tipo di visione in virtù di cui un ente viene visto nelle relazioni che intercorrono tra esso e gli altri enti. Come si è cercato di mostrare, Heidegger radicalizza tale relazione estendendola al rapporto che l'ente intrattiene con il suo emergere nella presenza da un'assenza; tale relazione è quella coinvolta dall'accadere dell'ente, inteso come suo movimento. Questo movimento coinvolge l'esistenza autentica dell'esserci, nel momento in cui comprende le possibilità come un intero a cui è consegnato, ed in cui deve progettarsi.

Alla luce di queste considerazioni, è possibile dire che il rapporto con la propria totalità, compreso autenticamente come tensione verso un'assenza, è il nucleo del rapporto a sé, del rapporto con il più

⁷⁵⁵ EN, 1142 a 24-30.

⁷⁵⁶ Cfr. W. Welsch, *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinneslehre*, 55-56.

⁷⁵⁷ Cfr. *ibid.*, 257.

⁷⁵⁸ Cfr. *ibid.*, 290-294.

⁷⁵⁹ Devo questo suggerimento interpretativo ad un colloquio con il Prof. Carlo Natali.

proprio poter essere. Esso è attestato da quel tipo di visione noetica che la tecnica, la *dynamis metà logou*, non ha, in quanto asservita alla razionalità strumentale; nei termini di Weber, la visione noetica può corrispondere alla razionalità materiale, che si distingue dalla razionalità formale – la razionalità che mette un fine in relazione ai mezzi per ottenerlo – proprio perché è irriducibile ad essa.

Alla luce di queste considerazioni, non è difficile vedere come la razionalità strumentale, la razionalità propria della tecnica, essendo strutturalmente ancipite, vale a dire esposta alla realizzazione di un fine come del suo contrario, corrisponde da un punto di vista ontologico alla verità dianoetica, vale a dire alla verità propria del discorso apofantico: come la tecnica, in quanto *dynamis metà logou*, ha la possibilità di realizzare entrambi i contrari, così il discorso apofantico ha la possibilità di essere vero o falso. La visione noetica, di contro, corrisponde alla visione dell'intero dell'esistenza, alla luce della possibilità più estrema; essa non soggiace all'alternativa tra la decisione per una possibilità o per un'altra, nella misura in cui può attuarsi o non attuarsi. Quando si attua corrisponde alla visione fenomenica sull'intero dell'esistenza e sul complesso di relazioni in cui essa si articola.

In questi termini, è possibile dire che l'ontologia dell'utilizzabile di Platone, proprio perché focalizzata sull'illegittimità dell'estensione di una singola *dynamis metà logou* all'ambito del bene, si è fermata all'indagine su di una possibilità particolare; sotto questo punto di vista, Platone ha visto l'aspetto ontico, dianoetico della possibilità in cui l'uso di un singolo mezzo si attua e ha mostrato come l'indagine sul bene sia irriducibile ad essa. Heidegger, di contro, elevando la possibilità a determinazione ontologica dell'esserci, al di là delle individuazioni particolari in cui essa si mostra da un punto di vista ontico, ne ha mostrato l'aspetto noetico: la sua ontologia dell'utilizzabile non si focalizza sull'uso di un particolare tipo di mezzo e sulle alternative in cui tale uso può attuarsi o meno, come avviene nel caso di Platone, ma si mostra piuttosto nel carattere relazionale proprio dell'utilizzabile come tale; Platone mostra come il modo d'essere di un *singolo mezzo* non possa essere esteso al modo d'essere della totalità dell'ente, Heidegger cerca di far vedere il modo d'essere che inerisce alla totalità dell'ente come tale, la quale presenta una struttura frattale. Questa totalità rende possibile ogni razionalità strumentale, ma è radicata in un ente il cui modo d'essere sfugge ad ogni iscrizione in uno schema proprio di questa.

Heidegger stesso non manca di sottolineare come il processo di razionalizzazione integrale dell'ente e dei saperi che ne fanno il loro oggetto non sia in grado di spiegare con il suo stesso metro se stesso, anzi sia esposto alla più estrema denuncia di irrazionalità; si tratta di un'altra manifestazione dell'"irrompere dell'irrazionale da tergo" denunciato da Von Kahler⁷⁶⁰:

⁷⁶⁰ Cfr. *supra*, 1.2.2 b.

“Forse esiste un pensiero che è più sobrio dell’irrefrenabile furore della razionalizzazione e del trasporto suscitato dalla cibernetica – tanto che proprio questo trasporto è oltremodo irrazionale.

Forse esiste un pensiero che sta *al di fuori dell’alternativa* [corsivo mio – F.L.] tra razionale e irrazionale, un pensiero ancora più sobrio della tecnica scientifica, più sobrio e perciò che sta in disparte, il quale è privo di effetti ma nondimeno possiede una propria necessità”⁷⁶¹.

È evidente che in queste righe il filosofo tedesco aspira ad un *logos* diverso da quello consegnato integralmente alla razionalità strumentale ed alle alternative tra diverse possibilità che questa è in grado di scoprire e di fronte a cui si trova in scacco; un pensiero del genere non può risolversi nella predicazione apofantica di informazioni sull’ente, volta ad oggettivarlo e a renderlo disponibile per il sapere ed il potere di un soggetto.

Se nelle parole dell’ultimo Heidegger questo pensiero è pensiero dell’evento, di quell’*Ereignen* irriducibile ad ogni “agire, fare e fondare”⁷⁶² perché condizione di possibilità di ogni azione, esso si mostra come il necessario compimento di quel gesto dell’analitica esistenziale, svolta in *Essere e tempo*, che dichiarava di non ricercare una fondazione per deduzione, bensì di mirare all’ostensione di un fondamento⁷⁶³.

In questi termini, tale pensiero si pone come radicale critica del gesto della filosofia moderna, che fa dipendere la prassi dalla teoria che la fonda e la progetta. In effetti, tale critica costituisce il rovescio della disperazione di Weber relativa al problema del rapporto tra teoria e prassi; la conferenza su *La scienza come professione* è la testimonianza del modo in cui, nella prospettiva del grande sociologo tedesco, la prassi viene ancora fatta dipendere da una teoria, la quale però si rivela del tutto incapace di fondarla. È come se Weber mantenesse l’esigenza di una prassi fondata sulla teoria, pur considerando tale fondazione impossibile.

Di qui la sua disperazione, che si fonda sul fatto che teoria e prassi sono ancora pensate nella loro scissione, vengono ancora unite insieme al modo dell’aggregato. Tale scissione è vincolata anche all’epocalizzazione del rapporto con sé – *chresthai, verhalten* – che è all’origine della decisione stessa, irriducibile alla razionalità strumentale.

Il pensiero “privo di effetti” ricercato da Heidegger, che ha fatto sì che al filosofo tedesco venisse rimproverato di essere un “esteta dell’inazione”, sospende ogni pretesa di determinare direttamente la prassi, ponendosi al tempo stesso come una radicale critica di ogni tentativo del genere. Alla luce di detta critica, ogni tentativo di questo tipo si mostra come mistificazione ideologica, poiché oblitera il rapporto con la verità riducendo quest’ultima al contenuto di un giudizio apofantico, dimentico del carattere di evento del reale.

