

determinazione e posizione dell'immenso continuum delle presupposizioni che costantemente fungono all'orizzonte della nostra vita - questo tradimento contiene già tutte le buone ragioni dell'ermeneutica contemporanea, di una comprensione della domanda che fa propria la sua debolezza e si mantiene in essa, e che invece di nascondere il tradimento che viene perpetrando, lo confessa e fa proprio. Si fa paradossalmente fedele al tradimento. Pensiero della finitezza, l'ermeneutica conosce la contraddizione del finito e invece di risolverla si assegna il compito di custodirla. Può forse essere utile, prima di portarci a ridosso di questo momento del pensiero, disporre di un rapido schema.

Se il dato non fosse un collegato, se il dato non si presentasse in sintesi, se la sintesi non appartenesse al dato stesso, non vi sarebbe modo di collegare o di sintetizzare alcunché, e dunque in generale di conoscere. Il linguaggio empiristico non può nascondere il platonismo di fondo cui questa tesi nascostamente si ispira. Riattivare questo fondo platonico può servire anzi ad evidenziare con maggiore forza il circolo in cui la tesi s'avvolge. Perché infatti vi sia un *logos* dell'essere, nel senso oggettivo del genitivo, occorre che vi sia un *logos* dell'essere nel senso questa volta soggettivo del genitivo; ma è vero pure il contrario, che cioè è per il fatto che noi pensiamo l'essere (che l'essere è oggetto di un *logos*), è per questo che possiamo e anzi dobbiamo presupporre un *logos* dell'essere nel senso soggettivo del genitivo. Nei termini appena posti, questo significa che siamo già sempre ben attestati dentro il collegato stesso, dentro la connessione, il *Bezug* che tiene legato il pensiero all'essere. Se è così, perché allora sorge la domanda circa il collegamento stesso (che è la domanda trascendentale di Kant, ma poi la domanda stessa della filosofia)? Si può rispondere che la domanda sorge non per altro che per essere tolta, in quanto è senza senso; è in questo modo che Hegel regola i conti con Kant (non si può conoscere la conoscenza: come se la domanda domandasse appunto per conoscere!). La domanda è senza senso anche per Husserl, in quanto è preceduta dal senso e sorge solo sul suo terreno;

tuttavia questo senza-senso, invece di essere dialetticamente risolto e scomparire dentro la struttura logico-sintetica dell'essere come sua mera articolazione interna, viene salvaguardato come fenomeno positivo esso stesso; come il modo stesso di darsi del senso, mai totale, mai del tutto pieno ed esauriente, e perciò solo idealmente posto nella sua definitiva sensatezza.

Ci si può però inclinare ancor più nel verso della domanda, e riconoscere che essa ha invece senso, poiché il mondo su cui domanda, e che è la scaturigine primaria di ogni senso, non è altro che il mondo della domanda: il mondo che si prolunga nella domanda, che si fa mondo in essa, il mondo che "esiste allo stato interrogativo"²². Il mondo che sta dietro alla domanda vi sta dietro come ciò che si continua ed accade come mondo non prima, ma *nella domanda stessa*. Vi è un legame natale/naturale della domanda col mondo su cui essa domanda, che dona peraltro alla domanda la sua pertinenza. L'errore delle filosofie riflessive consiste nel recidere questo legame, pretendendo poi di rifarlo da capo in sede trascendentale: "L'analisi riflessiva crede di seguire a ritroso il cammino di una costituzione preliminare e di raggiungere nell'uomo interiore, come dice San' Agostino, un potere costituente sempre identico a se stesso. Così la riflessione rimuove se stessa e si ricolloca in una soggettività invulnerabile, al di qua dell'essere e del tempo. Ma questa è un'ingenuità o, se si preferisce, una riflessione incompleta che perde coscienza del proprio cominciamento"²³. La fenomenologia deve sempre di nuovo riprendersi al cominciamento. In quanto però il cominciamento è un aver già sempre cominciato, la fenomenologia, che non può per ciò stesso procedere ad una riduzione completa, si declina già come fenomenologia ermeneutica²⁴. Fenomenologia cd ermeneutica

²² M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 123.

²³ M. MERLEAU-PONTY, *Primerina alla Fenomenologia della percezione*, cit., p. 18.

²⁴ Questa declinazione si può cogliere in maniera esemplare nell'analisi del *Vernehaner* (che uscire il *natur filosoficus*) come "ogni che possiede l'uomo" (p. 149), in M. HENKES, *Introduzione alla metafisica*, Muzaia, Milano 1986, pp. 146 e ss.

tica si toccano così come l'allegria di una nascita e la melancolia di una fine, come natalità e mortalità, l'*in avanti* e l'*a ritmo*, come l'alba e il tramonto di un medesimo giorno: l'una vede il mondo nella sua prima luce, l'altra nella sua ultima ora, entrambe nella mezza luce che consente di vedere. Per l'una il pensiero è una cosa naturale, in cui il mondo si prosegue ed espone, senza mai esprimersi del tutto; per l'altra invece è il mondo cosa pensata, in cui il pensiero tenta di ritrovarsi senza mai riuscire del tutto. *Vox media* del mondo, prima luce dell'apparire o parola seconda del linguaggio, il pensiero non è mai troppo lontano dall'origine o troppo accostato alla fine da non mantenersi sempre sui sentieri dell'essere, che sempre nuovamente li tracci o che invece debba ogni volta ri(n)-tracciarli. Mai così aderente da non costituirne un prolungamento, mai così disteso da non settarne comunque la voce, il pensiero si mantiene in un'approssimazione che è ora avvicinamento possibile ora invece estranza necessaria, ma in ogni caso reciproco dimensionamento dell'essere al pensiero, o del pensiero all'essere. E se non c'è parentesi tanto ampia che possa contenere il mondo, come nel progetto più impegnativo ma mai definitivo della fenomenologia, sarà il mondo stesso a contenersi nella parantesi, dimensionandosi nella prospettiva del linguaggio, come accade negli esercizi sempre finiti dell'ermeneutica.

Capitolo IV

La negazione della domanda

I. Verso il nulla

L'ermeneutica si presenta anzitutto come il modo della comprensione della domanda. Intendiamo con ciò un pensiero per il quale è già sempre aperto il luogo della domanda, in modo però che proprio questo luogo, l'apertura stessa, non possa mai portarsi davanti alla domanda, ma stia sempre dietro ad essa – come ciò che la sorregge e la rende possibile. La possibilità della domanda, peraltro, non sopravvive all'apertura come un semplice accidente, ma come il modo stesso in cui la comprensione si apre. È un evento¹. Ai nostri fini, la struttura di questo rapporto ha rilievo maggiore che non la sua 'recitazione' nella prassi del linguaggio: purtroppo accade invece che l'ermeneutica contemporanea sia maggiormente coinvolta in questa pratica che non invece in un'interrogazione radicale intorno all'apertura in cui essa si effettua.

Il nome che la filosofia ha dato all'apertura dentro cui accade l'incontro con l'ente e che ogni posizione dell'ente deve presupporre, è essere. *Essere e tempo* muove dalla dimenticanza e vuotezza in cui è caduto questo nome e, con esso, ciò che l'ente non è, ma che pur è necessario si dia perché l'ente stesso sia. L'essere che non essendo l'ente lo dischiude, si dà però soltanto nella (e come) comprensione dell'essere. La comprensione è il

¹M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1986, p. 17.

dischiudimento stesso. Ciò non comporta che noi si abbia sempre un concetto esplicito e ben formato dell'essere (il noi e il concetto vengono ben dopo), ma che non v'è ente che non sia incontrato a partire da una certa comprensione dell'essere, così come non v'è nulla di effettivo che non sia incontrato a partire da una certa comprensione dell'effettività, e nulla di reale è incontrato senza una previa comprensione della realtà del reale, e ancora nessuna esistenza, quindi neppure la nostra stessa esistenza, senza una previa comprensione di ciò che vuol dire esistenza ed esistenzialità³. A voler tagliar corto, si direbbe che in questo modo ci muoviamo ancora ben dentro il platonismo, se ovviamente per platonismo intendiamo non già quanto risulterebbe ad un accertamento di tipo meramente storiografico, bensì piuttosto quella compagine teorica che riconosce come dimensione fondamentale del modo umano di esperienza dell'ente (e quindi di ogni pensabile esperienza dell'ente) quello dell'apriorità, e se conseguentemente abbassiamo a sue varianti i modi diversi con i quali tale apriorità è stata pensata: come un altro ente (la metafisica volgare), o come il *non* dell'ente (il più autentico pensiero)⁴. In entrambi i

casi, è l'ente determinato che paga per la sua determinazione (cioè per la sua possibilità) il prezzo di un rinvio a ciò che lo precede non per altro che per consegnarlo alla presenza. È indubbio, peraltro, che Heidegger abbia compiuto un potente tentativo di portarsi fuori da un tale orizzonte, che è poi quell'orizzonte tradizionale della filosofia, la cui linea abbia descritto nei termini del plesso logico-metafisico. Tale tentativo ha indotto Heidegger ad approfondire sempre più le ragioni essenziali dell'oblio in cui esiste l'essere, ossia l'apertura stessa, in favore della semplice presenza dell'ente. Il carattere pre-positivo dell'essere impone che tale oblio non venga pensato in termini semplicemente privativi, mettendo quindi contradditorialmente la posizione avanti alla negazione, ma come il modo originario del darsi intrumenti dell'essere (che Heidegger chiama anche *destino*). In questo modo, che vi sia solo più l'ente non equivale affatto alla registrazione di una perdita e neppure consente recuperi, risalimenti, *epistaxis*, o pone scatofondi e retro-mondi dietro il mondo. L'apertura, come è memoria e precedenza, così è oblio e cedimento: non prima l'una e poi l'altro, ma l'una come l'altro, la memoria come l'oblio: aver posto l'oblio dopo la memoria è invece la falsificazione platonica di questa *Wesung* originaria.

Nello sguardo rivolto alla differenza ontologica, il tentativo di Heidegger perviene alla sua formulazione più densa e complessa, perché in essa non si trova solo il profilo trascendentale dell'essere come orizzonte di comprensione dell'ente (il versante *lato sensu* platonico), ma vicine al contempo anche scatta l'intima, intrinseca nullità dell'essere stesso (il congedo dalla metafisica e l'altro inizio del pensiero). Nella differenza fra *Sein* e *Seiendes*, gioca (ma solo in primo luogo, come subito vedremo) la relazione fra essere ed ente. L'essere viene all'essere [west] nella misura di un passaggio verso l'ente che lo disvela; l'ente, a sua volta, appare "come custodito perdutamente"⁵ nella non-ascensità della presenza gra-

³ M. HEIDEGGER, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Genova, Il Melangolo 1968, § 2, p. 9. È chiaro altresì che effettività, realtà ed esistenzialità non vengono pensate come astratti comuni formali, mere generalizzazioni, ma come la stessa densità ontologica dei fenomeni in questione: "La comprensione dell'essere è anche una determinazione d'essere dell'essere!" (ET, § 4, p. 28).

⁴ Possiamo qui disimpegnarci quanto alla validità della lettura heideggeriana di Platone, del *Sofista* e della *Ripubblica* in particolare. Si potrebbe osservare che l'assurdo platonico dell'essenza della verità e dell'essere si produce proprio nell'interpretazione positiva del "non" dell'essere rispetto all'ente, e nella sua conseguente dislocazione in *idea*: con ciò però Heidegger non resterebbe meno erede della noiosa anche più fondamentale del platonismo, con la quale l'ente è collocato (e solo perciò incontrato) in una dimensione che, rispetto all'ente, sempre lo precede e lo trascende – positivamente o negativamente non ha qui importanza, così come non ha importanza, nel senso che costituirebbe solo una variante interna, che il dischiudersi dell'essere sia pensato nei termini di un'auto-impostazione dell'essere (è il nucleo in cui Heidegger reinterpreta il concetto aristotelico di *physis*), o invece come mero prodotto dell'anima-soggetto. Perde quindi anche rilievo (e può ben essere contestata) la stessa distinzione fra l'impostazione cosiddetta trascendentalistica di *Sein und Zeit* e quella più schiettamente ontologica successiva alla svolta.

⁵ M. HUSSINGER, *Identità e differenza (= ID)*, in "Aut-Aut", 187-188/1982, p. 31. Nella lettura di queste pagine, ci siamo lasciati guidare essenzialmente da V. VITALE, *La differenza in Hegel e Heidegger*, in *Dialectica ed ermeneutica: Hegel e Heidegger*, Guida, Napoli 1979.

zie al passaggio dell'essere. Il *wesen* di entrambi, il sopravvenire dell'uno e l'avvento dell'altro, il loro reciproco rapportarsi, è tuttavia solo in virtù della differenza (*Unterschied*), che fornisce lo spazio del loro incontro, il 'tra' (*das Zwischen*). Ora, non è che la metafisica non 'veda' che essere ed ente differiscono l'uno dall'altro. Tanto bene vede ciò, che la sua stessa costituzione ontico-teologica "deriva dal prevalere della differenza, che porta l'essere come fondamento e l'ente come fondato-fondante-giustificante a differire l'uno dall'altro" (*ID*, p. 35). Quel che la metafisica non vede, è invece la differenza come differenza, il differire stesso, ciò da cui proviene la differenza di essere ed ente, il luogo che precede (*Vorort*) l'essenza della differenza e che Heidegger pensa - con termine di difficile traduzione - come *Austrag*, divergenza, come il luogo del controverso comportarsi e trattenersi reciproco di essere ed ente. A questo luogo la metafisica s'impronta, attenendosi ad una determinata interpretazione dell'essere che in essa "si illumina come *Logos*", con ciò però occupando e per ciò stesso velando lo spazio di gioco (*Spiel*) in cui è lasciata l'impronta (*Prägung*), e che costituisce "probabilmente" l'essenza stessa dell'essere (*ID*, pp. 32-33). Il passo indietro che il pensiero compie rispetto all'interpretazione metafisica del *Vorort* della differenza in termini di rapporti di fondazione, l'arretramento dalla metafisica verso la sua provenienza essenziale, non ci immette in altro e diverso luogo da quello in cui insiste l'impronta, la costituzione ontico-teologica della metafisica. In un tal provvedere si perviene invece al luogo stesso cui la metafisica s'impronta, portandolo *come tale* al pensiero.

