



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI BERGAMO

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BERGAMO

Scuola di Alta Formazione Dottorale

Corso di Dottorato di ricerca in Studi umanistici transculturali

XXXIV ciclo

**Martin Heidegger e Carl Friedrich von Weizsäcker:
il tempo e l'evento**

Relatore:

Chiar.mo Prof. Enrico Giannetto

Correlatrice:

Chiar.ma Prof.ssa Amelia Valtolina

Tesi di Dottorato
Enrico Previtali
Matricola n. 1018443

ANNO ACCADEMICO 2020 / 2021

È molto rispondere, quando un tale enigma viene posto, e *credere* di averlo risolto— talvolta la sfinge si è gettata nell'abisso solo perché si è avuto il *coraggio* di *rispondere* all'enigma della vita.

Friedrich Nietzsche, frammento 13 [9], in *La gaia scienza, Idilli di Messina e frammenti postumi (1881–1882)*. Vol. V, t. II, pp. 504–505.

Desidero qui ringraziare tutti coloro che hanno contribuito alla buona riuscita di questo progetto di ricerca. Primariamente il professor Giannetto, che mi ha seguito lungo gli anni della mia formazione filosofica e senza il cui aiuto non sarei riuscito ad impostare questa tesi, e la professoressa Valtolina, sempre pronta al confronto riguardante le questioni di seguito prese in esame. Vorrei inoltre ringraziare quanti, tra amici e conoscenti, più o meno indirettamente hanno aiutato il mio lavoro con il loro supporto e le loro riflessioni: la professoressa Marafioti, il dottor Maddalon, il dottor Tomaselli, la professoressa Osio, il dottor Chiari, la dottoressa Giuliani, la compianta bibliotecaria di Castelli Calepio Cassis e i colleghi tutti del XXXIV ciclo di dottorato in Studi umanistici transculturali.

Indice

Introduzione.....	I
I. La riflessione iniziale sul tempo	1
I.1 Fenomenologia e cristianesimo	1
I.2 Heidegger e Aristotele.....	9
I.3 La prime indagini autonome di Heidegger sul tema del tempo.....	22
II. Sein und Zeit.....	35
II.1 Una questione metodologica	35
II.2 L'essere–nel–mondo e il tempo come presenzialità	45
II.3 L'essere–nel–mondo, il suo trovarsi e il primato della presenza	50
II.4 L'angoscia, la morte e la decisione anticipatrice	57
III. Nuovi percorsi	69
III.1 Svolta e linguaggio	69
III.2 Heidegger, Kant e l'animalità.....	75
III.3 Heidegger e il concetto di possibilità leibniziano	83
III.4 Oltre Aristotele: Heidegger e Platone	95
III.5 La proposta del tempo come Ereignis.....	107
IV. Tempo e tecnica	121
IV.1 Tempo, τέχνη, <i>Gestell</i>	121
IV.2 Heidegger e l'interpretazione nietzschiana del tempo.....	136
V. L' <i>Ereignis</i> oltre il <i>Dasein</i>	161
V.1 L'ultima prospettiva di Heidegger sul tempo	161
V.2 <i>Zeit und Sein</i>	165
VI. Carl Friedrich von Weizsäcker, Heidegger e la <i>zeitliche Logik</i>	175
VI.1 Il contesto storico.....	175
VI.2 Il contesto teorico e l'incontro con la filosofia heideggeriana	176

VI.3 Il funzionamento della <i>zeitliche Logik</i>	189
VI.4 Complementarietà logica tra Niels Bohr e Werner Heisenberg	203
VI.5 La necessità fisico–filosofica di una <i>zeitliche Logik</i>	225
VI.6 <i>Zeitliche Logik</i> e arte	238
VI.7 Pregi e limiti della concezione temporale di Weizsäcker.....	245
Appendici	255
A) <i>Heidegger e la Scienza della Natura</i> di Carl F. von Weizsäcker.....	257
B) <i>Ricordando Martin Heidegger</i> di Carl F. von Weizsäcker.....	275
Bibliografia.....	283
Bibliografia degli autori principali	283
Opere di Martin Heidegger	283
Opere di Carl Friedrich von Weizsäcker.....	290
Bibliografia generale.....	292

Introduzione

La presente tesi di dottorato consiste in uno studio teorico tra due ambiti solitamente considerati distinti: quello della filosofia, in particolare heideggeriana, e quello della meccanica quantistica. L'obiettivo è di indagare l'influenza che il pensiero di Martin Heidegger (1889–1976) ebbe, per tramite della figura del fisico Carl Friedrich von Weizsäcker (1912–2007), sull'elaborazione della meccanica quantistica. Questi, assiduo frequentatore della filosofia heideggeriana, avvalendosi dell'ausilio di testi filosofici fondamentali come *Sein und Zeit* (1927) e *Zeit und Sein* (1962), cercherà sin dal 1935 di proporre una nuova logica temporale (*zeitliche Logik*) che, negli intenti del suo ideatore, sarebbe in grado di porsi come un fondamento concettuale stabile su cui basare l'insorgenza del nuovo sapere quantistico. Questa logica, dal carattere altamente tecnico, affonda esplicitamente le proprie radici nell'interpretazione heideggeriana del tempo, considerato come l'orizzonte entro cui l'essere, insieme al suo senso, si paleserebbe. Per Heidegger, ripensare il tempo significa riconsiderare l'intera tradizione metafisica (da cui proverebbero gli stessi principi della scienza classica e moderna), rea di averne ignorato l'essenza favorendo solo la dimensione spaziale del mondo circostante. Riportare la riflessione sul tempo, dunque, significa per Heidegger e, di rimando, per Weizsäcker, condurre nuovamente il pensiero a meditarne la natura propria del divenire: quella di portare gli eventi alla luce, di nasconderli e di svelarli. Dal concetto heideggeriano di tempo come evento (*Ereignis*), secondo Weizsäcker sarebbe possibile rielaborare una rappresentazione della realtà che renda ragione delle nuove scoperte scientifiche e che faccia non più della stabilità il fulcro grazie cui comprendere la verità, ma il mutamento. Cardine del testo è dunque quello di eviscerare i rapporti teorici che intercorrono fra il campo filosofico e quello fisico, proprio seguendo il filo conduttore del tempo, senza però dimenticare lo sfondo storico entro cui questa discussione si articola. A testimonianza del costante confronto intercorso fra Heidegger e Weizsäcker, saranno anche esposte le fonti (lettere, citazioni, scritti) che attestano il loro scambio culturale. Alcune di esse costituiscono riferimenti presi direttamente da testi di Weizsäcker non ancora tradotti in italiano e qui riportati per la prima volta. Pertanto, oltre all'obiettivo di chiarificazione teorica dei principi fisico-filosofici agenti alle spalle della meccanica quantistica, l'attuale indagine si propone di

render nota al pubblico interessato, tramite un commento dettagliato, l'opera di uno scienziato quasi sconosciuto in Italia, com'è Weizsäcker, seppur essa sia ben nota in Germania. Nell'ottica di superare la separazione di ambiti necessariamente interconnessi tra loro, come lo sono quelli delle cosiddette scienze idiografiche e scienze nomotetiche, la ricerca si divide in due sezioni principali e in un'appendice: la prima (capitoli I–V) è dedicata alla spiegazione del concetto heideggeriano di tempo per come interpretato dal filosofo tedesco nelle varie fasi del suo pensiero, la seconda (capitolo VI) esplica la riflessione fisico–teoretica di Weizsäcker, mentre l'appendice riporta i contributi più importanti di Weizsäcker (da me appositamente tradotti dal tedesco) dedicati all'analisi della filosofia heideggeriana. Sebbene per il seguente elaborato il ricorso a un linguaggio tecnico sia inevitabile, lo sforzo è di esporre nella maniera più semplice e fruibile possibile un soggetto di studio complesso com'è quello preso in oggetto, senza però scadere in comode semplificazioni.

