

# La prova del filosofo: domandare in maniera iniziale nell'epoca della finale determinazione tecnica

Vittoria Sisca

Starting from the general question “What is philosophy?”, and trying to answer it by developing a thoughtful dialogue with Martin Heidegger, this article proposes to reflect upon our original philosophical “gestures” and practice them. This may prove to be useful in order to understand what are the real matters at issue for contemporary philosophers in the time of the widespread diffusion in the whole world of the Western civilization determined by technology.

## Introduzione

Com'è noto, Heidegger definisce il nostro tempo come l'epoca della *fine della filosofia*. A proposito di questo evento epocale due cose vanno tenute ben salde: in primo luogo, “fine della filosofia” è sinonimo di *Weltzivilisation*, ossia è da accostare all'«inizio della civilizzazione del mondo fondata sul pensiero dell'occidente europeo»<sup>1</sup>; in secondo luogo, “fine”, non denota qui, come siamo abituati a pensare, il mero esaurimento di qualcosa o il raggiungimento della sua massima compiutezza. L'epoca della fine (*Ende*) è per Heidegger l'epoca del compimento (*Vollendung*) dell'inizio del pensiero occidentale, ossia è quel luogo (*Ort*) in cui l'intera storia di ciò che chiamiamo filosofia si raccoglie nella sua estrema e ultima possibilità.

Se la fine della filosofia, come conclusivo ri-accadere del suo inizio, riguarda l'epoca presente, e se la questione filosofica, intesa qui come elemento permanente dello storico dispensarsi del pensiero esperide, è non da ultimo qualcosa che riguarda profondamente, fino a connotarlo, il nostro *esserci storico*, allora interrogare la nostra identità significherà volgere il nostro sguardo *a monte*. Se, in altri termini, l'inizio è qualcosa che permane pur nel suo continuo metamorfosarsi storico, allora rispondere alla domanda “chi siamo noi?”, in vista di una rideclinazione del nostro modo di abitare all'interno di una certa tradizione, significherà altresì tentare di porgere

---

<sup>1</sup>Martin Heidegger: *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, in *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Max Niemeyer, 1969, tr. it. di Eugenio Mazzarella, Napoli: Guida, 1991, *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, in *Tempo ed essere*, 173.

l'orecchio ai *nostri* fondamenti teorici, ovvero chiedersi manifestamente “che cos'è filosofia?”.

Non è qui mia intenzione recludere all'interno di un'asserzione – ammesso che questo in generale sia possibile, naturalmente – ciò a partire da cui diciamo “noi stessi in quanto abitatori di una certa epoca” o usiamo espressioni come “filosofia greco-europea-occidentale”. Piuttosto, il mio tentativo sarà quello di praticare un *esercizio di autoriflessione*; ovvero di provare a riflettere, attraverso il semplice domandare, la nostra immagine nei tratti che assume ciò che Heidegger aspira a delineare quando utilizza la parola “filosofia”.

## 1. Domandare storicamente

Nella prima parte dello scritto intitolato *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, Heidegger traccia piuttosto sinteticamente la fisionomia dell'*interrogato*:

Filosofia vuol dire metafisica. [...] La metafisica pensa l'essente come essente sul modo della rappresentazione in quanto fondazione. Giacché l'essere dell'essente dall'inizio della filosofia, e con questo stesso inizio si è manifestato come il fondamento (*Grund*)<sup>2</sup>.

All'interno di tali considerazioni è possibile notare almeno due importanti indicazioni: in primo luogo, Heidegger ravvisa la presenza di un rapporto sinonimico tra le parole “filosofia” e “metafisica” («Filosofia vuol dire metafisica»); in secondo luogo, egli rileva come la filosofia, proprio in quanto metafisica, abbia una *cosa*, un contenuto da pensare («la metafisica pensa l'essente in quanto essente»). A dispetto forse delle apparenze, non vi è nulla di scontato in una constatazione del genere, alcuna traccia d'ovvio. Un sospetto simile scomparirebbe immediatamente, tanto per fare un esempio, qualora si badasse al fatto che, volendo realmente farsi carico della succitata posizione, bisognerebbe allora allontanarsi radicalmente da una posizione come quella di Kant, il quale, com'è noto, nella *Critica della ragion pura* interpreta la metafisica come una «disposizione naturale»<sup>3</sup> dell'uomo. Qualora si volesse trasporre la definizione kantiana di metafisica in una prospettiva più vicina a quella di Heidegger, infatti, si potrebbe certamente mantenere il termine “disposizione”, ma solo a condizione di dover intendere la filosofia come un disporsi *a qualcosa, verso qualcosa* e, soprattutto, di doversi riferire sempre e necessariamente, con questo “qualcosa”, all'essente in quanto essente.

Una più generosa argomentazione è riscontrabile nel breve scritto del 1955 dal titolo *Che cos'è la filosofia?*. Al suo interno, Heidegger delinea in questi termini la tipologia di tale interrogativo: la domanda su che cos'è filosofia è «una domanda

<sup>2</sup>*Ivi*, 170-171.