La divergenza (*Austrag*) è il modo secondo il quale la differenza viene portata al pensiero. Heidegger però pone anche questo pensiero sotto il principio (d'ispirazione fenomenologica, è bene ricordarlo), secondo il quale "il modo in cui l'essere si dà è determinato ogni volta dal modo in cui esso si illumina". Ciò significa che pensare/collocare la differenza da cui provengono essere ed ente in e come *Austrag* non è solo il modo in cui viene portata al pensiero l'impronta storico-destinale della metafisica, ma è (o può

essere) essa stessa un'impronta. Il che non può equivalere certo a disporla in bell'ordine accanto alle altre impronte ("come lo sono mele, perciò posso esposte sul banco di vendita"), ma non può neppure significare che si tratta di farne "una legge che assicura la necessità di un processo nel senso della dialettica" (*ID*, pp. 32-33). In che modo allora va salvaguardata la precedenza del luogo in cui collocare la differenza, visto che "le parole-guida della metafisica essere ed essente, fondamento e fondato, non bastano più" (*ID*, p. 35)?

Alla luce di tale domanda, proprio questo deve ora venire in chiaro, che l'interpretazione della differenza in termini di distinzione dell'essere e dell'ente, proposta in primo luogo, non è più sufficiente. Cosa è infatti *Seiendes*? Si tratta semplicemente dell'ente, o non piuttosto dell'ente in totalità, dell'ente come tale, cioè poi dell'essere stesso? È infatti solo da un punto di vista astratto e unilaterale che è possibile separare gli enti dall'orizzonte in cui cadono, come se si potesse dare un orizzonte del tutto sgombro dagli enti, o enti al di fuori di ogni orizzonte. Come orizzonte di manifestatività di ogni ente in quanto tale, l'essere è il *Logos* dell'ente, il suo *come*, *lò periechon*, ciò che circonda e sopravanza l'ente: non altro dunque che il modo stesso d'essere dell'ente. Perciò Heidegger introduce i termini del passaggio dell'essere all'ente con le semplici parole: "L'essere dell'essente significa: l'essere che è l'essente". Ed è in osservanza di questo senso che si deve tradurre *Seiendes* con essente, piuttosto che con ente, perché nella parola risuoni la reciproca appartenenza di essere ed ente: dell'ente all'essere, dell'essere all'ente¹.

Se però tutto questo è detto in *Seiendes*, in che modo si deve intendere *Sein*? Poiché è chiaro che in Heidegger non si tratta affatto di cancellare la differenza (o di pensare la differenza stessa

¹ Se può essere utile un breve riferimento testuale, si ricorderà che in *Motra* (*Paraverde*, VIII, 34-41), in M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1980, l'essente, l'eon, designa quel "disegno" (*Zweifalt*), cui ci si approssima con le espressioni "essere dell'essente" ed "essente nell'essere" (p. 161).

come effetto e traccia di una cancellazione), ma anzi di salvaguardarla nella sua stessa precedenza rispetto al gioco 'metafisico' di essere ed ente. Ora, ciò che differisce dal sopravvenire dell'essere come manifestatività, così come dall'avvenire dell'ente che in tale manifestatività si mantiene e perdura, non è che il nulla, l'essere come nulla, come nulla originario, come quella veletta che rimane nascosta *dalla* e *nella* non-volontà dell'essere, come la *lethe* dell'*aletheia*. Se *Seiendes* dice lo spazio di gioco degli enti, *Sein* è l'origine-non-origine di questo gioco, "il «non» dell'originaria non-essenza della verità come non-verità"⁴, il fondo senza fondo [*Abgrund*] della provenienza di ogni presenza. La differenza gioca allora fra la svelatezza dell'essere e il velamento del nulla originario; e il gioco della differenza si riconosce poi da ciò, che non di due determinazioni distinte si tratta, o di due 'stazioni' che si dispongano linearmente l'una dopo l'altra, ma della medesimezza dell'essere stesso, del mantenere del nulla nell'essere e come essere. L'essere stesso è il voltarsi in se stessa della svelatezza (di sé in quanto essere) come velamento (di sé in quanto nulla).

Solo ora si riconosc il profilo di ciò che è da pensare nell'oblio della differenza: se infatti *Sein* e *Seiendes* devono essere pensati "a partire dalla differenza" (*ID*, p. 30), e se questo pensiero muove un passo indietro per procurarsi l'ambito in cui e da cui la differenza di *Sein* e *Seiendes* proviene, da pensare è non semplicemente l'apertura dell'essere, il suo sopravvenire e quindi la chiara manifestatività dell'ente, bensì più essenzialmente l'inizio

⁴ M. Heidegger, *Dell'essenza della verità*, 5, p. 150. La nota manoscritta che precede il § 6 (da cui abbiamo citato) segnala che la svolta del pensiero dell'*Ereignis* si situa proprio a questa alterm e conosce la veletta che è contemporanea alla disvolontà dell'essere, essendo da essa veletta che non è cioè lasciata indietro a questa, ma che questa, la disvolontà, ha in sé. L'avvenire dell'evento ha, nel destinari e raccogliersi, la medesima 'doppiezza'.

⁵ Cf. M. Heidegger, *Nietzsche* (= N), Adelphi, Milano 1995: "L'essere stesso ritratto assiale, e come tale ritrattato assente l'essere stesso viene essenzialmente all'essere (*wer*)" (I, II, p. 825, ma il termine percorre tutte queste pagine).

mo contrastarsi di nulla ed essere, e tale contrastarsi non altrove che nell'apertura dell'essere e come essere, nel mondo e come mondo.

La meditazione di Heidegger sul linguaggio conserva rigorosamente questa duplice valenza. Nella conferenza su *Il linguaggio*, Heidegger determina anzitutto il linguaggio come nominare che "sollecita le cose a venire verso il mondo e il mondo verso le cose" (*CvL*, p. 37). Qui è nuovamente a tema la differenza di essere ed ente, mondo e cosa: è essa che "chiama" e "fa che le cose emergano come quelle che generano il mondo, e che il mondo emergerà come quello che consente le cose" (*CvL*, pp. 37-38). Ma questo è solo il primo lato. L'altro lato si annuncia solo nella formula che raccoglie un'esperienza autenticamente pensante del linguaggio: "portare il linguaggio come Linguaggio [Sage] al linguaggio (alla parola che si realizza nel suono)" (*In cammino verso il linguaggio*, in *CvL*, p. 206).

Il senso di questo compito riposa interamente sulla natura di quel 'portare', che Heidegger determina, nelle conferenze su *L'essenza del linguaggio*, come un movimento singolare, una *Bewegung*, un cammino per il quale non c'è via prima dell'in-camminarsi stesso, un cammino che 'fa esserci' la via del cammino: la fa essere però all'indietro, e non in avanti, non come ciò che si apre *ex novo* sotto i nostri piedi (volta a volta nelle nostre parole), ma come ciò che è già sempre stato, benché non si sia mai camminato per i suoi passi (e dunque non sia mai stato parlato). In tale *Bewegung* è pensato in modo originario il movimento stesso dell'essenza: non ciò che qualcosa è, il che cosa, l'*essentia*, ma il 'perdurante concedere' che ci reclama (e reclama il nostro esserci), "quello che in tutto fa presente una strada come l'elemento più fondamentalmente costitutivo" (*CvL*, p. 159). Se la ricerca sull'essenza del linguaggio si volta in un'esperienza del linguaggio dell'essenza, è allora perché, ben lungi dal poter noi portare al concetto, a rappresentazione, ciò che il linguaggio è, siamo da esso costantemente prodduti. L'essenza ('ciò' che concede) è il movimento di questa precedenza. Portare il linguaggio al linguag-

gio significa fare esperienza, e anzi *essere* questa precedenza⁹. Ma ciò significa che nelle nostre parole essa viene come ciò che nelle parole stesse si tace e si tiene in scuro, come il silenzio cui la parola s'intona: "Per questo non possiamo più dire che l'essenza del linguaggio sia il linguaggio dell'essenza, a meno che la parola «linguaggio» non indichi nel secondo caso qualcosa d'altro: che cioè quel rifiuto dell'essenza del linguaggio a dirsi - proprio esso parla" (*CvL*, p. 147).

Della localizzazione della parola nel rifiuto e come rifiuto quasi nulla rimane nella vasta arca del pensiero contemporaneo, che pure si riconosce nell'eredità di Heidegger. La nota tesi di Gadamer, in cui si esprime il *Leitwort* dell'ermeautica: "l'essere che può venir compreso è linguaggio"¹⁰, riprende la *Bewegung* del linguaggio, l'essere già sempre preceduti dal linguaggio, solo in superficie. Con essa si rivendica una sorta di congenerità fra essere e linguaggio, la coappartenenza di parola e cosa: si fanno parlare le cose stesse e si mette così l'essere già sempre in cammino nelle parole, ma proprio così si lascia impensata l'essenza di ciò che come parola fa essere e che come silenzio in essa si ritrae, il lato notturno dell'essenza del linguaggio, ciò in cui la parola si raccolgono e che proprio per questo non è parola, il *Wesen* dell'essere che come manifestività e mondo avviene nel linguaggio, ma che per ciò stesso si determina come nulla. Il linguaggio ci precede sempre, ma invece di fare della precedenza il compito del pensiero, l'ermeautica pensa semplicemente il linguaggio come ciò che

precede (come tradizione: *V&M*, p. 529), dà in questo modo al movimento il suo soggetto (e il suo senso), e si limita a far precedere le nostre parole da altre parole. Ne viene la determinazione 'orizzontale' dell'*energeia* del linguaggio come dialogo¹¹, e il suo modelarsi secondo "la logica di domanda e risposta" (*V&M*, p. 427). In quanto poi la domanda costituisce l'orizzonte preliminare che ci interroga dandoci la parola, siamo già sempre collocati in una direzione e in un senso possibili (*V&M*, p. 421), ma esposti alla possibilità dell'insensatezza radicale, del nulla o dell'assenza di senso. Con ciò non viene meno solo una genetica passione per l'interrogazione radicale, ma cade del tutto il problema del cominciamento (*V&M*, p. 539); non però in favore di una (forse impossibile a pensarsi, ma non per questo necessariamente incisiva) 'assenza di principio', ma in favore di un 'aver già sempre cominciato' sottratto per principio ad ogni domanda. Non c'è domanda sul domandare stesso. Da questa contraddizione ci si può certo difendere contestando il formalismo della riflessione che la procura (*V&M*, p. 399), ma in questo modo non ci si avvede che la contestazione medesima decade ad argomentazione meramente formale, e occulta il fenomeno positivo del 'non-essere-domanda', l'essenza di questo 'non', il 'luogo' in cui esso stesso accade¹².

L'occultamento, diremmo nuovamente con Heidegger, vela la svelatezza dell'essere, il 'non' che pure immette nel 'già-sempre' del-

⁹ La natura di questo portare è dunque molto vicina 'attiva' di quanto non sembra. Si tratta di un portare che è a sua volta portato, e dunque di un portarsi del linguaggio. Il fatto che sia qui in campo un movimento di riflessione comune anche di due una parola sull'Auseinandersetzung Heidegger/Hegel. Senza pretendere di esaurire in una nota una questione teorica di grande complessità, si può suggerire che la resistenza heideggeriana ad un'interpretazione dialettica della *Bewegung* riflessiva dipende da ciò, che in Heidegger il 'luogo' del movimento di riflessione non è mai mobilitato dal movimento stesso, benché non sia che questo stesso movimento a essere non possa essere che astrattamente distinto.

¹⁰ H. G. GADAMER, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano [1936], p. 542.

¹¹ H. G. GADAMER, *Verità e metodo*, cit.: "Ciò che si tratta di accentuare è invece che il linguaggio ha il suo vero essere solo nel dialogo [...]. Il linguaggio è essenzialmente linguaggio del dialogo", p. 510.

¹² Analogo rilievo merita la deconstruzione delle categorie metafisiche condotta da Derrida sul filo della dimostrazione della loro occultata provenienza dalla differenza di significante e significato incisa nel segno. Nonostante ogni diffidenza per l'idea stessa di segno e i suoi *avatars* metafisico-ideologici, la deconstruzione riuscirebbe nella sua inaggravabile umbra, e non sembra darsi troppo pessimista di cosa significhi che non c'è nulla che a tale ombra si sottraiga. La domanda 'verticale' sul senso di questo non-(essere)-nella che qui si affaccia scomparire, e la grammaticalità, che lo voglia o no, raggiunge l'ermeautica nella frequentazione (non importa se spaurita e inutile, 'letterale' o 'spirituale') dell'unica orizzonte del linguaggio.

l'esperienza linguistica dell'essere. Ora però, la località in cui la verità è come non-verità, è l'esser-ci. L'esserci è la "località celata" della svelatezza dell'essere (N, II, p. 828). Non fa dunque meraviglia che Gadamer, ricollegandosi "al significato trascendentale dell'impostazione heideggeriana" (W.M., p. 311) non ripenda quelle determinazioni ontologiche della *Daseinanalyse* che non possono essere comprese e risolte entro il circolo ermeneutico di domanda e risposta, in quanto cadono al di là di ogni possibile aspettativa di senso e non giungono in grazia di alcun tramandamento storico: l'essere-per-la-morte e l'angoscia, che appronano il luogo in cui 'è compreso' ogni effettivo progettare e in cui 'è insediata' l'intima gettatezza dell'esserci, sono infatti ritrascritti da Gadamer nei termini di una più morbida e permeabile finitezza del linguaggio, che ha sempre come generosa contropartita "un'infinità del senso da sviluppare e da interpretare" (W.M., p. 524). Ma una simile ritrascrizione copre proprio l'essenziale, vale a dire la sospensione del senso che è minacciata così dalla insuperabilità della morte, come dall'insignificanza del mondo¹¹. Copre cioè il fatto che insieme con l'apertura del mondo, sempre viene ad essere anche la pura e non determinabile possibilità della sua revoca¹². Se in Gadamer non vi sono domande per le quali

non sia pensabile l'orizzonte di una possibile risposta, e non vi è modo di rispondere se non alle domande che provengono dalla nostra eredità storica, in Heidegger i lineamenti fondamentali dell'apertura al mondo portano ultimamente l'esserci nell'«in-vista-di-nulla» della morte o nel «davanti-al-nulla» dell'angoscia, in cui si fa piuttosto esperienza di domande senza risposta, o di risposte senza domande.