⁷⁶¹ M. Heidegger, *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, cit., in ZSD, 93.

⁷⁶² Cfr. l’ultimo passo citato da *Unterwegs zur Sprache*.

⁷⁶³ Cfr. SZ, 20.

Come ha sottolineato con forza Pareyson, il rapporto originario tra l'uomo e la verità si concretizza come rapporto costante con un implicito, la verità possedendosi solo nella forma del doverla cercare ancora⁷⁶⁴; essa si attua dunque come rapporto con una trascendenza, e l'ideologia ne è il più esplicito e spietato soffocamento⁷⁶⁵.

Il rapporto con questa trascendenza è stato determinato come il gioco tra assenza e presenza in cui l'essere dell'ente viene compreso nella sua natura di evento, manifestando la sua identità. Essa si mostra nella dimensione ermeneutica, che viene oscurata dall'imporsi della prospettiva apofantica e dell'oggettivazione che l'accompagna. Quest'ultima prospettiva soggiace anch'essa alla dialettica di oscuramento ed illuminazione propria di ogni rapporto con l'ente⁷⁶⁶ – ogni discorso apofantico intenziona un ente piuttosto che un altro, per un aspetto piuttosto che per un altro – ma è dimentica di essa, a differenza della prospettiva ermeneutica, caratterizzata invece dalla comprensione originaria dell'accadere dell'ente, del suo inoggettivabile emergere da un'assenza.

Se l'uomo è custode della radura in cui il gioco tra presenza e assenza avviene, dell'origine⁷⁶⁷ inoggettivabile, pena il suo tradimento e la sua perdita, si capisce quale sia il senso della determinazione hölderliniana degli uomini – il poeta parla in prima persona plurale – come “segno senza significato”; si potrebbe forse dire che la mancanza di questo significato è testimone dell'irriducibilità della natura umana ad un'oggettivazione che pretenda di stabilirne le caratteristiche con una definizione e con un discorso di tipo apofantico, per fondare eventualmente una prassi su questa definizione. Tale irriducibilità è quella testimoniata dall'ermeneutica della vicenda di Edipo che si è tentata precedentemente⁷⁶⁸.

Ciò che la tragedia testimonia con diafana chiarezza è la contemporaneità della luce e della tenebra, della notte e del giorno, attestate dal frammento 57 di Eraclito sulla sapienza di Esiodo; Edipo perde la vista proprio in seguito alla pretesa di giungere ad una chiarezza assoluta: il più tragico degli eroi crede di avere risolto l'enigma della sfinge attraverso la predicazione di una proprietà, l'oggettivazione di una caratteristica; ciò che essa non è in grado di lumeggiare è appunto il sapere della vicenda di Edipo, delle relazioni in cui si trova suo malgrado coinvolto, in una parola, della dimensione della singolarità del suo evento.

Come si è cercato di mostrare, la vicenda di Edipo, nei termini di Heidegger, testimonia dello scacco in cui incorre la pretesa di ridurre l'*in quanto* ermeneutico all'*in quanto* apofantico. Mentre la prima prospettiva corrisponde all'apertura pre-logica in cui si incontra l'ente, nella totalità

⁷⁶⁴ Cfr. VI, 23-29.

⁷⁶⁵ Cfr. *supra*, 2.1.2 b.

⁷⁶⁶ Cfr. *supra*, 1.2.2; 1.2.3.

⁷⁶⁷ Nella misura in cui l'evento è ciò che fa essere l'ente concedendo lo spazio per il suo apparire, non è azzardato sostenere l'equivalenza semantica di “origine” ed “evento”.

⁷⁶⁸ Cfr. *supra*, 1.2.3.

relazionale in cui esso accade, la seconda rimuove questa apertura concentrandosi solo sulle proprietà dell'ente, congelandolo nella sua presenza e rimuovendo il movimento del suo accadere. La prospettiva apofantica, per muovere alla digitalizzazione integrale della realtà, ha bisogno di oggettivare l'essere e di obliarne la carica eventica e relazionale, in cui si manifesta la sua singolarità.

La prospettiva ermeneutica, di contro, esperisce l'accadere dell'ente ed il suo velarsi di fronte a qualsiasi tentativo di oggettivazione. Il resistere dell'essere in quanto accadere dell'ente, il suo sottrarsi allo sguardo è la tenebra che accompagna la luce, la *lethe* che abita al cuore dell'*aletheia*:

“Che cos'è l'*Aletheia* resta nascosto. Questo accade per caso? Accade solo per una negligenza da parte del pensiero umano? O accade perché il velarsi, la velatezza, cioè la *Lethe*, appartiene all'*A-letheia* non come una semplice aggiunta, come l'ombra appartiene alla luce, bensì come il cuore della *Aletheia*? E in questo velarsi della radura della presenza vige addirittura anche un proteggere e un custodire grazie ai quali soltanto può essere concessa la sveltezza e quindi apparire l'ente-presente nella sua presenza?

Se così fosse, allora la radura non sarebbe semplicemente radura della presenza, ma la radura della presenza che si vela, la radura di un proteggere che velandosi salva”⁷⁶⁹.

Con l'evocazione quasi liturgica⁷⁷⁰ di un occultamento all'opera nel rapporto autentico con l'essere, il filosofo tedesco cerca di testimoniare la presenza di un rapporto irriducibile alla razionalità strumentale, perché giocato a monte di essa in quanto sua condizione di possibilità. Tale occultamento è la traduzione fenomenologica del velo che Platone attribuiva all'idea del bene, di cui “non abbiamo una conoscenza adeguata (*hikanos*)⁷⁷¹: essa non è dunque riducibile a contenuto della conoscenza, e ciò proprio a causa del suo essere origine di ogni conoscenza oltre che di ogni essere”⁷⁷². Proprio Platone ha visto nell'uso concreto dell'ente la manifestazione della sua virtù; si può integrare questo pensiero platonico con l'attenzione di Heidegger al fatto che detto uso avviene in una totalità relazionale, emergendo dall'assenza nella presenza, venendo esperito quindi in una dimensione ermeneutica.

La critica al discorso apofantico e definitorio, d'altro canto, è già implicita nel fatto che Platone, quando dà la sua celebre definizione della giustizia, non la propone come l'assunto sul quale edificare una teoria, sulla base della quale fondare la prassi; la definizione della giustizia come “fare la cosa propria”⁷⁷³ lascia indefinito “il *proprium* di ognuno: perciò non è possibile dedurre contenuti

⁷⁶⁹ M. Heidegger, *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, cit., in ZSD, 92.

⁷⁷⁰ Sull'aspetto liturgico cfr. C. Scilironi, *Note sulla semantica ontologica*, cit., 49.

⁷⁷¹ Cfr. *Repubblica*, 505 a 5.

⁷⁷² G. Duso, *La rappresentanza politica*, cit., 48.