<sup>3</sup>Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft* (1781; 1787), Riga: Hartknock, tr. it. di Pietro Chiodi, Novara: UTET, 2013, *Critica della ragion pura*, 87-88.

storica in cui è in gioco il nostro destino»<sup>4</sup>. Per indicare l'aggettivo "storico" è qui utilizzata la parola tedesca *geschichtlich*, diversa dal termine *historisch*, impiegato invece per designare l'aggettivo "storiografico". All'interno dello stesso capoverso, infatti, è possibile leggere una frase come «*Die Frage ist auch keine historische Frage*»<sup>5</sup>: letteralmente, «la domanda non è neanche una domanda storiografica». Tale distinzione è particolarmente pregnante perché apre uno spazio di pensiero, obbliga cioè a non far scadere ciò che presenta una connotazione *autenticamente* storica a mero *affaire* storiografico.

L'esigenza di preservare l'ambito della storia autentica (*die Geschichte*) da quello della storiografia (*die Historie*) è concepibile alla luce del fatto che, a giudizio di Heidegger, la seconda altro non è se non «una costante elusione»<sup>6</sup> della prima. Badiamo: con ciò non s'intende affermare che fra storia e storiografia sussista il rapporto antitetico che intercorre fra due opposti. L'attuazione di una qualsiasi comparazione tra queste due dimensioni è tanto poco possibile quanto il tentativo di chi volesse cimentarsi nel confronto obiettivo di una medesima Sonata eseguita, rispettivamente, da un pianoforte e da un violino, due strumenti musicali appartenenti a famiglie differenti. Storia e storiografia sono incomparabili. Lo sono, nella misura in cui trovano origine in una dimensione vicendevolmente altra. Ma da cosa, precisamente, è determinata tale radicale alterità? O altrimenti: dove sta l'effettivo fattore discriminante in forza del quale ogni raffronto possibile è reso vano? Dalla maniera in cui Heidegger, ancora in un altro luogo, afferma che il «fatto che ci si interroghi sulla determinazione della "cosa" del pensiero, e il modo in cui lo si fa, decidono [...] del destino del pensiero»<sup>7</sup>, si può intuire come tale scarto sia riconducibile proprio al modo in cui esse, cioè storia e storiografia, determinano la loro *cosa*: il tempo.

La storiografia o *Historie* è catalogabile all'interno delle cosiddette "scienze dello spirito". Il suo esser scienza fa sì che essa pretenda da sé, necessariamente, un ampio margine di rigore metodico. Il carattere categorico di tale pretesa balza ancor di più agli occhi se si pensa al fatto che, come tutte le scienze dello spirito, la disciplina storiografica manca dell'esattezza, «la procedura stessa che calcola e misura»<sup>8</sup>, appartenente invece a quelle che siamo abituati a chiamare "scienze esatte". Al fine di sopperire alla mancanza costitutiva della propria materia di riferimento, l'*Historiker* è tenuto a fornire una certa stabilità all'oggetto dei suoi studi. Per l'uomo della scienza storica il passato assume l'aspetto di una presenza avente una consistenza superiore. Esso è già accaduto e, in ragione di ciò, presenta maggiore

<sup>4</sup>Martin Heidegger: *Was ist das – die Philosophie?*, Pfullingen: Neske, 1956, tr. it. di Carlo Angelino, Genova: Il melangolo, 1971, *Che cos'è filosofia?*, 19.

<sup>5</sup>*Ivi*, 18.

<sup>6</sup>Martin Heidegger: *Beiträge Zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1989, tr. it. di Franco Volpi, Milano: Adelphi, 2007, *Contributi alla filosofia (dall'evento)*, 167.

<sup>7</sup>Martin Heidegger: *Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens*, St. Gallen: Erker-Verlag, 1984, tr. it. di Adriano Fabris, Pisa: ETS, 1988, *Filosofia e cibernetica*, 30.

<sup>8</sup>Martin Heidegger: *Beiträge Zur Philosophie (Vom Ereignis)*, tr. it. cit., 164.

sostanzialità rispetto a ciò che non è ancora e dunque *passa*, transita, fluisce, in attesa di trasformarsi a sua volta, a debita distanza, nell'oggetto di una scienza possibile. I fenomeni storici sono definibili in virtù del loro esser definiti, ordinabili in termini di successione in virtù del loro succedersi. Se questi ci riguardano, in ultima analisi, è perché sono conclusi: stanno alle nostre spalle.

Rispetto al moderno operare storiografico, il pensare storico comporta che si faccia esperienza del tempo in una maniera altra e più densa. Per un pensatore della storia, quale Heidegger stesso è, il tempo «non è più la successione di un'“ora” ad un altro che sprofonda nel passato mentre un terzo, che precedentemente doveva arrivare, diviene ora presente e così di seguito», ma «è piuttosto la contemporaneità del presente del passato e dell'avvenire»<sup>9</sup>. Pensare storicamente significa depresentificare il presente e cioè concepirlo come l'ambito della messa in opera, del porre in essere, di ciò che è stato tramandato in vista di un'apertura progettuale futura<sup>10</sup>. In quest'ottica passato, presente e futuro non si susseguono, non fluiscono, ma sono contemporanei. Non esiste un rapporto neutro col passato, in base al quale esso possa venire ipostatizzato, trasformato in una “cosa” che, a quel punto, sta a disposizione dello sguardo oggettivante dello storico. Ciò che è *già-stato*, dal punto di vista del pensare storico, non sta alle spalle, ma si proietta in avanti: si determina a partire dal nostro futuro, in un ambito di decisione presente che ci coinvolge in prima persona.