2. Verso l'indifferenza

Tenendosi all'altezza della problematica heideggeriana, la versione corrente dell'ermeneutica non può dunque non apparire come un suo impoverimento e una banalizzazione. Che peraltro ha pure le sue ragioni essenziali, se è vero che "l'essenza più intima del nichilismo è la potenza del suo dominio" palmo consiste proprio "nel ritenere il Niente qualcosa di nullo (...). Forse l'essenza del nichilismo consiste nel non prendere sul serio la domanda del Niente" (N, II, p. 581). L'ermeneutica contemporanea evita infatti di porre la domanda sull'essenza del Niente; quando non ignora del tutto il fenomeno, per non lasciarsene troppo inquietare lo tratta non già come l'originaria possibilità del non-essere del senso (dell'essere), bensì come la buona ventura di un intervallo, o di una differenza che, all'interno della sfera del senso, ne consente l'articolazione. Nulla è pensabile fuori di quella sfera (benché sia perduta la possibilità di tracciare a priori i limiti per il quale meno di una misura trascendentale dell'esperienza), e dunque il nulla si sottrae al pensiero.

Orbene, come pensa invece Heidegger questo soltrarsi del nulla? S'è visto che esso s'è annunciato, nel corso dell'analitica esistenziale, come pura possibilità, e anzi come pura possibilità indeterminata. In quanto appartiene essenzialmente alla natura stessa della possibilità, l'indeterminazione esclude per principio la sua realizzazione/determinazione. L'esser-possibile rimane dunque possibile: differente da ciò che è reale ed effettivo. Il che non vuol dire che si presenta per sé, su un piano diverso da quello su cui si tiene ciò che è reale ed effettivo, ma che si mantiene con esso in rapporto (e, anzi, questo rapporto) senza tuttavia essere 'incluso' nel

¹¹ M. HEIDEGGER, ET, § 53, p. 323: "L'essere-per-la-morte è essenzialmente un'angoscia".

¹² I caratteri della *Singulat* dell'angoscia sono espansi nel § 40. L'apertura: "l'angoscia apre quindi originariamente e direttamente il mondo come mondo (ET, p. 235); la possibilità: "l'angoscia apre l'esserci come esser-possibile" (p. 236); l'indeterminazione: "Il «davanti-a-che» dell'angoscia è completamente indeterminato" (p. 234). Nel § 50 l'angoscia viene poi interpretata come la situazione emotiva in cui si rivela "l'esser-gettato nella morte" dell'esserci (p. 306). Nel § 53, infine, l'esser-gettato nella morte viene appropriato all'esserci nel progetto esistenziale di un esser-per-la-morte autentico. La legittimità di una simile appropriazione rimane ai nostri occhi profondamente problematica (benché richiesta dall'evigenza metodica che sia "offerto allo sguardo tematico-fenomenologico l'esserci intero", ET, § 45, p. 285), almeno nella misura in cui pure mettere a disposizione dell'Essere il nulla che è avvicinato nel *Sein zum Tode*. In ogni caso, l'essere-per-la-morte conserva il carattere di possibilità indeterminata cui l'essere è esistenzialmente aperto (cf. ET, § 53, p. 522).

rapporto stesso. Non incluso senza essere escluso, non escluso senza essere incluso: la differenza dell'esser-possibile dall'essere-reale è per intero consegnata al 'senza' che, nel concedere, pur si ritrae.

Di questo tenore è la relazione dell'essere all'ente, così come viene presentata nella decisiva chiusura della conferenza *Tempo ed essere*: «Era necessario, nello sguardo che traversa il tempo autentico, pensare l'essere nel suo proprio – a partire dall'*Eveniment* – senza riguardo alla relazione dell'essere all'ente» (TE, p. 130). Poiché la relazione dell'essere all'ente è essere, il sopravvenire dell'essere stesso, il 'senza riguardo' chiede di pensare l'essere *senza riguardo* per l'essere stesso. Questo compito può apparire vuotamente contraddittorio, solo se il 'senza riguardo' viene interpretato come una mera negazione, con la conseguenza che l'essere viene banalmente appiattito su se stesso, e il 'senza' cuspido dal suo movimento. Nell'"essere senza riguardo per l'essere" primo è invece il 'senza', e l'essere stesso deve essere pensato a partire da esso. Il 'senza' è il 'luogo' in cui l'essere sopravvive, senza per questo in esso raccolgersi, senza per questo farsi identico a sé, il suo luogo 'autentico' essendo proprio l'essere *senza di sé*. Nel luogo in cui è e coesiste con se stesso, l'essere è senza di sé.

Lungi dal suonare come una formula astrusa, l'espressione non fa che 'ripetere' ed approfondire la costituzione dell'essere dell'essere: l'essere 'né più né meno' quanto effettivamente è dell'essere (ET, § 31, p. 185)¹⁴, in modo però che la possibilità e il movimento del più e del meno appartengano in linea essenziale al suo effettivo esserci¹⁵. Porre questo movimento sotto la custodia del 'senza riguardo' ha il senso di scrivere la possibilità oltre la sua appartenenza al piano

¹⁴ Nel passo cui ci riferiamo, la traduzione di P. Chiodi lascia incomprensibilmente cadere il distinzione fra il *Sachkörner*, il poter essere, e il *Möglichsein*, l'essere possibile. Su questa differenza (che è poi la differenza stessa) si fonda l'intera lezione di V. Vermillo, *Heidegger: il nulla e la fondazione della storia*, Argalia, Urbino 1976.

¹⁵ Parafrasando un altro celebre luogo di ET (§ 5, p. 33), si può dire che l'essere va pensato come ontologicamente vicinissimo a se stesso, ma-ontologicamente leontissimo, e tuttavia pre- ed a-ontologicamente non causante.

meramente effettivo in cui essa c'è. Solo se in questo modo essa è tenuta in serbo, la possibilità non è inclusa nel piano, senza per questo essere esclusa, e non è esclusa senza essere con ciò inclusa. L'attestazione di questa possibilità è affidata in *Essere e tempo* all'analisi della vox della coscienza e della colpevolezza cui essa richiama, e la sua interpretazione ontologico-esistenziale è interamente posta sotto il segno di una negatività originaria: esser-colpevole è esser fondamento di una nullità, "la Cura, cioè l'essere dell'essere in quanto progetto gettato, significa il (nullo) esser-fondamento di una nullità" (ET, § 58, p. 346). La nullità che permea l'essere non ha ovviamente a che vedere con insufficienze o manchevolezze di sorta: essa procede tutto ciò che l'essere possa mai essere, per investire l'essere stesso di questo esserci, la sua origine ontologica. Heidegger ha però buon gioco ad escludere che logica ed empiria possano essere convocate per l'interpretazione del "senso ontologico della nullità di questa nullità esistenziale" (*ibid.*); la questione, però, a ben vedersi, non può risolversi nella caccia ad una negatività più originaria, ma dove investire invece la presunzione circa l'originalità del negativo stesso. Si intravede qui un movimento che lo stesso Heidegger in altre circostanze ha eseguito (e che qui invece non effettua): come l'essenza della macchina non è nulla di macchinico, l'essenza della tecnica nulla di tecnico, e l'essenza della metafisica nulla di metafisico, così "l'essenza ontologica del «non» in generale" (*ibid.*) non può essere nulla di negativo.

Gli approfondimenti condotti in *Che cos'è la metafisica* rischiano però di essere fuorvianti, e la quantità di interventi cui il testo è stato sottoposto possono essere considerati come una spia della radicale insufficienza della sua impostazione, incentrata sulla polemica nei confronti dell'interpretazione logica e metafisica della negazione, e compendiata nella tesi: "il niente è l'origine della negazione" (S, p. 72). Lo stesso, controverso passo del *Poscritto*, su cui l'attenzione degli esegeti si è spesso portata¹⁶, non si pon-

¹⁶ La IV ed. dice: "appartiene alla verità dell'essere che l'essere venga bene nell'essere senza l'essere [dav. Sein nicht wird ohne das Seiende], e che mai invece

al di fuori di questa interpretazione, poiché fa valere comunque l'esigenza di esprimere l'essere e la sua verità nel niente, ossia negativamente, quale che sia il lato della relazione dell'essere all'essente che viene in primo piano. L'insufficienza di questa interpretazione deve ora essere mostrata, ed è il caso di farlo qui, visto che in questo punto tornano tutti i termini che hanno già disegnato la complessa figura della differenza ontologica.

Cominciamo col dire che la versione del '43 ha con ogni evidenza il pregio di raccogliere ciò che vi è di più fondamentale nella relazione dell'essere all'essente. Lo precisa la stessa nota con cui viene accompagnata la correzione apportata nel '49: il testo del '43 non è affatto errato, ma si limita ad anticipare una prospettiva non pienamente comprensibile nel contesto in cui è proposta. Tale prospettiva veniva così presentata in nou: "nella verità dell'essere [Sein] l'essere [Sein] viene all'essere [wes], in quanto essenza della differenza; questo essere in quanto essere [Sein] è l'evento che precede la differenza, e perciò è senza essente". (S, pp. 260-61). L'ultima parola sembra dunque essere: l'essente come evento della precedenza della differenza è senza essente. Ora, è chiaro che (essere bene) senza (l'essente) non dice solo che l'essere non è l'ente, e perciò è ni-ente. Né si limita a pensare il niente come l'originaria apertura dell'essente come tale che precede ogni comportamento dell'essere in relazione all'ente: così pensato il niente, l'appartenenza del niente all'essenza dell'essere, al suo dispiegarsi nell'essente, e il tenersi immerso dell'essere nel niente, sarebbero ancora pensati in favore dell'essente, nel verso con il quale l'essere si rivolge all'essente: nel senso e nella direzione di questo rivolgimento. Lo spazio della negazione sa-

rebbe interamente coperto dalla concessione: l'essere è senza l'essente pur essendo l'essente.

Dunque la negatività dev'essere approfondata; dev'essere portata oltre il concedersi dell'essere nell'essente, oltre il suo donarsi e destinarsi. Oltre e fuori l'essere essente. La negatività del niente originario non dirà allora solamente il sopravvenire 'espansivo' dell'essere per l'essente, l'essere in favore dell'essente, ma il suo disfavore, l'ostinato ritrarsi in sé nel e del nulla, la possibilità 'implosiva' che accompagna e sospende l'essente, esponendolo alla più radicale possibilità: quella della sua stessa impossibilità. In entrambe le versioni del citato passo del *Postcritico*, quel che rimane tuttavia sempre fermo, è che mai un ente è senza l'essere. Ma che è l'ente, questo, ben lungi dal rimanere fermo, è anzi proprio ciò che vacilla e viene in forse. Né si capirebbe "la meraviglia di tutte le meraviglie: che l'essente è" (S, p. 261), né l'angosciasi essenziale che la prepara, se quell'esperienza non fosse investita dalla nullità del 'che... è', e se questa nullità non insidiasse 'dall'interno' l'essere, non ne costituisse l'intima incrinatura. Se l'essere non fosse proprio questo nullo incrinarsi in sé stesso, senza riguardo per l'essente: così da esserne la condizione essendo al contempo (non 'prima', né 'dopo') la minaccia, e la salvaguardia essendo anche il pericolo.

Ma diremo allora che per questa impegnativa via *negationis* viene davvero pensata l'essenza e la natura dell'essere senza?¹⁷ Pensare il 'senza riguardo' obbliga a raddoppiare riflessivamente il rapporto dell'essere (nulla) verso l'essente rivolgendolo su e contro se stesso, o non chiede invece di lasciar cadere e l'uno e

un ente è senza l'essere"; la V invoca: "appartiene alla verità dell'essere che mai l'essere venga all'essere senza l'essente [da Sein alle wes ohne das Sein]. e che mai un ente è senza l'essere" (S, p. 260). Sulla questione, esiste un'ampia letteratura, una sintesi fondamentale la metta a punto di V. Vittorio, *Hegel e Heidegger*, cit., pp. 47 e ss.

¹⁷ In verità, due segnali che la riflessività della negazione non sia a ciò sufficiente li abbiamo già incontrati: in *CvL*, p. 147 (cf. supra, p. 2010) l'essenza del Jungonglio come linguaggio dell'essenza rifiuta di dirsi. Ma questo rifiuto "parla". E qui sopra l'esposizione dell'essere alla più radicale delle possibilità, quella della sua stessa impossibilità, è appunto un'esposizione dell'essente, che ha dunque riguardo per caso. In entrambi i casi, il 'senza riguardo' per l'essente non viene quindi mantenuto.

