

Esperienza e natura¹

di
Claudia Baracchi

1. Secoli; 2. La fine della via; 3. Meditazione; 4. Un pensiero più sobrio; 5. Il silenzio di Aristotele.

Nella riflessione che segue si incrociano due temi: in primo luogo, nell'ottica della filosofia della storia, il delicato passaggio tra Otto- e Novecento, fino al III millennio. In questo snodo epocale la filosofia d'Occidente si è crucialmente impegnata nella critica del dualismo metafisico, di cui la dicotomia *praxis-theoria* è chiave di volta. Come evidenziano le sue ricadute tecno-scientifiche, la struttura dicotomica della metafisica è sempre già dispositivo gerarchico e di dominio: con mossa duplice, non solo controlla i fenomeni come prodotti indifferenziati e indifferentemente riproducibili, ma pure riduce le *archai* (i principi) a matrici riproduttive possedute razionalmente. Su tali considerazioni si innesta il secondo tema, ovvero la questione dell'esperienza – giacché proprio nella critica della metafisica si gioca il tentativo di liberare l'esperienza dall'involucro del concetto, cioè dalle coercizioni della rappresentabilità e riproducibilità.

Non mi soffermerò particolarmente sulle analisi di cause e circostanze che renderebbero oggi l'esperienza pressoché impossibile. Si tratta diagnosi che, a partire dalla messa a tema della tecnica, si sono moltiplicate anche al di là della filosofia, interessando tutte le scienze cosiddette umane. Se ne può ben comprendere l'urgenza, dati i ritmi sempre più serrati con cui vengono sviluppate nuove tecnologie e i drammatici mutamenti antropologici che ne seguono. Ugualmente si comprende il forte impatto emotivo e immaginale di questi discorsi, e la loro diffusione capillare anche al di fuori degli ambiti specialistici. Tuttavia oggi mi sembra più vitale, soprattutto a fronte di proiezioni distopiche proliferanti e non sempre prive di autocompiacimento, esplorare l'esperienza nella sua insopprimibile possibilità. Ma l'esperienza, come quasi tutto quello che ci riguarda, non è per natura – non è un dato (una donazione) naturale. E dunque parlare di esperienza comporterà parlare delle discipline che la proteggono e ne promuovono la coltivazione e l'approfondimento. Di seguito, le considerazioni su Heidegger avranno a che fare proprio con l'iniziazione all'esperienza e il suo esercizio.

1. Secoli

Sulla scia dell'idealismo tedesco, e segnatamente in seguito alla bruciante meditazione di Nietzsche, molta della filosofia europea (sempre che se ne possa parlare al singolare) si è confrontata con la tradizione metafisica, avvertendo l'urgenza di scardinarne i presupposti e l'autorità. È storia nota, o quantomeno una delle storie che si possono raccontare sulla filosofia continentale alla fine del millennio. Il discorso filosofico, nelle battute conclusive dell'Ottocento e poi in modo sempre più conclamato, ha assunto il compito di mettere in discussione l'ordine delle cose affermatosi in una dominazione plurimillennaria – ovvero sovvertire l'ordine in quanto tale, la sua logica

costitutivamente gerarchizzante, la logica stessa, implicata nelle dinamiche del potere al contempo come suo fondamento e precipitato sublime. Con slancio lungo e variegato nei modi e negli esiti, si è andati denunciando la metafisica nelle sue dimensioni ideologiche e valenze cripto-politiche. Dalla fenomenologia classica alla teoria critica di Francoforte, dall'antropologia filosofica al pensiero della differenza (in declinazioni tanto diverse quanto lo sono, per esempio, i profili di Derrida, Deleuze, Irigaray), il secolo scorso si è dunque impegnato allo smantellamento delle dicotomie strutturate nella così detta storia della metafisica (anima e corpo, intelligibilità e sensibilità, mente e natura, cielo e terra, pensiero ed estensione, teoria e pratica, voce e fenomeno, vita e morte, filosofia e biografia...), in uno sforzo di superamento delle scissioni, di guarigione, ricomposizione e rigenerazione.

Riprendendo Hegel e radicalizzando la sua sentenza, il secolo ha proclamato “la fine della metafisica” (la fine dell'epoca della filosofia occidentale come metafisica) – una fine che coinciderebbe con un principio, con un nuovo (un altro) inizio, tanto che proprio in questa fine si troverebbe, ancora in seme, il compito del pensiero a venire. È qui annunciata la fine della filosofia in quanto disciplina accademica appiattita sui parametri delle scienze – poiché finisce ciò che assolve il proprio mandato ed esaurisce così il proprio ruolo storico. Questo ampio sommovimento epocale ha in Martin Heidegger un riferimento decisivo e rinviene nei suoi scritti numerose formulazioni programmatiche. Basti pensare a “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens” (“La fine della filosofia e il compito del pensiero”), letto in francese nel 1964 e pubblicato in tedesco nel 1969.² Si tratta di un testo folgorante che, con precisione lapidaria, annuncia la fine della filosofia così come la conosciamo, come disciplina accademica che si è fissata sui problemi della conoscenza (le condizioni e le procedure della verità) e in ultimo si risolve e dissolve nelle scienze. Qui giunge a conclusione la traiettoria del pensiero heideggeriano, e qui si delinea la conclusione di un'epoca – il tramonto di una tradizione progressivamente scollata dal mondo e pertanto in procinto di scivolare nell'irrelevanza.

Ma una volta messe a punto queste diagnosi, cesellate le loro dizioni, affinate e moltiplicate le argomentazioni – che cosa comporta tutto questo? Quali conseguenze ne dovrebbero, a rigore, scaturire? Al di là di un gusto a volte anche barocco per il paradosso e la torsione concettuale, al di là delle provocazioni spesso spettacolari, cosa significa sottoporre la filosofia e quello che la filosofia è diventata a una critica così definitiva? Cosa significa indicare la necessità di una rigenerazione del pensiero alla luce della sua appartenenza alla vita? Perché tutto ciò dovrebbe importare a chi studia e insegna la filosofia (il suo canone, la sua storia, la sua perpetuazione) nelle scuole e nelle università? E, a maggior ragione, che senso ha tutto ciò per chi abbia in animo di pensare? Sempre ammesso che si sia inclini a cogliere un senso nei movimenti sismici che hanno attraversato il secolo scorso, e non invece un *divertissement*, tanto virtuosistico e legittimo quanto autoreferenziale e privo di seguito. Si tratterebbe di non banalizzare questa agitazione del pensiero, di coglierne la radicalità: di prendere sul serio la decostruzione delle dicotomie metafisiche invece che ridurla a scherzo.

Prima di concentrarci più da vicino sul saggio di Heidegger sono necessarie ancora alcune osservazioni. In gioco, nell'ampio movimento del secolo passato, è la possibilità dell'esperienza. Il secolo è profondamente preoccupato dal carattere elusivo e dalla dispersione dell'esperienza, nella

misura in cui essa si dimostra irriducibile ai meccanismi concettuali e ai loro esiti: sia la elaborazione fenomenologica dell'*Erlebnis* (l'esperienza vissuta che costituisce il sottosuolo affettivo, umbratile e mutevole, del soggetto vivente) sia la concentrazione sull'*Erfahrung* (il termine privilegiato da Heidegger nel tentativo di distanziarsi dai discorsi sulla soggettività e la vita) espongono l'esperienza come radicalmente eccessiva rispetto al registro dell'empirico e dello sperimentale. Questo comporta una decisiva messa in discussione della logica che oppone (e subordina) l'esperienza all'intelletto, e quindi la conoscenza *a posteriori* alla libertà e assolutezza dell'*a priori*. Se l'esperienza è assoggettata al concetto, cioè costitutivamente vincolata e ordinata da esso, l'incontro con gli esseri e con il mondo è compromesso – per non parlare della passività (del *pathos*) rispetto all'evento. Da questo punto di vista, malgrado le evidenti distinzioni, si equivalgono l'empirismo, il razionalismo (anche nella variante critica) e l'idealismo: per via scientifico-sperimentale, metafisica, costruttivista o dialettica, in ogni caso viene conferita assoluta priorità al dato concettuale o ideale, che variamente domina, controlla e dispone dei fenomeni.

Per converso, nel dissolversi di tali dispositivi, l'esperienza giunge a designare un'esposizione primordiale irriducibile alla conoscenza (anche se rende la conoscenza possibile), una relazionalità che illumina, un confronto in cui gli elementi in gioco per la prima volta si manifestano e diventano originalmente accessibili.³ In questo senso, l'esperienza indica l'accesso a una sapienza indeterminatamente più arcaica del concetto, una sapienza che si dipana nell'apertura, nella disponibilità, nella vulnerabilità. Questo contatto con le cose ha luogo nell'aperto che si dà attraverso l'esperienza fondamentale (*Grunderfahrung*) della *phusis* in quanto tale.⁴ Esperienza e natura: il principio ha due nomi, non uno. Il duplice nome designa un darsi, una dischiusura, che al contempo recede, si chiude, si mantiene (nel) mistero.

In modo del tutto differente, anche Walter Benjamin coglie l'improbabilità e fragilità dell'esperienza. Nel breve scritto "Esperienza e povertà" (1933), Benjamin analizza l'impoverimento strutturale e lo scadimento dell'esperienza in seguito alla prima guerra mondiale e ai sommovimenti politico-economici concomitanti.⁵ Situato in un campo di forze incommensurabile e fuori controllo, in cui moltitudini di uomini e donne soffrono le costrizioni della fame e dei totalitarismi, l'individuo si trova in quanto tale alienato dalla struttura e dal ritmo della quotidianità, perciò impoverito, diminuito – privato di una adesione vivente alle cose e alle circostanze, che recedono dalla consapevolezza e diventano letteralmente impercettibili. Riprendendo sia il discorso di Heidegger sia l'intuizione di Benjamin sulla desensibilizzazione al cuore della vita moderna, Giorgio Agamben sviluppa ulteriormente l'impossibilità (invero la "distruzione") contemporanea dell'esperienza, sottolineando lo scomparire del sottile e dell'incospicuo, come pure, allo stesso tempo, il prevalere dello spettacolo – rumoroso, traumatico e iperbolico.⁶

Insieme con un diffuso senso di urgenza riguardo alle domande sull'esperienza e sulla sensibilità, il discorso polemico che pervade il XX secolo e parte del XIX presenta le sue articolazioni più suggestive nell'affrontare temi di fondo della filosofia della storia. Con Heidegger in particolare, il secolo scorso impara a volgersi al passato in una modalità interrogativa, e così a esperire il suo mistero e in ultima analisi la sua insondabilità (nell'insieme, i problemi della temporalità). Il passato: nulla è meno certo, meno stabilito. Ma sentire l'enigma del passato significa a un tempo

sollevare la domanda che concerne la nostra genealogia e origine – il significato stesso di questo pronome, *noi*.⁷ Il compito, dunque, implica affrontare la nostra provenienza, nell'esperienza di un passato che ci diventa opaco, oscuro; implica chiederci come siamo diventati quello che siamo, attraverso quali vicissitudini e traiettorie, e soprattutto attraverso quali modalità dell'oblio e della scomparsa, quali discontinuità e affondi nella latenza. Vale a dire: come siamo giunti a trovarci qui dove siamo, per quali vie, cosce ma anche inconse, scarsamente illuminate o del tutto buie – giacché il passato (sia individuale che collettivo) è saturo di ciò che non è mai stato visto e deve ancora accadere. In movimenti per lo più sommersi, esso nutre e detta il futuro.