Una volta chiarito ciò, è possibile guardare alla domanda “che cos'è filosofia?” in maniera differente, entrare cioè nel cuore dell'esperienza stessa del domandare storico, il cui tratto più proprio rimane quello di non consentire all'oggetto che s'intende interrogare di lasciarci indisturbati. Conformemente a ciò, com'è evidente, il fine della domanda “che cos'è filosofia” non è quello di parlare *sulla* filosofia e al di fuori di essa ma, utilizzando le parole di Heidegger, «di penetrare *nella* filosofia, di prendervi dimora e di comportarci nel modo che le è proprio, vale a dire di filosofare»<sup>11</sup>.

## 2. Rispondere filosoficamente

Prima, però, di affrontare in maniera diretta la domanda su che cos'è filosofia e tentare di rispondervi sarà necessario introdurre ancora qualche altra indicazione metodologica. In primo luogo, quando s'intraprende un'interrogazione del genere, è auspicabile che si renda evidente anche il carattere che dovrà presentare una possibile risposta.

---

<sup>9</sup>Jean Beaufret e Frederic De Towarnicki: *Entretiens avec Frédéric de Towarnicki*, Paris: Presses Universitaires de France, 1984, tr. it. di Stefano Esengrini, Milano: Christian Marinotti Edizioni, 2008, *In cammino con Heidegger*, 74.

<sup>10</sup>Sul punto cfr. Martin Heidegger: *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1998, tr. it. di Ugo Ugazio, Milano: Christian Marinotti Edizioni, 2008, *Logica e linguaggio*, §24.

<sup>11</sup>Martin Heidegger: *Was ist das – die Philosophie?*, tr. it. cit., 9.

In base al percorso che è stato attuato finora è possibile affermare che: *a)* chiedersi che cos'è filosofia equivale a porre una domanda storica; *b)* la connotazione storica della domanda implica l'entrata del domandante in una dimensione di presa in carico del domandato, in vista di una risposta futura; *c)* il domandare storico esige che l'interrogante prenda dimora all'interno dell'interrogato stesso, che vi corrisponda.

Focalizzando l'attenzione su quest'ultimo punto, un'intuizione sovviene in maniera quasi immediata: la risposta a una domanda che si configura come un tentativo di corrispondere al domandato non potrà che assumere l'aspetto di una corrispondenza. Una tale ipotesi può certamente costituire un valido slancio affinché la presente indagine si muova in una qualche direzione, nulla di più. Se l'intenzione è di incamminarsi pazientemente sulla giusta via e non di cominciare accidentalmente, affidandosi a una mera convinzione, essa tuttavia non può e non deve accontentarci. Sarà necessario verificarla, vedere quantomeno se sia possibile giungervi anche attraverso un altro punto d'accesso.

Torniamo adesso alla prolusione del '55. Qui Heidegger scrive che una risposta legittima alla domanda su che cos'è filosofia «può essere soltanto una risposta che filosofa», una risposta «che, in quanto parola-che-fronteggia (la domanda), filosofa in sé»<sup>12</sup>. Nella sua versione originale, questa stessa frase suona: «*Die Antwort kann nur eine philosophierende Antwort sein, eine Antwort, die als Ant-wort in sich philosophiert*»<sup>13</sup>. La risposta (*die Antwort*) è dunque anche un'*Ant-wort*. La genuina *Ant-wort*, posto che *ant-*, seguendo le indicazioni di Gino Zaccaria, sia sinonimo di *entgegen*, ossia di “incontro”, è una dizione, un dire, che viene o va incontro ad un'altra dizione; «una parola capace d'ascolto e di rispetto, una parola che, facendosi carico di ciò che l'altra chiede e pretende, *le* risponde in quanto *ne* risponde»<sup>14</sup>, una corrispondenza.

Una volta chiarito l'aspetto che dovrà presentare la risposta alla domanda su che cos'è filosofia, è necessario affrontare un'ultima questione metodologica: quella concernente il “come”, cioè il modo in cui si dovrebbe procedere in questo cammino di pensiero. Posto che sia possibile corrispondere alla filosofia solo filosofando, rimane da chiedersi: come si filosofa? La sola esplicitazione di questa domanda è sufficiente a far emergere quella che potremmo definire una sua impossibilità costitutiva, quantomeno rispetto alla connotazione storica di tale indagine. Essa non può restringere il nostro campo d'azione, almeno non di molto rispetto all'interrogativo-guida del nostro discorso, imperniato sul “che cosa”. I piani del “che cosa” (*was*) e del “come” (*wie*), pur conservando una parvenza di diversità, conducono al medesimo punto d'arrivo: quello in cui l'uno rimanda all'altro, costantemente, in un rapporto di circolarità viziosa più che virtuosa. Il carattere impersonale del “che cosa s'intende per...” o del “come *si*...”, smarrisce, non da ultimo, il carattere personale, disturbante, storico, che dovrebbe caratterizzare questa interrogazione.

<sup>12</sup>*Ivi*, 33.

<sup>13</sup>*Ivi*, 32.

<sup>14</sup>Gino Zaccaria: *L'inizio greco del pensiero. Heidegger e l'essenza futura della filosofia*, Milano: Christian Marinotti Edizioni, 1999, 425.

Conformemente ad esso, la domanda dovrebbe essere semmai posta in questi termini: stiamo filosofando?