⁷⁷³ Cfr. *Repubblica*, 444 a 5.

concreti e conseguenze pratiche, stabilite in modo univoco”⁷⁷⁴. Più che una definizione, essa va presa come un’indicazione, la quale allude all’idea del bene, di cui è solo un’immagine. La sua virtù in quanto immagine non consiste tanto “nell’esattezza della copia, nella riproduzione delle misure della figura del modello, ma piuttosto nel fatto che l’immagine, fedele alla sua natura di immagine, non si presenta essa stessa come il vero, ma indica la sua insufficienza e il suo essere rivolta all’archetipo, a quel vero cui essa è *somigliante*, che cerca di far trasparire, ma che non possiede né esaurisce in sé”⁷⁷⁵.

Nei termini di Heidegger, l’indicazione formale esprime la direzione che ognuno deve attuare da sé per fare esperienza concreta della cosa in questione; il pensiero dell’essere, dell’accadere della cosa stessa, si esperisce solo nel concreto riferimento ad un occultamento, precisamente l’occultamento dell’accadere stesso; esso è stato connotato in precedenza come l’esperienza concreta di una *lontananza*⁷⁷⁶, di cui si vede ora l’analogia con la lontananza che separa la definizione della giustizia come immagine di essa dalla pretesa di possederla integralmente, in forma di possesso stabile e univoco.

Come si è cercato di mettere in luce nel corso del presente lavoro, ciò che consente tale esperienza senza oggettivarla e quindi tradirla sono i simboli, in quanto forme date all’evento; essi, che nelle parole citate da Kant “danno a pensare molto”, sono i depositari del compito del pensiero. Tale compito non consiste nel progettare in modo diretto la prassi, ma nel domandare su di essa, rammemorandone la natura di evento.

L’evento in quanto tale comporta l’occultamento del suo accadere, manifestandosi nei suoi risultati; in termini di filosofia trascendentale, esso costituisce la condizione di possibilità perché qualcosa appaia, il *dire* che rende possibile ogni *detto*, trovandosi ontologicamente a monte di ogni oggettivazione⁷⁷⁷; l’emergere di un ente nella presenza da un’assenza è ciò che soggiace al rapporto più immediato tra l’uomo e l’ente, vale a dire l’*identificazione*: è attraverso di essa che l’ente viene compreso come un utilizzabile, in relazione alla totalità di appagatività, a monte delle differenze

⁷⁷⁴ G. Duso, *op. cit.*, 48.

⁷⁷⁵ *Ibid.*, 46.

⁷⁷⁶ Cfr. *supra*, 2.1.2 b.

⁷⁷⁷ “Il ‘darsi’, l’*Es gibt* dell’ultimo Heidegger, si sottrae ad ogni penetrazione come quell’*absolute primum* che ogni domanda sempre presuppone. Esso infatti si dà in quell’‘è’, a proposito del quale la stessa domanda ‘che cos’è l’è?’ risulta impraticabile, giacché in essa l’‘è’ compare necessariamente come il già dato, come la *conditio sine qua non* del domandare medesimo. Ora, è proprio codesto darsi improblematizzabile, che è l’esser essere dell’essere, la sua intelligibilità, a garantire l’apertura al *revelatum*, sottraendosi alla penetrazione del ‘che cos’è?’, del dischiudersi dell’essenza. Peraltro in questo modo, radicandosi nell’irriducibilità del *positum*, la libertà che apre l’orizzonte al *revelatum* non viene consumata in alcuna dissanguante differenza: quel radicamento la garantisce e mantiene. [...] Il *revelatum* è tale, e non semplicemente un *positum*, proprio in quanto *re-velatum*, ossia in quanto svelamento che non si sottrae ad un rinnovato velo. L’occultare gli appartiene in maniera non meno essenziale dello svelare. Ogni oggettivazione ne è un tradimento, perché ne nega il carattere occultante” (C. Scilironi, *Destino e fede*, cit., 111-112).

scoperte dal discorso apofantico, o congelato nell'isolamento della semplice presenza, marcato dalle caratteristiche che deve possedere per essere prodotto.

Come si è cercato di mostrare, questa seconda prospettiva, che rende possibile il discorso apofantico, è caratterizzata da una visione panottica che implica l'oblio dell'evento; se l'evento, compreso originariamente, implica l'occultamento di sé, un punto di cecità che corrisponde al suo farsi presente nei suoi frutti⁷⁷⁸, i quali emergono da un'assenza restando in rapporto con essa, la visione panottica propria della tematizzazione e del discorso apofantico che rende possibile corrisponde alla cancellazione di questa cecità strutturale, o, in altri termini, ad una saturazione della presenza che si manifesta come visibilità integrale.

Non è un caso che l'ermeneutica della tragedia precedentemente tentata sia interamente incentrata sulla dimensione del vedere; le speranze seminate dal dono di Prometeo sono cieche nella misura in cui annullano la cecità strutturale propria della speranza stessa, il suo non vedere il futuro: tale accecamento di fronte all'occultamento del futuro si realizza come illusoria certezza, come annullamento dell'incognita propria del futuro, nella misura in cui la scienza e la tecnica – determinazioni del discorso apofantico – pretendono di forgiarlo *ex novo*⁷⁷⁹.

Ancora più evidente è il tema della dialettica di luce ed ombra, illuminazione e accecamento, nella tragedia che è stata trattata direttamente nel corso del presente lavoro, vale a dire l'*Edipo re*. L'eroe tragico crede di risolvere l'enigma della sfinge fraintendendolo in una prospettiva apofantica; in questo modo il carattere enigmatico del suo destino, della sua *fatticità*, lo travolge, portandolo alla cecità nel momento in cui la verità gli si rivela.

Il pensiero non oggettivante, aperto alla dimensione dell'evento custodita dal simbolo, deve farsi innanzitutto spazio per un rapporto con questa tenebra, con la *lethe* che abita al cuore dell'*aletheia*; è solo nella meditazione su questa assenza da cui l'ente sorge, nella relazione che intrattiene con le cose del mondo, che può darsi lo spazio per il senso, nell'assonanza tra *Sinn* e *Besinnung*.

Emerge ora, tuttavia, l'ultima aporia a cui il pensiero heideggeriano conduce, vale a dire quella legata al rapporto con l'assenza ed al rischio della sua oggettivazione.

Si è mostrato precedentemente come il nucleo della critica svolta dal filosofo tedesco al pregiudizio logico, vale a dire alla tradizionale consegna del vero al discorso di tipo apofantico, abbia trovato il suo punto archimedeo nella traduzione in termini ermeneutici dell'intenzionalità⁷⁸⁰; in questa

⁷⁷⁸ Come “frutto dell'evento” bisogna considerare il determinarsi in un certo modo della comprensione dell'ente, come utilizzabile o come semplice presenza. È nota la critica che Heidegger rivolge alle ontologie regionali; rimane tuttavia da problematizzare se Heidegger, con il determinare la semplice presenza, l'utilizzabilità, l'essere dell'esserci e l'opera d'arte come modi di essere dell'ente non abbia mancato di prendere in considerazione aspetti determinanti della realtà, come ad esempio la natura. In questa linea si vedano le osservazioni in O. Becker, *Para-Existenz. Menschliches Dasein und Dawesen*, 263; O. Pöggeler, *Hermeneutische und mantische Phänomenologie*, 344-345.