Oggi più che mai Heidegger sembra un improbabile punto di riferimento per questioni di filosofia della storia, e da molti punti di vista la sua comprensione delle implicazioni politiche del proprio lavoro si presenta desolatamente confusa se non goffamente inarticolata. Tuttavia non si può negare che le sue letture sappiano risvegliare testi antichi e a lungo silenti, rigenerando le loro energie in modo del tutto rilevante rispetto ai problemi che qui ci riguardano.

2. La fine della via

“La fine della filosofia e il compito del pensiero” annuncia la fine della filosofia occidentale e, in seguito a un conciso disegno della sua storia, sviluppa una meditazione su ciò che è a venire e resta da pensare in questo passaggio epocale. Il saggio procede in precario equilibrio su questa soglia: la fine della filosofia può essere percepita soltanto nell'esperienza di una distanza, di una non coincidenza rispetto a ciò che la filosofia dell'Occidente è diventata (una materia accademica, la disciplina della conoscenza che si scioglie nel paradigma scientifico); eppure, d'altra parte, questa alienazione non è semplice estraneità, come se la fine fosse osservata dall'esterno, o a fatto compiuto. La fine è *continua* e *immanente* all'esercizio della filosofia. La riflessione di Heidegger oscilla tra dentro e fuori, tra ciò che è compiuto e ciò che rimane come un compito affidato e da svolgere, sfiorando la completezza e affrontando un'impresa infinita. In questa oscillazione, il limite diventa più spesso, la soglia si espande, si rivela come luogo. La fine è il luogo (*Ort*) esperito nel movimento del passaggio e dell'attraversamento: “l'antico significato della parola ‘fine’ è identico a luogo: ‘da una fine all'altra’ significa da un luogo a un altro” (63). Dunque, la fine della filosofia è il suo luogo, il luogo in cui la filosofia propriamente si situa. Ma “ciò in cui” la filosofia si svolge indica ciò che eccede la filosofia, ciò che infatti ne dà le condizioni. Heidegger conclude: “la fine della filosofia è il luogo, quel luogo in cui la storia della filosofia nel suo insieme si concentra nella sua possibilità più estrema. Fine come compimento significa tale concentrazione” (63).⁸

Nell'essere esposta a ciò che la eccede, la filosofia è sempre stata sul punto di finire, è sempre stata alla fine. La sua abilità o inabilità di riconoscere questo determina la modalità e le implicazioni della sua fine – se la fine dia luogo alla sua decomposizione o alla sua rigenerazione. Giacché, nel negare e nel dimenticare ciò che indeterminatamente la eccede, nel suo essere difensiva e chiusa in sé, la filosofia incontra la sua fine in senso degenerativo. Eppure precisamente nel suo volgere su se stessa può trovare la possibilità di aprirsi, può fare esperienza di sé attraversata dall'esorbitante e dall'incontrollabile. Nel compiere il suo movimento di chiusura e dimenticanza, la filosofia sfiora la possibilità di illuminare, di ricordare la sua propria smemoratezza; e la possibilità di questa

nascente rimembranza è potenzialmente dirompente per la storia e l'esercizio della filosofia. La fine si rivela dunque ambito di una conclusione definitiva ma anche promessa di radicale apertura; processo di calcificazione ma anche possibilità di nuovo sconfinata.

Bisognerebbe sottolineare che la fine della filosofia non si riconduce qui alla storicità (cioè alla molteplicità e finitezza) dei discorsi filosofici. Certo, la filosofia ha sempre incontrato la propria fine (ciò che la eccede) e tracciato la propria esposizione all'eccesso (e la propria contesa con esso), precisamente attraverso la costante revisione di se stessa: attraverso la produzione di articolazioni della verità necessariamente finite, molteplici, mutevoli, che si sono succedute nella concatenazione delle epoche. La storicità dei discorsi filosofici, nella loro discontinuità tra di loro, garantisce la continuità e la continuazione della filosofia in quanto tradizione, lignaggio e registro spirituale. Ma qui in gioco non è la storicità di un particolare discorso, quanto invece la storicità della filosofia in quanto tale. Il tema della fine porta con sé un'indicazione estrema: annuncia la storicità della filosofia stessa, in quanto tradizione che ebbe un inizio e incontrerà una fine, proprio nella misura in cui essa non coincide con il pensiero né lo esaurisce.⁹ Invero, perché mai l'*ethos* della domanda, che venne ad essere e si sviluppò in circostanze spazio-temporali affatto determinate – perché mai non dovrebbe anch'esso incontrare la propria fine?

Dopotutto il saggio apre proprio illuminando la filosofia contemporanea nel suo carattere derivativo: la filosofia nella sua forma istituzionale, la filosofia come il corpo di conoscenze canonizzate, preservate e trasmesse nelle università occidentali. “Nella misura in cui il pensiero filosofico viene ancora tentato”, nota Heidegger, “esso consegue soltanto una rinascita da epigoni, e variazioni di essa” (63). E sebbene la fine della filosofia non significhi necessariamente “una cessazione del suo modo di pensare” (63), pure la fine segnala che la filosofia ha raggiunto un limite a partire dal quale essa può soltanto ripiegare su se stessa. Il lavoro speculativo nella sua apertura, l'incontro con la materia viva delle cose, è finito. In questione, come abbiamo notato, è la possibilità di esperire “le cose stesse”, di accedere alla loro necessità – e ciò significa la possibilità di subire le cose stesse; di essere determinati, in quell'esperienza, da esse.

3. Meditazione

Così Heidegger afferma che il progetto caratterizzante della metafisica sta attualmente prosciugandosi, poiché le circostanze non lo richiedono più. In questo contesto troviamo l'analisi secondo cui la filosofia si sta fondendo con le scienze e la diagnosi del vuoto abissale al cuore della pienezza di questa epoca. Heidegger segue la traiettoria da Aristotele a Galileo, fino all'età della cibernetica che ha avvolto il globo nel circuito comunicativo mondiale (oggi lo chiamiamo world wide web). La conquista della conoscenza è qui mostrata nel suo ruolo ancillare, acquiescente alle richieste di efficienza e produttività. Mentre ancora rendono formalmente omaggio al linguaggio dell'essere, le scienze parlano nella dissipazione dell'essere e dunque nell'eclissi degli esseri. Va detto per inciso: la conoscenza tecno-scientifica, e cioè strumentale, di fatto si libera tanto dell'essere quanto degli esseri e del loro divenire: riduce l'essere (*l'arche*) a matrice di riproduzione infinita e infinitamente controllabile, cioè a principio razionale/matematico che può essere razionalmente posseduto, perdendone di vista l'immensa, inesauribile inaccessibilità; e riduce gli esseri a moltitudine indifferenziata, permettendone il divenire soltanto secondo le scansioni della

prevedibilità, confinandoli a pura disponibilità. Sia gli esseri nella loro vita esuberante e infinita variazione, sia il principio in essi inscritto, sono in questo modo obliterati. O meglio, la forma dell'umanità che culmina in Occidente in questo scorcio epocale si distacca da essi.

La scienza della cibernetica, che tutto comanda e tutto informa, garantisce comunicazione illimitata, ma il suo contenuto è progressivamente insostanziale, dispensabile, o perfino del tutto mancante: non si sa più di cosa si parla nell'informatica, cioè cosa viene detto nelle formalizzazioni. E per tanti versi non importa. Qui è massima l'alienazione dalla materia dell'esperienza, dalla materia che deve essere subita per essere pensata – dalle “cose stesse” che Aristotele assimilò ai “fenomeni” e alla “stessa verità”, e che necessiterebbero una certa postura nel pensiero e nell'azione.¹⁰ O anche, come dice Heidegger, rivolgendosi a Platone in modo caratteristicamente ambivalente (Platone è per lui l'inaugurazione dell'epoca della filosofia come metafisica e allo stesso tempo resta impervio a tale epoca): “quando ci interroghiamo sul compito del pensiero, questo in ambito filosofico significa determinare ciò che preoccupa il pensiero, ciò che è ancora controverso per il pensiero, ciò che è la controversia. Questo è quanto la parola *Sache* [cosa, materia] significa in tedesco. Designa ciò con cui il pensiero ha a che fare in ogni caso, nell'idioma di Platone *to pragma auto* [la cosa stessa] (vedi Lettera VII, 341c7)” (67).

Da qui Heidegger procede all'esame di più recenti esortazioni “alle cose stesse” da parte di Hegel e Husserl. Collegando così l'antenato greco e i predecessori tedeschi, disegna con pochi brevi tratti le vicende della storia della metafisica.¹¹ Ma chiaramente il punto *non* è ancorare la materia stessa alla presenza assicurata da una presentazione soggettiva e in ultima analisi scientifica – che si tratti della presenza attraverso il movimento dell'*idea* nella dialettica speculativa, o che si tratti del dono dell'intuizione originaria nella prospettiva fenomenologica. Il punto sarebbe invece lasciare che la materia stessa, nelle sue dimensioni irrisolte e perfino perturbanti, visiti il pensiero – o, più precisamente, richiami il pensiero alla sua necessità. E possibili indicazioni per un tale sviluppo a venire si possono trovare nei ricettacoli a malapena illuminati del passato. Una discrepanza tra l'inizio e la fine della filosofia dell'Occidente – una non coincidenza dimenticata, una storia “nascosta” (65) – potrebbe rivelare potenzialità inaudite sepolte (involute e inesprese) nell'inizio antico:

Ma la fine della filosofia, nel senso che essa si evolve nelle scienze, è anche già la completa realizzazione di tutte le possibilità in cui si pose il pensiero della filosofia? O c'è una *prima* possibilità per il pensiero separata dall'*ultima* possibilità che abbiamo caratterizzato (la dissoluzione della filosofia nelle techno-scienze), una possibilità dalla quale il pensiero della filosofia dovrebbe cominciare, ma che in quanto filosofia non potrebbe espressamente esperire [*erfahren*] e assumere su di sé? (65)

È qui formulato l'intreccio di problemi che riguardano, da una parte, l'esperienza (l'appartenenza alle cose, il contatto con esse, l'accesso e l'apertura agli esseri) e, d'altra parte, la storia (la trasmissione del discorso filosofico, le difficoltà temporali, estatiche ed ermeneutiche di ciò che si designa come tradizione).