Stiamo dialogando con Heidegger e, in particolare, con uno dei suoi scritti. Tale dialogo, almeno finora, non ha assunto la forma del mero discorrere a vuoto. Abbiamo dialogato *di qualcosa*, ossia seguendo una direttiva. Alla domanda: “quando filosofiamo?” Heidegger risponde: «dal momento in cui dialoghiamo coi filosofi. Questo implica che discutiamo gli uni con gli altri intorno a ciò che sempre e di nuovo, in quanto è il Medesimo, riguarda propriamente i filosofi»<sup>15</sup>. Rispondere filosoficamente alla domanda su che cos'è filosofia significherà allora dialogare con i filosofi, ossia corrispondere a quel *medesimo* che, per Heidegger, da sempre essi hanno pensato.

### 3. φιλοσοφία

Corrispondere in parola, dialogare, parlare di qualcosa, sono attività pressoché equivalenti. Diciamo “attività” perché ognuna di esse comporta l'esplicazione attiva di una capacità, la quale nello specifico rimanda all'uso del linguaggio. Come abbiamo visto, per dialogare occorre saper discorrere e ciò significa che bisogna sempre discorrere di qualcosa, in modo tale che il discorso, lungi dall'assumere le sembianze di una sorta di monologo *intersoggettivo*, divenga una corrispondenza. C'è però un'altra dimensione propria del discorrere che fin qui non è ancora emersa.

Nel §34 di *Essere e tempo*, la parte dell'opera che Heidegger dedica esplicitamente al discorso (*Rede*), inteso come esistenziale fondamentale accanto al comprendere (*Verstehen*) e alla situazione emotiva (*Befindlichkeit*), leggiamo: «Il sentire è costitutivo del discorrere»<sup>16</sup>. E ancora: «Il sentire costituisce addirittura l'apertura primaria e autentica dell'Esserci al suo poter-essere più proprio, come l'ascolto della voce dell'amico che ogni Esserci porta con sé»<sup>17</sup>. Coerentemente a quanto dice Heidegger, il sentire e l'ascoltare sono costitutivi del discorso tanto quanto il parlare, se non in maniera ancor più decisiva. La parola “dialogo”, come si sa, ha a che fare col discorso. Essa deriva da **διάλογος** che, se decidiamo di tradurre proprio con “discorso” il termine **λογος**, di per sé polisemico, significa letteralmente “attraverso il discorso”. Il dialogo, dunque, proprio in forza di ciò che attraversa, è a suo modo uno stare a sentire.

L'intento qui è di dialogare con i filosofi, di filosofare. A tal fine, si dovrà quindi discorrere di qualcosa, saper discorrere, ma anche saper sentire. Sarà dunque indispensabile cercare di porgere l'orecchio a ciò che fino ad ora, senza troppa prudenza, è stato soltanto pronunciato. Così scrive Heidegger:

---

<sup>15</sup>Martin Heidegger: *Was ist das – die Philosophie?*, tr. it. cit., 33.

<sup>16</sup>Martin Heidegger: *Sein und Zeit* (1927), Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001, nuova ed. it. a cura di Franco Volpi sulla versione di Pietro Chiodi, Milano: Longanesi, 2005, *Essere e tempo*, 201.

<sup>17</sup>*Ivi*.

se [...] ascoltiamo la parola “filosofia” a partire dalla sua origine, allora essa suona **φιλοσοφία**. A questo punto la parola “filosofia” parla greco. La parola greca, in quanto *greca*, è un cammino. Questo cammino, per un verso, ci sta di fronte poiché la parola da lungo tempo si è rivolta a noi precedendoci; ma si trova, per un altro verso, già alle nostre spalle poiché da sempre abbiamo associato e pronunciato tale parola. La parola greca **φιλοσοφία** è perciò un cammino su cui camminiamo<sup>18</sup>.

La parola **φιλοσοφία** è un cammino. Alla luce di quanto è stato già detto in precedenza, l’ubiquità di questo cammino – che «ci sta di fronte», è «già alle nostre spalle» ed è «perciò un cammino su cui camminiamo» – non dovrebbe creare particolari preoccupazioni. È semplice da accettare perché è altrettanto facile da comprendere: sto scrivendo la parola “filosofia”, il lettore del presente contribuirà a leggerla “filosofia” e avrà quindi modo di maneggiare la stessa parola alla quale Heidegger, durante una conferenza tenuta nel 1955 a Cerisy, dedicò uno scritto, una parola che, circa duemilatrecento anni fa, Aristotele scriveva in greco. Non solo, dunque, la «parola **φιλοσοφία** ci dice che la filosofia è anzitutto qualcosa che determina l’esistenza del mondo greco. [...] La **φιλοσοφία** determina anche l’intimo fondamento della nostra storia»<sup>19</sup>.

Concentriamoci per un momento sull’origine greca della parola in questione. Il termine **φιλοσοφία** deriva da un aggettivo: **φιλόσοφος**. La parola, dice Heidegger, «venne presumibilmente coniata da Eraclito. Il che significa che, per Eraclito, non vi è ancora **φιλοσοφία**»<sup>20</sup>. È chiaro: solitario e diffidente come sovente viene rappresentato, Eraclito non poteva di certo immaginare che proprio a partire dal suo pensiero potesse essere tramandata una parola così longeva. Egli non pensava certo di fare filosofia, almeno non nel senso che questa espressione ha assunto a partire da Platone e che è diventato decisivo per noi. Il pensiero di Eraclito sta sulla soglia: il suo pensare, che produce l’aggettivo da cui la parola **φιλοσοφία** deriva, è necessariamente pre-filosofico e proviene da una tradizione che non è quella della filosofia. Egli senza dubbio “pensava”, ma non stava nella tradizione della filosofia, anche se il suo pensiero giunge sino a noi per tramite della sua storia<sup>21</sup>.