⁷⁷⁹ Cfr. C. Scilironi, *Destino e fede*, cit., 69-80.

⁷⁸⁰ Cfr. *supra*, 2.1.1 a; 2.1.2 a.

prospettiva la verità non è considerata come la proprietà di un giudizio, ma viene determinata alla luce dell'*evidenza*, dell'identità di ciò che è inteso nella sua assenza con ciò che è intuito nella sua presenza.

Come si è cercato di sottolineare, facendo riferimento alle analisi di Sokolowski, assenza e presenza costituiscono i *momenti*, le parti non indipendenti del dato dell'identità; l'identità di qualsiasi ente, sia esso una cosa o una azione, viene incontrata nel momento in cui siamo in grado di esperire l'assenza e la presenza di una determinata cosa⁷⁸¹.

Questa determinazione del concetto di identità come tensione tra l'assenza e la presenza consente obiettivamente di svincolare la verità dalla sua secolare consegna al discorso vero, per mostrare come essa sia radicata nell'intuizione ed estendere quindi il suo dominio a tutti gli atteggiamenti, a tutte le *Verhaltungen* dell'esserci.

Non è la stessa cosa limitarsi a osservare una pagina contenente la formulazione del teorema di Gödel o leggere la pagina comprendendola; allo stesso modo non è la stessa cosa osservare un esercizio di ginnastica artistica o saperlo ripetere; nei primi casi l'ente in questione viene inteso nella sua assenza, mentre nei secondi esso viene intuito nella sua presenza. Nei primi casi l'identità dell'oggetto è esperita in modo parziale, mentre nei secondi l'intuizione e la percezione vengono portate a coincidenza.

Ora, alla luce di questa considerazione, la dimensione del discorso simbolico sembrerebbe richiamare all'intenzione dell'assenza, e dunque all'incompletezza della determinazione della verità; in questi termini, Heidegger, con il sottolineare come la dimensione di intenzione nell'assenza sia lontana dalla determinazione autentica della verità, appare a prima vista un pensatore eminentemente simboloclasta⁷⁸². Sotto questo punto di vista, il filosofo tedesco appare vicino al suo maestro Husserl, il quale, nelle sue analisi della percezione, era solito distinguere una percezione autentica – riferita ad esempio ai profili visibili di un edificio visto da una particolare prospettiva – da una inautentica o, appunto, “simbolica” – riferita agli adombramenti che non appaiono da una particolare prospettiva.

In effetti, Heidegger sembra connotare i rapporti che si limitano ad intendere l'ente nella sua assenza come privi di una autentica comprensione, e dunque ascritti alla dimensione della “chiacchiera”⁷⁸³; tale dimensione esprime la comprensione superficiale della realtà che circonda l'uomo, a cui sembra di essere condannati nel mondo contemporaneo, come rilevava già nel 1913 Max Weber:

⁷⁸¹ Cfr. *supra*, 2.1.1 b.

⁷⁸² Si vedano al riguardo le analisi in J. Taminiaux, *Il simbolo nell'ontologia fondamentale di Heidegger*, 123-134 e in F. Menga, *L'appuntamento mancato. Il giovane Heidegger e i sentieri interrotti della democrazia*, 175-177.

⁷⁸³ Cfr. SZ, § 35.

“Ciò si ritrova in tutti i campi: quando noi utilizziamo in maniera adatta una tranvia elettrica o un ascensore idraulico o un fucile, senza però saper nulla delle regole scientifiche su cui poggia la loro costruzione – regole nelle quali anche il manovratore del tram e l’armaiolo possono essere introdotti solo imperfettamente. Nessun normale consumatore sa oggi, anche solo all’incirca, la tecnica di produzione dei suoi beni di consumo quotidiano, e la maggior parte non sa neppure da quali materiali e da quale industria essi vengano prodotti [...]. Non altrimenti stanno le cose a proposito delle istituzioni, ad esempio del denaro. Chi usa il denaro ignora come propriamente questo possieda le sue meravigliose qualità specifiche – ed anche gli specialisti disputano con violenza in proposito. Lo stesso avviene nel caso degli ordinamenti creati in forma ‘razionale rispetto allo scopo’. [...] Il progresso della differenziazione e della razionalizzazione sociale significa quindi nel suo risultato, se non assolutamente sempre, almeno normalmente, una distanza in complesso sempre maggiore di coloro che sono praticamente immersi entro le tecniche e gli ordinamenti razionali da questa loro base razionale – che a loro rimane in complesso nascosta come al ‘selvaggio’ rimane nascosto il senso delle procedure magiche del suo stregone. Non già una universalizzazione del sapere relativo al condizionamento e alle connessioni dell’agire in comunità provoca la sua razionalizzazione; piuttosto accade di solito il contrario. Il ‘selvaggio’ conosce, intorno alle condizioni economiche e sociali della propria esistenza, infinitamente di più dell’uomo ‘civilizzato’ nel senso in uso del termine”⁷⁸⁴.

Applicando agli esempi addotti da Weber le considerazioni ora svolte, è possibile dire che l’uomo contemporaneo fa costantemente esperienza di intenzioni simboliche, avendo a che fare con l’ente solo nella misura in cui si limita ad intenderlo nella sua assenza, nel senso ora specificato. Occorre dunque concludere che la ricerca di un pensiero non oggettivante, attuata da Heidegger sulla scia del paragrafo 49 della *Critica del giudizio* di Kant, deve essere identificata con l’esortazione a limitarsi ad intendere gli enti nella loro assenza, e dunque ad avere un rapporto superficiale con essi? Naturalmente no.

L’aporia in questione riguarda la diversa connotazione che l’assenza assume quando viene considerata in riferimento alla dottrina dell’evidenza come entelecheia dell’intenzionalità e quando viene invece considerata come determinazione fondamentale della trascendenza dell’esserci; mentre nel primo significato essa è sinonimo di rapporto superficiale con l’ente, nel secondo esprime la compiuta determinazione del pensiero che si rapporta all’evento. Non è un caso che l’ultimo passo citato da *Unterwegs zur Sprache* sembri fare da *pendant* alla dottrina dell’evidenza intesa come coincidenza di ciò che è inteso nell’assenza con ciò che è intuito nella presenza.

Anche nel pensiero dell’evento la determinazione dell’identità è vista nella tensione tra l’assenza e la presenza, ma la prima, lungi dal determinarsi come intenzione vuota e superficiale, si manifesta come la dimensione propria in cui il rapporto con l’ente acquista senso, nel suo rapporto con la trascendenza in cui si esprime la comprensione più propria dell’esserci.

⁷⁸⁴ M. Weber, *Alcune categorie della sociologia comprendente*, cit., in GAW, 299-301.