Questo punto è cruciale e non può essere sottolineato abbastanza: il linguaggio dell'esperienza (*Erfahrung*) è decisivo in questo saggio, e più precisamente nella elaborazione e interrogazione del compito del pensiero. Esperienza designa l'approccio a ciò che resta ancora impensato nella nostra

storia e pertanto la assoluta prossimità tra l'esperire e il pensare. L'aperto che consente l'apparire di tutto ciò che appare è fin da subito indicato come una questione di esperienza – certo, esperienza non intesa empiricamente: “Solo grazie alla luminosità ciò che è radioso si può mostrare, cioè irradiare. Ma a sua volta la luminosità si fonda nell'aperto, nel libero, che essa potrebbe illuminare qua e là, ora o in un altro momento. La luminosità gioca nell'aperto e lì si batte con l'oscurità... Noi chiamiamo questa apertura, che conferisce un possibile lasciare apparire e mostrarsi, la radura [*die Lichtung*]... La radura nella foresta [*Waldlichtung*] è esperita [*erfahren*] in contrasto alla foresta nella sua densità, chiamata *Dickung* nel linguaggio arcaico” (71-2). Tale sarebbe la *Sache*, invero la *Ur-sache* (72) ancora da pensare – da percepire primordialmente, in un'esperienza divenuta radicalmente misteriosa.

Riveste la massima importanza che, a questo punto, Heidegger faccia riferimento al pensiero di Goethe sul fenomeno originario (*Urphänomen*). Tale riflessione inquadra la questione dell'origine in termini sensibili, cioè non pone l'origine dietro, né oltre, ciò che si dà sensibilmente) (72). Il fenomeno originario, inoltre (e decisamente), deve essere accettato (ricevuto) come il limite assoluto della contemplazione – ciò al di là del quale o sopra il quale null'altro dovrebbe essere ricercato. *Urphänomen* è la *Sache* ultima di una contemplazione (*theorein*) che, cercando la provenienza primordiale del fenomeno, non si distoglie mai dalla fenomenicità.¹² Come dire: l'apparire è profondo e pervaso di invisibile.

Heidegger è ancora più esplicito nel sottolineare l'esperienza come asse attorno a cui gravita il suo sforzo filosofico. Deliberatamente si rivolge a fonti greche arcaiche ricercando in esse una comprensione dell'esperienza pre-filosofica, non metafisica. Si riferisce così a Parmenide (proemio, 28-30) per mettere in luce, proprio all'alba della filosofia greca, parole che espongono ciò che ancora permane impensato nella filosofia, dalla filosofia. L'impensato non è ciò che non è detto, ma ciò che, pronunciato, resta tuttavia inascoltato, come se fosse inudibile e illeggibile:

... *chreô de se panta puthesthai*
êmen Alêtheiês eukukleos atremes êtor
êde brotôn doxas tais ouk eni pistis alêthês.

Heidegger traduce:

du sollst aber alles erfahren: sowohl der Unverbogenheit, der gutgerundeten, nichtzitterndes Herz als auch der Sterblichen Dafürhalten, dem fehlt das Vertrauenkönnen auf Unverborgenes. (74)

La traduzione di Heidegger può essere resa in italiano come segue:

... ma tu dovresti esperire tutto:
il cuore del disvelamento che non trema, ben arrotondato,
come pure le opinioni dei mortali, cui manca la capacità di confidare nel disvelato.

Parmenide avrebbe dunque detto ciò che tuttavia non fu del tutto lavorato nel pensiero: “*Aletheia*, disvelamento, è qui nominata. Viene chiamata ben arrotondata perché si gira nella pura sfera del

cerchio in cui inizio e fine sono ovunque lo stesso” (74). Ma va messo in evidenza che il compito del pensiero è reso da Heidegger in termini di esperienza, *erfahren*: “*chreo de se panta puthesthai?*” diventa “tu dovresti esperire tutto”. Il greco *puthesthai*, infinito aoristo di *punthanomai*, è di solito tradotto come “apprendere” (proprio come *manthano*, che appare al verso 31 nella forma *matheseai*, “tu apprenderai”), ma designa l’apprendimento specialmente in relazione alla postura dell’indagine e alle circostanze d’insieme della ricerca (non diversamente da *eroto* e *ereunao*, anche se con un arco semantico più ampio). Appartiene a un gruppo di termini particolarmente antico, riferito alla radice *bheu-dh-* che ha forme corrispondenti in numerose lingue – basti menzionare il sanscrito *bodhati* (da cui, in pali, il participio passato *buddha*), “essere sveglio, allerta, attento, comprensivo”, ma anche (attestato nell’avestico *baodaiti*) “percepire, sentire”, quindi anche “osservare, notare”.¹³ L’esperienza richiede apertura percettiva, la vibrante intensificazione del senso in tutti i sensi, la più estrema concentrazione della sensibilità accompagnata da acuta consapevolezza. Questo si comunica sinteticamente in tedesco con la forma participiale/aggettivale *sinnend*. Heidegger osserva: “l’uomo meditativo [*der sinnende Mann*] deve esperire [*erfahren*] il cuore della dischiusura che non trema” (75).

Meditare significa porsi alla scaturigine del senso, essere il luogo stesso del venire del senso: fare esperienza. Heidegger chiarisce poi che cosa viene detto nella locuzione “il cuore della dischiusura che non trema”, ovvero ciò di cui è prescritta l’esperienza: “significa la dischiusura stessa in ciò che più le è proprio, significa il luogo dell’immoto [o del silenzio] [*Ort der Stille*] che raccoglie in sé ciò che prima di tutto largisce la dischiusura. Questa è la radura dell’aperto” (75). E ancora: “dobbiamo pensare *aletheia*, dischiusura, come la radura che prima di tutto largisce l’essere e il pensiero, il loro essere presenti l’uno all’altro, l’uno per l’altro. Il quieto cuore della radura è il luogo dell’immoto [o del silenzio] dal quale soltanto si dà inizialmente la possibilità dell’appartenersi dell’essere e del pensiero, cioè della presenza e dell’apprendere [*Anwesenheit und Vernehmen*]” (75).

Nel poema parmenideo il discepolo viene avviato al percorso teso a “esperire tutto” (*panta puthesthai*). Il compito che qui si annuncia e viene appena iniziato è fare esperienza di ogni cosa, dal centro silenzioso, ospitale, immobile di tutto ciò che si muove fino alla folla chiassosa e sempre mutevole dei fenomeni che in esso hanno luogo. Non c’è argomentazione, non c’è ulteriore riferimento o fondamento discorsivo: in questa esperienza il discorso viene a cessare, le sue tecniche e i suoi costrutti logico-sintattici incontrano il loro limite ultimo. Una tale esperienza può soltanto essere accolta con fiducia. Solo in questo modo il discorso può riposare in ciò che indeterminatamente lo eccede e lo disturba. Ed è questa fiducia (*pistis*), questa disponibilità a confidare e affidarsi all’incontrollabile, che, secondo il poema (v. 30), costituisce la sfida ultima per la tribù dei mortali – come se il filosofo che inaugura la nostra epoca avesse profeticamente intravisto l’epoca nella sua fine e l’*inabilità* di fidarsi che sarebbe infine diventata evidente. Fidarsi di ciò che si percepisce, di ciò che avanza da sé e si presenta nel proprio profilo, sembra essere l’impresa più elusiva, più ardua. Eppure è in questa apertura fidente che si esprime il carattere distintivo dell’essere che noi siamo: aperti e appartenenti all’aperto, ci risvegliamo a tale appartenenza con un senso di riconoscimento.

Nel *puthesthai* si può infine discernere la familiarità etimologica con la sapienza attribuita alla Pizia (*Pythia*, *Puthia*) – la sapienza che si comunica attraverso la sacerdotessa delfica, che congiunge dèi e umani nella sua profondità e nel *pathos* estatico.¹⁴ Una tale intimità implica subire incalcolabile, indominabile distanza e discontinuità. Ciò che è propriamente umano è protetto in un'esperienza di spossamento. Nell'apertura a ciò che eccede l'essere umano e gli umani affari, l'umano viene colmato, nutrito, posizionato nel modo più proprio rispetto all'altro, sia esso l'altro umano o non umano, altro dall'umano, inumano. In contrasto con questa esperienza fondamentale e con la pienezza della parola che ne consegue,¹⁵ Heidegger sottolinea il formalismo vuoto che paradossalmente definisce l'età della comunicazione universale: la parola depauperata e cava nell'epoca della fine della metafisica, cioè l'epoca della cibernetica e della "civiltà mondiale".¹⁶

Non è chiaro cosa Heidegger possa avere pensato del significato culturale e politico di quello che lui chiamava il compito del pensiero. Anche nelle sue affermazioni tarde e di ampia portata, Heidegger è come minimo obliquo, e spesso polemico rispetto al linguaggio dell'etica, della politica e delle scienze umane, che trova essere complici della metafisica.¹⁷ Le luminose formulazioni nel saggio in questione restano in una certa misura chiuse, resistenti a ogni sforzo di estrarre e svolgere ciò che in esse è ripiegato e custodito. Tuttavia in gioco è senz'altro una svolta, tanto impensabile quanto immensa, a un altro mondo: "Noi contempliamo la possibilità che la civilizzazione mondiale, che giusto ora sta iniziando, possa un giorno superare il suo carattere tecnologico-scientifico-industriale come unico criterio del soggiorno terreno dell'essere umano" (67). Nella dischiusura dell'esperienza e dei suoi doni imprevedibili, nell'abbandono della comunicazione senza contenuto e senza comunità (globalizzazione senza mondo), il contatto con le cose e tra le cose potrebbe rigenerarsi e il mondo potrebbe forse vivere ancora, in arcana solidarietà. Quel che è certo è che l'esperienza così intesa non è semplicemente data per natura. È naturalmente possibile, ma richiede lavoro, pratica focalizzata, la disciplina intimamente connessa alla creatività e a ogni forma di coltivazione, affinamento, approfondimento.