I. La riflessione iniziale sul tempo

I.1 Fenomenologia e cristianesimo

È impossibile comprendere la concezione del tempo nel pensiero di Martin Heidegger se prima non si ricercano, nel suo percorso filosofico, le ragioni che portarono a essa. La questione da cui tutto dipende è quella del senso dell'essere: il problema temporale per eccellenza, giacché con l'essere è sempre immediatamente posta la problematica della sua decorrenza. È stato Heidegger, più di qualsiasi altro filosofo del novecento, ad affermare con forza la tesi che il *“concetto di tempo non è [...] un concetto qualsiasi, ma è connesso al problema fondamentale della filosofia, ammesso che questa ponga la domanda sull'essere dell'ente, sulla realtà effettuale del reale effettuale, sulla realtà del reale”*¹. La filosofia stessa nasce per cercare una risposta alle incertezze causate dallo scorrere del tempo e di tutto ciò che esso comporta: nascita e morte, sviluppo e decadenza, gioia e sofferenza, bellezza e angoscia, verità e falsità, essere e nulla. Tutto ciò che accade, accade in quanto temporale e nel tempo quale a priori costitutivo della *“struttura d'essere dell'essere”*². In questo senso, *“la storia del concetto di tempo, cioè la storia della scoperta del tempo è la storia della questione circa l'essere dell'ente”* ma anche *“la storia del declino e della storpiatura di questa questione fondamentale della ricerca scientifica”*³. Come ci informa lo stesso Heidegger, a seguito della lettura nell'ultimo anno di liceo del testo di Franz Brentano (1838 – 1917) *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (1862)⁴, è stata l'affermazione aristotelica per cui l' *“essere si dice in molteplici significati”* (πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν, *Metafisica* Γ, 2, 1003 a 33; *Metafisica* Γ, 2, 1003 b 5; *Metafisica* E, 2, 1026 a 33–34; *Metafisica* E, 2, 1026 b 2; *Metafisica* Z, 1, 1028 a 10; *Metafisica* K, 3, 1060 b, 32–33;

¹Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt am Main 1975, pp. XII–447; tr.it. *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, a cura di P. Jaeger, R. Cristin e A. Marini, il melangolo, Genova 1999, p. 13.

²*Ivi*, p. 94.

³*Ivi*, p. 172.

⁴Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Herder, Freiburg im Breisgau 1862, pp. 220; tr.it. *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, a cura di G. Reale, S. Tognoli, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 272.

Metafisica N, 2, 1089 a 7)⁵, a direzionare la sua riflessione al tema dell'essere e, quindi, del tempo: “divenne [l'asserzione aristotelica] nell'estate dell'anno 1907 un fulmine che infiammò il mio pensiero”⁶. Da questo primo incontro con la filosofia (eccettuato il breve periodo che va dal 1909 al 1910 in cui si dedicò allo studio della teologia presso l'Università di Freiburg), Heidegger prese le mosse tracciando il suo percorso.

Studente di Heinrich Rickert e, dal 1916, di Edmund Husserl (1859–1938), Heidegger si dedicò principalmente allo studio delle sue *Logische Untersuchungen*, (1900–1901) e agli scritti dell'allievo di Rickert, Emil Lask (caduto in guerra nel 1915)⁷. Lavori che s'inserivano tutti nell'effervescenza filosofica propria di quegli anni, alimentata dalla vivacità intellettuale che si stava edificando intorno alla nascente fenomenologia, il cui principio metodologico era quello di mostrare “la cosa stessa” (*die Sache selbst*). L'influenza di Husserl, che dal 1913 aveva iniziato a pubblicare le sue tesi presso lo *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* dell'editore Max Niemeyer, su tutta la riflessione filosofica fu così estesa che le sue opere, insieme con quelle di Max Scheler (1874–1928), saranno considerate da Heidegger “come il contributo più importante allo Jahrbuch”⁸. In particolare, Heidegger iniziò ad applicare il metodo fenomenologico per studiare i testi di Aristotele proponendone, dal 1919 (anno in cui iniziò a insegnare al fianco di Husserl), una nuova interpretazione in base alla distinzione posta da Husserl nella sesta delle sue ricerche logiche, nella formulazione datane alla loro prima edizione, fra le forme dell'intuizione sensibile e quelle dell'intuizione categoriale⁹. Fu in questo periodo che Heidegger iniziò a

⁵Aristotele, Τὰ Μετὰ τὰ Φυσικά; tr.it. *Metafisica di Aristotele*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2019², p. 131, p. 133, p. 273, p. 287, p. 493, p. 667. La stessa espressione appare anche nel libro primo della *Fisica* di Aristotele (*Fisica*, A, 2, 185 a 21). Cfr. Aristotele, Φυσικῆς Ἀκροάσεως; testo greco e tr.ingl., *Physica, De Caelo*, W. D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1930; tr.it. *Fisica, Del Cielo in Opere. Vol. III*, a cura di A. Russo, O. Longo, Laterza, Roma–Bari, 1973; tr.it. *Fisica*, a cura di R. Radice, L. Palpacelli, Bompiani, Milano 2014², p. 121.

⁶Heidegger, *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik*, C. Strube, Klostermann, Frankfurt am Main 2009, pp. 279–280; tr.it. *Pensieri–guida sulla nascita della metafisica, della scienza contemporanea e della tecnica moderna*, a cura di C. Strube, T. Scappini, Bompiani, Milano 2014, p. 537, p. 539. Per maggiori informazioni rimando anche a *Mein Weg in die Phänomenologie* contenuto in *Zur Sache des Denkens* (cfr. Heidegger, *Mein Weg in die Phänomenologie in Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen 1969, pp. 156; tr.it. *Il mio cammino di pensiero e la fenomenologia*, a cura di E. Mazzarella, Micromegas, Napoli 1987², pp. 189–197) in cui Heidegger illustra le varie tappe del suo percorso formativo.

⁷Cfr. Lazzari, *Ontologia della fatticità. Prospettive sul giovane Heidegger (Husserl, Dilthey, Natorp, Lask)*, Franco Angeli, Milano 2002, pp. 61–73.

⁸Heidegger, *Il mio cammino di pensiero e la fenomenologia*, cit., p. 195.

⁹Husserl, partendo dalla tesi kantiana per cui l'“essere non è evidentemente un predicato reale” (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 1781 e 1787; tr.it. *Critica della Ragion pura*, a cura di C. Esposito, Bompiani,

comprende l'importanza del concetto di ἀλήθεια (verità), che costituirà poi la nozione centrale di tutta la sua filosofia. Posta in connessione con la questione dell'essere (*Seinsfrage*), Heidegger cercava di superare la posizione neokantiana, allora dominante nelle Università tedesche¹⁰, attraverso il recupero filologico del senso greco della 'verità' conservato nel termine ἀλήθεια. Infatti, secondo la corrente filosofica del neokantismo, l'essere costituiva un *noumeno* inaccessibile al soggetto percipiente che, riprendendo la posizione di Kant, in quanto soggetto conoscente avrebbe potuto formulare solo ipotesi circa la sua natura, non disponendo di dati empirici con i quali operare una sintesi conoscitiva. Il concetto di 'essere' apparteneva dunque, per i sostenitori di questa corrente filosofica, al regno di quelle idee di ragione inverificabili poiché non vi corrispondeva nulla di reale e che potesse essere dimostrato effettivamente, nonostante coinvolgessero l'individuo in quelle che Kant chiamava le *"avventure dalle quali egli non potrà mai liberarsi, ma che non potrà mai neppure portare a compimento"*¹¹. Come per Kant, la conoscenza umana si limitava all'osservazione e descrizione scientifica dei dati sensibili secondo le categorie della sensibilità e dell'intelletto. L'oggettività del reale è costituita dal soggetto stesso: gli oggetti della conoscenza, così per come sono elaborati dalla mente umana, si costituiscono attraverso l'attività percettiva che funziona per tutti gli individui allo stesso modo. È l'intersoggettività che fonda la garanzia dell'oggettività e, quindi, della veracità di una determinata interpretazione fenomenica degli eventi. Solo in tal senso le leggi scientifiche sarebbero le sole capaci di render ragione delle condizioni di possibilità di ogni esperienza sensibile. C'è da precisare che la ricezione del pensiero kantiano agli inizi del '900 aveva privilegiato l'intento kantiano di mettere al riparo la fisica da ogni attacco di genere (in particolare empiristico) contro l'impossibilità di decretare proposizioni scientifiche certe e necessarie, a discapito del suo proposito di barricare anche la metafisica (τὰ μετὰ τὰ φυσικά, "ciò che è posto al di là del mondo