#### 4. Eraclito e il pensiero della piega

**Φιλόσοφος** è parola emblematica. Heidegger sostiene che essa dica qualcosa di fondamentalmente diverso dall’aggettivo “filosofico”. Ciò che sottende la parola **φιλεῖν**, amare, nel senso di Eraclito, non è il carattere struggente e sempre vivo di

<sup>18</sup>Martin Heidegger: *Was ist das – die Philosophie?*, tr. it. cit., 13.

<sup>19</sup>*Ivi*.

<sup>20</sup>*Ivi*, 23.

<sup>21</sup>Sul punto cfr. Carlo Sini: *La tradizione del pensiero*, in “Archivio Carlo Sini” (<http://www.archiviocarlosini.it/materiale/manoscritti/M030.pdf>).

una passione rivolta a un oggetto mai del tutto raggiungibile, afferrabile. Amare significa «parlare così come parla il Λόγος, corrispondere al Λόγος»<sup>22</sup>.

C'è una perfetta ἀρμονία fra l'uomo filosofico e il Λόγος quando risuonano insieme. La parola parla, e si lascia ascoltare dall'uomo che è capace di udire. Quest'ultimo la ascolta e, corrispondendole, la dice, poiché è essa stessa a lasciarsi dire. C'è un rinvio continuo da orecchio a bocca, un parlare e un lasciarsi parlare, un ascoltare e un lasciare che qualcosa venga ascoltato. È questo l'autentico dialogo di cui parlavamo in precedenza, consiste in ciò la genuina *Antwort*: nel dire che va incontro a un'altra dizione, nell'ascolto che risponde corrispondendo. Ma cosa dice, esattamente, il *logos*? Frammento 50: «In ascolto, non di me, ma del *logos*, è sapiente convenire che tutto-è-Uno»<sup>23</sup>. Consideriamo, prima di conferire a queste parole un qualsivoglia significato, un aspetto più immediato. Focalizziamo la nostra attenzione non sul loro contenuto, ma sulla forma, sul modo in cui esse fluiscono.

Riflettere sulla straordinaria dimensione retorica dei frammenti di Eraclito – dedicarsi quindi, momentaneamente, a quella che si potrebbe forse impropriamente definire la cifra estetica del suo pensiero – non significa soltanto inoltrarsi in un esercizio volto a metterci a riparo dall'inappagabile e pressoché costante propensione al conferimento di senso che ci caratterizza in quanto uomini. Si tratta di un'operazione rilevante per la nostra ricerca ed è auspicabile che ci aiuti a ricavare qualche altra pregnante indicazione in merito al rapporto che intercorre fra l'uomo filosofico e il *logos*.

A questo proposito, Pierre Jacerme osserva che

Eraclito comunemente non costruisce le sue frasi in modo sintattico, ma in modo *paratattico*, ponendo le parole le une accanto alle altre, così come si dispongono delle pennellate in pittura, in modo che non si può veramente tradurre come si è soliti fare. Si è dunque costretti a non *padroneggiare* il senso. Si è obbligati a *lasciarsi dire* qualcosa dal testo; ciò significa che il movimento è inverso.<sup>24</sup>

Alla luce di quest'attenta valutazione, se guardiamo alla forma del «tutto-è-Uno» del frammento 50 è possibile affermare che ciò che caratterizza l'uomo filosofico nel suo rapportarsi al *logos* è che, nel prestargli ascolto, nel corrispondergli, tenta il massimo congiungimento. Il piano del tutto e quello dell'Uno devono compenetrarsi, coordinarsi, stare accanto quasi fino a connettersi. Non v'è sintassi, regola grammaticale o forma logica che possa impedire una tale congiunzione.

<sup>22</sup>Martin Heidegger: *Was ist das – die Philosophie?*, tr. it. cit., 23.

<sup>23</sup>Pierre Jacerme: *Introduction à la philosophie occidentale. Héraclite, Parménide, Platon, Descartes, Paris: Pocket, 2008*, tr. it. di Stefano Esengrini, Milano: Christian Marinotti Edizioni, 2010, *Introduzione alla filosofia occidentale. Eraclito, Parmenide, Platone, Cartesio*, 53.

<sup>24</sup>*Ivi*.

La logica, com'è noto, si configura come una messa a fuoco filosofica ed è costitutiva rispetto allo spirito filosofico stesso<sup>25</sup>. Con Eraclito non siamo ancora a questo punto. Il pensiero del sapiente efesino, situandosi in una dimensione anteriore rispetto alla filosofia, è effettivamente anche pre-logico. Il suo lavoro consiste in questo: nel non disgiungere ciò che di per sé è congiunto, nel non isolare la monotona chiarezza di un assolo da un tutto armonico orchestrale. Possiamo dire, utilizzando la trascrizione dell'Εν Πάντα eracliteo formulata da Heidegger, che «Uno (è) Tutto»<sup>26</sup>, dove quel “è” designa proprio ciò che unisce, che congiunge, la raccolta – il *logos*.