4. Un pensiero più sobrio

Il poema di Parmenide prescrive dunque di "esperire tutto", e in particolare fare esperienza del "cuore della dischiusura che non trema": in termini heideggeriani, il "luogo dell'immoto [o del silenzio]" in cui "essere e pensare" ("presenza e apprendimento") si appartengono (75). Questo significa che il pensiero non è mai formale, cioè vuoto, mai emancipato dalla materia del pensiero. Al contempo fedele all'essere e guidato da esso (cioè dalla materia che deve essere pensata), il pensiero articola l'essere: "la possibile affermazione del pensiero nella sua dedizione o nel suo carattere vincolante si basa su questo legame. Senza la precedente esperienza [*Erfahrung*] della *aletheia* come radura, ogni discorso sul pensiero dedito o non dedito, vincolato o non vincolato, rimane senza fondamento" (75). Soltanto seguendo le cose così come si presentano il pensiero può acquisire una autorevolezza: è vincolante in quanto vincolato. E soltanto attraverso l'esperienza primordiale del legame tra pensiero ed essere nella radura domande come le seguenti possono emergere: "La determinazione platonica della presenza come *idea* da che cosa trae il proprio carattere vincolante? L'interpretazione aristotelica del presenziare come *energeia* riguardo a cosa è vincolante?" (75). Heidegger annota: "abbastanza stranamente, non possiamo neanche sollevare

queste questioni, da sempre trascurate nella filosofia, se non abbiamo fatto esperienza [*erfahren*] di ciò che Parmenide dovette esperire [*erfahren*]: *aletheia*, dischiusura” (75).

Nel precedente saggio “La dottrina platonica della verità” Heidegger aveva insistito che, mentre il pensiero greco arcaico coglieva ciò che viene detto nella parola *aletheia*, Platone avrebbe inaugurato la riduzione della verità a valore proposizionale, cioè a certezza.¹⁸ Percepita primordialmente come dischiusura, *aletheia* sarebbe divenuta *orthotes*, correttezza, ovvero *adaequatio intellectus et rei* – corrispondenza tra una proposizione e il suo contenuto. Tuttavia nel saggio del 1964 Heidegger non spiega più questo passaggio cronologicamente. L’oscurità della dischiusura originaria viene ora presentata quasi come una costante antropologica, caratterizzata dalla stessa inevitabilità e necessità naturale:

Il concetto naturale di verità non significa dischiusura, nemmeno nella filosofia dei greci. Si osserva spesso e giustamente che la parola *alethes* è già usata da Omero soltanto per i *verba dicendi*, le proposizioni, dunque nel senso della correttezza e affidabilità, non nel senso della dischiusura. Ma questo riferimento significa soltanto che né i poeti né l’uso linguistico ordinario, nemmeno la filosofia si vedono di fronte al compito di porre la questione come la verità, cioè la correttezza delle asserzioni, sia garantita solo nell’elemento della radura [*Lichtung*] della presenza. (77-8)

Il compito ancora resta pensare/esperire la *aletheia* come condizione primordiale per la verità delle proposizioni, ma la alienazione da una tale esperienza non è una mancanza contingente, un errore che i greci avrebbero potuto evitare. Non c’è sequenza temporale che condurrebbe alla progressiva perdita di un’intuizione originaria riguardante l’*aletheia*. La verità nel senso proposizionale domina fin dall’inizio, come atemporalmente e immediatamente:

[D]obbiamo riconoscere il fatto che *aletheia*, dischiusura nel senso della radura della presenza, fu originariamente esperita [*erfahren*] solo come *orthotes*, come la correttezza delle rappresentazioni e delle asserzioni. Ma allora anche l’affermazione circa l’essenziale trasformazione della verità, cioè da dischiusura a correttezza, è essa pure insostenibile. Dobbiamo invece dire: *aletheia*, come radura della presenza e presentazione nel pensare e nell’enunciare [*als Lichtung von Anwesenheit und Gegenwärtigung im Denken und Sagen*], immediatamente entra nella prospettiva della *homioiosis* e della *adaequatio*, cioè nella prospettiva dell’adeguatezza nel senso della corrispondenza tra il rappresentare e ciò che è presente. (78)

Comprendere la verità “nel senso tradizionale ‘naturale’ come corrispondenza tra conoscenza ed esseri” (76) è così *naturale*, così immediato, che, dopo la prima menzione della naturalezza, Heidegger smette di utilizzare le virgolette per questa parola. Il senso proposizionale della verità (la preoccupazione per l’esattezza del discorso, per la sincerità o l’insincerità) può essere esperito come naturale. E tuttavia interrogare il naturale, invero riconoscere il naturale in quanto notevole, risulta singolarmente fruttuoso:

Com’è che *aletheia*, dischiusura, appare alla esperienza naturale [*das natürliche Erfahren*] e all’eloquio dell’essere umano *solamente* come correttezza e fidezza? È perché il soggiorno estatico dell’essere umano nell’apertura della presenza si volge soltanto verso ciò che è presente nella presentazione del presente [*nur dem Anwesenden und der vorhandenen Gegenwärtigung des Anwesenden*]? Ma che cosa significa questo, se non

che la presenza in quanto tale, e con essa la radura che la rende possibile, rimangono inascoltate? Solo ciò che *aletheia* come radura rende possibile viene esperito [*erfahren*] e pensato, non ciò che essa è in quanto tale. (78)

L'espansione rilucente nella quale il mondo ha luogo recede affinché il mondo possa farsi avanti. Più antica dell'antichità greca e anche della sua prolusione arcaica, così semplice ed evanescente da rimanere al limite del non detto nelle parole sia dei filosofi che dei poeti, la condizione della presenza e dell'assenza, della manifestazione e della latenza, è essa stessa oscurata così che gli esseri possano essere visti, percepiti e pensati nel loro apparire e scomparire. Ciò che dà anche si ritrae, affinché ciò che è dato possa essere recepito, conosciuto, manipolato e, infine, reclamato come produzione umana.¹⁹ Ciò che i greci *necessariamente* mancarono di pensare, così che potessero pensare ciò che di fatto hanno pensato, rese possibile l'avventura epocale che ora va finendo:

Questo resta nascosto. Accade per caso? Accade soltanto come conseguenza della noncuranza [*Nachlässigkeit*] del pensiero umano? Oppure accade perché il nascondersi, la chiusura, *lethe*, appartiene ad *aletheia*, non come una mera aggiunta, non come l'ombra appartiene alla luce, ma piuttosto come il cuore della *aletheia*? (78)

Implicata in questo necessario celarsi è niente di meno che la struttura stessa dell'essere umano. La "esperienza naturale" degli esseri umani comporta "il soggiorno estatico nell'aperto della presenza" e il volgere "soltanto a ciò che è presente" (78). Abitanti nell'aperto, aperti a tutto ciò che lì avviene, gli esseri umani sono rapiti dagli esseri che incontrano: l'espansione luccicante, in cui gli esseri vengono a essere e da cui essi svaniscono, per lo più li elude e viene assunta in modo silente e inconscio. Ciò "in cui" tutto viene ad essere (oppure no) si mantiene pressoché anonimo. Pure esso fornisce il *dove* di ogni nascita e divenire, di ogni donazione e assenza. Esso accompagna implicitamente l'abbondanza e generosità dell'origine.²⁰

L'essere umano è irresistibilmente attratto dagli esseri che si presentano, inevitabilmente portato a prendersi cura delle cose. Il primo Heidegger chiama questa struttura "cura", *Sorge*. La cura, tratto fondamentale dell'essere umano, è la ragione per cui i greci pronunciarono la parola (*aletheia*) ma non sentirono ciò che è detto in essa. La natura derivativa della verità come conformità di giudizio ed essere sfuggì loro. Inebriati dalla brillantezza e varietà di esseri presenti, assordati dal risuonare del *logos*, i greci mancarono di ascoltare il silenzio nel cuore delle parole, di vedere il ritrarsi al centro dell'affiorare dei fenomeni. Pure, alla fine della filosofia e dell'epoca dischiusa dai greci, in questo luogo acuminato di completezza ed estrema concentrazione, diventa possibile, al limite, avvicinarsi a ciò che fu trascurato – ascoltare la chiamata a pensare (e questo significa esperire, vivere e sostenere) l'apertura silenziosa che è luogo di ogni donazione, la regione più antica dell'opposizione tra apparire e scomparire, tra dischiudere e chiudere, più vetusta persino della luce che consente l'apparire e lo scomparire.

Heidegger chiude il saggio con un duplice gesto. Si rivolge all'inizio greco come discernendo in esso un altro inizio e, nel far questo, indica risorse ancora intatte nel linguaggio della cura. Dopo aver diagnosticato nel dettaglio il fallimento, necessario e fecondo, dell'antichità greca Heidegger suggerisce che dobbiamo occuparci di essa nuovamente e altrimenti, giacché essa potrebbe non essersi esaurita nel suo dare. Alla fine siamo esortati a volgerci al passato come ciò che deve ancora essere ascoltato – come ciò che, inaudito, non è ancora avvenuto. In gioco è praticare la *Sorge* nei

confronti di ciò che, lungi dall'imporsi nella sua cospicuità, si ritrae e ci elude; portare la nostra attenzione proprio su ciò che recede e permane fiocamente illuminato o del tutto oscuro. Il linguaggio della *Sorge* è riproposto in una torsione semantica che gli conferisce nuova energia: dalla struttura esistenziale di assorta e ansiosa sollecitudine rispetto al mondo a portata di mano, all'esercizio consapevole della precisione nella ricettività, dell'affinamento della sensibilità, della tutela di ciò che sempre sta per disperdersi. Il passaggio è drammatico: dalla preoccupazione che destano in noi le fantasmagorie dalle quali siamo catturati, al nostro renderci disponibili all'assolutamente incospicuo. Ma sempre di cura si tratta: il nostro dimentico perderci in mezzo al brillio degli esseri ospita la risorsa grazie a cui potremmo in qualche modo accedere a ciò che è dimenticato e perduto. Pensare nella fine della filosofia, dunque, si connette crucialmente al rinnovamento delle parole. Nell'intervista del 1969 con Richard Wisser, Heidegger osserva che il pensiero da lui coltivato “richiede una nuova cura del linguaggio [*verlangt eine neue Sorgfalt der Sprache*]” e non la proliferazione di neologismi, come credeva in precedenza (in modo esemplare nei *Beiträge*). E nel saggio “La fine della filosofia e il compito del pensiero”, subito dopo il riferimento conclusivo alla *Metafisica* di Aristotele, Heidegger avverte: “Questa sentenza richiede una ben curata riflessione [*Dieses Wort verlangt eine sorgfältige Besinnung*]” (80). La questione qui non è semplicemente attraversare gli antichi in uno slancio a un “altro inizio” (ciò che costituisce il movimento centrale nei *Beiträge*), ma invece ascoltare l'alterità negli antichi, l'altro inizio già implicato nel loro enunciare decisivo e pieno di destino.