L'aporia in questione si risolve operando una complicazione del concetto fenomenologico di verità, che vede questa come l'identificazione dell'inteso (nell'assenza) con il percepito (nella presenza). Tale complicazione, oltre a fornire un cenno per la soluzione dell'aporia, consente anche di tentare una risposta ad una delle più forti obiezioni che sono state rivolte alla concezione della verità di Heidegger, vale a dire all'obiezione di Ernst Tugendhat.

In effetti, ridurre la verità all'evidenza, al mero mostrarsi della cosa nell'identità dell'inteso e del percepito, si espone all'obiezione di Tugendhat, secondo cui un concetto pregnante di verità non dovrebbe riferirsi *al mero mostrarsi* della cosa, ma dovrebbe riferirsi al mostrarsi della cosa *così come essa è*. Il fare riferimento alla mera evidenza, intesa come riempimento dell'intenzione simbolica, sembra prescindere dalla verità intesa come determinazione del vero opposta al falso: ad Heidegger sembra sfuggire la differenza tra datità in quanto tale (*Gegebensein überhaupt*) e autodatità (*Selbstgegebensein*), dove solo la seconda si riferisce alla verità in quanto opposta alla falsità⁷⁸⁵.

L'idea della verità proposta da Heidegger deve in altri termini guardarsi dai vortici dell'oggettivazione e dagli scogli dell'intenzione dell'ente nell'assenza, determinazione inautentica del rapporto con l'ente. Tale determinazione, inoltre, si presta all'obiezione di Tugendhat, secondo cui tale verità, identificandosi con il mero mostrarsi dell'ente, perde lo specifico che la distingue dalla falsità.

La complicazione in cui si profila un'uscita dall'aporia si attua distinguendo un livello trascendentale-fenomenologico della verità da un livello effettivo-ermeneutico.

Il livello trascendentale si riferisce alla mera identificazione di inteso e percepito, *conditio sine qua non* della verità. Tale livello esprime la verità propria di ogni *Verhaltung* dell'esserci. Tuttavia, non tutte le *Verhaltungen* sono uguali, se "il compito della filosofia, in ultima analisi, è quello di conservare *la forza delle parole più elementari*"⁷⁸⁶. In questi termini, si può dire che l'identificazione di ciò che è inteso nella sua assenza con ciò che è percepito nella sua presenza si compie nei confronti di una parola che richiama ad una lontananza.

Il livello effettivo-ermeneutico della verità si attua come una determinazione distinta del livello trascendentale-fenomenologico: esso consiste nella determinazione dell'intenzione nella presenza di un simbolo, che, in quanto simbolo, richiama ad una lontananza; ciò che viene identificato nella sua piena presenza (livello trascendentale-fenomenologico), altro non è che il riferimento ad un'assenza proprio del simbolo in quanto tale (livello effettivo-ermeneutico).

⁷⁸⁵ Cfr. E. Tugendhat, *Heideggers Idee von Wahrheit*, 292.

⁷⁸⁶ SZ, 266.

Azzardando un confronto che entrambi gli autori coinvolti in esso avrebbero respinto con ferocia, si può dire che la verità di Heidegger, il quale con il riferimento alla preservazione delle parole più elementari accennava ad un sentiero che non avrebbe battuto in *Essere e tempo*, è vicina a quella di Walter Benjamin, per il quale l'idea può essere espressa solo da “qualcosa che, nell'essenza della parola, coincide con quel momento per cui la parola è simbolo”⁷⁸⁷.

Il livello trascendentale-fenomenologico della verità si attua come livello effettivo-ermeneutico determinandosi come presenza piena del riferimento ad un'assenza. Se lo sforzo più grande di Heidegger, determinato dall'abbandono della prospettiva di *Essere e tempo*, ancora troppo vincolata all'oggettivazione propria della metafisica, si è rivolto al tentativo di ricercare uno sguardo non oggettivante nei confronti dell'essere e della verità, si può dire, approfondendo il chiasma tra Heidegger e Benjamin, che la verità si conferma essere “la morte dell'intenzione”⁷⁸⁸.

⁷⁸⁷ W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, 12.

⁷⁸⁸ *Ibid.*, 11. Cfr. G. Duso, *La rappresentanza politica*, cit., 52-53; G. Gurisatti, *Scrittura e idea*, 164-165.

Bibliografia

Si indicano le fonti e gli studi citati nel presente lavoro. Per ragioni di leggibilità le parole in caratteri greci sono state traslitterate in caratteri latini. Dove non venisse indicata una traduzione italiana dell'opera citata, si intende che è mia.

A) FONTI

1) Fonti antiche

ESIODO

Teogonia, trad. it. di G. Arrighetti, Milano 1984.

ESCHILO

Oresteia, trad. it. di E. Medda, M. P. Pattoni, BUR, Milano 1999.

Prometeo incatenato, trad. it. di E. Mandruzzato, Milano 2004.

SOFOCLE

Edipo re, trad. it. di F. Ferrari, Milano 2007.

Antigone, trad. it. di F. Ferrari, Milano 2007.

Edipo a Colono, trad. it. di F. Ferrari, Milano 2007.

PENSATORI ARCAICI

I presocratici, a cura di G. Reale, Milano 2006.

PLATONE

Parmenide, trad. it. di G. Cambiano, Roma-Bari 2003.

Repubblica, trad. it. di M. Vitali, Milano 1995.

Teeteto, trad. it. di M. Valgimigli, Roma-Bari 2002.

VII: *Lettera settima*, in *Lettere*, a cura di P. Innocenti, Milano 1986.

Sofista, trad. it. di A. Zadro, Roma-Bari, 2005.

Timeo, trad. it. di G. Reale, Milano 2003.

Simposio, trad. it. di F. Fronterotta, Milano 2007.

Apologia, a cura di E. Savino, Milano 1991.

Fedro, trad. it. di G. Reale, Milano 2002.

ARISTOTELE

L'anima, trad. it. di G. Movia, Milano 2001.

M: *Metafisica*, trad. it. di G. Reale, Milano 2000.

EN: *Etica Nicomachea*, trad. it. di C. Natali, Roma-Bari, 2003.

Dell'interpretazione, in *Organon*, volume primo, a cura di M. Zanatta, Torino 1996.

De animalibus historia, textum recognovit L. Dittmeyer, Leipzig 1907.

STOICI ANTICHI

SVF: *Stoici antichi*, a cura di R. Radice, Milano 2006.

DIOGENE LAERZIO

Vite e dottrine dei più celebri filosofi, a cura di G. Reale, Milano 2005.

SENECA

Fenicie, trad. it. di G. Petrone, Milano 1997.

2) Fonti moderne e contemporanee

ADORNO, Theodor/HORKHEIMER, Max

Dialettica dell'illuminismo, trad. it. di R. Solmi, Torino 1997.

BENJAMIN, Walter

Il dramma barocco tedesco, trad. it. di F. Cuniberto, Torino 1999.

CARTESIO

Meditazioni metafisiche; Obbiezioni e risposte, trad. it. di A. Tilgher, Roma-Bari 2005.

Discorso sul metodo, a cura di E. Garin, Roma-Bari 2009.