Milano, 2004, p. 869), distingue tra le forme concettuali e oggettive derivate dall'intuizione sensibile e percettiva, entro cui qualcosa come l'essere della particella grammaticale 'è' non può venir rintracciata nella sensazione (posso esperire un colore, non l'esser-colorato di qualcosa), e le forme categoriali e ideali della percezione (che procedono sinteticamente da quelle dell'intuizione sensibile), in cui l'essere funge da fondamento del giudizio grazie a cui gli stati di cose si formano nella loro reciprocità: esso costituisce la struttura relazionale che stabilisce i rapporti fra i vari oggetti e degli oggetti stessi con i propri elementi costitutivi. Per maggiori informazioni rinvio a cfr. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Niemeyer, Halle 1900–1901; tr.it. *Ricerche logiche. Vol. II*, a cura di G. Piana, il Saggiatore, Milano 2005², pp. 431–466.

¹⁰Cfr. Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., pp. 20–24.

¹¹Kant, *Critica della Ragion pura*, cit., p. 451.

fisico”) nel regno di una ragione sovrana difendendola sia da coloro che avrebbero voluto negarne ogni importanza sia da coloro che desideravano porsi dogmaticamente come i vati di verità metafisica di cui loro sarebbero stati i soli e unici custodi.

È proprio da qui che intende ripartire il pensiero di Heidegger ponendo una domanda semplice quanto radicale: cosa impedisce effettivamente agli uomini di conoscere l’essere dal momento che essi stessi sono? Difatti per gli uomini, essendo, l’essere è ciò di quanto più concreto possa esserci per loro. Perché, dunque, la riflessione dove necessariamente risolversi in una mera dimensione priva di significato? Perché ridurre l’essere percepito all’ambito concettuale e soggettivo dal momento che esso è appannaggio di tutto ciò che circonda l’esistenza? Infine, la stessa visione del mondo illuminista e neokantina, per non dire positivista, non dipendono anch’esse da una metafisica da cui la stessa scienza si dispiega? Per Heidegger, dunque, l’ultima parola circa la natura dell’essere non è ancora stata emessa. Una volta appurato che il problema ontologico è ancora aperto, la difficoltà che Heidegger affronta è quella di come ritornare ad approcciare la questione evitando di ripercorrere le strade già esplorate dalle filosofie passate. La domanda ontologica si muta così immediatamente in un problema di approccio metodologico e Heidegger non ha dubbi che soltanto la fenomenologia risponde alle nuove esigenze della riflessione filosofica. Il metodo fenomenologico prevede un modo di pensare razionale non determinato da alcuna esigenza egoica personale ma in grado di afferrare e giudicare l’oggetto della propria ricerca in modo che sia tale oggetto stesso a mostrare le proprie strutture interne. In tal senso, l’io del soggetto conoscente accompagnerebbe solo tale dispiegamento e si limiterebbe, per così dire, a registrarlo nella sua manifestatività grazie all’*ἐποχή* (alla “riduzione fenomenologica”), la sospensione di tutti i pregiudizi e i preconetti posseduti dal soggetto. Quest’ultimo deve cogliere se stesso “*come io puro assieme alla mia propria vita di coscienza pura, nella quale e per la quale è per me l’intero mondo oggettivo*”¹², rivelato nelle sue strutture trascendentali. Il soggetto ‘puro’ è tale da muoversi intenzionandosi verso il mondo mediante una coscienza ‘vuota’, non ‘compromessa’ e proprio per questo reso capace di accogliere in sé la dimensione oggettiva in quanto tale. La fenomenologia costituirebbe così, per Heidegger, l’unico sapere veramente rigoroso in quanto “*scienza descrittiva delle essenze dei vissuti*

¹²Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Kluwer Academic Publishers, München 1950; tr.it. *Meditazioni Cartesiane*, a cura di F. Costa, R. Cristin, Bompiani, Milano 2002³, p. 54.

(Erlebnisse) *transcendentemente puri*”¹³. Lo stesso studio linguistico della parola ‘fenomenologia’, come risulta da analisi terminologiche successivamente compiute da Heidegger¹⁴, svelerebbe questo suo potenziale metodologico. Essa sarebbe formata dai vocaboli greci φαινόμενον (‘fenomeno’) e λόγος (‘logica’). Il primo deriverebbe da φαινόμενον, partitivo di φαίνεσθαι, ossia ‘mostrarsi’: ‘fenomeno’ indicherebbe allora “ciò che si mostra”. Il suo legame col senso della vista è intuibile dal *medium* φανέσθαι che deriva da φαίνω (la cui radice è φα–φῶς che significa ‘luce’, ‘chiarezza’ in cui qualcosa è visibile), come traduce Heidegger, “*portare qualcosa alla luce, rendere visibile in se stesso, porre in chiaro*”¹⁵ qualcosa o ente nel suo “venire alla luce”. Pertanto ‘vero’ è tutto ciò che si mostra da se stesso nell’apparenza. Solo in seguito, e solo come sua degenerazione, è possibile la falsità intesa quale illusione in grado di dissimulare i propri caratteri. Unicamente perché qualcosa appare nel tempo si può anche occultare, alterare o mascherare (da cui l’errore e la menzogna¹⁶). Ciononostante la falsità tradisce sempre la sua provenienza dal vero, poiché anch’essa, per essere, deve dapprima apparire¹⁷: per questo lo scadimento della verità sarebbe un fenomeno appartenente alla verità stessa. Per quanto riguarda il termine λόγος, esso risalirebbe al greco λέγειν, ‘parlare’ nel senso del δηλοῦν, ossia “*rendere [...] manifesto ciò di cui si parla nel parlare e il modo in cui se ne deve parlare*”¹⁸. Aristotele definiva questo λόγος come ἀποφαίνεσθαι, ‘apofantico’ ossia “far vedere qualcosa in se stesso e precisamente – ἀπό –, *a partire da ciò di cui si parla, in modo che la comunicazione discorsiva, nel suo contenuto, in ciò che essa dice, renda manifesto e renda accessibile*

¹³Franzini, *Fenomenologia. Introduzione tematica al pensiero di Husserl*, Franco Angeli, Milano, 1991, p. 25.

¹⁴Principalmente condotte da Heidegger in *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (cfr. Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, pp. 101–110 e in *Sein und Zeit* (cfr. Heidegger, *Sein und Zeit*, F. W. Von Hermann, Klostermann, Frankfurt am Main 1977, pp. 586; tr.it. *Essere e Tempo*, a cura di A. Marini, Mondadori, Milano 2013², pp. 49–65).

¹⁵Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, p. 102.