Ma cos'è che porta Heidegger, anche oltre Parmenide – ad Aristotele? Qual è il contesto di questa citazione conclusiva? Questa mossa ci sorprende, specialmente alla luce dell'affermazione, poco sopra, che “a partire da Aristotele la materia [*Sache*] della filosofia come metafisica è diventata pensare gli esseri in quanto tali ontoteologicamente” (76). Eppure sembra che Aristotele abbia colto con considerevole sottigliezza le implicazioni della sentenza parmenidea sulla “dischiusura ben arrotondata” (74), e i suoi testi contengono indicazioni preziose sull'esperienza della *aletheia* – il “luogo di quiete e silenzio” da cui scaturiscono “essere e pensiero” (75). Come vedremo i due pensatori sono molto più in sintonia di quanto una superficiale narrazione storiografica vorrebbe ammettere.

Verso la fine della discussione Heidegger valuta criticamente i propri sforzi rivolti al compito del pensiero. Questa messa in discussione di sé porterà al confronto decisivo (malgrado l'estrema concisione) con Aristotele. Il critico chiede:

Ma non è tutto questo un infondato misticismo, o anche una cattiva mitologia, o comunque un rovinoso irrazionalismo, la negazione della *ratio*?

Io chiedo a mia volta: che cosa significano *ratio*, *nous*, *noein*, apprendere? Cosa significano fondamento e principio e specialmente il principio di tutti i principi? Tutto questo può mai essere determinato sufficientemente a meno che noi esperiamo *aletheia* alla maniera dei greci come dischiusura e poi, al di sopra e oltre i greci, la pensiamo come la radura del celarsi [*als Lichtung des Sichverbergens*]? Fintanto che la *ratio* e il razionale restano in questione in ciò che è loro proprio, ogni discussione sull'irrazionalismo è priva di fondamento. La razionalizzazione tecnico-scientifica che domina l'età presente si giustifica ogni giorno più sorprendentemente attraverso la sua efficacia smisurata. Ma questa efficacia non dice alcunché di ciò che originariamente fornisce la possibilità del razionale e dell'irrazionale. L'effetto prova la correttezza della

razionalizzazione tecnico-scientifica. Ma il carattere manifesto di ciò che è si esaurisce in ciò che è dimostrabile? L'insistenza su ciò che è dimostrabile non ostruisce forse la via a ciò che è? Forse c'è un pensiero più sobrio che non l'incessante frenesia della razionalizzazione e la qualità intossicante della cibernetica. Si potrebbe affermare che è proprio questa intossicazione ad essere estremamente irrazionale. (79)

Si tratta dunque di allentare la presa della logica della dimostrazione e della dimostrabilità – mostrando la misura in cui la sua primarietà e le sue pretese fondative sono infondate, disequilibrate e perfino insalubri. Pensare non si riduce alle procedure della ragione e alla produzione di conoscenza. Pur tuttavia “[a]bbiamo ancora bisogno [Erziehung] al pensiero e, ancora prima, della conoscenza di ciò che significa essere educati [Erzogenheit] e non educati [Unerzogenheit] nel pensiero” (80). È a questo punto che Heidegger si rivolge alla *Metafisica* di Aristotele.

5. Il silenzio di Aristotele

Il testo citato si trova nel trattato *Gamma* alle righe 1006a6-8: “giacché è privo di educazione non avere occhio per le circostanze in cui è necessario cercare una dimostrazione e le circostanze in cui non è necessario” (80).²¹ Aristotele continua poi: “Nell’insieme la dimostrazione di tutto è impossibile (poiché andrebbe avanti all’infinito, e così anche in questo modo non c’è dimostrazione)” (1006a8-9). Il passaggio tocca la questione del *nous*, cioè la questione del silenzio (*nous* senza *logos*)²² – silenzio nel mezzo del *logos*, immediatezza ad un tempo inseparabile e inassimilabile rispetto alla mediazione interrogante e ordinante del *logos*.²³ Aristotele è chiaro circa l’irriducibilità dei due termini – l’inarticolato e l’articolazione. Il fatto che più tardi, in particolare nelle (con)versioni scolastiche di Aristotele, *logos* e *nous* vengano progressivamente sovrapposti (*nous* così risolto nel *logos*) è tutto meno che innocente e segnala che l’abilità, per quanto incipiente, di ascoltare l’ineffabile si è dissipata, e che ciò ha decisamente curvato lo svolgimento della nostra storia. Eppure anche Wilhelm van Moerbeke non poté tradurre affidabilmente *nous* con un singolo termine latino. Anche lui, celebrato tra i traduttori per la sua eleganza e il rigore austero, dovette far ricorso a una duplice resa: *nous* è *intellectus* e *intuitus* – la capacità di “leggere dentro” le cose in uno sguardo immediato, a partire da un’intimità con esse, da un’apertura al loro improvviso illuminarsi.²⁴ Il *nous* sostiene una modalità di sapienza (*sophia*) più primordiale dell’operazione del *logos* nel suo comportamento dimostrativo (*sullogismos*, *episteme*).²⁵ È significativo che il saggio di Heidegger si concluda su questo punto, con un gesto nella direzione di ciò che, alla fine della filosofia, resta da pensare – ciò che, nella sua altezza, non solo fu dimenticato ma, più precisamente, mai ebbe svolgimento. Ciò che resta da pensare, e cioè da esperire, è il silenzio di ciò che non è oggetto di dimostrazione, a cui non corrisponde alcuna domanda, e che può soltanto essere ricevuto, fatto proprio, subito. Questo modo di pensare è radicalmente altro dalle operazioni scientifico-razionali. Di queste ultime esso invero costituisce la condizione primordiale. Il gesto di Heidegger situa l’antichità (nella figura di Aristotele) nel cuore del pensiero a venire.

In tal modo la fine della filosofia è illuminata come ciò che eccede la filosofia in quanto discorso, per quanto “incipiente” o “immanente” esso possa essere (61): a monte di ogni determinazione e di ogni domanda riguardante *che cosa* (cosa è questo o quello), l'avanzata fragile eppure innegabile degli esseri, il riconoscimento disarmante eppure ineliminabile del *fatto che* essi sono. Si sovrappongono qui i temi dell'affermazione e della sensibilità, *aisthesis*. Nelle elaborazioni aristoteliche (come pure platoniche) la sensibilità (l'apertura ai fenomeni e dei fenomeni) è strettamente connessa alla conoscenza più compiuta, che non è quella del *logos*. Senza entrare nel merito delle discussioni estremamente complesse sulla relazione tra percezioni noetiche e sensibili, va detto che esse, sebbene non riducibili le une alle altre, sono coerentemente co-implicate nell'emergere e nell'apprendimento degli universali. E questo significa che la percezione sensoriale, tipicamente nella modalità della fiducia (*pistis*), non è mai estranea alla costituzione degli assunti (dei principi) su cui riposa ogni dimostrazione (*apodeixis*).²⁶ Poiché la procedura apodittica mette in luce ciò che è in ogni caso già dato: conferisce ulteriore evidenza alle articolazioni del dato. In un certo senso la sensazione indica la comunione e comunicazione costitutive dell'aperto, il suo essere raccordato con sé stesso in una motilità pervasiva e sempre in propagazione.

Heidegger non è incline a utilizzare con disinvoltura la parola *aisthesis* – un termine che lui trova del tutto implicato nella storia della metafisica e in tal modo compromesso.²⁷ Ciò nonostante la sua discussione della fine della filosofia è costellata di riferimenti alla svolta fenomenologica “alle cose stesse” ed esita sulla convergenza di pensiero e vista, su una visione che riceve e lascia essere. Ma il movimento verso le cose stesse, verso il loro sensibile luore, implica una ulteriore sensibilizzazione, giacché la radiosa manifestazione delle cose espone l'aperto, l'espansione della dischiusura sempre già in gioco là dove la manifestazione ha luogo. Questo volgere alle cose, dunque mantiene la filosofia alla fine, al suo limite – forza la filosofia ad affrontare il suo altro, che può soltanto essere ricevuto, accettato e affermato sulla base di tale passività (e la passività può solo essere una base ben strana). La fine della filosofia è sempre già segnalata nell'imporsi delle cose stesse; e in questo richiamo (alle cose stesse e, allo stesso tempo all'aperto che rende possibile il loro essere diveniente) è il compito del pensiero. Là dove Heidegger incontra l'impensato in Aristotele noi potremmo avventurarci a dire: la fine della filosofia è il compito del pensiero; e questo compito riguarda crucialmente la sensibilità. Vale a dire: il compito che si intravede in questa fine comporta una attenta coltivazione del sentire, perché questa cura e questo affinamento possono fornire accesso a ciò che resta da pensare. Ma questo segna una discontinuità definitiva rispetto all'ordine filosofico del dominio concettuale e della volontà costruttiva: “Poiché non è ancora deciso come vada esperito ciò che non ha bisogno di dimostrazione al fine di diventare accessibile al pensiero” (80). E “[s]u questo può decidere soltanto la qualità peculiare di ciò che ci chiede soprattutto di essere ammesso” (80).

“Il compito del pensiero”, Heidegger conclude, “comporterebbe dunque, per il pensiero antecedente, la rinuncia alla determinazione della materia [*Sache*] del pensiero” (80). Il compito sarebbe crucialmente questione di imparare a recepire – e imparare qui significa: coltivare con disciplina. E dunque: apprendere a ricevere ciò che è dato, ciò che si trasmette mantenendosi segreto; apprendere a calare in guise sempre nuove ciò che giunge da altrove e ci raggiunge, con energia non diminuita, nel mezzo di un inquieto rivolgimento epocale. Apprendere inoltre a

ricevere la decisione e la determinatezza che provengono, per così dire, dall'esterno e necessitano l'assenso senza esibire fondamento razionale né procedure dimostrative.²⁸ Si tratta infine di apprendere ad affermare l'eccesso – a esperire la singolarità nelle scansioni della quotidianità, nelle infinite variazioni dell'ordinario, minute e tutt'altro che spettacolari, nelle quasi impercettibili vibrazioni del divenire.