L'altro: e quello che transita verso l'essente, e quello che rimbalza su di sé? Si tratta di pensare nei termini di una relazione che è anche, *mea actu*, non relazione, o invece di deporre il relare stesso? E l'essenza ontologica del 'non' viene forse avvicinata per il fatto che il 'non' viene pensato non già come orizzonte dell'essere (dell'essente), ma come la sua possibile negazione? Può darsi che in questo modo il 'non' arretri, per dir così, e sprofondi in se stesso, ma non c'è arretramento che sia del tutto assolto da ciò rispetto cui esso si commisura. Se poi questa negazione è minaccia, pericolo, possibilità dell'impossibilità dell'essere, in che modo in queste figure negative sarebbe mantenuto il 'senza riguardo' dell'essere per l'essente? In che modo la negatività del riguardo è assenza di riguardo? Tale assenza di riguardo si è presentata come l'essere senza di sé dell'essere. Ebbene, non è forse il più grave fraintendimento interpretare ciò in termini di non-identità e differenza, invece che come indifferenza? L'essere senza di sé dell'essere dice che l'essere non è se stesso, che nell'essere stesso l'essere deflette e manca a se stesso e che questa mancanza è originaria - o dice piuttosto che essere è indifferente ad essere, che l'essere non è in stato di differenza col non essere? E questo non comporta forse che la domanda metafisica fondamentale - perché l'essere e non piuttosto il nulla? - deve essere radicalmente messa in questione quanto al suo porre la differenza fra l'essere e il nulla, e infine deposta e lasciata andare? E se la differenza è compiuta dall'essere stesso, dal -ci in cui l'essere è, all'origine dell'essere non sta forse l'indifferenza? Ciò che c'è non è forse indifferente?

Porto invece la negazione all'origine equivale a negare che vi sia origine della negazione: ma che ne è ora di quest'ultima negazione? Non è forse questo il modo con il quale viene praticata l'interrogazione dell'origine: consentendo alla negazione di slittare sempre nelle retrovie dell'interrogazione, in modo da rilanciare sempre di nuovo domanda e immissione della domanda, pratica della negazione e negazione di questa stessa pratica? Ma in questo modo l'assenza di origine viene sempre di nuovo ripresa come relazione

negativa: come allora nel 'sempre di nuovo' ci si darebbe ancora pensiero del 'senza' dell'essere? Ancora: l'origine è come non origine; il nulla è nel rapporto all'essere *senza riguardo* con esso. Se tuttavia il 'senza riguardo' non è un riguardo semplicemente negativo, come può ancora essere pensato in termini di differenza? Sotto il nome di differenza viene pensata l'irriducibilità del nulla all'essere. Ora, a meno di non voler intendere questa irriducibilità come una riserva inesauribile cui l'essere sempre di nuovo attinge per essere (negando il nulla), non dice questa irriducibilità piuttosto la differenza *come indifferenza*? E questo 'come' non assegna forse un primato senza revoca all'indifferenza? Non è nell'indifferenza del nulla per l'essere (nell'indifferenza dell'essere a venire all'essere) che risiede la possibilità, la potenza della sua differenza? Non è l'indifferenza a fare la differenza? Si trotterà allora di pensare la differenza, o non invece che nulla è differente dall'essere, e che il nulla stesso non è differente dall'essere? Non è in questo modo che va pensato l'essere senza di sé dell'essere? Se l'essere è senza di sé, esso è nulla. Formalmente contraddittorio, questo pensiero non propone solo di intendere l'è nella forma del 'senza', cioè come assenza di differenza, ma apre la dimensione, non governata dal principio di contraddizione, in cui l'assenza di differenza non equivale semplicemente all'identità¹³. L'indifferenza per la differenza non equivale all'identità con sé, così come l'identità con sé non è differente dalla differenza. Tenendo alto il confronto di identità e differenza, prendendo partito per l'uno o per l'altro fronte, la logica filosofica non si è attenuta al piano in cui avviene invece il confronto.

¹³ È altrettanto evidente che l'indifferenza non differisce neppure dalla differenza stessa. È chiaro allora che la stessa non equivalenza non va intesa negativamente, bensì come indifferenza per l'equivalenza stessa. Il 'non' ha di qui in avanti il solo vantaggio dell'economia d'espressione. Così è chiaro che dire come non va intesa la non-equivalenza indica semplicemente l'indifferenza dell'indifferenza per la sua stessa interpretazione in termini di negazione.

Essere in due

In regime d'indifferenza, la domanda con la quale abbiamo accostato il plesso logico-metafisico sospettandone i limiti e le interne aporie perde qualunque legittimità. La serie di passi compiuti potrebbe essere descritta nel modo seguente: dapprima si è trattato di dare una descrizione del plesso e di indicarne la struttura; poi di circoscriverlo in modo che si desse lo spazio per porre la domanda intorno ai titoli della sua costituzione; quindi di esplorare le possibilità della stessa domanda. Ma l'esito di quest'ultima operazione, condotta principalmente su quei versanti del pensiero contemporaneo sui quali è sempre presente la natura intimamente problematica di una simile interrogazione - che è poi la problematicità della filosofia *tout court*, visto che le sue domande non si distinguono in altro modo dalle domande che orientano invece i saperi positivi - l'esito di quest'ultima operazione, lungi dal condurre ad un rinvigorimento della domanda, sembra averla infiechita, esaurendone le risorse. E producendo il risultato paradossale di rendere il plesso logico-metafisico più inespugnabile che mai.

In effetti, le risorse della domanda risiedevano anzitutto nella possibilità di tenere una certa distanza critica rispetto all'oggetto della domanda, c'è l'indirizzo genealogico del domandare discendeva in linea diretta da un'impostazione del genere. Quel che però questa ricerca ha potuto portare in luce, è un rapporto di precedenza nel quale la domanda stessa è coinvolta: non però in modo che essa si veda da ciò assicurata nei suoi diritti, ma in modo da

vederseli invece revocati. Ciò non è dipeso in alcun modo dall'impossibilità di portare innanzi alla domanda il *pre-* che la precede – e in fondo, se ha un senso il motivo heideggeriano della *Kehre*, è perché l'essere stesso è 'lo svolto', la piega che non si spiega, o che nel dispiegio rimane in se stessa piegata, e l'essere rimane come ciò che è im-piegato dall'essere –; ciò è dipeso invece da una radicalizzazione della natura pre-positiva del *pre-*, che ha preso congedo dalla sua interpretazione 'negativa', e dalla sua stessa complicazione riflessiva. La precedenza non è ciò di cui il pensiero fa esperienza come di una resistenza che non riesce a domare e contro la quale si infrangono i suoi sforzi, ma ciò che non si oppone se non nella forma indefinitamente 'passiva' di una desistenza che rimane indifferente alla presa del pensiero. Se questa è un'impasse, lo è in virtù dell'impossibilità della 'cosa stessa'.

Se il nostro filo conduttore è stata la posizione di una domanda 'trascendentale' non molto diversa da quella posta da Kant: "c'è possibile la facoltà di pensare in quanto tale?" (CRP, p. 13), lungi dal venirne a capo, siamo giunti così a pensarne la de-posizione. A dis-pensare il pensiero. Qual è infatti il compito del pensiero, una volta che il terreno al quale retrocedere, rimane in stato di indifferenza rispetto a quel compito? Il punto è ora se la conseguenza che dobbiamo trarre è la rinuncia ad un simile compito. E certo, se questo significa che non c'è da contare su una numinosa pensosità dell'essere che sempre di nuovo dia da pensare al pensiero, allora sì: questa assicurazione può essere rilatata. In effetti, anche nelle prospettive critiche che si vogliono più agguerrite, sembra proprio che a tutto si possa rinunciare e tutto debba essere posto in discussione, meno che il carattere inesauribile di ciò che, in quanto è considerabile, si dona alla pensosità nel pensiero, così assicurandone l'autentica dignità. La nostra tesi è invece che un pensiero finito deve poter finire e anzi: essere finito. Al riguardo, non c'è più molto da aspettare o da attendersi.

Tuttavia l'essere finito del pensiero non *consegue* dalla deposizione della domanda. Da essa non *consegue* nulla affatto. Nes-

sun risultato si è prodotto. In effetti, è questo, forse, il più grave fraintendimento al quale un simile pensiero è esposto. Forse non basta dire neppure che esso vi è esposto, come se una simile esposizione potesse essere evitata o fatta da evitare; e forse non si tratta neppure di un fraintendimento, a meno che non si sia disposti a considerare fraintendimento l'equivalente logico in forza del cui 'valere' sarebbe qui conseguito un risultato. Il fatto è che la deposizione della domanda non ha conseguenze, è fuori dal regime del conseguire, è indifferente e non è toccata da ciò che da essa consegue. Si può ben ragionare a questo modo: se cade la domanda che mette in questione il plesso logico-metafisico, allora il plesso conserva salde tutte le sue ragioni e i suoi diritti (come se poi due torti formassero un diritto); conseguenza logica, forse, ma appunto solo logica.

Ciò che si tiene in regime d'indifferenza è stato raggiunto nella forma di un 'senza'. A parer nostro, l'essenza e la natura di questo 'senza' viene mancata quando viene pensata in termini negativi: la negazione non può non mantenersi in stato di riferimento rispetto a ciò che nega, né la negazione di questo stato di riferimento negativo è in grado di modificarlo; piuttosto lo ribadisce: lo prolunga all'infinito o lo contraddice, in ogni caso non può toglierlo. L'unico pensiero che si tiene entro quel regime pensa la posizione (e il *pre-* che l'accompagna segnala proprio la posizione della posizione fuori di sé, cioè fuori della sua stessa identità logica) come non equivalente alla negazione della negazione e indifferente ad essa: si vede bene allora, per inverso, come il cammino a ritroso, che muove da quest'ultima, non può giungere a quella. Non è dunque compiendo passi indietro (né tanto meno promuovendo superamenti in avanti, imbastiti sul canovaccio riflessivo della negazione) che ci si libererà di quel che rimane davanti. Né in realtà si tratta di liberarsene, come se la verità di ciò che è stesse sempre da un'altra parte: sotto o oltre o indietro, ma mai proprio là dove è ciò che è, nel luogo e nel modo in cui è ciò che è. Sostare presso le cose, tenersi nella loro quiete, accanto ad esse, custodire l'incanto di questo 'accanto', senza pretendere di

violarlo ma senza neppure trasfigurarlo nel mistero di una distanza e di un'intimità impenetrabile (che è solo il rovescio della volontà di penetrazione), questo è forse il modo d'essere finito del pensiero, nell'indifferenza rispetto alla propria stessa differenza. «I capolavori sono stupidi - ha detto Flaubert -; hanno l'aria tranquilla delle cose stesse della natura, come i grandi animali e le montagne». Forse occorre che quest'aria tranquilla respiri una volta anche il pensiero.

Vi è una parola, tuttavia, che appartiene alla tradizione del pensiero che può essere qui utilmente impiegata, sia pure con una decisiva correzione. Questa parola è *immanenza*. Immanente è tradizionalmente la risoluzione di ogni realtà in un unico principio, non importa che questo principio sia la coscienza oppure Dio. L'unico principio è indispensabile, perché sia definito ciò in cui rimane tutta la realtà. È poi in forza di quest'unico principio che si può procedere alle necessarie esclusioni - con le quali però, senza avvedersene, l'unico principio viene determinato da ciò che è fuori di lui. L'immanenza è con ciò stesso rovinata: non basta infatti considerare il 'fuori' come un fantasma, un'illusione ed un errore (che come tale appartiene esso stesso al piano d'immanenza), se a tale fantasma si uffida comunque la determinazione del principio.

Non resta che rinunciare al principio. Ma come è possibile pensare un'immanenza senza principio? In realtà, è proprio il principio ciò che impedisce di pensare rigorosamente un piano assoluto d'immanenza. Ma che l'assoluzione debba essere pensata come assoluzione dall'unico principio non lo si vede finché non viene scosso il pregiudizio secondo il quale la dualità può essere pensata come originaria solo a condizione di introdurre in essa una differenza, la quale se per un verso giustificherebbe la posizione della dualità, per l'altro comprometterebbe irrimediabilmente l'immanenza. Ora, tale pregiudizio è solo il rovescio della tesi per la quale è un non-senso dire di due cose che sono identiche. Se sono due, non sono identiche; di due cose è sensato dire solo che sono, in quanto due, differenti. Questo però significa che di una

stessa cosa non si può dire né pensare che è una e identica con sé. Che ogni cosa sia in posizione d'identità con sé deve perciò rimanere implicito: in uno stato di implicitezza tale, tuttavia, da non potersi mai fare esplicito. In questo punto, si consuma però un singolare ma inevitabile *hysteron proteron*, che inficia l'intero ragionamento, poiché l'implicitezza dell'identità viene fatta valere come condizione logica implicata in ogni dire, benché sia solo con essa che un regime logico possa essere istituito.

Ma come non vi è alcuna ragione perché ogni cosa debba essere posta in posizione di identità con sé (o supposta tale), così nulla impedisce di pensare due cose in stato di indifferenza l'una rispetto all'altra. Due non in quanto differenti, ma due per quanto senza riguardo per la loro differenza. Ed in effetti, si rende necessario far valere la differenza tra i due, solo se se ne vuole pensare la dualità: ma non v'è alcuna necessità perché i due siano pensati a partire dalla loro dualità, come due. Non è anzi a partire dalla dualità che essi sono due, potendo i due tenersi l'uno accanto all'altro come '(due) uno', non più e non meno che come 'un (due)'. Rigorosamente pensata, senza frattilose e indebitate risoluzioni speculative nell'uni-identità, la condizione-di-due è la condizione in cui il due stesso, per dir così, si mantiene: 'doppio' riguardo a se stesso, e senza riguardo pur se stesso, per l'identità supposta tale del due. Ad essere senza di sé, in stato di indifferenza, è dunque il due, ed in due, in stato di indifferenza, è l'essere stesso. È solo l'istituzione di una dimensione logico-categoriale che si vuole trascendente rispetto al piano su cui i due si tengono l'uno accanto all'altro, è solo la violenza con la quale si intende togliere l'indifferenza dell'essere in condizione di due, l'uno accanto all'altro, a chiedere di determinarli come due, e dunque di istituire la differenza. Ma essere-(in)-due non richiede affatto la differenziazione dei due: non più, almeno, di quanto ne richieda l'identificazione.

Essere-(in)-due è l'essere immanente, in cui i due rimangono senza essere però, come tali, due. La clausola: 'senza essere come tali' sospende la determinazione dell'esser-due lasciando emer-

re l'*in*- in cui i due si mantengono: l'immanenza assoluta di ciò che è nell'*accanto*¹. Se non sfidassimo troppo i limiti della comprensibilità, potremmo dire anche: il *due* non è il *due*, ma è in *due*.