¹⁶Come argomenta Jacques Derrida (1930–2004) in *Historie du mensonge. Prolégomènes*, “È possibile arrischiarsi a dire che la menzogna è l’avvenire, al di là della lettera [...]. Dire la verità significa al contrario dire ciò che è o ciò che sarà stato, preferendo piuttosto il passato”. Derrida, *Historie du mensonge. Prolégomènes*, L’Herne, 2005, pp. 103; tr.it. *Breve storia della menzogna. Prolegomeni*, a cura di M. Bertolini, Castelvechi, Roma 2006, p. 91. Tutto ciò è reso possibile sulla base “dell’immaginazione e del tempo, dell’immaginazione come tempo” (Ivi, p. 92) e del dispiegamento che esso permette.

¹⁷Il significato moderno di ‘apparenza’ come qualcosa d’inesistente e insostanziale non può che prodursi come la conseguenza di questo significato primario.

¹⁸Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, p. 106.

all'altro ciò di cui essa parla"¹⁹. Il λόγος è quindi legato al linguaggio o, più propriamente, alla φωνή, alla 'voce' che indica e vede (φωνήμετὰ φαντασίας). In conclusione, per Heidegger, fenomenologia significherebbe principalmente "λέγειν τὰ φαινόμενα = ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα – far vedere a partire da se stesso ciò che si manifesta in se stesso"²⁰ e sarebbe quindi l'unica legittima "scienza dei fenomeni".

Acquisitone gli strumenti, Heidegger applicò subito questo metodo per studiare i due capisaldi della cultura occidentale: l'esperienza di vita religiosa protocristiana e, attraverso Aristotele, i paradigmi del pensiero teorico greco. L'opera friburghese *Phänomenologie des religiösen Leben* (che raccoglie i corsi tenuti da Heidegger dal 1918 al 1921), raccoglie le ricerche che vanno nella prima di queste due direzioni. I testi in essa contenuti tentano la rilettura del modo primitivo di esperire la vita nel cristianesimo originario: l'obiettivo di Heidegger è assurgere al significato che aveva la prassi etica nell'esperienza esistenziale cristiana delle prime generazioni. Quest'ultima era interamente permeata da un senso temporale che viveva nella costante attesa della fine dei tempi e dell'imminente parusia (παρουσία, "apparizione nel presente") del Cristo salvatore. Era l'attesa che colmava il tempo di significatività. Questo senso d'imminenza forma per Heidegger l'esperienza stessa della religiosità delle comunità protocristiane accentuandone il bisogno di un'azione etica in grado di riformare nel più breve tempo possibile il mondo dal Peccato e salvarlo dal Giudizio attraverso la diffusione del messaggio cristologico²¹. A differenza della teoreticità greca, il cristianesimo originario si definiva attraverso un'azione storica motivata dalla volontà di trasformare il mondo: in essa, l'"esperienza effettiva della vita è storica" e la

¹⁹*Ibidem*.

²⁰*Ivi*, p. 107.

²¹È evidente l'influenza che ha avuto su Heidegger il dibattito dei primi anni del novecento sull'esperienza escatologica cristiana e di cui ha reso ampiamente conto il pensatore Albert Schweitzer (1875–1965). Cfr. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen 1930, pp. 407; tr.it. *La mistica dell'Apostolo Paolo*, a cura di A. Rizzi, Ariele, Milano 2011, pp. 315; cfr. Schweitzer, *Das Messianität- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu*, 1901; tr.it. *La vita di Gesù: il segreto della Messianità e della Passione*, a cura di F. Cardini, F. Coppellotti, Marinotti, Milano 2000, pp. 254; cfr. Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Mohr, Tübingen, 1906, pp. 418; tr.it. *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, a cura di J. M. Robinson, V. Coppellotti, Paideia, Brescia 1986, pp. 776. Heidegger sembra che volesse anche tentare di percorrere la stessa strada battuta dal Kant in *Kritik der Praktischen Vernunft* (1788), in cui il filosofo illuminista cerca di recuperare un rapporto diretto dell'uomo con il noumeno, inconoscibile teoreticamente ma coglibile tramite l'esperienza in virtù dell'azione morale determinata dalla ragione pura e dalla 'rivelazione' dell'imperativo categorico, "forma di un mondo intellegibile, ossia di una natura sovrasensibile". Kant, *Kritik der Praktischen Vernunft*, 1788; tr.it. *Critica della Ragione pratica*, a cura di A. M. Marietti e G. Riconda, Bur Rizzoli Libri, Milano, 2009², p. 145.

“religiosità cristiana vive la temporalità in quanto tale”²². Il pensiero che ne derivava era un pensiero fondato nella prassi. Non vi era nessuna necessità, per i primi cristiani, di cogliere le leggi di un essere trascendente e immutabile oltre l’esperienza sensibile. All’opposto, il cristianesimo originario desidera ridefinire i rapporti dell’uomo con il *χόσμος* attraverso la strada della rettitudine indicata da Cristo. Il senso della temporalità del *saeculum* è dato dall’atteggiamento dell’uomo verso il mondo e dalla sua relazione di vicinanza o lontananza da Dio²³. Per mezzo di questi studi sul cristianesimo, Heidegger si prefigge l’obiettivo di cogliere filosoficamente il senso di una temporalità non determinata teoreticamente, ma comprensibile pienamente solo nel suo svolgimento etico–pratico. Per evitare che tale operazione ricada in una sterile concettualizzazione filosofica, la fenomenologia garantirebbe la possibilità di esporlo attraverso un linguaggio che si limiterebbe a indicarlo, senza inficiarne la specificità in operazioni teoretiche che si risolverebbero nella creazione di un “ferro–ligneo”²⁴ simile a quello generato per Heidegger dalla teologia medievale.

A oggi, qualsiasi considerazione sull’effettiva possibilità di una tale manovra non deve inficiare il giudizio complessivo sulla qualità delle ricerche svolte da Heidegger. Basti rilevare che, nella riflessione filosofica successiva, Heidegger rinuncia completamente all’esplicazione dell’interpretazione del mondo protocristiana in favore di un’analisi che s’inserisce più marcatamente all’interno della tradizione filosofica greca. Nonostante ciò, lo studio esegetico che ricorre nella *Phänomenologie des religiösen Leben* dei testi cristiani (in particolar modo protestanti), fornisce l’humus da cui l’Heidegger degli anni venti sviluppa i ragionamenti che lo portano a elaborare l’interpretazione del tempo e, dunque, dell’essere per cui divenne noto. L’intreccio tra fede e ragione rimane un fatto costitutivo della tradizione occidentale che non può essere divisa al suo interno da operazioni chirurgiche di ridefinizione fra campi didattici. Heidegger riceve importanti e imprescindibili stimoli dalla lettura di Luther²⁵,

²²Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Leben*, M. Jung, T. Regehly, C. Strube, Klostermann, Frankfurt am Main 1995; tr.it. *Fenomenologia della vita religiosa*, a cura di M. Jung, T. Regehly, C. Strube, F. Volpi, G. Gurisatti, Adelphi, Milan, 2003², p. 453.

²³Heidegger, *Vom Wesen des Grundes in Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt am Main 1967; tr.it. *Dell’essenza del fondamento in Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, pp. 99–102.

²⁴Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tübingen 1953; *Introduzione alla metafisica*, a cura di G. Vattimo, G. Masi, Ugo Mursia, Milano 2000³, p. 19.