L'inizio resta pervaso, agitato da una potenzialità inconsciamente operativa, inquieta, slegata. Di qui il compito di intravedere, nel passato (in ciò che del passato si manifesta), l'energia e l'incedere di un futuro non ancora manifesto – quasi un corpo estraneo, un seme rilasciato in un'incubazione indeterminatamente protratta. Il gesto di Heidegger è sovversivo proprio perché, al di là degli assetti storiografici e delle tassonomie della "storia delle idee", si protende a cogliere il nuovo nel modo meno ideologico, meno prevedibile: cerca di reperire il nuovo nell'antico, il nuovo (esorbitante e non disvelato) racchiuso nell'antica dischiusura. Pertanto non ci sarà stato alcunché di ovvio nel passato, e l'evidenza (ciò che si dà a vedere) può essere il luogo dell'enigma più profondo e celato. Il nuovo richiederebbe (forse) di essere perseguito, non tanto (o proprio per niente) in un movimento di straniamento dal vecchio, ma (forse) in vecchi ricettacoli inesplorati e, dunque, senza età. Per questo motivo la filosofia, la sua storia, che è *questa* storia, la storia di *noi* – questa storia, anche colta nella sua unicità e originalità, non è una. Anche evitando approcci comparativi, plausibilmente superficiali nella loro certezza che ci siano *filosofie* (nel plurale) da comparare, e surrettiziamente egemonici nel ricondurre altre culture al paradigma greco – anche al di là di approcci di questo tipo, resta aperto il problema di come vadano intese categorie geo-spirituali e psico-culturali come la Grecia, l'Occidente, l'Europa. La situazione emerge insomma nella sua complessità, e termini come storia, tradizione, e dunque identità si rifrangono e moltiplicano. Ciò che vale per ogni individuo, per il quale lo scavo archeologico sempre finisce con il portare alla luce oscurità (è questo il cuore dell'esperienza psicanalitica), vale per l'organismo collettivo. Allora anche questo passato che il presente si porta nella stiva non può essere semplicemente ricondotto (ridotto) alla così detta storia della metafisica, ai disastri di cui la metafisica è causa, o forse solo sintomo. Anche questo passato è agitato interiormente da un pensiero che non si può riportare al fondamento razionale, da ciò che indeterminatamente eccede il calcolo e le sue manovre. Invero, ciò che persiste inascoltato non per questo equivale al nulla.

La filosofia è pertanto alla fine su vari piani. In primo luogo, come abbiamo osservato, i discorsi filosofici sono storicamente situati e, nella loro finitezza, continuamente vengono in essere, perdono favore, e altri si succedono a essi. In secondo luogo, la filosofia stessa appartiene alla storia: è una configurazione dello spirito che ha un inizio e (come ogni cosa che inizia) una fine, proprio perché non coincide con il pensiero *tout court*, né lo esaurisce. Ma infine, e più incisivamente, la filosofia è ed è sempre stata alla fine proprio nel suo irrisolto confronto con l'altro e i molti nomi dell'alterità (sensibilità, immediatezza, conoscenza non discorsiva, perfino *logos* nella misura in cui esso non si riduce alla logica). Riconoscere questo aspetto della vita filosofica, e restarne consapevoli, significa interromperne la storia, e soprattutto la pratica accademica. La memoria qui comporta una discontinuità radicale rispetto al percorso seguito dalla filosofia, che conduce alla fine della metafisica. In gioco è l'autorevolezza, perfino la pienezza, della parola: da più di un secolo nelle nostre università si è andati annunciando il crepuscolo della

metafisica (e delle dicotomie ad essa attribuite, in particolare tra *praxis* e *theoria*, azione e pensiero). Eppure, tutt'ora stentiamo a vedere segni di trasformazione nella direzione di un modo di pensare che sappia toccare la vita ed essere da essa toccato – di un pensiero al contempo configurato attraverso l'azione e, a sua volta, in grado di trasformare l'azione, e quindi tutte le pratiche, accademiche e non. Il superamento della spaccatura tra *praxis* e *theoria* sembra riproporsi, in modo rassicurante, come questione teoretica. Di conseguenza molto di ciò che viene detto in luoghi quali le nostre aule, per quanto retoricamente seduttivo e ineguagliato nell'erudizione, tende a restare parola vuota, incapace di toccare il mondo. Giacché, per toccare il mondo, la parola dovrebbe intuire, essere portatrice di risonanze e luore: dovrebbe appartenere all'esperienza.

Il riferimento a *Metafisica* Gamma, in particolare al monito di Aristotele che è fondamentale (invero, infinitamente più fondante di ogni fondamento apodittico) riconoscere quando sia il caso di procedere dimostrativamente e quando non lo sia, pone la necessità di esercitarsi a cogliere e accogliere l'indimostrabile – vale a dire i principi stessi in base ai quali ogni verità dimostrata può essere argomentata e vagliata. Poiché i principi, le *archai*, non sono *tout court* oggetto di possesso. L'atteggiamento aristotelico qui richiede un lavoro volto a rendere la percezione più sottile, a sviluppare la fiducia come atteggiamento propriamente adeguato all'indimostrabile, a ciò che si presenta inconoscibile per via sillogistica – atteggiamento della fiducia (*pistis*) che è poi (con massima evidenza in Platone) il registro spirituale corrispondente al sensibile.

Allora, ben al di là delle sentenze riguardanti il superamento della metafisica e delle sue fratture, il gesto di Heidegger esprime, sebbene con una certa reticenza, un invito ad approfondire il lavoro del sentire, a infondere in esso attenzione vigile. In una ripresa fenomenologica *sui generis*, l'invito evoca un'instancabile frequentazione e interrogazione dei fenomeni, delle cose di questo mondo, delle nostre condizioni e circostanze. Non basta dichiarare il carattere problematico della metafisica, o anche decostruire la metafisica esponendo e dispiegando le sue intrinseche strategie testuali. O meglio, sarebbe necessario un gesto decostruttivo che, attraversando testi e pratiche ermeneutiche, si accompagnasse alle cose sensibili e nutrisse intimità e confidenza con esse; sarebbe necessaria un'indagine sul senso che, dentro e attraverso il senso, riconoscesse il senso come autorevole guida del pensiero; una pensosa inclinazione ad affidarsi all'indominabile; una consapevolezza intensificata della radice corporea, di un'appartenenza all'arca della terra, al di là di ogni letteralismo – poiché, certo, appartenere alla terra non equivale a qualsivoglia forma di fissazione territoriale/identitaria o primitivismo nostalgico, e in nessun modo esclude (pace Heidegger) il dinamismo nomadico e migratorio che in vario modo si iscrive nelle storie individuali come pure collettive.

Si profila in tal modo il compito di dimorare nelle vicinanze di ciò che si mostra in qualche modo, a suo modo – il tremendo esercizio della pazienza e dell'esitazione, il sapere attendere, lasciandosi vincere da ciò che viene a essere. È tale esercizio che viene qui chiamato esperienza. Ma naturalmente, seguendo questa traiettoria, la parola "esperienza" è giunta a dire cose assai diverse da quelle della filosofia moderna, che spiega l'esperienza riferendola al soggetto razionale e la sensibilità riferendola al dominio dell'intelligibilità – come se il sensibile (di per sé amorfo e abissale) si potesse comprendere soltanto imponendogli l'ordine delle categorie concettuali. Qui,

invece, l'esperienza è (ri)divenuta misteriosa. Richiede la veglia dei sensi nel dissiparsi di riferimenti puramente razionali, il rigore che sostiene lo studio e la concentrazione mentre intorno tutto si muove. E ci si potrebbe chiedere se e fino a che punto l'esperienza così intesa sia affine alla contemplazione nel senso arcaico e semplice (cioè assoluto) di *theoria*, che non si risolve semplicemente nell'osservazione scientifica. Chiaramente la pratica e articolazione di una tale disciplina si presenta del tutto eversiva nell'epoca presente – questa epoca, come si è detto da più parti, ostile all'esperienza al punto da renderla virtualmente impossibile, annunciando così lo spegnimento, quando non l'estinzione, di una certa configurazione dell'umano.

Ma è evidente che il lavoro di affinamento percettivo non si lascia contenere nel registro della fenomenologia tradizionale e ne destabilizza le figure. Emergono allora con urgenza le domande relative alla strana, composita unità di pensiero e sensibilità, la cui differenza va affermata alla luce della loro inseparabilità. In che modo il pensiero vive e si dà nella vita? Come si inabissa nel sentire del corpo traendone guida e orientamento? E come si dà la vita pervasa di pensiero, pensata e pensante? In che forme si lascia presagire l'integrazione, il raccordo di modi dell'essere che permangono irriducibili? Sono domande che riportano decisamente al problema dell'umano, cioè alla profondità insondata in cui ha radice anche la più esorbitante pratica contemplativa. E indagare il sostrato umano significa seguirne i grandi movimenti, gli sviluppi in prospettiva politico-antropologica, ma anche i risvolti infinitesimali, individuali, radicalmente singolari. Significa appunto percorrere il fenomeno umano per tutto il suo spettro, dai vertici della trascendenza al più minuto, effimero coinvolgimento mondano, dalla riduzione fenomenologica all'irriducibilità di ciò che è, diviene e muta in un transito irripetibile – dell'azione, della vita e dei suoi volti.

Lo sconvolgimento della “fine della metafisica” svela la possibilità, invero l'urgenza vitale, di simili sviluppi. Prendersi cura dell'intreccio indissolubile di *praxis* e *theoria*, fare esperienza della loro unità, profondamente e durevolmente enigmatica, significa proteggere il tema del superamento del dualismo, prevenire il suo scadimento a banalità. Significa cercare (senza dubbio in modo inadeguato, e tuttavia cercare) una qualche corrispondenza con le domande che il secolo scorso ci invia. Ancora attendono e si protendono verso altri mondi.