Solo adesso, una volta delineata la fisionomia del φιλόσοφος come colui il quale, congiungendo, corrisponde al Λόγος, siamo legittimati a operare logicamente, ossia disgiungere in parti, ad analizzare il frammento 50 per comprenderne il significato, ad esibirlo, a porcelo di fronte. Secondo l'analisi di Heidegger,

“Tutto” significa qui, Πάντα τὰ ὄντα, l'intero, il tutto dell'essente. “Εν”, l'Uno, vuol dire: ciò che è uno, l'unico, ciò che tutto unisce. Ma unito è ogni essente nell'Essere. Il σοφόν dice: ogni essente è nell'Essere. Detto in modo ancor più pregnante: l'Essere è l'essente.<sup>27</sup>

Ci sono due piani: il piano visibile, del tutto dell'essente, e quello dell'Uno, di ciò che tutto unisce e che non essendo, almeno non alla maniera dell'essente, è di per sé inappariscnte. Il sapiente, dicendo che “ogni essente è nell'Essere”, pensa questi due piani come massimamente congiunti. Il suo sforzo è paragonabile a quello di Cézanne quando dipinge la montagna Sainte-Victoire cercando di lasciar apparire non soltanto la montagna presente, che è qui, ma anche il piano invisibile che regge la visione<sup>28</sup>. Abbiamo la piega dell'essere e quella dell'ente insieme: è la piega dell'ente-in-essere, nel gioco che li congiunge raccogliendoli.

## 5. Filo-sofia: il ripiego metafisico

Il richiamo alla piega dell'ente-in-essere fa capo a una bellissima metafora utilizzata da Jean Beaufret. Egli invita a pensare il passaggio dalla dimensione pre-filosofica, in cui abita il pensiero di Eraclito, alla filosofia propriamente detta, come al volo di una farfalla posata su un fiore. Dapprima questa è disposta in una maniera tale che le ali sono così ravvicinate da sembrare una sola. Poi s'invola e queste si distaccano, la piega si dispiega<sup>29</sup>. La filosofia è precisamente questo movimento, questo slancio che è soprattutto un distacco.

<sup>25</sup>Sul punto cfr. Martin Heidegger: *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, tr. it. cit., 11.

<sup>26</sup>Martin Heidegger: *Was ist das – die Philosophie?*, tr. it. cit., 23.

<sup>27</sup>*Ivi*.

<sup>28</sup>Cfr. P. Jacerme: *Introduction à la philosophie occidentale. Héraclite, Parménide, Platon, Descartes*, tr. it. cit., 59.

<sup>29</sup>Cfr. *Ivi*, 64.

In *Che cos'è filosofia?*<sup>30</sup> Heidegger scrive che «Il passo in direzione della “filosofia”, preparato dalla sofistica, fu compiuto innanzitutto da Socrate e da Platone».<sup>30</sup> Socrate, come si sa, non scrisse nulla. Gli scritti di Platone sono tuttavia sufficienti a fornire una perfetta delucidazione in merito all'atto di nascita della filosofia, al suo inizio. Estremamente illuminante, a questo riguardo, è ad esempio ciò che egli scrive nel *Teeteto*: «È assolutamente proprio di un filosofo, questo *pathos* – stupirsi; perché non vi è altra partenza che regga la filosofia oltre a questa».<sup>31</sup> Lo stupore regge la filosofia, e il sorreggere di questo *pathos* è di natura storica. Lo è nella misura in cui si tratta di qualcosa che concerne non solo la filosofia passata, ma anche quella presente e futura. Heidegger, infatti, traducendo il termine ἀρχή, utilizzato da Platone proprio in riferimento allo stupore, lo caratterizza come ciò che incessantemente domina la filosofia, che la permea dall'inizio alla fine.<sup>32</sup>

A proposito dell'esclusiva appartenenza dello stupore alla dimensione filosofica, sarebbe legittimo obiettare che esso possa aver coinvolto anche Parmenide e Eraclito, coloro i quali, in virtù dell'attestarsi su una soglia di pensiero altra e antecedente, Heidegger chiama «i più grandi pensatori».<sup>33</sup> Non c'è motivazione alcuna per pensare che Eraclito non si sia sinceramente stupito dinanzi al gioco che raccoglie insieme presenza e assenza. Allo stesso modo, Parmenide avrebbe potuto provare una sensazione analoga in relazione al cammino dell'ἀλήθεια indicato dalla dea, dell'essere, della piena presenza. Insomma, l'ipotesi che Eraclito e Parmenide dovettero stupirsi, a loro modo, non è del tutto inammissibile. Quello che è qui da escludere, semmai, è che per una tale ragione possano essere considerati dei filosofi.

Essi non partecipano dello stesso tipo di stupore che attraversa la filosofia. La differenza fra la meraviglia tonica, intonata al *logos*, di Eraclito o Parmenide, e lo stupore filosofico, è evidente se consideriamo che, nel primo caso, ciò a cui si guarda, o meglio a cui si presta ascolto, è la presenza nella sua più piena manifestazione, il gioco dell'ente-in-essere attraverso il quale, come abbiamo visto, visibile e invisibile s'intrecciano. Laddove, nel secondo caso, ciò che fa problema e che alimenta il domandare stesso, è *il* manifesto, *il* visibile, l'ente.