²⁵Cfr. l’introduzione del libro di Surace, *L’inquietudine dell’esistenza. Le radici luterane dell’ontologia della vita di Martin Heidegger*, Mimesis, Milano–Udine 2014, pp. 23–34.

di S. Agostino delle *Confessiones* (in particolare dei libri X e XI²⁶), delle *Lettere paoline*, della mistica medievale e, soprattutto, dal Kierkegaard di *Frygt og Bæven. Dialektisk Lyrik af Johannes de silentio* (1843) e di *Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophi Af Johannes Climacus Udgifet af S. Kierkegaard* (1844). In particolare, quest'ultima opera è decisiva per l'elaborazione di *Sein und Zeit* (1927). In essa, Kierkegaard traccia il rapporto che il cristiano intratterrebbe con la temporalità, determinata dall'incontro paradossale nel singolo fra ciò che è storico e ciò che è eterno, in opposizione al continuo 'socratico'. Il 'momento' della rivelazione nella fede²⁷, in opposizione alla reminescenza dell' 'occasione' filosofica, sarebbe l'attimo entro cui la decisione coglierebbe la "pienezza temporale"²⁸ che spezza l'omogeneità dello scorrere degli eventi. Questo paradosso è assoluto, scandalizzante perché vedrebbe intrecciarsi indissolubilmente l'eterno allo storico nel mutamento del "*diventare reale* (κίνησις)"²⁹ di una possibilità considerata assurda. L'assurdità consisterebbe nel passaggio stesso del possibile all'essere dal non essere: "*un tale essere che però è non-essere, ecco, questo è proprio la possibilità* (Muligheden); *e un essere che è essere, ecco, proprio questo è l'essere reale* (den virkelige Væren) *o la realtà* (Wirkeligheden); *e il mutamento del diventare reale è il passaggio dalla possibilità alla realtà*"³⁰. Essendo che ciò che è necessario non può diventare reale e, conseguentemente, non può mutare, l'intero processo storico non è altro che il diventare reale di un possibile. Anche il passato, giacché qualcosa di divenuto, e il presente, in quanto concreto avverarsi di qualcosa, nonostante la loro apparente imm modificabilità sono l'effetto di un mutamento del

²⁶Cfr. (S.) Agostino d'Ippona, *Confessionum libri XIII o Confessiones*, 397–401 ca.; tr.it. *Le Confessioni*, a cura di M. Bettetini, C. Carena, Einaudi, Torino 2002², pp. 330–459.

²⁷Che altro offre l'esempio di Abramo proposto da Kierkegaard in *Frygt og Bæven*, se non che l'atto della fede esprime un rapporto paradossale dell'infinito col tempo? Abramo mostra che la fede richiede e prende tempo. Assume la forma di un fatto storico angoscioso: Abramo vive settant'anni sperando in un figlio e sulla semplice base di una promessa divina. Un figlio che poi, sempre secondo la richiesta dello stesso Dio, avrebbe dovuto sacrificare. Certo, il sacrificio non si compì ma ciò non cambia che Abramo abbia vissuto angosciosamente il comando di un Dio che imponeva scelte incomprensibili e violente. Questo lo dispose a vivere in una dimensione temporale sincopata, dialettica, fatta di salti e che trasforma l'ordinarietà della vita che scorre in una prova dall'esito incerto. Il "cavaliere della fede", secondo l'espressione usata da Kierkegaard, riesce a sopportare e sostenere la sfida di questa temporalità che si contrae nell'attimo, terribile e magnifico, in cui l'eterno e l'infinito entrano in contatto con il finito dando vita all'istante religioso della rivelazione eterna che si rinnova nel perituro. Cfr. Kierkegaard, *Frygt og Bæven. Dialektisk Lyrik af Johannes de silentio*, 1843; tr.it. *Timore e tremore. (Lirica dialettica di Johannes De Silentio)*, a cura di F. Fortini, J. Wahl, SE, Milano 1990, pp. 157.

²⁸Kierkegaard parla di "*pienezza del tempo* (Tidens Fylde)". Kierkegaard, *Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophi Af Johannes Climacus Udgifet af S. Kierkegaard*, Kjøbenhavn 1844; tr.it. *Briciole filosofiche. Ovvero un poco di filosofia*, a cura di U. Regina, Morcelliana, Brescia 2012, p. 57.

²⁹*Ivi*, p. 115.

³⁰*Ivi*, p. 116.

possibile e possiedono solo le sembianze di ciò che è indiscutibilmente stabile. È dal futuro che si può ricavare la reale ‘essenza’ di ciò che diviene, rinviando al contempo anche alla libertà (soprattutto intesa come libertà divina) quale causa di ogni avvenimento. Le stesse leggi naturali che sembrano necessitate da una logica intrinseca presuppongono sempre come un dato di fatto il passaggio dal possibile al reale, un passaggio però che rimane loro inspiegabile.

I.2 Heidegger e Aristotele

Aristotele è l’interlocutore cui Heidegger non smette mai di ricorrere. Seguendo Heidegger, la comprensione aristotelica del tempo sarebbe quella che storicamente ha influenzato l’intera storia della metafisica e della fisica occidentali, nonché il concetto di differenza ontologica da lui stesso elaborato. Come nota Franco Volpi (1921–1997), Heidegger, attraverso l’interpretazione di Aristotele, cercherebbe dapprima “*di esaminare il tempo e la temporalità nella loro caratterizzazione essenziale sia nella loro comprensione comune, sia nella loro comprensione ‘esistenziale’*. In un passo successivo si tratta poi di distinguere la temporalità come struttura dell’esserci (Zeitlichkeit) dalla temporalità come condizione della possibilità della comprensione dell’essere stesso (Temporalität). Un terzo passo potrà poi condurre l’analisi a connettere essere e temporalità. Infine, alla luce del coglimento di questa connessione, sarà possibile tematizzare la differenza ontologica”³¹. Il problema del tempo è strettamente connesso in Aristotele a quello della φύσις (‘natura’ nella tradizione latina). Infatti, il termine φύσις significherebbe ‘nascere’, ‘scaturire’: il suo esser ‘genesi’ (γένεσις) ne individuerrebbe l’essenza³².

Appare sin da subito chiaro, già da queste puntualizzazioni lessicali, che per comprendere cos’è effettivamente per i greci e, in particolare per Aristotele, la φύσις non si può prescindere dal presupposto necessario per la produzione dell’ente e lo sviluppo grazie cui esso può manifestarsi, il tempo: “*natura significa il principio del movimento primo che è in ciascuno degli esseri naturali e che esiste in ciascuno di essi, appunto in quanto è essere naturale [...] è la sostanza delle cose che posseggono il*

³¹Volpi, *Heidegger e Aristotele*, a cura di E. Berti, Laterza, Bari 2010, p. 84.

³²Come rileva Francesco Mora il “*regno del tempo è la φύσις, concepita come natura, in cui la vita nasce e si dissolve nel tempo, in cui un’esistenza ha il suo corso in un tempo*”. Mora, *L’ente in movimento. Heidegger interprete di Aristotele*, a cura di L. Ruggiu, Il poligrafo, Padova 2000, p. 225.