Note

¹ Mutuo il binomio da John Dewey, *Experience and Nature* (London: Allen & Unwin, 1929). Dewey non sarà al centro delle considerazioni qui presentate, ma meriterebbe la massima attenzione il suo pensiero sull'esperienza radicata nella vita, nell'immediatezza silenziosa del corpo in cui dimora, aperto, il mistero delle cose. L'intimità tra esperienza e natura affiorerà più volte nella presente discussione. L'esperienza, dice Dewey, è ampia e profonda, si compenetra alla natura, la pervade, l'attraversa: nell'esperienza la natura si dischiude, ha luogo. L'esperienza è dove la natura si dà.

² Il saggio apparve dapprima nella traduzione francese di Jean Beaufret e François Fédier, in *Kierkegaard vivant* (Paris: Gallimard 1966). Il testo Tedesco fu pubblicato solo 3 anni più tardi, in M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*

(Tübingen: Niemeyer, 1969), 61-80. Fanno riferimento a questa edizione le indicazioni parentetiche che accompagnano le citazioni del testo heideggeriano qui di seguito. La traduzione è mia. Ho analizzato aspetti di questo scritto nel saggio “A Vibrant Silence: Heidegger and the End of Philosophy”, in *Being Shaken: Ontology and the Event*, a cura di Michael Marder e Santiago Zabala (New York: Palgrave MacMillan, 2014), 92-121.

³ M. Heidegger, “Einleitung in die Phänomenologie der Religion”, in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Gesamtausgabe 60 (Frankfurt am Main: Klostermann, 1995).

⁴ M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt—Endlichkeit—Einsamkeit*, Gesamtausgabe 29/30 (Frankfurt am Main: Klostermann, 1983).

⁵ W. Benjamin, “Erfahrung und Armut”, in *Illuminationen. Ausgewählte Schriften 1* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1961), 313-18.

⁶ G. Agamben, *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia* (Torino: Einaudi, 1978).

⁷ Questo si mostra con grande coerenza lungo tutta la voluta del pensiero di Heidegger. Nelle considerazioni introduttive del corso sul *Sofista* di Platone (semestre invernale 1924-25) osserva: “Questo passato, a cui le nostre lezioni cercano di accedere, non è nulla di separato da noi, situato altrove a grande distanza. Al contrario, noi siamo questo stesso passato. E lo siamo non nella misura in cui esplicitamente coltiviamo la tradizione e diventiamo amici dell'antichità classica, ma piuttosto la nostra filosofia e la nostra scienza vivono su queste fondamenta, cioè quelle della filosofia greca, e questo a tal punto che non ne siamo più consapevoli: le fondamenta sono diventate ovvie. Proprio in quello che non vediamo più, in quello che è divenuto ordinario, è all'opera qualcosa che un tempo fu l'oggetto dei più grandi sforzi spirituali mai intrapresi nella storia d'Occidente... Comprendere la storia non può voler dire altro che conoscere noi stessi – non nel senso che potremmo stabilire vari fatti su di noi, quanto invece nel senso che facciamo esperienza di quello che *dovremmo* essere. Appropriarsi del passato significa giungere a conoscere se stessi in quanto indebitati verso quel passato. La possibilità autentica di *essere* la storia stessa risiede in questo, che la filosofia scopra di essere colpevole di omissione, di negligenza, se ritiene di poter cominciare da capo, rendersi le cose facili...” (M. Heidegger, *Platon: Sophistes* [Frankfurt am Main: Klostermann, 1992], 10). La traduzione è mia.

⁸ La riflessione heideggeriana sul luogo si arricchisce ulteriormente nelle annotazioni sul termine Ort sviluppate nell'incontro con la poesia di Georg Trakl – un testo chiaramente in risonanza con il saggio più tardo di cui ci stiamo occupando. Il luogo vi è evocato nei suoi tratti non familiari e stranianti. Si ricorda che Ort originariamente indica la punta della lancia, e dunque un punto di convergenza, il punto più alto ed estremo che unifica per attrazione e protegge ciò che è così riunito. Ma il luogo non offre riparo e rifugio nella modalità del contenimento. Esso piuttosto ripara penetrando; riunisce e permea della sua luce ciò che in esso si raccoglie; in tal modo lascia essere ciò che si aduna, consente a ciò che è unificato di svolgersi nel suo essere. In questo senso Ort non va compreso in termini di estensione, né di capienza. Esso giunge piuttosto a designare la luminosità espansiva e l'orientamento dinamico in cui ciò che viene ad essere può propriamente articolarsi, divenire. Dunque la fine emerge come il luogo in cui si viene alla luce. Indica il luogo dell'estraneità e della trasfigurazione, una concentrazione senza coordinate – la punta incandescente, lo strano aver luogo dello straniero, radicalmente discontinuo rispetto allo spazio misurabile e quantificabile della modernità. Si veda M. Heidegger, “Die Sprache im Gedicht. Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht”, in *Unterwegs zur Sprache*, Gesamtausgabe 12 (Frankfurt am Main: Klostermann, 1985), 31-78. Il testo fu in origine pubblicato con il titolo “Georg Trakl. Eine Erörterung seines Gedichtes,” in *Merkur* 61 (1953), 226-258.

⁹ In *Was heißt Denken?* (Tübingen: Niemeyer, 1954), riferendosi a Socrate, Heidegger coglie con grande forza iconica l'abisso tra il pensiero e la storia della filosofia, quest'ultima inquadrata come storia letteraria della progressione dalla *doctrina* alla *scientia*, fino alle scienze contemporanee. Mentre Socrate si mantenne nella corrente del pensiero (la trazione verso la scaturigine del pensiero, infinitamente provocante e recessiva), i filosofi più tardi si ritrassero da quella chiamata, come fuggitivi in cerca di riparo da tanto coinvolgimento.

¹⁰ *Metafisica* 984a18, 986b31 e 984b10.

¹¹ Malgrado la sua felicità retorica e fortuna critica (o forse proprio per questo), la fantasia heideggeriana di una storia della filosofia occidentale unitaria e omogenea si presenta del tutto problematica. Identifica la metafisica con il platonismo, e dunque il crepuscolo della filosofia con il rovesciamento (l'inversione) del platonismo. Per platonismo Heidegger intende (1) la decisione di fissare ogni essere nel suo aspetto, profilo o *idea*, (2) la comprensione del sensibile con riferimento all'oltre-sensibile e, dunque, (3) il privilegio della conoscenza e della postura teoretica di contro all'azione, all'esperienza e alla sensibilità. Tale sarebbe l'ordine delle priorità rovesciato da Nietzsche con il pensiero della volontà di potenza. Nel suo compimento la metafisica abbandonerebbe la postura antica della contemplazione disinteressata e rivelerebbe la sua volontà di conoscere in quanto volontà di produrre e dominare gli esseri (complicità di metafisica e tecnologia). Tuttavia anche una considerazione frettolosa dei testi platonici, per non dire di Aristotele, rivela un primato etico-politico che, già di per sé, basterebbe a sollevare dubbi sull'enfasi di Heidegger sul disinteresse, sulla conoscenza come fine in sé e sul distacco contemplativo. Invero, nella prospettiva greca, pare del tutto impensabile un amore della conoscenza privo di raccordo con la vita nella *polis*, il coinvolgimento nell'azione, l'appartenenza nell'andamento del divenire. Quanto all' "idealismo" platonico, andrebbe valutato seriamente il senso radicale della parola *idea*, e cioè: aspetto, manifestazione estrinseca, profilo della cosa, e di qui l'essere di tale cosa, ad un tempo sua causa e cifra distintiva. Nella sua tensione a cogliere ciò che comprende e guida i fenomeni, il linguaggio dell'inizio greco conserva la sua radice sensibile e in essa ricorda la primordialità del senso nella sua duplice portata: la comunanza originaria di sensatezza e sensorialità, orientamento e sensualità. Il pensiero heideggeriano resta ostinatamente refrattario a tali ipotesi, risultando in questo tutt'altro che irresistibile e, anzi, inquietante. In esso convince però la diagnosi della continuità (perfino dell'identità) che sottende ogni opposizione e movimento di inversione. Una data configurazione epocale non è semplicemente superata da contro-movimenti o antagonismi. L'inversione della metafisica opera ancora all'interno della logica della metafisica, scopre possibilità latenti in essa, promuove una sua più piena manifestazione. Nell'idioma heideggeriano, la scienza moderna è ancora platonismo, e parimenti lo sono il materialismo marxista e i gesti iconoclastici di Nietzsche. La metafisica (il platonismo) si completa nel proprio rovesciamento, cioè nella realizzazione di un concreto ordine storico attraverso la scienza e la tecnologia. (Da notare di passaggio: di contro alla sua attenzione per il problema tecno-scientifico, l'analisi heideggeriana e, in genere, il suo linguaggio si dimostrano drammaticamente inadeguati a riconoscere la rilevanza storico-filosofica del fenomeno economico.)

¹² J. W. Goethe, *Die Schriften zur Naturwissenschaft*, a cura di K. L. Wolf e W. Troll (Weimar: Böhlau, 1947-2011), vol. 4, 71-2.

¹³ P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* (Paris: Klincksieck, 1968), 955.

¹⁴ Chantraine, cit., 953. Varie fonti attestano la relazione tra *punthanomai* e *Puthò*, l'antico nome di Delfi: un oracolo riportato da Pausania (*Periegesi della Grecia* 10.18.2), l'*Edipo Tiranno* di Sofocle (70 e 603), Plutarco (*Opuscula moralia: De E apud Delphos*, 385b). Non va ignorata la prossimità a *pthmen*, relativo a ciò che sta nel profondo, al fondo o alla base.

¹⁵ Nell'essenziale testo del 1953, "Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse" (*Écrits* [Paris: Seuil, 1966], 237-322), Jacques Lacan elabora il senso della "parola piena". Facendo eco alla dialettica hegeliana del riconoscimento, Lacan illumina la struttura simbolica della comunicazione: chi parla riceve il proprio enunciato da chi ascolta, nel senso che la funzione soggettiva della parola richiede l'alterità come sua stessa condizione. La parola emessa trova pertanto il proprio senso nell'ascolto da parte dell'altro, inteso in senso lato, ed è in quanto tale sempre già risposta. Di contro a tale parola, piena e compiuta in una relazionalità aperta, desiderante, la parola vuota è priva di raccordi e chiusa in sé: è la parola della certezza narcisistica e auto-referente.