Quel che però ora importa scongiurare è l'interpretazione semplicemente negativa di quest'assenza di determinazione logico-ontologica. Invece di pensare la cosa in stato di indifferenza rispetto alla sua stessa determinazione come cosa, gliela si lascia, mentre si ritira al principio ogni determinazione. Quest'ultimo è allora pensato come non-cosa, *Un-ding*, o come l'*apeiron* anassimandro da cui provengono, non si sa come, tutte le cose. Di qua le cose, il finito, le differenze, di là l'Uno, l'infinity, l'indifferenza. Certo, questa divisione è artificiale ed astratta, poiché ciò che è al di là, se ha da essere veramente altro dalle cose, dal finito, dalle differenze, non può non essere altro da questa sua stessa alterità. L'Uno che è dunque al di là dell'essere, è però anche tutte le cose senza essere nessuna di esse. È uno in tutto, di modo che il tutto non si aggiunge all'uno, ma il tutto non è come tutto nell'uno. Proprio questa avversativa, però, segna una distanza e reca una marca di separatezza che preserva ancora una trascendenza dell'Uno rispetto alle cose, o una residenza delle cose nel seno dell'Uno. Una differenza, la quale procede dall'ostinazione con cui si tiene ferma l'identità come differente dalla differenza, piuttosto che come indifferente ad essa. Così però la differenza riesce oltremodo problematica, come ogni distinzione di 'respectus' logici che voglia portarsi comunque fuori e oltre il regime della determinazione: se infatti l'Uno è tutte le cose, e tutte le cose in quanto però sono negate nella loro determinatezza di cose, fuori dall'uno rimane pur sempre il lato del *kyo* esser-

queste cose determinate; se l'ente è nell'Uno come non-ente, fuori dall'Uno rimane l'ente come ente. Questa esteriorità rimane irriducibile e misteriosa, finché ci si ostina a pensare l'ente *sub specie logicæ*. Ma se l'ente non è identico a sé come ente, se esser ente non equivale a non esser non ente, non vi è alcun bisogno di retrocedere, dislocare o comunque differenziare l'*apeiron*, l'Uno dalla cosa. Il che non restituiscce affatto unità alla cosa, ma mette piuttosto la cosa stessa in condizione di due.

In questo modo interpretiamo anche la parola di Parmenide, in cui è in gioco la coappartenenza di essere e pensiero. Ossia: dell'ente con la sua propria identità. Se essere e pensiero sono lo stesso, lo stesso è indifferente alla loro equivalenza, è il punto di non equivalenza in cui essere e pensiero rimangono l'uno accanto all'altro. Punto minima, minimo comune denominatore non appartenente né all'essere né al pensiero, diale che rende massima la differenza. Che *fu*, come si può dire, *la differenza, ma la fa indifferente*.

Infine, se esser ente non equivale a non esser non ente, il punto di non equivalenza dell'ente rispetto alla sua propria posizione d'identità (punto che non si lascia segnare se non come diale) indica lo stato d'indifferenza in cui rimane l'ente. L'indifferenza ha però il modo della potenza. Bisogna ovviamente resistere all'idea di pensare la potenza in termini distintivi, dentro cioè il sistema delle categorie modali. L'articolazione di questo sistema richiede infatti un parametro o una condizione (logico-conosciuta, oppure temporale) rispetto alla quale far valere queste distinzioni. In questo modo, però, l'assoluzza della potenza è compromessa per il fatto stesso che la si vuole condizionata. Ma che è mai una potenza incondizionata, se non una potenza che è indifferente alla sua stessa potenza, alla sua propria determinazione di potenza? Ora, il luogo in cui s'incontra la potenza allo stato d'indifferenza, questo luogo non è altro che il reale stesso. L'ente reale è infatti il punto in cui il possibile è non possibile; ciò però non equivale affatto a rendere il reale necessario, per l'impossibilità della potenza. Ciò che si rende necessario è anzi il possibile. Che

¹ Stare accanto significa tanto stare relegati in un cauto, stare da cauto, quanto stare vicino, nella premura e nelle solidarietà dell'affianco. Ma in questo modo rimane una chiave di interpretazione etica di questa figura, che in questa serie non è indispensabile.

il possibile sia, nell'cene reale, non possibile, segnala che il possibile è nel punto di non equivalenza con la propria possibilità, in regime d'indifferenza rispetto a sé. Esso è potenza di contrari in quanto è *senza contrario*: solo del possibile non è pensabile il contrario. Ma ciò che è senza contrario è ciò il cui contrario è impossibile: il necessario. Che il possibile sia necessario, di nuovo, non indica un'equivalenza e non toglie perciò la potenza del possibile. Ad essere necessaria, infatti, non è l'identità con sé del possibile, che cioè il possibile sia possibile; ben altrimenti, che il possibile è impossibile, nel punto in cui è reale, cioè è necessario. Possibile, reale e necessario, senza equivalersi, hanno così la stessa, indifferente *extensione*.

Non si dirà allora che il reale è solo una porzione di tutto ciò che è possibile, e che dunque vi è un'eccedenza del possibile rispetto al reale. Piuttosto, il reale è la regione del possibile, la località in cui il possibile è propriamente come possibile, in cui è come se non fosse, indifferente rispetto alla sua stessa possibilità. Il possibile è l'irrisolta e impossibile potenza dell'indifferenza in cui ciò che è, rimane. Se questo significa che le modalità collasano, perché il reale non si lascia più differenziare dal possibile, non significa però che esse precipitano, come voleva Hegel, nell'*unum necessarium*. Il collasso non si produce per la riduzione del possibile al reale, e per il conseguente sigillo di necessità che la realtà ne trarrebbe. Si produce invece per la locazione del reale nel punto in cui è possibile. In questo punto, le modalità si confondono. Il reale rende indifferente la differenza del possibile e del necessario; è lo spazio della loro indifferenza. In questo spazio non si entra provenendo dal possibile, né ne è impossibile l'uscita in quanto è necessario. In esso siamo *senza 'non'*; in esso non siamo inclusi; da esso non siamo esclusi.

Con simili movimenti, infatti, si pensa ancora che ci sia qualcosa da fare, che il pensiero debba aprirsi un cammino, che vi sia qualcosa contro cui esso urta e che perciò dia a pensare. Si dà forza al pensiero rendendo ardua la sua meta, perché: "come potrebbe accadere che la salvezza fosse trascurata quasi da tutti se

fosse a portata di mano e lu si potesse trovare senza grande fatica"¹²?

Se questo non può accadere, è forse perché questo è il più difficile: che la salvezza sia *accanto*, a portata di mano.

¹² B. Spinoza, *Etica*, parte V, scuola alta prop. XLII, TEA, Torino 1991, p. 376.

Quello che segue, è un piccolo esercizio in tre tempi, con il quale ci si propone di lanciar cadere nel vuoto l'ingiunzione che ci viene rivolta dall'alba del pensiero occidentale: l'essere l'uomo, l'animale che ha il *logos*, la parola, si è infatti storicamente tradotto nell'ingiunzione a parlare, se si vuol essere uomini. E a parlare in un certo modo. L'esercizio si conduce sul filo di obiezioni, in cui si sentirà anche la ragionevole voce della ragione. Le ragioni stanno infatti dalla parte delle brevi obiezioni (introdotte da un: *versus*), che saranno formulate, appunto, con ogni ragione. Perché però è la ragione ciò su cui ci si esercita, sarà difficile che le ragioni potranno decidere la partita, e prima ancora che la partita andrà decisa.

Primo tempo. Posizione

1. Un ente non 'nega' un altro ente. (Una rosa non nega, in quanto è una rosa, la terra dalla quale sorge, o il vento che ne accarezza i petali. Non nega neppure la non-rosa).

[Questo modo dogmatico di cominciare, col quale si fu fronte alla difficoltà di circoscrivere il tema della negazione, verrà considerato più avanti. Ma intanto è bene essere consapevoli di quale sia la posta in gioco nel formulare: dal momento che la tesi in questione *apnechizet*, separa tutto da tutto, essa sarà segno di un uomo (e di un discorso) *aphilosophos*. Sofista 259e; sarà segno di afasia, *aphannis pantom logon*, per dirla ancora col Sofista platonico].

[La questione intreccia tanto il problema dell'identificazione quanto quello dell'individuazione dell'ente, in quanto non è possibile individuazione

senza identificazione (sia pure minimale). La questione coinvolge cioè in maniera indivisa tanto il senso quanto la denotazione]

[La tesi intende peraltro porsi in contrasto con l'approccio logico à la Frege, per il quale se la questione è ad esempio: «L'albero è verde?» è già implicito quel che noi pensiamo (logicamente, non psicologicamente): «L'albero è verde o non è verde?». Tale approccio si trasmette peraltro all'impostazione dell'analisi della proposizione in termini di vero-falsità. È chiaro altresì che quel che qui s'intende fare, è attestarsi nel luogo nel quale non è ancora autorizzata, perché non è stata ancora fatta, la distinzione tra il logico e lo psicologico].

1.1 Un ente sta semplicemente accanto a un altro ente, come ad ogni altra cosa. In posizione assoluta.

[Ossimoro, quest'ultimo, che Kaul non ha forse governato sino in fondo). Si sarebbe tentati di dire che questo è il dato fenomenologico più nero, ma poiché in certa misura lo si può invece «guadagnare», e poiché soprattutto la fenomenologia lo porrebbe con ben altra intenzione, anzi in generale con intenzione, secondo il filo conduttore di un'intenzione, occorre rinunciare a questa strada].

[In sede di analisi fenomenologica, non può non risultare come l'intenzione sia costitutiva non solo del discorso, ma anche della percezione; anche la più semplice percezione di una qualche estensione suppone che il percepire sia già configurato intenzionalmente. Rimane aperta la domanda se però qui non si tratti piuttosto di ciò che noi possiamo dire che percepiamo].

[Si badi che la proposizione formulata non vuol dire affatto che l'ente sia un che di positivo: come la negatività, la positività non è un assoluto ma un relativo, mentre il nostro problema è quello di (de-)porre il pensiero accanto a questa relatività. In Kaul è il pensare il carattere 'relativo' di ogni cosa a condurre di fatto alla totalità (in senso qualitativo) del mondo. Mondo è il *come* dell'ente mondano, il suo modo d'essere, il modo cioè in cui l'ente è ricompreso nel tutto proprio a misura del suo costituirsi in unità disgiuntiva con il suo opposto. È chiaro dunque che dovranno essere condotti sino a rinunciare alla totalità del mondo, al mondo come totalità].

1.2 Allo stesso modo, l'ente-adesso non nega l'ente-dopo, e ciò costringe a sospendere la possibilità di procedere alla sua identificazione).

Essere in due

[Sulla questione dell'identificazione osserverei che essa dovrebbe essere affidata ad un giudizio riflettente, per via dell'inassegnabilità delle parti reciproche dell'individuale e dell'universale, cioè del carattere mondiale, già sempre compromesso con la cosa, della sua comprensione: non dunque ad un giudizio determinante, perché un tal giudizio si risolverebbe in un mero procedimento algoritmico, il quale lasciò del tutto inspiegato il modo in cui si è potuto costituire il concetto determinante, e non ad una mera comparazione estrinseca tra cose, che non può neppure essere avviata senza la precedente coappartenenza delle cose entro un dominio comune. Questo significa che il giudizio è già sempre pre-delinato, benché non completamente delineato (l'identificazione è un lavoro in corso in un *di volta in volta*, in una cristallizzazione già fatta eppure mai tenuta). La costituzione di un concetto avverrà allora sempre nelle differenze e *con esse*, e mai prima e a parte; l'*in* e il *con* saranno inassegnabili, le differenze sfumeranno cioè l'una nell'altra; ma che si tratti di *un* concetto dell'oggetto, questo non sarà mai né potrà essere oggetto di costituzione: è analitico di concetto che esso sia *uno*. Il fatto è però che non è analitico di «cosa» che essa ricada sotto un concetto. Quale ipotesi allora sorregge tutto ciò? L'ipotesi che identificare sia possibile e anzi necessario, che ciò sia già sempre stato fatto: se non del tutto almeno approssimativamente, sicché non vi è modo di avere a che fare con qualcosa, con *la cosa*, senza che essa sia stata determinata da un concetto come tale (per via cioè di talune esclusioni, anche quando non siano state compiute tutte le - sempre logicamente possibili - esclusioni). L'ipotesi, ancora, di un'individualità della cosa singola, rispetto alla quale la nostra comprensione è sempre un po' sfuocata. Ma queste ipotesi 'platoniche' da dove a loro volta provengono? Perché l'uni-identità dell'ente dovrebbe essere originaria, piuttosto che la sua pre-tematica non-differenza con sé?].

Versus. No: in tanto l'ente è tale, in quanto è questo e non quello. La rosa è ad esempio rosa in quanto non è viola, ecc. All'essere della rosa appartiene il non-esser-viola. (E ancora gli appartiene il suo essere ora-così, dopo-quel-così, ecc.).

[L'obiezione proviene dalla difficoltà appena segnalata circa l'identificazione: in qual senso l'albero può mai essere lo stesso albero, visto che non è mai lo stesso?].

Versus. Si dirà piuttosto: in tanto posso pensarlo come (= dire che è un) ente in quanto posso pensarlo come non-non-ente. (La

rossa come non-rossa e come non-non-rossa, come rossa e non come nera, e rossa in quanto non nera, ecc.).

[Il principio secondo il quale la determinatezza della cosa esclude che la cosa possieda tutti i possibili predicati, riguarda solo il profilo logico della cosa, la sua identità formale, cioè non 'la cosa stessa'. come si comprende subito non appena si nota la vuotaggine di questo principio, che non consente di attribuire o escludere alcuna concreta determinazione].