FOUCAULT, Michel

L'ermeneutica del soggetto, a cura di F. Gros, trad. it. M. Bertani, Milano 2004.

Il governo di sé e degli altri, a cura di F. Gros, trad. it. di M. Galzigna, Milano 2009.

Le parole e le cose, trad. it. di E. Painatescu, Milano 2004.

GADAMER, Hans-Georg

Verità e metodo, trad. it di G. Vattimo, Milano 2000.

GENTILE, Marino

La problematicità pura, Padova 1942.

GUARDINI, Romano

Lettere dal lago di Como. La tecnica e l'uomo, trad. it. di G. Basso, Brescia 1959.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich

Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio, trad. it. di B. Croce, Roma-Bari 2002.

Scienza della logica, trad. it. di A. Moni, Roma-Bari 2004.

PhG I: *Fenomenologia dello spirito*, volume primo, trad. it. di E. De Negri, Firenze 1933.

Lezioni sulla storia della filosofia, volume terzo, trad. it. di E. Codignola e G. Sanna, Firenze 1964.

HILLMAN, James

Il mito dell'analisi, trad. it. di A. Giuliani, Milano 2012.

HJELMSLEV, Louis

I fondamenti della teoria del linguaggio, a cura di G. Lepschy, Torino 1987.

HOBBS, Thomas

Leviatano, Torino 1965.

Il corpo, a cura di A. Negri, Torino 1972.

Logica, in *Opera philosophica, quae latine scripsit, omnia*, volume primo, ed. Molesworth, 1839-45 [rist. Scientia, Aalen 1961].

HUMBOLDT, Wilhelm von

Gesammelte Schriften, Edizione dell'Accademia di Berlino, vol. VI, sez. I.

HUSSERL, Edmund

CRISI: *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it di E. Filippini, Milano 2008.

Logische Untersuchungen, in *Husserliana*, Bd. XIX/2, *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, hrsg. von U. Panzer, The Hague/Boston/Lancaster 1984 (*Ricerche logiche*, volume secondo, trad. it. di G. Piana, Milano 2005).

JÜNGER, Ernst/HEIDEGGER, Martin

Oltre la linea, trad. it. di A. La Rocca e F. Volpi.

KAHLER, Erich von

BdW: *La professione della scienza*, trad. it. di E. Massimilla, Napoli 1996.

KANT, Immanuel

KrV: *Critica della ragion pura*, trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Roma-Bari 2000.

Scritti precritici, Roma-Bari 1982.

Critica del giudizio, trad. it. di A. Gargiulo, Roma-Bari 2005.

KELSEN, Hans

L'anima e il diritto, trad. it. di A. Carrino, Roma 1989.

KRIPKE, Saul

Nome e necessità, trad. it. di M. Santambrogio, Torino 1980.

MONOD, Jacques

Il caso e la necessità, trad. it. di A. Busi, Milano 1970.

PAREYSON, Luigi

VI: *Verità e interpretazione*, a cura di G. Riconda, Milano 1971.

OL: *Ontologia della libertà*, a cura di G. Vattimo e G. Riconda, Torino 2000.

RICOEUR, Paul

Finitudine e colpa, trad. it. di M. Girardet, Bologna 1970.

ROSENZWEIG, Franz

La stella della redenzione, trad. it. di M. Bonola, Genova, 1985.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph

Le età del mondo, trad. it. di C. Tatasciore, Napoli 2000.

SCHMITT, Carl

NOMOS: Il nomos della terra nel diritto internazionale dello "jus publicum europaeum", trad. it. di E. Castrucci, a cura di F. Volpi, Milano 2011.

TILLICH, Paul

Das Dämonische. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte, Tübingen 1926.

TOLSTOJ, Lev

Anna Karenina, trad. it. di L. Ginzburg, Torino 1993.

WEBER, Max

GAW: Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali, trad. it. di P. Rossi, Torino 1958.

WaB: La scienza come professione, trad. it. di P. Rossi, Torino 2004.

PE: L'etica protestante e lo spirito del capitalismo, trad. it. di A.M. Marietti, Milano 1996.

Considerazioni intermedie. Il destino dell'Occidente, trad. it. di A. Ferrara, Roma 2006.

La politica come professione, trad. it. di F. Tuccari, Milano 2006.

Sociologia della religione, volume primo, a cura di P. Rossi, Milano 1982.

3) Opere di Martin Heidegger

B: Contributi alla filosofia (Dall'evento), a cura di F. Volpi, Milano 2007.

CBF: Conferenze di Brema e Friburgo, a cura di F. Volpi, trad. it. di G. Gurisatti, Milano 2002.

GBM: Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-finitezza-solitudine, trad. it. di P. Coriando, Genova 1999.

GP: I problemi fondamentali della fenomenologia, trad. it. di A. Fabris, Genova 1999.

HW: Sentieri interrotti, trad. it. di P. Chiodi, Firenze 1968.

ID: Identità e differenza, trad. it. di U. Ugazio, in "aut-aut", 1982, nn. 187-188.

L: Logica. Il problema della verità, trad. it. di U.M. Ugazio, Milano 1986.

La questione dell'essere, in JÜNGER/HEIDEGGER.

PGZ: Prolegomeni alla storia del concetto di tempo, trad. it. di R. Cristin e A. Marini, Genova 1991.

SZ: *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi, trad. it. di P. Chiodi, Milano 2005.

VA: *Saggi e discorsi*, trad. it. di G. Vattimo, Milano 1976.

WEG: *Segnavia*, trad. it. di F. Volpi, Milano 2002.

Kant e il problema della metafisica, a cura di V. Verra, trad. it. di M. E. Reina, Roma-Bari 2004.

La questione della cosa: la dottrina kantiana dei principi trascendentali, a cura di V. Vitiello, Napoli 1989.

UNTER: *In cammino verso il linguaggio*, trad. it. di A. Caracciolo, Milano 1973.

ZSD: *Tempo e essere*, trad. it. di C. Badocco, Milano 2007.

B) STUDI

AGAMBEN, Giorgio

HS: *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino 2005.

Il linguaggio e la morte, Torino 2008.

L'aperto. L'uomo e l'animale, Torino 2007.

Il tempo che resta, Torino 2000.

AMOROSO, Leonardo

“Erfahrung” e “Erlebnis”. *Idee per una fenomenologia del senso*, in “Teoria”, IV, 1984.

APELT, Otto

Platonische Aufsätze, Leipzig 1912.

ARDOVINO, Adriano

(a cura di), *Heidegger e gli orizzonti della filosofia pratica*, Milano 2003.

BARBER, Benjamin R.

Consumati. Da cittadini a clienti, trad. it. di D. Cavallini e B. Martera, Torino 2010.

BAUDRILLARD, Jean

Il patto di lucidità o l'intelligenza del Male, trad. it. di A. Serra, Milano 2006.

Patafisica e arte del vedere, trad. it. di A. Bertoli, Milano 2006.

BECKER, Oskar

Para-Existenz. Menschliches Dasein und Dawesen, in PÖGGELER, (a cura di) *Heidegger*, cit.