principio del movimento in sé medesimo e per propria essenza (ἔτι ὅθεν ἢ κίνησις ἢ πρώτη ἐν ἐκάστῳ τῶν φύσει ὄντων ἐν αὐτῷ ἢ αὐτὸ ὑπάρχει [...] φύσις καὶ κυρίως λεγομένη ἐστὶν ἢ οὐσία ἢ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὐτοῖς ἢ αὐτά [*Metafisica*, Δ, 4, 1014 b 18–19; *Metafisica* Δ, 4, 1015 a 14–15])³³. Come afferma Heidegger, “natura è dunque ciò che fa scaturire da sé”³⁴. Essa è il *subiectum*, il fondamento (ὑποχείμενον) della storia. L’essenza della φύσις è determinata dalla κίνησις, dalla motilità, dal movimento (di cui la quiete costituirebbe un caso limite [*Fisica*, Δ, 12, 221 b 7–14]³⁵) in quanto segno del tempo. Tempo e movimento, pur non essendo la stessa cosa, si coappartengono: “È quindi manifesto che non c’è tempo senza movimento e senza mutamento e che, di conseguenza, il tempo non è movimento, ma neppure senza movimento (φανερὸν ὅτι οὐκ ἔστιν ἄνευ κινήσεως καὶ μεταβολῆς χρόνος. ὅτι μὲν οὖν οὔτε κίνησις οὔτ’ ἄνευ κινήσεως ὁ χρόνος ἐστί, φανερόν· ληπτέον δέ, ἐπεὶ ζητοῦμεν τί ἐστὶν ὁ χρόνος, ἐντεῦθεν ἀρχομένοις, τί τῆς κινήσεως ἐστὶν [*Fisica*, Δ, 11, 218 b 33 – 219 a 1–3])”³⁶. Grazie a questa connessione col tempo la φύσις, in Aristotele, può assurgere anche al ruolo di αἰτία, ‘causa’ in quanto ἀρχή, cioè ‘avvio’, ‘inizio’, ‘principio’: la “φύσις ἐ ἀρχή, ἐ avvio e disposizione della motilità e della quiete, e precisamente di qualcosa di mosso che ha in esso stesso questa ἀρχή”³⁷. Tutto ciò che si trova nella φύσις (cose, piante, animali, uomini...) è pertanto anche nel movimento e quindi nel tempo cronologico (χρόνος)³⁸, sebbene sia solo la φύσις l’unica che, possedendo in sé il principio del movimento, può condurre l’ente dal suo essere potenziale all’essere reale, ossia alla sua apparizione ontica attraverso l’assunzione di un aspetto (εἶδος) ‘tangibile’ che costituisce anche il fine (τέλος) degli enti naturali (φύσει ὄντα) e, in definitiva, della φύσις stessa. In ciò risiede anche la differenza, per Aristotele, tra la φύσις e l’artefatto che risulta nella manipolazione formale dell’aspetto di alcuni enti naturali, deviandoli dal loro decorso naturale a seconda dei fini e dell’attività che uno di essi organizza sugli altri in virtù delle proprie esigenze. È con

³³Aristotele, *Metafisica di Aristotele*, cit., p. 199 e p. 201.

³⁴Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der φύσις. Aristoteles, Physik B,1 in Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt am Main 1967; tr.it. *Sull’essenza e sul concetto della φύσις. Aristotele, Fisica, B, 1 in Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, p. 193.

³⁵Cfr. Aristotele, *Fisica*, cit., p. 401.

³⁶Aristotele, *Fisica*, p. 385.

³⁷Heidegger, *Sull’essenza e sul concetto della φύσις. Aristotele, Fisica, B, 1*, cit., p. 202.

³⁸Sulle relazioni tra κίνησις e tempo cronologico, cfr. Weizsäcker, *Große Physiker. Von Aristoteles bis Werner Heisenberg*, Carl Hanser, München–Wien 1999, pp. 376; tr.it. *I grandi della fisica. Da Platone a Heisenberg*, a cura di M. Donzelli, Donzelli, Roma 2002, pp. 49–60.

Aristotele che è posta per la prima volta la distinzione tra φύσις e τέχνη, tra natura e tecnica: un tavolo non diviene tale secondo un processo naturale ma in virtù di una lavorazione forzata che rielabora e riutilizza le qualità del legno. All’opposto, quest’ultimo nasce, cresce e si determina in natura secondo il limite (πέρας) che lo definisce e attraverso un processo ‘interno’ che esiste “in se stesso” (*Fisica*, B, 1, 192 b 8–34; *Fisica*, B, 2, 194 a 21– 194 b 9; *Fisica*, B, 8, 199 a 8–20)³⁹. Questo limite è identificato nel τέλος di un ente che non è altro se non la forma stessa che deve assumere per essere realmente, per apparire nell’essere in quanto ente esistente. Ogni cosa, a suo modo, ha un proprio τέλος, un fine inteso come la ‘finitezza’ in grado di definirlo nella sua completezza e determinatezza. È il limite come πέρας che definisce ogni ente, esso è l’esistenza stessa dell’essere: ciò che non ha πέρας, per un greco, semplicemente non è. Come sottolinea Heidegger, “il limite non è ciò in cui qualcosa termina e finisce, bensì ciò a partire da cui qualcosa comincia, ciò grazie a cui qualcosa ha il suo compimento”⁴⁰. La φύσις contiene dunque le forme che stabiliscono il fine della materia informe: il passaggio da essa alla materia formata è il movimento degli enti naturali, è “l’atto di ciò che è in potenza (ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἢ τοιοῦτον, κίνησίς ἐστιν [*Fisica*, Γ, 1, 201 a 10–11])”⁴¹. Pertanto, se da un lato “si dice natura la materia prima sostrato degli esseri che hanno in sé il principio del moto e del mutamento (ἕνα μὲν οὖν τρόπον οὕτως ἡ φύσις λέγεται, ἡ πρώτη ἐκάστῳ ὑποκειμένη ὕλη τῶν ἐχόντων ἐν αὐτοῖς ἀρχὴν κινήσεως καὶ μεταβολῆς [*Fisica*, B, 1, 193 a 28–30])”⁴², la φύσις ne è anche “la forma e l’essenza (μορφή καὶ τὸ εἶδος [*Fisica*, B, 1, 193 a 30–31])”⁴³, il cui raggiungimento nell’aspetto da parte della materia è il principio efficiente di ogni mutamento naturale. Dunque, è necessario distinguere quattro sensi in cui la φύσις può dirsi αἰτία: essa è causa materiale, formale, efficiente e finale (*Fisica*,

³⁹Cfr. Aristotele, *Fisica*, p. 181, p. 191, p. 193, p. 225, p. 227.

⁴⁰Heidegger, *Bemerkungen zu Kunst–Plastik–Raum*, H. Heidegger, Erker, 1996, pp. 21; tr.it. *Corpo e spazio. Osservazioni su arte–scultura–spazio*, a cura di F. Bolino, H. Heidegger, Genova 2000, p. 29. Osservazioni simili si trovano anche in Heidegger, *Parmenides: “Pensato in modo greco, tuttavia, il confine (πέρας) non è il luogo presso cui qualcosa finisce, bensì il luogo in cui qualcosa nasce, situandosi al suo interno come ciò che forma in questo e quel modo ciò che è nato, vale a dire lo fa stare in una forma, lasciando essere presente ciò che sta”*. Heidegger, *Parmenides*, M. S. Frings, Klostermann, Frankfurt am Main 1982, pp. 252; tr.it. *Parmenide*, a cura di M. S. Frings, Franco Volpi, G. Gurisatti, Adelphi, Milano 1999, p. 159.

⁴¹Aristotele, *Fisica*, p. 249.

⁴²*Ivi*, p. 185.

⁴³*Ivi*, p. 185.

B, 3, 194 b 23–35)⁴⁴. L'εἶδος è ciò che è in vista nella produzione dell'ente sin dall'inizio e, pertanto, è qualcosa che precede la concretezza materiale, è *forma* attuale ma non attualizzata nel mondo materiale: la forma di un albero esiste già nella φύσις precedentemente all'apparizione concreta di ogni singolo albero particolare, così come la forma del tavolo precede, nella mente dell'artigiano, la sua realizzazione. L'εἶδος è quindi la costante presenza della forma: è l'essere inteso temporalmente quale costante presente che è già da sempre e in ogni luogo. All'opposto, il movimento della φύσις è la 'misura' del progresso dello sviluppo della forma attraverso la materia grazie cui appare non solo in un'immagine ideale colta dal pensiero ma anche nell'effettività concreta dell'esperienza. In tal modo, l'albero particolare e materiale che sta di fronte a me realizza la forma universale dell'albero che posso cogliere solo per mezzo del pensiero.