[Merleau-Ponty: la significazione univoca è solo una parte della significazione della parola. Dietro la logica quale 'serbatoio di significati fissati e acquisiti', la filosofia deve portare alla luce il potere di 'anticipazione' e di 'prepasso' della parola. Il senso si trova nelle parole in modo obliquo, laterale, interstiziale, non binario, secondo un'opacità di principio. L'avvento del senso non è una costituzione dell'in trascendentale, ma una *institution de la nature*. Ciò nondimeno, la parte della significazione della parola che comunque si conserva, provenga o no dalla natura, presta all'ente sufficienze se non assoluta determinatezza: si mantiene cioè, si dirà, entro un orizzonte logicamente accettabile].

[L'equivalenza ente=non-ente non va affatto da sé, contrariamente a quanto per solito si pensa, perché *predisponde* la costituzione di uno spazio logico, in cui è possibile ad esempio che due determinazioni si equivalgano, *presupponendo* cioè (e non fonda certo) la sostituibilità *salsa veritate*. Qui vi sono due punti da rilevare. Il primo: la verità messa preventivamente in salvo è per ciò stesso anche presupposto al gioco logico della sostituibilità; il secondo: da dove proviene il diritto (contestato per esempio da Nietzsche e non fondibile in termini logici, visto che la logica stessa è in questione) il diritto di confezionare abiti logici per 'vestire' le cose? (La logica non ha modo di pensarla come originaria, se non a patto di pre-costituire la propria origine: interviene qui la discussione sulla temita della fondazione eleotica del principio di non contraddizione, che riesce solo in quanto premesse che l'interlocutore voglia dire e dica effettivamente qualcosa di determinato. L'unico modo di dire qualcosa di sensato è di non contraddirsi: ma questo è l'unico modo in cui è logica mente possibile che si dica qualcosa di sensato. E cioè solo l'unico modo in cui funziona una *mente logica*).]

2. Ma non è affatto essenziale ad un ente che lo si possa pensare come tale.

[Qui *essenziale* fa cenno al terreno non-ontologico sul quale l'ente stesso si attesta. È chiaro peraltro che non-ontologico non significa una determinata regione del mondo distinta dalla regione governata dal logos (né

tantomeno ontologicamente oppure logicamente precedente). Tale distinzione appartiene tutte al regime logico della verità (ivi compreso il *non* che articola la distinzione), e vi è un rapporto saldissimo, che un semplice 'non' lungi dal compromettere conferma invece e ribadisce, fra l'enuciato ensidetto 'ontologico' del principio di non contraddizione e la definizione della filosofia prima, in apertura del libro *gennaia* ('c'è una scienza che considera l'ente in quanto ente', 1003a 21, ossia: la filosofia è scienza dell'oggetto esente da contraddizione). Si tratta invece di rifare completa fiducia alla posizione aristotelica del *logos* come orizzonte di comprensione dell'ente in quanto tale, orizzonte di manifestatività dell'*on* è *on*, o la fiducia che ancor prima che il mondo sia strutturato come un linguaggio, è l'ente stesso che è costituito come un senso).

2.1 È tutto da vedere, insomma, se il senso d'essere dell'ente assommi in qualche modo al suo essere-pensato-come-tale. (Uno potrebbe dire anche, invertì con sospetta facilità: altra è la rosa pensata, altro è la rosa percepita. Ma non è quest'ultima la strada che prenderemo).

[Tutta la storia della logica è nel contempo la storia dell'oblio di una decisiva trasformazione del senso dell'esperienza e del senso dell'uomo e del mondo [...]. Ogni sintattica e semantica (di qua le forme del giudizio e del linguaggio 'umani', di là la struttura in sé delle cose del 'mondo') è un plausibile ingegnoso gioco sopra l'abisso. Abisso immenso che nasconde al pensiero la sua stessa origine", C. Sini, *La strategia dell'animale*].

[Il problema del senso d'essere del mondo è così poco risolvibile per mezzo di una definizione delle parole [...] che viceversa esso riappaie nello studio del linguaggio, il quale ne è semplicemente una forma purificata". Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*. Il *razionalismo* pericolosissimo è però quel 'viceversa', poiché c'è sempre il pericolo che si chieda ad altre istanze - ontologicamente più originarie, 'preposte' al linguaggio - che assolvano a quella funzione di certezza, di questione, di senso, che le parole non possono di per sé soddisfare, ma che purtroppo han fatto esse nascere, retrocedendo poi surrettiziamente l'origine del senso: è quanto accade proprio a Merleau-Ponty].

Versus. Tuttavia, si può obiettare, l'ente che si depone/c'è deposito dal luogo in cui lo si pensa come tale, e che è lasciato libero da un simile come tale, è ancora pensato proprio così: come l'ente-*che-è-deposito*, ecc.

[Qui viene riecheggiata l'obiezione platonica, che nel Sofista rimprovera, a quanti escludono ogni *synnektis*, di continuare comunque ad attribuire, *synaptin*, cioè a valersi di espressioni quali 'per sé' 'separatamente', ecc., che dovrebbero anch'esse essere evitate].

[Si potrebbe peraltro ritener che l'intera impostazione del discorso sia qui sviata dall'esempio stesso: come se con 'cosa' ci fosse data una cosa già là, indipendentemente dal fatto di parlarne e di comprendere. Ma quest'argomento è tutto meno che decisivo, perché anzi si riferisce contro se stesso: parla infatti come se il parlare fosse già là, come se comprendessimo cosa dire vuol dire, cosa sia parlare e cosa comporta il fatto che (ne) stiamo parlando].

3. Al modo in cui l'ente si depone/è deposto, non è affatto necessario che sia pensato (e quindi determinato) come l'ente-che-è-deposto, o come l'ente-che-è-libero-dall'-essere-pensato: questa necessità apparterrà forse al pensiero/dire, ma non è necessario che appartenga all'ente stesso. Non si è fatto qui alcun passo avanti.

Versus. Il punto in questione è dunque l'ente stesso. Ora però non si obietta più semplicemente che proprio così l'ente stesso viene pensato, come l'ente stesso, e che in quanto esso viene pensato, viene pure *ipso facto* determinato come non-ente: non si obletterà questo, perché l'*ipso facto* appartiene di nuovo al dire, all'ente-in-quanto-oggetto-di-discorso e non affatto all'ente stesso. All'*in quanto*, non all'*in sé*. Si domanderà però che è mai l'ente stesso, visto che si pretende qui di distinguere dall'ente-oggetto-di-discorso: non si è forse costretti a dire l'assurdo, che 'l'ente stesso' non è l'ente stesso?

[Si vede bene che la posta in gioco è la 'cosa in sé' di Kant (non l'*in sé* della cosa). Ma - come si capirà di qui a poco - la cosa in sé che dev'essere 'difesa' non dev'essere difesa di contro al pensiero, perché così Hegel avrebbe tutte le ragioni di toglierla, in quanto è chiaro che così pensato questo *in sé* sarebbe tale solo *quoad nos*. Invece di organizzare una difesa, occorrerà piuttosto mostrare come non vi sia alcun bisogno di difenderla. Il che non dovrà neppure tradursi nella forma

apofatica di un silenzio sempre troppo eloquente. Anche l'*apo-* appare infatti al campo delle relazioni in cui fa il suo gioco il pensiero].

[Si noti en passim che qui l'ente stesso sta nella medesima posizione del 'nulla': dell'aporetico del Sofista platonico, nulla che, in quanto è detto pensato, non è nulla. Questa omologia significa qualcosa? Non deve forse autorizzarci a osservare che qui non è in questione né l'ente stesso né il nulla, ma proprio il pensare/dire, la sua *auschein*, anzi la sua costitutiva impossibilità? Così però anticipiamo].

[L'obiettivo di Platone nel Sofista è quello di trovare una *ontologia* per l'*in sé* (*on*, 239b), è quello di mettere a punto una tecnica del *syn*, della connessione, della *symploki*. Tale obiettivo, che metterà capo alla *synthesis ton logon*, alla *kenon*, si rende necessario per pensare l'essenza dello *eidolon*, dell'immagine la quale, in quanto è immagine, non è veramente - e dunque appartiene alla sfera del *not on* - ma che d'altra parte, ancora in quanto immagine, è veramente immagine - e dunque appartiene alla sfera dell'*on*. La distinzione di *Sinn* e *Redeitung* - con la quale si vuole trattare il problema del *null* - non può giocare un ruolo fondativo nei riguardi di questo *logos*, perché è semplicemente richiesta dal suo stesso funzionamento: è cioè una sua condizione interna, la predisposizione di quel semiliogo, il luogo non '*null*' del senso (dell'immagine), in cui deve prendere posto il *logos* che dice l'*on*].

[Come è noto, la soluzione platonica consiste nel rilevare che quando diciamo *zo me on*, non diciamo *enantion ti tou onos*, ma *eteron inon*, 257. Il problema però rimane: cosa diciamo infatti quando diciamo proprio *enantion ti tou onos*? Non c'è, dice Platone, un *enantion* dell'essere: non c'è cosa? Il problema permane perché Platone tiene fermo che il *leghein* è sempre un *leghein ti (kata finos)*. Questo presupposto viene conservato almeno sino ad Husserl e alla fenomenologia. In Husserl l'atto della negazione è sempre secondario, è cioè sempre preceduto dalla posizione originaria di qualcosa. Da questo punto di vista, l'appuccio fenomenologico alla negazione aggrava il problema, non lo risolve, perché radica nell'intenzionalità antepredicativa la precedenza del *negativo* - positivo, essere - sul vuoto - negativo, nulla].

4. L'ultima domanda costringe ad escludere che si possa dire qualcché di determinato riguardo all'ente stesso, in quanto è distinto dall'ente-oggetto-di-discorso. 'L'ente stesso' non è - si è già osservato - l'ente stesso.

[Proposizione-limite, in cui il pensiero non riesce a negare ciò che ad

esso si soltra (cioè, di nuovo: cosa?) se non a prezzo di contraddirsi, infrangendosi così contro il proprio stesso limite. *Contradictio contradictionis* (V. Vilello, *Topologia del moderno*), contraccolpo assoluto in cui la stabilità e determinatezza incontraditoria del dire è interamente revocata in questione. Se però in luogo di mantenersi in tale revoca, se ne trae qualche conclusione, non si può che concludere così: dell'ente stesso non si può dire nulla; esso è dunque una mera astrazione, un *en passim* del pensiero, un *flatus visus*. Il punto è però indecidibile, poiché una tal conclusione è certo legittima in punto di logica, ma non c'è ancora la logica che possa autorizzarci a concludere].

4.1 È chiaro però che la distinzione proposta dalla domanda dev'essere essa stessa posta fuori gioco. Infatti, essa non distingue affatto l'ente-oggetto-di-discorso dall'ente stesso, ma distingue l'ente oggetto di discorso *in quanto* è distinto dall'ente stesso, dall'ente stesso *in quanto* è appunto distinto dall'ente-oggetto-di-discorso. In altre parole: anche la domanda non dice (e in verità non può dire) la cosa come *andrebbe detta* (se 'l'ente stesso' fosse pensabile).

Quest'ultima formulazione non aggiunge a ben vedere nulla di nuovo, ma si limita a rendere esplicito ciò in cui s'impiglia la domanda, l'*in quanto*, l'*aspetto* sotto il quale ogni volta si considera l'ente, *aspetto* che non appartiene all'ente stesso, ma appunto è soltanto al modo di considerarlo.

5. A questo punto diviene inutile provare ancora, e reiterare la difficoltà. Ma cosa dimostra questo esercizio: forse che l'ente stesso non può essere pensato? Se così fosse, non potrebbe neppure essere detto impensabile (che è ancora una determinazione dell'ente, un modo di pensarlo). E se così fosse, il *demonstratum* sarebbe la contraddizione pura, perché dichiarerebbe intrattabile col pensiero ciò che, appunto così, viene trattato. Ma non c'è alcun bisogno di dimostrare l'indimostrabile (c'è di dimostrare qualcosa). Perché non vedere infatti che a non poter essere pensato è non l'ente stesso, oppure: l'ente non più di quanto lo sia il pensiero dell'ente stesso? Perché qui l'impossibilità dovrebbe per dir così

colpire l'ente stesso e non invece il pensiero, la *pensabilità logica come tale*, in quanto appunto si lascia ogni volta scappare la stessa impossibilità dell'ente?

[Occorre intendersi bene su quel 'vedere'. Non può trattarsi ovviamente di una semplice conclusione cui si debba necessariamente pervenire, la necessità essendo stata posta in iscacco, ma neppure può trattarsi di un ingenuo appello all'intuizione, cui si farebbe con un salto ricorso là, dove il *logos* non è potuto giungere con le sue sole forze. L'alternativa stessa viene deposta e lasciata cadere. Vedere dice allora e soltanto che nulla può succedere in questo punto: non c'è modo di decidere, non c'è modo di distinguere l'ente stesso da un mero *en passim* del pensiero, poiché al pensiero e non all'ente appurerebbe la necessità di salvaguardare in questo modo l'ente. Quel che si tratta di vedere, è proprio che se manca il modo (il metodo) per decidere, è perché non ci si trova nel luogo di una decisione. Non c'è alcuna via da prendere, per andare all'ente. Il luogo del vedere 'cade' così nel luogo stesso dell'ente: non si vede l'ente (né è l'ente stesso a vedersi), poiché vedere non è attributo che esprime, espinge o dica l'ente. Non si va all'ente perché l'ente è già presso se stesso. Nulla in questo modo sovraccarica l'ente (né lo esprime o lo espone), ma l'ente stesso è senz'altro sancito].

6. Derto altrimenti: non l'ente è affatto da una qualche impossibilità, ma casomai il pensiero, il luogo trascendentale dell'apparire dell'ente ne è colpito. Lungi dall'esserne affetto, l'ente rimane indifferente.