BERNET, Rudolf

Phenomenological Reduction and the Double Life of the Subject in KISIEL/VAN BUREN.

BERNET: *Trascendenza e intenzionalità. Heidegger e Husserl sui prolegomeni a un'ontologia fenomenologica*, in "aut-aut", nn. 223-224.

BERTI, Enrico

Nuovi studi aristotelici, volume quarto, tomo secondo, *L'influenza di Aristotele. Età moderna e contemporanea*, Brescia 2010.

La materia come soggetto in Aristotele e nei suoi epigoni moderni, in *id.*, *Nuovi studi aristotelici*, cit.

Le vie della ragione, Bologna 1987.

BETTINI, Maurizio *et al.*

La letteratura latina. Storia letteraria e antropologia romana, volume terzo, Milano 2000.

BIRAL, Alessandro

Gorgia, <http://www.thinking-politics.com/wordpress/contribut/>

La società senza governo. Lezioni sulla rivoluzione francese, volume primo – 1984-85, a cura di L. Furano, Padova 2009.

La felicità. Lezioni su Platone e Nietzsche, a cura di L. Morri, Padova 2005.

Sulla politica, a cura di M. Bernardi e L. Morri, Padova 2003.

Conferenza sulla politica, in *id.*, *Sulla politica*, cit.

La filosofia politica come critica del moderno: Strauss, Voegelin, Arendt, in *id.*, *Sulla politica*, cit.

L'unità del sapere in Husserl, Padova 1967.

Platone e la conoscenza di sé, Roma-Bari 1998.

BRANDALISE, Adone

“La violenza nei sistemi simbolici”, conferenza tenuta nell'ambito del ciclo di conferenze “Spacco tutto! Violenza e educazione”, visibile al sito <http://www.youtube.com/watch?v=3ZIkRghNPo0>

Ritorno del classico e critica della ragione strumentale, in *id.*, *Categorie e figure*, Padova 2003.

Oltre il meridiano, in *id.*, *Oltranzie*, Padova 2002.

CACCIARI, Massimo

Introduzione, in M. Weber *La politica come professione*, cit.

CARRINO, Agostino

Kelsen e la critica dell'ideologia, in KELSEN.

CASTELLI, Enrico

Simboli e immagini. Studi di filosofia dell'arte sacra, Roma 1966.

CAVALLIN, Monica

Hobbes: linguaggio, ragionamento e calcolo, in GALASSI/MORANDINA.

CAVALLUCCI, Valerio

Heidegger tra metafisica e tecnica, Venezia 1981.

CIMINO, Antonio

Ontologia, storia temporalità. Heidegger, Platone e l'essenza della filosofia, Pisa 2005.

Performatività e prassi fenomenologica. Ricerche sull'intuizione fenomenologica e sulla concettualità indicativo-formale in Heidegger, Tesi di Dottorato, Università di Pisa, XIX Ciclo (2004-2005).

CHIEREGHIN, Franco

EV: Essere e verità. Note a Logik. Die Frage nach der Wahrheit di Martin Heidegger, Trento 1984.

La fenomenologia dello spirito di Hegel, Roma 1998.

Tempo e storia. Aristotele, Hegel, Heidegger, Padova 2000.

L'eco della caverna. Ricerche di filosofia della logica e della mente, Padova 2004.

Storicità e originarietà nell'idea platonica, Firenze 1963.

CHIGNOLA, Sandro

In the shadow of the state. Governance, governamentalità, governo in FIASCHI, (a cura di) *Governance: oltre lo stato?*, cit.

Aspetti della ricezione della Begriffsgeschichte in Italia, in CHIGNOLA/DUSO, (a cura di) *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa*, cit.

“*Etwas Morsches im Recht*”. *Su violenza e diritto*, <http://www.uninomade.org/etwas-morsches-im-recht-su-violenza-e-diritto/>

Il concetto controrivoluzionario di potere e la logica della sovranità in DUSO, (a cura di) *Il potere*, cit.

Michel Foucault e la politica dei governati. Governamentalità, forme di vita, soggettivazione, manoscritto.

CHIGNOLA, Sandro/DUSO, Giuseppe

Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa, Milano 2005.

COLLI, Giorgio

La nascita della filosofia, Milano 2006.

COSTA, Vincenzo

Husserl, Roma 2009.

DAHLSTROM, Daniel

DAHLSTROM: Heidegger's Concept of Truth, Cambridge 2001.

DA RE, Antonio/PONCHIO, Alice

(a cura di), *Il conflitto morale*, Padova 2011.

DEGAN, Alberto

L'uomo trascendente, Rovigo 2005.

DELEUZE, Gilles

Spinoza. Filosofia pratica, Milano 1991.

DE MICHIEL, Margherita

La semiotica della cultura in Russia, in DE MICHIEL/GALASSI.

DE MICHIEL, Margherita/GALASSI, Romeo

Il simbolo e lo specchio. Scritti della Scuola Semiotica di Mosca-Tartu, Napoli 1997.

DIANO, Carlo

Forma ed evento, Venezia 1960.

LINEE: *Linee per una fenomenologia dell'arte*, Vicenza 1968.

PENSIERO: *Il pensiero greco da Anassimandro agli stoici*, Torino 2007.

DUSO, Giuseppe

(a cura di), *Weber: razionalità e politica*, Venezia 1980.

La rappresentanza politica, Milano 2003.

Il potere e la nascita dei concetti politici moderni, in CHIGNOLA/DUSO, (a cura di) *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa*, cit.

(a cura di), *Il potere*, Roma 1999.

ESPOSITO, Roberto

Communitas. Origine e destino della comunità, Torino 1998.

Nichilismo e comunità, in ESPOSITO/GALLI/VITIELLO, (a cura di) *Nichilismo e politica*, cit.

Immunitas. Protezione e negazione della vita, Torino 2002.

DUE: *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Torino 2013.

ESPOSITO, Roberto/GALLI, Carlo/VITIELLO, Vincenzo

(a cura di), *Nichilismo e politica*, Roma-Bari 2000.

FERRARA, Alessandro

Presentazione a M. Weber, Considerazioni intermedie. Il destino dell'Occidente, cit.

FIASCHI, Giovanni

(a cura di), *Governance: oltre lo stato?*, Soveria Mannelli 2008.

FIGAL, Günter

Martin Heidegger. Fenomenologia della libertà, trad. it. di F. Filippi, Genova 2007.

GALASSI, Romeo/MORANDINA, Beatrice

(a cura di), *Janus. Quaderni del Circolo Glossematico*, n. 4, Padova 2004.

GALLI, Carlo

Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno, Bologna 2010.

GALLI, Giorgio

Introduzione a PE.

GALLINO, Luciano

Finanzcapitalismo. La civiltà del denaro in crisi, Torino 2011.

GIRARD, René

La violenza e il sacro, trad. it. di O. Fatica e E. Czerkl, Milano 2005.

Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo, trad. it. di R. Damiani, Milano 2001.

GRONDIN, Jean

Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik. Zur Aktualität der Hermeneutik Heideggers, in PAPENFUSS/PÖGGELER, (a cura di) *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Bd. 2: *Im Gespräch der Zeit*, cit.