Il fatto che «l'essente resta raccolto nell'Essere, che nell'apparire dell'Essere si manifesta l'essente»<sup>34</sup>, è questo che stupisce il filosofo. Si badi: la pro-venienza-fuori dell'ente non avrebbe mai potuto far problema «se quest'ultimo non fosse stato già sempre compreso come *φύσις*, ovvero come ciò che sorge, e che, proprio nel sorgere, *accade*».<sup>35</sup> Non stiamo dicendo che Socrate e Platone abbiano avviato il filosofare, per così dire, fuori dal tempo, inventando una pratica di pensiero che

<sup>30</sup>Martin Heidegger: *Was ist das – die Philosophie?*, tr. it. cit., 27.

<sup>31</sup>Cfr. Pierre Jaccard: *Introduction à la philosophie occidentale. Héraclite, Parménide, Platon, Descartes*, tr. it. cit., 110. La citazione da Platone fa riferimento a *Teeteto*, 155d.

<sup>32</sup>Cfr. Martin Heidegger: *Was ist das – die Philosophie?*, tr. it. cit., 41.

<sup>33</sup>*Ivi*, 25.

<sup>34</sup>*Ivi*.

<sup>35</sup>Cfr. Gino Zaccaria: *L'inizio greco del pensiero. Heidegger e l'essenza futura della filosofia*, 418.

contemporaneamente, grazie al loro gesto, avrebbe dato avvio anche a qualcosa come una tradizione. Stiamo dicendo semplicemente che, rispetto ai fisici, a Parmenide, a Eraclito, essi, e con loro l'intera tradizione filosofica che giunge sino a noi, determinano la "cosa" da pensare, l'ente-in-essere, l'«Uno-è-Tutto», in maniera totalmente distinta, facendosi carico di un *pensum*, un compito di pensiero, radicalmente differente.

Con l'inizio della filosofia, e unicamente con esso, la consonanza alla *φύσις*<sup>36</sup> diviene tensione *μετά τα φυσικά* – il tensivo protendere al di là di ciò che è presente, l'ente, per rintracciare l'autentica sonorità della presenza, i principi primi e le cause ovvero l'essere dell'ente. Ecco come Heidegger chiarisce il punto:

Essente nell'Essere: ciò divenne per i Greci la cosa più stupefacente. Cionondimeno i Greci stessi dovettero salvaguardare e porre a riparo l'essere stupefacente di ciò che vi è di più stupefacente contro l'offensiva dell'intelletto sofisticato che aveva pronta una spiegazione per ogni cosa, comprensibile a tutti, e la esibiva al mercato. La salvaguardia di ciò che vi è di più stupefacente – essente nell'Essere – avvenne grazie a quei pochi che si posero sul cammino che porta a ciò che vi è di più stupefacente e cioè del *σοφόν*. Grazie a ciò essi divennero coloro che *aspiravano* al *σοφόν* e che, in virtù di questa loro aspirazione, risvegliavano e tenevano desta negli uomini la nostalgia del *σοφόν*. Il *φιλεῖν τὸ σοφόν*, quella consonanza con il *σοφόν* [...] divenne [...] una *tensione* verso il *σοφόν*. Il *σοφόν* – essente nell'Essere – viene ora espressamente cercato. Perché il *φιλεῖν* non è più un'originaria consonanza con il *σοφόν* diviene "φιλοσοφία". La tensione di quest'ultima è determinata dall'Eros.<sup>37</sup>

La filosofia, in quanto meta-fisica, è filo-sofia: la disgiunzione e il distacco della piega, cui si faceva riferimento in precedenza, sono costitutive rispetto alla sua stessa natura. La tradizione della filosofia è costituita da una compagine di tentativi storicamente dispensati di rispondere alla domanda: "che cos'è che fa sì che l'essente sia così e non altrimenti?" (*ΤΙ Τὸ ὄν*)<sup>38</sup>, di trascendere cioè, sempre nuovamente, dall'essente in direzione dell'essenza. È così che la filosofia si fa evento: come vibrazione, ovvero come impressione in parola del lento e interrogante movimento oscillatorio che va dall'essente al suo culmine attraverso uno sguardo di passaggio sull'essere<sup>39</sup>.

<sup>36</sup>Cfr. *Ivi*, 416.

<sup>37</sup>Martin Heidegger: *Was ist das – die Philosophie?*, tr. it. cit., 25.

<sup>38</sup>Cfr. *Ivi*, 27.

<sup>39</sup>Sul punto cfr. Jean Beaufret e Frederic De Towarnicki: *Entretiens avec Frédéric de Towarnicki*, tr. it. cit., 13: «La filosofia di Platone va dall'essente al suo culmine, che chiama *agathon*, sino a qualsiasi cosa di essente, grazie a uno sguardo gettato di passaggio sull'essere come *eidos*. Aristotele va dall'essente al suo culmine, *akrotaton*, sino ai livelli minori dell'essente, e questo sino ad avvicinarsi al

## Conclusione

In sede introduttiva, sono stati menzionati due punti utili allo scopo d'iniziare a intendere qualcosa circa la caratterizzazione che Heidegger fornisce dell'epoca presente. In via del tutto preliminare, essi suggerivano che "filosofia" è il cammino dell'Occidente, il che equivale a dire, prestando anche un rapido sguardo alla dilagante (o, meglio, ormai già dilagata) occidentalizzazione del globo, che è un *cammino globale*.