[Nella *Scienza della Logica*, il diventare dell'essenza, il suo movimento riflessivo, viene definito "il movimento dal nulla al nulla, e così il movimento di ritorno in se stesso" e si aggiunge "l'altro, che sorge in questo passare, non è il non essere di un essere [com'era invece ancora nella logica dell'essere], ma è il nulla di un nulla, e questo, di essere la negazione di un nulla, è ciò che costituisce l'essere". Quel che si potrebbe notare è questo: ciò che viene pensato come nulla di un nulla, è "rilasciato" dal movimento dell'essenza, è quindi l'ente ma l'altro. Il gherig per il quale si procede alla divisione tra la negazione che s'accompagna all'essere e la negazione che s'accompagna solo a sé, la negazione che vu colla negazione, è appunto l'altro: una volta come relazione ad altro, un'altra volta come ripiegata, riflessa, come relazione a sé. Hegel pensa qui l'ente partire dall'altro, il pensiero come pensiero dell'altro, e perciò lo determina come negazione: di altro o di sé. Ciò è tanto vero che si può ben dire che si tratta - nei due casi appena distinti - una volta dell'altro di un altro e un'altra volta dell'altro di sé].

6.1 Si può forse dire: nell'apparire la cosa non appare (né, peraltro, si cela); l'apparire stesso, se mai appare, appare in senso radicalmente intransitivo, nello stesso senso in cui la rosa è rosa, e senza dunque che nell'apparire l'essere transitì per le vie del pensiero, o viceversa.

[Ma se l'apparire non è questo (*in*) *quo cognoscitur*, questo trascendentale, diviene per il resto perfettamente inutile e può essere lasciato cadere].

Secondo tempo. Ritorsione

7. L'impossibilità di pensare l'ente non equivale affatto all'impossibilità di esserlo. Questo punto di non equivalenza rimane indecidibile (col che questo 'punto' non è affatto determinato come indecidibile, perché anch'esso differisce dall'essere-pensato-comme-indecidibile: la possibilità di proseguire *ad infinitum* può forse irretire il pensiero, ma non trattiene, anzi non raggiunge minimamente l'essere).

[Cf. Platone, Sofista, 248d-c. Conoscere è un *polein*, essere conosciuto un *paschein*. Ma allora l'*ousia* patisce una *kinesis*. Se gliela togliamo, l'essere sarebbe sì 'venerabile e santo', ma senza *zôe*, senza *psyché*, senza *phronesis*, *neor ouk echou*. Ecco dunque quel che Platone vuole].

[Forse si vede qui un fondamentale punto di differenza con Luigi Turca, *Differenza e negazione*, il quale chiama questo movimento un movimento di uontodistinzione. Ciò dipende dal fatto che Turca vuole tenere insieme ciò che non può essere con-tenuto insieme: l'essere assolutamente positivo e il pensiero che lo determina. Vuole cioè ancora pensare *logica-mente*, là dove si tratta invece di pensare *in-differentia-mente*]

7.1 L'ente non è toccato dall'essere pensato o meno: giacché *accanto* al pensiero, non al di là di esso. (Accanto, cioè: non dirimpetto, di fronte).

[L'accanto non mantiene quella distanza (principio di ogni trascendenza) dalla quale si pone per esempio il problema della corrispondenza di parola e cosa, *logos e on*].

[Si potrebbe parlare a questo riguardo di molteplicità, se non fosse che il molteplice viene tradizionalmente assunto come la contropartita dell'unità del pensiero: come una sua polarità].

[Si potrebbe allora convocare nuovamente la cosa in sé di Kant. Ovvio che tale cosa in sé non va pensata come l'essenza di contro allo parvenza, e dunque mediata con essa, così come invece la presenta Hegel in apertura della doctrina dell'essenza, perché così la cosa in sé è un 'pensiero' da cima a fondo].

7.2 Viene meno la possibilità di riferirsi ad esempio alla rosa diversamente da come vi si riferisce la pioggia che cade su di essa. Il che non vuol dire che non ne possiamo più parlare, che ammuntoliamo, o che le parole piovono come la pioggia, ma che non vi è modo di pensare la differenza fra il dire la rosa e il cadere della pioggia su di essa.

7.3 Viene meno anche la possibilità di pensare allora l'essere come il positivo pieno, che si stabilisce in questa posizione per l'estenuazione del negativo del pensiero. Questo sarebbe infatti ancora un volersi rappresentare l'essere in sé in quanto il pensiero però vi ha rapporto (sia pure negativamente). Questa è insomma l'ultima resistenza prima di rinnunciare all'idea che il pensiero abbia qualche rapporto determinato con l'essere, invece di starvi semplicemente accanto.

[La critica di Merleau-Ponty a Sartre, *Il visibile e l'invisibile*, torna qui opportuna per produrre un ulteriore chiarimento: Merleau-Ponty rifiuta la concezione sartiana di un essere positivo e pieno, piuttosto, privo di 'gradi' e di una 'organizzazione in profondità', e liquida tutto ciò come "un pensiero di sorvolo, che 'opera su termini il cui significato sia stato fissato e che essa tiene in suo possesso [...]. È tacitamente inteso, dall'inizio alla fine del libro, che si parla del medesimo nulla e del medesimo essere [...]. In realtà, queste definizioni dell'essere come ciò che è sotto ogni riguardo e del nulla come ciò che non è sotto ogni riguardo [...] sono il ritratto asciutto di un'esperienza". Orbene, è certo che quel che s'intende fare è togliere all'essere il rapporto con il pensiero che Merleau-Ponty chiama *astratto*, pensiero frivolare, di sorvolo, oggettivante, ecc.; col che però non s'intende né attribuirgli un altro pensiero, più originario ed autentico, 'vitale', né prestargli per contro un profilo manmoreo, rigido, immobile. Non bisogna, per dir così, prendere l'intangibilità dell'essere, la sua impossibile indifferenza per durezza (che è ancora un modo col quale l'essere risulterebbe alla sensibilità che lo tocca). Bisogna piuttosto ancora una volta deporre l'alternativa. In termini

platonic, rifiutare l'idea che la quiete non è movimento: che i due contrari non possono abitare l'essere insieme, che l'essere non sia in due (contrari). Si cuperà allora che lo 'spazio' in cui giacciono l'uno accanto all'altro, per dir così, l'essere e il pensiero, la quiete e il movimento, non è uno spazio pianoramico, aperto, logico, lo spazio quale noi lo idealizziamo standogli per dir così davanti, e 'sovvolandolo' col pensiero, ma è uno spazio d'immanenza cieca, senza centro o circonferenza, spazio omniaecoglente che non può essere contornato, irriducibile ma non per questo privo di niente, impassibile ma in quanto sopravanza ogni azione e passione. L'accanto va quindi pensato piuttosto come un *in-tutto*: come una 'sospensione' del rapporto, non come una pianta, rigida assenza di rapporto, opposta e simmetrica rispetto al rapporto che nega].

Versus. Occorre però che si venga ora assaliti dal dubbio che non ci si possa fermare qui, perché, se ci si fermasse, si finirebbe col ritenere (con l'intera tradizione, del resto) che almeno *questo*, cioè il pensiero stesso, questo almeno lo si sia, veramente e appunto così, pensando.

[Qui l'argomento di Peirce è decisivo (lo ricordiamo affiancandovi *In fine il nostro problema*): che io stia pensando adesso, è oggetto di intuizione oppure è arguito da segni? È oggetto di intuizione. Ma come facciamo a sapere che si tratta di un'intuizione (come si fa a sapere che si sta pensando)? Questo, adesso, che il pensare sia un'intuizione, è a sua volta intuito o in altro modo saputo? Se diciamo che è in altro modo saputo, compromettiamo il potere dell'intuizione: ma se diciamo che è invece intuito, ci appelliamo a un'intuizione per fondere un'altra, "mentre la questione sollevata è *se*, in generale, esistono conoscenze intuitive, e *come* facciamo a sapere che siano tali". Tutto ciò però comporta che *anci* ci si è già installati nel pensiero *anci* non ci si installa mai].

[Si ricorderà pure che Aristotele nota che il significato determinato al quale l'interlocutore deve attenersi sempre, a pena di intelligenza, è richiesto perché sia possibile non solo il discorso con gli altri, ma anche con sé. Il sé stesso, la sua stessa identità si costituisce in termini logici. È un sé che è capace di tenere un discorso con se stesso].

7.4. Ma non è la conclusione che allora si profila, circa l'impossibilità di pensare il pensiero, qualcosa che in verità doveva essere fin dall'inizio a portata di mano, visto che l'ente stava lì a

(titolo di esempio, come la rosa: al pari di ogni altra cosa, dunque anche del pensiero?)

Versus. Se l'essere non ha rapporto col pensiero, non lo si mette proprio così in rapporto? Oppure, in altro modo ma analogamente, se (contra Parmenide!) l'essere e il pensiero non sono qui il medesimo, essi non si toccano almeno in questo punto (di nuovo il punto di non equivalenza!), in cui si dice proprio che l'essere e il pensiero non sono il medesimo? In questo punto la tesi fin qui svoltà non si contraddice?

Terzo passo. Depozizione

8. La tesi si contraddirà se traducesse ciò che è senza rapporto in un rapporto negativo, e pretendesse poi di poter valere per sé e riferirsi a se stesso, al modo in cui si è appena negato che il pensiero in generale lo possa fare. Non si può pensare il pensiero. *Dunque* la tesi deve essere essa stessa depositata come tesi.

[Ovviamente, qui il 'dunque' è improprio, nella misura in cui, almeno, sembra comportare la necessità di un passaggio. Tale passaggio sarebbe però necessario solo se per giungere qui qui, al punto 8, si dovesse necessariamente muovere da lì, dal punto 1. Ma proprio questo non è necessario. Non è necessario, in altri termini, che la tesi sia prima posta, per essere poi depositata].

8.1 La tesi non ha come proprio oggetto il dire stesso (che vale ovviamente quanto il pensare: abbiamo usato indifferentemente i due termini, perché il punto era piuttosto la loro comune intenzionalità).

[Questo non significa minimamente che il discorso sin qui condotto non dovesse (logicamente?) esser fatto, che dunque bisognava lucere: non c'è modo di trarre questa conclusione (come in generale qualunque altra conclusione). Il fatto poi che questo discorso non dica nulla quanto al dire, al dire suo proprio e al dire in generale (per la buona ragione che non vi si riferisce, non più di quanto qualunque altro discorso possa mai riferirsi a se stesso e ad ogni altra cosa) deponc, per dir così, al tempo stesso e in un'at-

indecidibile, tanto contro quanto a favore: contro, perché appunto non dice né può dire nulla contro la possibilità che un dire qualunque gli si costituisca contro (e cioè accanto); a favore, perché proprio non dir nulla, esonerando dal gioco logico del vero/falso, esonera il gioco stesso. Si può immaginare la cosa come un movimento di deposizione, il quale non abbassa il piano sul quale essa stessa si situa (piano del movimento, non movimento del piano, poiché non vi sono due piani, ma uno solo!), senza abbassare al tempo stesso ciò accanto a cui si lascia giacere, proprio perché vi giace accanto].

[L'Accanto' indica non il profilarsi di una relazione, ma la più semplice delle (de)-posizioni. È chiaro che deporsi secondo l'essere-accanto (o secondo l'anche hegeliano), esclude – ma questo 'escludere' è a sua volta un essere-accanto, sta pur esso semplicemente accanto a – un pensiero dell'essere come tritum ti: Sofista, 250b).

8.2 La riflessione procura l'impressione che questo discorso giunga a togliersi da sé: che si disdica cioè nell'atto stesso di darsi. Ma se non è possibile riferirsi a sé, non è possibile farlo neppure per togliersi. Non vi è un primo atto, il dire, e poi un secondo tempo (comunque lo si voglia pensare): la sua disdetta. Tutto questo non c'è, perché non c'è la logica con i suoi paradossi riflessivi: i due tempi sono 'confusi' insieme.

[Questa confusione somiglia molto alla ibrida ma accogliente *chora* platonica, valorizzata da Derrida. Se ne differenzia però – credo – in un punto: nel non-essere determinata negativamente, per sottrazione, in maniera residuale].

Versus. Si era però preso le mosse da una tesi: che l'ente non è non-non-ente. Visto l'assurdo (o almeno, si dirà, l'*a-logico*) cui siamo giunti, che cioè il pensiero stesso, come qualunque altra cosa in verità, non può essere pensato, perché non rimuovere il presupposto iniziale, perché non trovare semplicemente autoconfutatorio tutto questo discorso, e sostenere che dunque all'ente appartiene essenzialmente il fatto di essere pensato, insieme con il tratto negativo comportato dalla sua determinatezza di ente?

9. Vi è una ragione per cui affrontiamo solo ora questa domanda, essendoci scandalosamente consentiti (scandalosamente rispetto almeno alle caratteristiche preoccupazioni, critiche della filosofia moderna) di cominciare dogmaticamente. Il dogmatismo appare in effetti indesiderabile, in quanto afferma una tesi che pretende poi di soltrarre alla discussione, o peggio: con la quale pretende di regolare e decidere la discussione. Indubbiamente qui si pretende che la tesi sia indiscutibile, ma non perché si impone da sé (con la forza dell'evidenza, o con l'evidenza della forza), bensì perché non appartiene allo spazio della discussione: non lo apre né lo chiude. È inespugnabile perché non costituisce una fortezza, qualcosa cioè di cui farsi forte nel discorso, o che renda forte il discorso. Col che evidentemente – ma ormai sarà apparso chiaro – non si può non rinunciare del tutto alla presa di confutare alcunché, ma ciò per la buona ragione che la tesi si situa al di qua del gioco nel quale è possibile una qualunque confutazione (almeno quanto è al di fuori di esso l'essere della rosa).

[Giunti a tal punto, si vuole proporre un argomento *ad hominem*, del genere: peggio per te, come la pianta del libro *gamma* di Aristotele (la sua ingiunzione: *parla – leggeti ti, venireteci tu –, se sei un uomo!*) ti condannà da solo a non dir nulla; questa replica tuttavia (dietro cui si vede bene che rincorre – proprio in chi la propone – il sospetto che in quel dir nulla vi sia tutto quello che v'è da dire, cioè appunto nulla) è piuttosto il segno dell'inquietudine e del fastidio provocato da chi pretende, con una mossa semplice e fuori dalle regole, di sfuggire al gioco entro il quale lo si vorrebbe comunque costringere].