GRONDIN: *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamers*, Königstein 1982.

The Ethical and Young-Hegelian Motives in Heidegger's Hermeneutics of Facticity, in KISIEL/VAN BUREN, (a cura di) *Reading Heidegger from the Start. Essays in his Earliest Thought*, cit.

GURISATTI, Giovanni

Scacco alla realtà. Estetica e dialettica della derealizzazione mediatica, Macerata 2012.

Scrittura e idea, Schio 1992.

HEINRICH, Klaus

Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, Frankfurt a.M. 1964.

Tertium datur. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik hrsg. v. Wolfgang Albrecht u.a., Frankfurt a.M. und Basel 1981.

Arbeiten mit Ödipus. Begriff der Verdrängung in der Religionswissenschaft, hrsg. v. Hans-Albrecht Kücken u.a., Frankfurt a.M. und Basel 1993.

HELD, Klaus

Heidegger e il principio della fenomenologia, in “aut-aut”, nn. 223-224.

HOFFMANN, Ernst

Methexis und Metaxy bei Platon, in “Jahresberichte des philologischen Vereins zu Berlin” 1919.

Die Sprache und die archaische Logik, Tübingen 1925.

JAEGER, Werner

Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, Berlin 1923.

KISIEL, Theodore

The Genesis of Heidegger's Being and Time, Berkeley/Los Angeles/London 1993.

KISIEL, Theodore/VAN BUREN, John

(a cura di), *Reading Heidegger from the Start. Essays in his Earliest Thought*, Albany 1994.

KROCKOW, Christian, Graf von

Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger, Stuttgart 1958.

LAVECCHIA, Salvatore

(a cura di), *Istante. L'esperienza dell'illocalizzabile nella filosofia di Platone*, Milano-Udine 2012.

Come improvviso accendersi. Istante ed esperienza dell'Idea, in LAVECCHIA (a cura di), *Istante*, cit.

LEADER, Darian

The New Black. Mourning, Melancholia and Depression, London 2008.

Van der LEEUW, Gerardus

La religion dans son essence et ses manifestations: phénoménologie de la religion, Paris 1970.

LUCIANO, Fabrizio

Ontologia, colpevolezza, conflitto. Heidegger e Ricoeur al di là dell'alternativa, in DA RE/PONCHIO, (a cura di) *Il conflitto morale*, cit.

MANCINI, Italo

Filosofia della prassi, Brescia 1986.

MARX, Werner

(a cura di), *Il pensiero di Martin Heidegger: atti del convegno internazionale di Monteripido*, Milano 1979.

MAZZEO, Marco

MAZZEO: *Contraddizione e melanconia. Saggio sull'ambivalenza*, Macerata 2009.

MELANDRI, Enzo

La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia, Macerata 2004.

MENGA, Ferdinando

L'appuntamento mancato. Il giovane Heidegger e i sentieri interrotti della democrazia, Macerata 2010.

McNEILL, William

GLANCE: *The Glance of the Eye. Heidegger, Aristotle, and the Ends of Theory*, Albany 1999.

MONTANI, Pietro

Bioestetica, Roma 2007.

NICOLETTI, Michele

Trascendenza e potere: la teologia politica di Carl Schmitt, Brescia 1990.

OEHLER, Klaus

OEHLER: *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*, München 1962.

PAPENFUSS, Dietrich/PÖGGELER, Otto

(a cura di), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers, Bd. 2: Im Gespräch der Zeit*, Frankfurt a.M., 1990.

PASQUALOTTO, Giangiorgio

Oltre la tecnica: Heidegger e lo zen, in CAVALLUCCI, *Heidegger tra metafisica e tecnica*, cit.

PÖGGELER, Otto

PÖGGELER: *Philosophie und Politik bei Heidegger*, Freiburg/München 1974.

Heidegger e Husserl a confronto, in “aut aut”, nn. 223-224.

(a cura di), *Heidegger*, Köln-Berlin 1970.

Hermeneutische und mantische Phänomenologie, in *Heidegger*, cit.

RAMNOUX, Clemence

Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots, Paris 1968.

ROSSI, Pietro

La teoria della razionalità in Max Weber, in DUSO (a cura di), *Weber: razionalità e politica*, cit.

Introduzione, in GAW.

RUGGENINI, Mario

L'essenza della tecnica e il nichilismo, in VOLPI, (a cura di) *Guida a Heidegger*, cit.

SCHMIDT, Hermann

Der Nomosbegriff bei Carl Schmitt, in “Der Staat”, 2, 1963.

SCHÜRMAN, Reiner

SCHÜRMAN: *Dai principî all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*, trad. it. di G. Carchia,

Bologna 1995.

SCILIRONI, Carlo

Note sulla semantica ontologica e sull'ermeneutica nel '900, Padova 1989.

Destino e fede, Padova 1999.

Essere e trascendenza, Padova 2011.

SMULLYAN, Raymond

Satan, Cantor, and Infinity and other mind-boggling puzzles, New York 1992.

SNELL, Bruno

Il linguaggio di Eraclito, a cura di B. Maj, Ferrara 1989.

SOKOLOWSKI, Robert

SOKOLOWSKI: *Husserlian Meditations. How Words Present Things*, Evanston 1989.

STEINMANN, Michael

Martin Heidegger: Philosophie als Intensität, in "Philosophisches Jahrbuch", CXII.

TAMINIAUX, Jacques

Il simbolo nell'ontologia fondamentale di Heidegger, in ZECCHI, (a cura di) *Forme del simbolo*, cit.

VITIELLO, Vincenzo

Heidegger, Hegel e il problema del tempo, in W. Marx (a cura di), *Il pensiero di Martin Heidegger: atti del convegno internazionale di Monteripido*, cit.

Topologia del moderno, Genova 1992.

VOLPI, Franco

Il nichilismo, Roma-Bari 2004.

Heidegger e Aristotele, Padova 1984.

Sono ancora possibili un'etica e una politica?, in ARDOVINO, (a cura di) *Heidegger e gli orizzonti della filosofia pratica*, cit.

La selvaggia chiarezza. Scritti su Heidegger, Milano 2011.

La trasformazione della fenomenologia da Husserl a Heidegger, in "Teoria", IV, 1984.

Heidegger e Brentano, Padova 1976.

Heidegger e i Greci, in E. Pinelli, *I filosofi antichi nel pensiero del Novecento*, Roma 1998.

(a cura di), *Guida a Heidegger*, Roma-Bari 2005.

de WAELHENS, Alphonse

Phénoménologie et vérité. Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger, Paris 1953.

WELSCH, Wolfgang

Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinneslehre, Stuttgart 1987.

ZAHAVI, Dan

ZAHAVI: *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*, Cambridge (Mass.) 2003.

ZANATTA, Marcello

Genesi e struttura dell'idea occidentale di intero, Bari 1984.

ZANATTA: *Identità, logos e verità. Saggio su Heidegger*, L'Aquila 1990.

ZECCHI, Stefano

(a cura di) *Forme del simbolo*, Bologna 1992.