Adesso, al fine di valutare in che misura, nell'accadere presente, si riflettano ancora i tratti originari di ciò che è stato tracciato nel corso della nostra interrogazione su che cos'è filosofia, sarà necessario comprendere, in maniera più approfondita, in che senso, secondo Heidegger, la filosofia sia giunta alla propria fine. A tal riguardo, all'interno de *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, leggiamo:

La filosofia finisce (*endet*) nell'epoca presente. Essa ha trovato il suo luogo (*Ort*) nella scientificità delle scienze e nell'agire sociale dell'uomo. Il tratto fondamentale di questa scientificità è ad ogni modo il suo carattere cibernetico, cioè tecnico. Presumibilmente il bisogno di interrogare la tecnica viene meno nell'esatta misura in cui più decisamente la tecnica impronta e governa i fenomeni dell'universo e la posizione che l'uomo vi occupa.<sup>40</sup>

Nell'epoca presente, la filosofia finisce perché trova il suo luogo nella scientificità delle scienze. O altrimenti: le scienze costituiscono l'ultima propaggine della metafisica, ciò che fornisce la risposta più compiuta alla sua domanda-guida. Non è però attraverso il *logos*, la parola pensante, che lo scienziato, come figura della sua pratica, porta a compimento la direttiva iniziale della filosofia. Il carattere fondamentale delle scienze – quel tratto «cibernetico, cioè tecnico», di cui parla Heidegger – consiste nel determinare *iuxta propria principia* ciò che chiede il filosofo, nell'intimare da sé l'essente ad apparire come un "mezzo per-". Lo scienziato non ricerca il fondamento della presenza, ma procede attraverso l'assoggettamento calcolante di ogni singola porzione dell'intero; egli non interroga quel *che c'è* che da sempre il filosofo ha interrogato, ma vi dilegua la propria potenza misurante al fine di impiegarlo.

In conclusione, conformemente al modo di procedere delle discipline alle quali tendiamo oggi a conferire un primato conoscitivo, è possibile affermare che quell'inedito luogo-limite che è l'epoca in cui abitiamo rifletta sì i connotati principali di ciò che la parola "filosofia" porta con sé, ma alla maniera dello smarrimento, ossia dello smarrimento del carattere tensivo, nostalgico, *interrogativo* che le è proprio. Se è così, allora la vera *prova del filosofo*, nell'epoca della finale determinazione tecnica dell'essente, non consisterà nel fornire ulteriori risposte allo scopo di determinare un

---

non-essente, grazie a uno sguardo gettato sull'essere come *energeia*. Stessa cosa per Hegel: grazie a uno sguardo gettato di passaggio sull'essere come dialettica».

<sup>40</sup>Martin Heidegger: *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, tr. it. cit., 172.

tipo d'uomo "altro", ma nel farsi egli stesso *memento* della domanda, nel ri-presentare cioè, ripraticandole, quelle che con Heidegger abbiamo immaginato essere le gestualità originali e originarie di una postura pensante e interrogante: interrogare storico, responsabile e disturbante (1); risposta filosofante ovvero dialogica in senso forte, senziente e ascoltante (2 e 3); incessante sforzo di lasciar essere anche ciò di cui non si padroneggia il senso (4); salvaguardia della ricerca (5).

## Bibliografia

- Beaufret, Jean e De Towarnicki, Frederic, *Entretiens avec Frédéric de Towarnicki*, Paris: Presses Universitaires de France, 1984, tr. it. di Stefano Esengrini, *In cammino con Heidegger*, Milano: Christian Marinotti Edizioni, 2008.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit* (1927), Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001, nuova ed. it. a cura di Franco Volpi sulla versione di Pietro Chiodi, *Essere e Tempo*, Milano: Longanesi, 2005.
- Heidegger, Martin, *Was ist das – die Philosophie?*, Pfullingen: Neske, 1956, tr. it. di C. Angelino, *Che cos'è filosofia?*, Genova: Il melangolo, 1971.
- Heidegger, Martin, “*Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*“, in *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Max Niemeyer, 1969, tr. it. di Eugenio Mazzarella, “La fine della filosofia e il compito del pensiero“, in *Tempo ed essere*, Napoli: Guida editori, 1991.
- Heidegger, Martin, *Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens*, St. Gallen: Erker-Verlag, 1984, tr. it. di Adriano Fabris, *Filosofia e cibernetica*, Pisa: ETS, 1988.
- Heidegger, Martin, *Beiträge Zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1989, tr. it. di Franco Volpi, *Contributi alla filosofia (dall'evento)*, Milano: Adelphi, 2007.
- Heidegger, Martin, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1998, tr. it. di Ugo Ugazio, *Logica e linguaggio*, Milano: Christian Marinotti Edizioni, 2008.
- Jacarme, Pierre, *Introduction à la philosophie occidentale. Héraclite, Parménide, Platon, Descartes*, Paris: Pocket, 2008, tr. it. di Stefano Esengrini, *Introduzione alla filosofia occidentale. Eraclito, Parmenide, Platone, Cartesio*, Milano: Christian Marinotti Edizioni, 2010.
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft* (17811; 17872), Riga: Hartknock, tr. it. di Pietro Chiodi, *Critica della ragion pura*, Novara: UTET, 2013.
- Sini, Carlo, *La tradizione del pensiero*, in “Archivio Carlo Sini”, <http://www.archiviocarlosini.it/materiale/manoscritti/M030.pdf>.
- Gino Zaccaria, *L'inizio greco del pensiero. Heidegger e l'essenza futura della filosofia*, Milano: Christian Marinotti Edizioni, 1999.