Dunque, si può affermare che per i Greci la φύσις, seppur costituisca il fondamento incorruttibile del mondo, nelle specificazioni ontiche in cui si palesa, si generi e muoia nel tempo muovendosi sempre verso se stessa entro enti definiti delimitati dal loro aspetto. L'ente, nel suo movimento, è in quanto μορφή, ossia perché è ciò che ha e tende a un aspetto, una forma specifica colta dalle categorie (κατηγορίαι) aristoteliche, un limite che lo completa e lo istituisca nella presenza in opposizione all'ὄλη, la massa informe della materia illimitata e indefinibile pronta a ricevere la forma e che non può esistere pienamente poiché, incompiuta, non partecipa totalmente all'essere. Seguendo Heidegger, "*per i Greci «l'essere» significa il venire alla presenza nello svelato (Anwesenung in das Unverborgene)*"⁴⁵ mediante un processo di contrapposizione dicotomica tra termini reali e inscindibili fra loro che compongono la φύσις. L'ὄλη fornisce la massa potenziale dell'essere e costituisce la possibilità (δύναμις) dell'informe che precede qualsiasi forma. È il materiale indeterminato in cui s'imprime la forma stessa, l'illimitato (ἄπειρον) della massa amorfa e potenziale di tutto quanto può essere e non è e che, secondo la tradizione latina, esprimerebbe la *potenzialità*, ossia la *potenza (potentia)*, in grado di 'misurare' e 'indicare' l'effettiva capacità di essere da parte di un ente. Invece, la μορφή sarebbe l'eccellenza della φύσις in quanto ἐντελέχεια, "l'avarsi–alla–fine dell'ente" che compie l'essenza dell'ente completamente presente nel suo aspetto, realizzatosi nella sostanza (οὐσία). Come afferma Heidegger, "*l'avarsi–alla–fine (ἐντελέχεια) è l'essenza della motilità (cioè l'essere di ciò che è*

⁴⁴Ivi, p. 195, p. 197.

⁴⁵Heidegger, *Sull'essenza e sul concetto della φύσις. Aristotele, Fisica, B, 1*, p. 224.

mosso), perché questa quietezza soddisfa nel modo più puro l'essenza dell'οὐσία, ossia del venire alla presenza costante nell'aspetto"⁴⁶. Il fine del tempo, raggiunto tramite il movimento, sarebbe quello di manifestare l'ente nel suo aspetto, nel limite e nella finitezza che costituisce il suo compimento. Solo separandosi dalla matrice originaria dell'indistinto e, quindi, entrando nel limite, l'essere esiste ed è presente. Heidegger afferma che "l'elemento dello ὀρίζον è σημαῖνον τόδετι: esso «designa» l'ente, nella misura in cui è lì presente, come «quello lì», in modo tale che questo «essere lì» possa diventare visibile, determinabile e coglibile nella sua esseità"⁴⁷. Il limite forma l'εἶδος dell'ente manifestandolo nel suo corpo (σῶμα) e indica la regione spaziale dell'ente che, in virtù del suo posizionamento formale, costituisce la sua sostanza. Il movimento dell'εἶδος che si svolge nella materia costituisce l'energia (ἐνέργεια), tradotta da Heidegger come il suo "stare-in-opera nel senso del venire alla presenza nell'aspetto"⁴⁸. Se l'ἐντελέχεια costituisce l'avarsi-alla-fine di qualcosa⁴⁹, l'ἐνέργεια indica il processo che porta l'ente al suo compimento. Essa costituisce ciò che i romani traducono con la parola *actus*, da *agere* da cui deriverebbe l'*actualitas*, la 'realtà': l'ἐνέργεια indicherebbe il carattere di tensione tra la δύναμις e l'ἐντελεχία. E, sebbene Heidegger rifiuti il privilegio che la tradizione latina traducendo e commentando il passo di *Metafisica* Θ 8, 1049, b 5 ("l'atto è anteriore alla potenza [φανερὸν ὅτι πρότερον ἐνέργεια δυνάμεώς ἐστιν])"⁵⁰ conferisce alla realtà postulandola come anteriore al possibile, quest'ultimo rende perfettamente l'idea che aveva Aristotele del processo con cui la φύσις generava gli enti. È la realtà, infatti, che in Aristotele rende conto delle forme dell'essere degli enti, in quanto eternamente presenti: l'ἐνέργεια è quell'avarsi nell'opera che abbandona ogni potenzialità dell'essere in favore della "pienezza dell'aspetto compiutamente «finito»"⁵¹. In tal senso, "l'ἐντελέχεια è «più» οὐσία della δύναμις, perché realizza l'essenza del venire alla presenza in sé costante in

⁴⁶Ivi, p. 240.

⁴⁷Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, M. Michalski, Klostermann, Frankfurt am Main 202, pp. 418; tr.it. *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2017⁷, p. 66.

⁴⁸Heidegger, *Sull'essenza e sul concetto della φύσις. Aristotele, Fisica, B, 1*, p. 240.

⁴⁹L'ἐντελεχία μόνον costituisce l'ente perché "pura presenza attuale" (Heidegger, *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, cit., p. 320) e come "possibilità e presenza attuale" (*Ibidem*) (δυνάμεικαὶ ἐντελεχία) degli enti naturali (φύσει ὄντα), ossia di tutti quegli enti che sono posti dal tempo stesso nell'essere venendo così ad assumere una determinata presenzialità.

⁵⁰Aristotele, *Metafisica di Aristotele*, p. 417.

⁵¹Heidegger, *Sull'essenza e sul concetto della φύσις. Aristotele, Fisica, B, 1*, p. 241.

modo più essenziale”⁵². Il tempo si muove fin dall’inizio da quell’idea (ἰδέα) astratta ma sempre attuale fino all’impressione dei modelli eterni di ogni ente nel mondo fisico transeunte. Tutte le forme archetipiche degli enti sono sempre attualizzate nella loro presenza: è ciò che è eterno nell’aspetto che sempre si manifesta negli enti perituri e che ne costituisce l’οὐσία ripetendosi costantemente e ciclicamente nella massa potenziale della materia informe attraverso il divenire e il movimento. Non bisogna però pensare che la sostanza sia di là dal tempo. Alla base dell’idea greca di eterno agisce un modello temporale che identifica l’οὐσία come costante presenza sulla base della presenzialità temporale. Quest’ultima è il vero soggetto della storia, il fondamento in quanto “«*essere semplicemente presente*»”⁵³ di ogni ente⁵⁴ (ὑποκείμενον). Ciò si ricollega in Aristotele alla concezione dell’ente divino (ὄν θεϊότατον) completamente eterno poiché in lui è realizzata l’interezza del campo potenziale dell’essere: la divinità è il motore immobile in quanto “*modalità suprema dell’essere lì presente*”⁵⁵ e la cui più vicina rappresentazione l’uomo l’ottiene dall’osservazione dei movimenti circolari del cielo che forma le sue epoche, gli eoni (dal greco αἰών). Solo questo tipo di temporalità realizza la piena corrispondenza con la verità nella coincidenza tra fenomeno che si manifesta e stabilità epistemologica dello stesso: non essendoci cambiamento è garantita l’inalterabilità fra l’idea e lo stato di cose reali. L’uomo può seguire questa perfetta corrispondenza, sebbene solo parzialmente, attraverso l’astrazione e il pensiero rettamente guidato dal principio di non contraddizione, più volte illustrato da Aristotele nella *Metafisica*⁵⁶, e considerato da Aristotele “*il principio più sicuro di tutti che è*

⁵²*Ibidem.*

⁵³Heidegger, *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, p. 69.