[L'*elenches* è un ingrediente fondamentale della tecnica confutatoria della nobile sofistica, secondo Platone, e viene legittimamente impiegato contro chi crede di sapere e non sa. Ma appunto contro chi crede di sapere: chi vanta un sapere, chi pretende cioè di disporsi sullo stesso piano sul quale opera il *filosofia* platonico].

[In Platone, e per tutta la discussione del Sofista, è all'opera, sempre presupposta, la *meglia arachne* di escludere la contraddizione. Platone 'guarda' al dire logico – come nella prima parte del dialogo guarda all'idea che deve dirigere e orientare la *dairessis* – e si domanda a quali condizioni sia possibile].

[Si ricorderà che Aristotele convoca nel libro *gamma* l'intera sapienza

presocratico a discutere con lui. A causa dell'equivalenza di primo livello fra significare e dire, Aristotele deve ulteriormente distinguere, su un secondo livello, (1005b 23-26) il dire dal sostenere (*hypolambanein*) quel che si dice, per rimproverare ai suoi avversari (proprio come farà Hegel nella *Fenomenologia*) di non sapere quel che dicono, o anche semplicemente quel che fanno. Deve cioè raddoppiare il dire con un rendersi conto di quel che si dice (o si fa). A questo raddoppiamento, dunque, a questo 'rendersi conto' appartiene di necessità il divieto di non contraddirsi, non a quell'originario dire e fare. Questo raddoppiamento (1009 a 20) dicono il *logos* vi dev'essere una *dianoin*. B. Cassin e M. Narzy, *La decision du sens*, citano opportunamente la *Poetica* dove sono compresi 'modi di parlare', *schemata ter lexos*, che rinviano alla *lexis*, al modo di dire, piuttosto che alla *dianoya*, al detto-simbolico) non è dunque innocente, e solo a raddoppiamento effettuato, e solo allora, Aristotele può dire che non è dire quello di chi si contraddicono).

[L'ingiunzione aristotelica si ritrova anche nella pragmatica trascendentale di Apel e Habermas, che ripropone su un piano comunicativo il problema della fondazione ultima della ragione. Per loro, lo scetticismo conseguente che si rifiuta di parlare, si esclude dalla comunità linguistica del *not*, di coloro che argomentano, pugnando questa esclusione "con la perdita dell'identità di sé come agente sensato, con il suicidio. In disperazione esistenziale, la parola autentica" (Apel), confinandosi "nel suicidio o nella degenza" (Habermas). Si sarà notata la violenza di questi testi!].

9.1 Il gioco al quale questo discorso non partecipa (e questo non è piuttosto un *né... né*, poiché non vi partecipa più di quanto vi partecipi, essendo indifeso contro la volontà di considerarlo partecipe) è infatti il gioco (già sopra denunciato) della sostituibilità *salva veritate*, senza del quale l'ente mai potrebbe determinarsi *come tale*. Non vi è più alcuna ragione di ritenere che la posizione in generale equivalga alla non-negazione; che ente equivalga a non-non-ente (non più, peraltro, di quanta ve n'è di ritenere che albero equivalga a non-terra, non-ciclo, non-erba, ecc., od anche solo a non-non-albero).

[Non è necessario insomma che pensare 'ciò che c'è' richiede che lo si pensi come negazione di altro (meno che mai del proprio altro). Oppure, se è necessario, questa necessità appartiene al pensiero, non già a 'ciò che c'è'. E a sua volta questa appartenenza non è necessaria].

[Wittgenstein critica la relazione di identità: "dire di due cose che sono identiche è un non senso" - *Tractatus*, 5.503. O le cose sono identiche, e allora non sono due, oppure sono due, e allora non sono identiche. In entrambi i casi, sarebbe implicito che ciascuna cosa è identica con se stessa. Questa auto-identità potrebbe essere interpretata solo negativamente, come non-identità-con-altro, e dovrebbe al contempo, immediatamente, essere pensata in non con (essere coesistente con, essere la stessa cosa che dire) ciò che la cosa è. Ma così quest'auto-identità-con-altro di un ente non potrebbe mai essere detta e pensata 'per sé sola', senza trasformarla in una nuova proprietà aggiuntiva di quell'ente (sicché l'identità dell'ente non si rebbe più coesistente con la negazione dell'altro ente). Perché non faranno allora da ciò la conseguenza non che la tesi di Wittgenstein va respinta, ma che vada respinto ciò che si vuol dire, che cioè una cosa è 'identica' con se stessa - che la cosa possa essere pensata in termini di identità con sé?).

[Quel che Wittgenstein dice dell'identità è singolarmente consonante con quanto Hegel osserva a proposito del carattere *sinetico* del principio d'identità: "questo principio contiene più di quel che con esso s'intende". Per Wittgenstein, è un buon motivo di esclusione del principio, per Hegel invece è l'avvio del suo stesso inveritamento dialettico].

9.2 Non vi è quindi neppure alcuna ragione di tradurre/trasporre la posizione qui espressa in termini logicamente equivalenti. *Non vi è modo di farla transitare per le vie del pensiero*. Ente e non-ente possono essere equivalenti solo sotto un certo aspetto, per esempio e proprio dal punto di vista della sostituibilità *salva veritate*: col che però rimane assolutamente presupposto che e come questo punto di vista possa mai essersi costituito, e perché l'ente debba indossare questo strano abito logico, in modo da poter essere (formalmente) pensato. Ma allo stesso modo rimane presupposto che alla posizione stessa di questo discorso debba calzare un abito logico: che esso stesso si formuli quindi in forma di tesi.

[Il gioco è altrettanto presentabile come il gioco del *leghein ti* (*katá tinos*). Il dire che si esercita qui si dispone invece semplicemente *accanto* al *leghein ti*].

[Questo gioco appare insensato solo una volta che il *semainein* sia stato rigettato, in virtù di una stretta continuità fra il *semainein* e il *leghein*. È quel che avviene nel libro *gennaia*, mentre prima di esso (in Eraclito, per

esempio, ma ancora nel *Peri hermeneias*) la sfida del significare non è riservata all'impiego delle parole, ed è così ampia, che anche gli animali vi partecipano. Da questo punto di vista, è fondamentale che Aristotele chiami, a rincalzo degli argomenti refutativi cosiddetti logico-ontologici, gli argomenti pragmatici (perfettamente inutili se il dominio della logica fosse già ben saldo e universalmente esteso): "perché, al momento buono, quando capili, non va difilarsi in un pozzo o in un precipizio, ma se ne guarda bene, come se fosse convinto che il cadervi dentro non sia affatto cosa egualmente non buona e buona? È chiaro che egli ritiene la prima cosa migliore e l'altra peggiore" 1008b 15-19. Qui Aristotele domanda perché chi nega il principio di non contraddizione fa quel che fa *piuttosto che* qualche altra cosa. Ma il fatto è che chi fa quel che fa non lo fa sotto la clausola del *piuttosto che*, non lo fa affatto in alternativa a qualcosa' altro. Si direbbe invece che chi nega il principio di non contraddizione nega proprio questo *'piuttosto che'*, nega che il senso 'pragmatico' - per dirlo con una formula - sia in tutto e per tutto un senso 'logico'.

[A Nietzsche vengono fatti calzare abiti che egli non intendeva affatto indossare, quando si dà forza di testi al suo pensiero].

Versus. Almeno qui, però, non si è fatto a meno di dedurre da un 'ogni posizione', cioè da una tesi generale, un 'dunque, questa posizione, come ogni altra'? Almeno qui cioè si è proceduto *logica mente*. La rosa, infatti, non era forse addotta a titolo di esempio, che (equi)-valeva quanto ogni altra cosa?

10. Anche qui è il caso di sgombrare il campo da un possibile equivoco, che cioè il compito che ci siamo assegnati sia quello di impedire (come se avessimo confezionata una tesi!) l'equivalere della logica, come se in tale equivalere vi fosse qualcosa di scorretto. Ciò che ci proponiamo è piuttosto - continuando con la rosa e per dirla 'poeticamente' - che la rosa si profili nell'indifferenza rispetto al suo abito logico, all'abito logico della negazione, e dunque nell'indifferenza rispetto al suo essere cosa di contro al mondo, ente di contro al nulla, e di portare anche il discorso, anche il pensiero, in questa sorta di *status indiffereniae*. Nell'indifferenza, o nel bilico indecidibile e inassegnabile fra cosa e mondo, essere e nulla. Questa indifferenza è peraltro il solo modo di

rispettare la sua differenza, di suggerire cioè che la differenza non può venire totalizzata dalla negazione: non si può arrivare sino alla fine del mondo. La rosa non è terra, non è foglia, ecc. - si dice infatti. Ma l'*eccleretum* funziona solo *logica mente*, ed è peraltro il modo con il quale la negazione prevarica sulla differenza, cancella il 'di volta in volta', il 'non anticipabile', della differenza. Il modo in cui la forma logica la *sussiste*, invece di lasciarla essere indifferente.

[Nella formulazione del principio di non contraddizione, in A.4, 1005b 19ss., si legge: "è impossibile che la stessa cosa, ad un tempo, appartenga e non appartenga a una medesima cosa, secondo lo stesso rispetto", con l'aggiunta parentetica ("e si aggiungano pure anche tutte le altre determinazioni che si possono aggiungere, al fine di evitare difficoltà di inoltre dialettica"), aggiunta ripetuta anche più avanti. Anche in questo caso, si deve osservare che l'aggiunta non è affatto innocente, poiché solo, per dir così, ad *astrazione logica eseguita* si possono trascorrere d'un sol colpo "tutte le altre determinazioni", o presupporre che si possa arrivare sino in fondo a queste determinazioni, e che l'ente stesso sia *in se* a parte da tutte queste determinazioni, a parte cioè dall'*apeiron* che lo insidia, dalla *Oftendbarkeit* che qua a là Aristotele fa balenare nella confutazione].

[Hegel, *Scienza della logica*: "La differenza è la negatività che la riflessione ha in sé: è quel nulla che viene dato col parlare identico". L'affermazione va forse letta così: se la differenza non è nulla per il parlare identico, ciò mette in questione ed accusa non la nullità della differenza, ma l'insufficienza del parlare identico].

L'identità in Hegel trapassa in differenza assoluta: questa precipita in mera diversità, cioè nella differenza reciprocamente indifferente. Qui, scrive Hegel, la riflessione si è fatta aliena a se stessa. Ma per mostrare come questo riguardo indifferente venga tolto esso stesso, e come la riflessione si riprenda da questa alienazione, tale riguardo viene tradotto nella forma di una differenza estranea (uguaglianza/diseguaglianza). La differenza indifferente viene quindi intesa come un astratto riferirsi dei diversi, nei termini cioè di un 'pone' e della conseguente riflessione sopra questo 'pone', non invece come la deposizione di questo 'riferirsi'. L'indifferente è in Hegel *tout court* il non-differenti, non già l'indifferente alla differenza e alla non-differenza. I lati indifferenti non sono tanto indifferenti da non riferirsi reciprocamente l'uno all'altro proprio per via di questa indifferenza. In questo modo, l'indifferenza è solo più un'altra differenza].

10.1 Obiettare allora che la rosa funge in questo discorso a titolo di esempio è certo corretto, ma non basta: si limita a trattare questo discorso *alla pari con ogni altro discorso*, come se esso volesse dire qualcosa intorno alla rosa, all'ente – o intorno al discorso stesso. Il punto vero è invece quest'ultimo, che cioè questo discorso stesso *non può* (proprio perché invece *può* esserlo) *salvo veritate*, cioè *logica mente* essere ricondotto sotto la voce comune 'ogni discorso' (o, come si può dire, transitare per le vie del pensiero).

[M. Heidegger, *Domande fondamentali della filosofia*: "Forse non si coglie affatto l'essenza del vero, ossia la verità, quando ci si limita alla rappresentazione generale di quel che spella senza eccezioni alla cosa di volta in volta vera in quanto cosa vera. Forse l'essenza del vero, ossia la verità, non è l'universalmente valido rispetto alla cosa vera, ma il momento in essa più essenziale". Forse. E forse deporre la cosa al di fuori dell'universale luogo della verità, congeda da più essenziali, e abissali, profondità, e immette invece in un piano di pura superficie].

10.2 Tutto ciò procura nuovamente l'impressione che questo discorso sfugga a se stesso, perché non si dice, perché è detto *senza dire di sé*. Impressione che forse ancora ci inquieta – benché in verità sfuggendo a se stesso, esso, senza che abbia bisogno di allontanarsi da sé non più di quanto in tal modo si avvicini a se stesso, sfugga solo al 'Se stesso', cioè all'abito logico della sua identità riflessa. E sfugge, paradossalmente, senza soltrarsi: sfugge solo rispetto alla volontà di afferarlo, di pensarlo. Ma non sfugge affatto, se si tratta di *esserlo*.

Se si tratta non di essere il pensiero, o di pensare l'essere, ma di essere *in pensiero*: senza mettere con ciò l'essere a casa propria, senza perciò essere sé. In pensiero, l'essere (in senso verbale) si *dis-pensa* da sé. Rimane accanto, in due.

Il libro	7
Capitolo I. Morfologia	17
§ 1. Delle condizioni di una morfologia	17
§ 2. La parola e il segno della cosa	22
§ 3. La verità e l'intelligenza della cosa	28
§ 4. Cos'è la cosa	
Capitolo II. Verso la domanda	49
§ 1. Il primo	49
§ 2. Il terzo	64
§ 3. La domanda	76
Capitolo III. La posizione della domanda	89
§ 1. L'essere previo	89
§ 2. La percezione	93
§ 3. Lo statuto della percezione	99
§ 4. Il tradimento	111
Capitolo IV. La negazione della domanda	117
§ 1. Verso il nulla	117
§ 2. Verso l'indifferenza	127
Capitolo V. Essere in due	135
L'esercizio	145