¹⁶ "Cibernetica" è il nome della svolta onnicomprensiva al formato, alla formattazione e all'informatica. L'incontro con gli esseri è ridotto a resoconto formale e privo di attrito, e il *pathos* della singolarità (il *pathos* dell'evento) a progetto universale e astratto. Heidegger prevede così l'uniformarsi planetario alla forma dell'Occidente. La volontà di potenza

occidentale assimila la terra vagante, il pianeta, al proprio progetto: “Fine della filosofia significa: inizio della civilizzazione mondiale [*Weltzivilisation*], basata sul pensiero occidentale-europeo” (65). *Weltzivilisation* significa il dominio dei media, l’assorbimento ipnotico (una sorta di *trance*) nel segno tele-trasmesso, tele-visivo e tele-visibile (la visione di lontano, recisa dalla sensibilità), e dunque la crescente de-sensibilizzazione, l’anestesia, la ricettività sempre più rozza, occlusa, ottusa. In questa prospettiva ogni sforzo nella direzione dell’educazione sensoriale e dell’affinamento sensuale si carica di implicazioni rivoluzionanti e rivoluzionarie.

¹⁷ Nel 1963 Heidegger rilascia un’intervista televisiva, insieme al monaco Thailandese Bhikkhu Maha Mani, trasmessa dal canale SWR. In essa si arrischia ad abbozzare i lineamenti del pensiero a venire. Il compito del pensiero richiede un “metodo completamente nuovo”, che implichi soltanto “il dialogo immediato da essere umano a essere umano”. Tale metodo si può conseguire solo attraverso “lungo esercizio [*Einübung*]” e “pratica [*Übung*]” nel compenetrarsi di visione e pensiero. Oggi, per via della nostra storia e del nostro sistema educativo, questo può essere ottenuto da “pochi”, ma può comunicarsi ad altri in modo mediato e, in linea di principio, può essere realizzato da tutti gli esseri umani. Il compito del pensiero viene così evidenziato nella sua dimensione e nelle sue condizioni pedagogiche. Nell’intervista con Richard Wisser (trasmessa sul canale ZDF il 24 settembre 1969, data dell’ottantesimo compleanno di Heidegger) la questione riguardante il destino del pensiero è lasciata in sospenso. Sottolineando simultaneamente la semplicità e la difficoltà del pensiero nel superamento della metafisica, Heidegger moltiplica i segni di cautela e incertezza: il suo tentativo non sarebbe che un contributo meramente preparatorio, e anche chi forse si impegnerà nel compito del pensiero dovrà esitare, sottomettersi all’incommensurabile. Le parole conclusive sono tratte da una lettera di Heinrich von Kleist alla sorella Ulrike nel 1803, trascritte da Heidegger in un taccuino: “Mi ritraggo davanti a colui che non è ancora qui e mi inchino, un millennio prima, davanti al suo spirito”. Un’ enfasi simile sull’attesa e la preparazione è pervasiva nell’intervista allo *Spiegel* del 1966 (“Nur noch ein Gott kann uns retten,” *Der Spiegel* 30 [May 1976], 193-219): preparandosi per la manifestazione del dio, il pensiero si annuncia nell’incrementare l’allerta, la veglia, la vigilanza. Non c’è traccia, qui, del progetto di più di tre decenni prima: porre la filosofia a guida delle istituzioni politiche e riconfigurare l’università, se non il mondo in quanto tale. Queste riflessioni tarde lasciano trapelare soltanto la dedizione a coltivare una trasformazione del pensiero – un lavoro le cui implicazioni mondane restano opache e protette da reticenza. Ma ciò che imbarazza, qui come del resto altrove, è la acritica riproduzione della postura filosofico-storiografica ottocentesca che privilegia la relazione tra la Germania e la Grecia antica – tale per cui l’umanità occidentale, come perfino “i francesi confermano”, quando inizia a pensare deve parlare tedesco (217-18).

¹⁸ “Platons Lehre von der Wahrheit”, in *Wegmarken*, Gesamtausgabe 9 (Frankfurt am Main: Klostermann, 1976), 203-238. Il saggio, scritto nel 1940, fu in origine pubblicato in *Geistige Überlieferung. Das Zweite Jahrbuch* (Berlin: H. Küpper, 1942), 96-124. È qui sviluppata una linea di riflessione iniziata con il corso del 1931/32 “Sull’essenza della verità” e il saggio dallo stesso titolo (“Vom Wesen der Wahrheit”, *Wegmarken*, cit., 177-202). Chiaramente questa ricerca rielabora la meditazione sulla verità in *Essere e tempo* (§ 44) e continuerà a ripresentarsi nel successivo lavoro di Heidegger.

¹⁹ Si veda, sopra, la caratterizzazione dell’essente “come conoscibile, manipolato ed elaborato [*als Erkennbares, Behandeltes, Bearbeitetes*]” (62).

²⁰ Nel *Timeo* di Platone *chora* designa ciò “in cui” gli esseri vengono ad essere e indugiano per la durata a loro concessa, e ciò “da cui” essi vanno a scomparire (49e-50a, 50c-d). Interrompendo il pensiero ordinato dalla dicotomia di sensibilità e intelligibilità, *chora* dà nome al mistero del non detto eppure assolutamente necessario *dove* di ogni creatività e generazione, di tutti gli esseri e dell’ontologia stessa. Ogni fare, ogni produzione, l’espansività esuberante dell’origine stessa, proprio nel loro darsi, nel loro *aver luogo*, comportano un *dove* – il quale non equivale né allo spazio nella sua geometrica omogeneità, e nemmeno al luogo nel senso di *topos* incarnato. Esso si può invece dire come il campo in cui vibrano le vite degli esseri, in cui si propagano senza posa pulsazioni, scambi e trasformazioni – il

campo di una motilità travolgente, dove si muove e si è mossi, si scuote e si è scossi (48a-b, 52a-c, 52d-53a). *Chora* nel *Timeo* designa anche la ricettività materna, il sostegno, il nutrimento e la protezione (49a-b, 50b, 51a, 52d). A proposito dell'aperto della radura, dove tutto "diviene presente e assente" (72), Heidegger osserva che "non sarebbe la mera radura della presenza, ma la radura della presenza che si cela, la radura del riparo che si cela [*Lichtung der sich verbergenden Anwesenheit, Lichtung des sich verbergenden Bergens*]" (78-9). Invero, "non domina forse un riparare, un proteggere, in questo celarsi della radura della presenza, da cui soltanto la dischiusura può essere largita...?" (78).

²¹ Aristotele, *Metaphysica*, a cura di W. Jaeger (Oxford: Oxford UP, 1957). Dice il testo greco: *esti gar apaideusia to me gignoskein tinon dei zetein apodeixin kai tinon ou der*; Heidegger traduce: "Es ist nämlich Unerzogenheit keinen Blick zu haben dafür, mit Bezug worauf es Nötig ist, einen Beweis zu suchen, in Bezug worauf dies nicht nötig ist." Va osservato che Heidegger rende *gignoskein* ("conoscere", "riconoscere") con "avere occhio (per qualcosa)", "discernere a colpo d'occhio". Si intrecciano nei pressi della sentenza aristotelica il tema dei principi primi e indimostrabili, il problema del regresso all'infinito, l'impossibilità di dimostrare tutto, la differenza irriducibile tra conoscenza e dimostrazione. Questo nesso costituisce per Aristotele una preoccupazione assolutamente vitale, tanto che egli vi fa ritorno in vari contesti e vari registri. Basti qui ricordare l'elaborazione paradigmatica in *Metafisica* alpha elatton (994b9-31). *Metafisica* 1006a6-8, sulla desiderabile educazione al pensiero e sull'appropriatezza o inappropriata della dimostrazione, è rispecchiata in *Etica Nicomachea* Alpha (1094b22-28; nello stesso trattato si veda anche 1098a26-b8). Si considerino inoltre le annotazioni in *Fisica* Beta sull'indimostrabile esserci degli esseri di natura, e sull'attitudine della ricettività, necessaria al fine di accogliere il nudo *fatto che* gli esseri di natura ci sono (193a3-9).

²² *Etica Nicomachea* Zeta, 1142a27 e 1143b1.

²³ Qui e coerentemente in vari luoghi del suo lavoro, nel leggere Aristotele Heidegger tende a confondere *logos* e *nous*, seguendo senz'altro argomento la fusione scolastica di *ratio* e *intellectus* o *intuitus*. Ho esaminato questa interpretazione del *nous* più che problematica in vari contesti. Mi limito a menzionare, specificamente a proposito di Heidegger, il saggio "On Heidegger, the Greeks, and Us: Once More on the Relation of *Praxis* and *Theoria*", in *Philosophy Today* 50 (Supplement 2006), 162-169.

²⁴ Affronto questo e altri temi concomitanti nel mio *L'architettura dell'umano. L'etica di Aristotele come filosofia prima* (Milano: Vita e Pensiero, 2014), *passim* e specialmente cap. 3. Una trattazione precedente si trova in *Aristotle's Ethics as First Philosophy* (Cambridge: Cambridge UP, 2008), in particolare 220-259; e in "The Condition of First Philosophy", in *Sources of Desire: Essays on Aristotle's Theoretical Works*, a cura di James Oldfield (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2012), 8-29.

²⁵ John Dewey espone la stessa irriducibilità quando, in *Experience and Nature*, distingue l'indagine scientifica dall'esperienza: "The office of physical science is to discover those properties and relations of things in virtue of which they are capable of being used as instrumentalities... The *intrinsic* nature of events is revealed in experience as the immediately felt qualities of things" (*Experience and Nature*, cit., v).

²⁶ Questa linea di pensiero non implica in alcun modo una riduzione della percezione noetica alla sensazione e alla percezione sensoriale. Tuttavia, come è specialmente chiaro nella *vexata quaestio* dell'induzione (*epagoge*), la relazione tra sensibilità e intuizione noetica, come pure l'innegabile ruolo della sensazione nella costituzione degli universali e dei principi, restano campi di indagine ancora aperti. A questo riguardo, mi riferisco di nuovo a *L'architettura dell'umano. L'etica di Aristotele come filosofia prima*, cit.

²⁷ Vs. Levinas, che sottolinea il carattere dirompente della sensibilità rispetto a ogni aspirazione sistematica (*Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* [La Haye: M. Nijhoff, 1971], 53).

²⁸ Ancora una volta va detto qui, in estrema sintesi, che la sensibilità, in termini antichi, lungi dal fornire dati percettivi indifferenziati da sottoporre poi alla fatica ordinante del concetto, in sé mostra ordine e determinatezza. Sentire, percepire sensibilmente, è già discernere, *krinein*.