⁵⁴L’Heidegger interprete di Aristotele è portato a riconoscere, insieme al filosofo greco, che gli animali possiedono un determinato essere-nel-mondo, come quell’aperto determinato dal loro essere ζῶον. L’uomo comunque conserva il suo primato esistenziale grazie al loro rapporto privilegiato con il λόγος attraverso il linguaggio, che ne contraddistingue l’essenza come ζῶον λόγον ἔχον. Cfr. Heidegger, *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, pp. 67–71, pp. 84–87 e p. 351. Solamente intorno al 1926 Heidegger cambierà decisamente posizione, non riconoscendo più ad alcun animale la possibilità di rapportarsi direttamente all’essere. Per maggiori informazioni, cfr. Giannetto, *Un fisico delle origini. Heidegger, la scienza e la Natura*, Donzelli, Roma 2010, pp. 95–122.

⁵⁵Heidegger, *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, F. K. Blust, Klostermann, Frankfurt am Main 1993, pp. 344; tr.it. *I concetti fondamentali della filosofia antica*, a cura di F. Volpi, G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2000, p. 270.

⁵⁶Secondo la formulazione datane da Aristotele in *Metafisica* Γ, 3, 1005 b 19–20, il principio di non contraddizione stabilisce che “È impossibile che la stessa cosa, ad un tempo, appartenga e non appartenga a una medesima cosa, secondo lo stesso rispetto (τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό)” (Aristotele, *Metafisica di Aristotele*, p. 143 e p. 145), come nel caso che io affermi, contemporaneamente e nello stesso momento, che indosso e non indosso una maglietta rossa. Il principio di non contraddizione diviene con Aristotele *il principio della logica*

quello intorno al quale è impossibile cadere in errore (βεβαιοτάτη δ' ἀρχὴ πασῶν περὶ ἣν διαψευσθῆναι ἀδύνατον, *Metafisica* Γ, 3, 1005 b 11–12)⁵⁷.

Nonostante ciò, la certezza del sapere è continuamente messa in crisi proprio dalla dimensione temporale e dai suoi paradossi tra cui il fatto che il tempo, per essere, richiede il cambiamento come suo requisito irrinunciabile e, dunque, abbisogna di una qualche forma di non essere. Ci si potrebbe spingere ad affermare che quello appena illustrato è il paradosso fondante dell'intera filosofia occidentale: il tempo, per essere eternamente, deve, in qualche modo, non essere. Per tale motivo, Aristotele crede che il tempo non possa mai essere una sostanza fissata definitivamente, essendo determinato dalla negatività del passato e del futuro. Come egli afferma, sembra che il tempo “*abbia un'esistenza precaria o debole*” perché una sua “*certa parte è stata ma non c'è più, un'altra sarà in futuro ma non è ancora*” (ὄτι μὲν οὖν ἢ ὅλως οὐκ ἔστιν ἢ μόλις καὶ ἀμυδρῶς, ἐκ τῶνδὲ τις ἂν ὑποπτεύσειεν. τὸ μὲν γὰρ αὐτοῦ γέγονε καὶ οὐκ ἔστιν, τὸ δὲ μέλλει καὶ οὐπω ἔστιν [*Fisica*, Δ, 10, 217 b 32–34])⁵⁸. La sua essenza può esser restituita solo dalla presenzialità dell'“ora”⁵⁹. La “*realtà sostanziale* (μετέχειν οὐσίας [*Fisica*, Δ, 10, 218 a 3])⁶⁰ del tempo è messa in dubbio dall'inessenzialità delle parti di cui è composta in quanto nessuna di esse è effettivamente: anche il presente del mondo terrestre sfugge a una definizione completa. In questo, tempo e κίνεσις si distinguono: il movimento (κίνησις) e il cambiamento (μεταβολή) sono sempre percepiti in stretta connessione con l'ente che si muove laddove il tempo sembra essere uguale ovunque e presso tutte le cose (“*il tempo è in ugual misura presente dovunque e in tutte le realtà*” (ὁ δὲ χρόνος ὁμοίως καὶ πανταχοῦ καὶ παρὰ πᾶσιν [*Fisica*, Δ, 10, 218 b 13])⁶¹. La μεταβολή è più veloce o più lenta a seconda dei casi mentre non è così per il tempo che rimane costante e non è definito da alcuna qualità o quantità derivabile dal movimento

formale e, quindi formalizzabile a sua volta secondo un metalinguaggio logico grazie cui computare le componenti del discorso in base al criterio di correttezza interna del discorso e di verità intesa come adeguazione a uno stato di fatto esterno. Come sottolinea Józef Maria Bocheński (1902–1995) “*si ha qui a che fare con una dottrina epistemologica, secondo la quale ogni conoscenza scientifica deve essere ridotta a premesse evidenti e necessarie; d'altro lato si ha a che fare con una teoria logica della deduzione, che afferma che non si possono dimostrare tutti gli enunciati di un sistema, ma che ci si deve arrestare ad un certo punto, poiché non sono possibili né processus in infinitum né una dimostrazione circolare*”. Bocheński, *Formale Logik*, K. Alber, Freiburg–München, 1956, pp. 680; tr.it. *La logica formale. Dai presocratici a Leibniz. Vol. I*, a cura di A. Conte, Einaudi, Torino 1972², p. 106.

⁵⁷Aristotele, *Metafisica di Aristotele*, p. 143.

⁵⁸Aristotele, *Fisica*, p. 379.

⁵⁹Cfr. Heidegger, *I concetti fondamentali della filosofia antica*, cit., p. 267.

⁶⁰Aristotele, *Fisica*, p. 379.

⁶¹*Ivi*, p. 383.

(*Fisica*, Δ, 10, 218 b 14–20)⁶². Per Aristotele “*il tempo non è movimento, ma neppure senza movimento* (ὄτι μὲν οὖν οὔτε κίνησις οὔτ' ἄνευ κινήσεως ὁ χρόνος ἐστὶ, φανερόν [*Fisica*, Δ, 11, 219 a 1–2])”⁶³ in quanto percepibile solo in connessione a un ente che muta: il tempo è, secondo la nota tesi, una proprietà del movimento, vale a dire “*il tempo è il numero del movimento secondo il prima e il poi* (χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον) [*Fisica*, Δ, 11, 219 b 1–2]”⁶⁴. Tutto ciò che è, esiste nel tempo secondo la misura che il tempo gli conferisce: ogni cosa ha un certo tempo poiché misurabile. Ciò significa che “l’essere nel tempo *significa per il movimento stesso e per il suo esistere* [e, quindi, per ogni ente], sottostare alla misura del tempo (καὶ ἔστιν τῇ κινήσει τὸ ἐν χρόνῳ εἶναι τὸ μετρεῖσθαι τῷ χρόνῳ καὶ αὐτὴν καὶ τὸ εἶναι αὐτῆς) [*Fisica*, Δ, 12, 219, 221a 4–5]”⁶⁵. Il limite stesso, la definizione dell’ente e, dunque, le sue stesse condizioni di possibilità, sono un’armonia coglibile dall’uomo attraverso il numero (ἀριθμὸς). Ovvero il divenire, percepibile nel movimento, è misurabile accidentalmente dal moto come un numero numerato e non numerante (*Fisica*, Δ, 12, 220 b 8–14)⁶⁶, non essendo in sé qualcosa di matematico. Per Aristotele il tempo può essere interpretato solo dall’uomo attraverso il numero ma mai esso può essere ridotto completamente a unità di misura. Il fondamento del tempo non è mai coglibile alla maniera di un fattore numerico t di un’equazione, come nella meccanica classica, restando costantemente incoglibile all’indagine⁶⁷: secondo l’esempio

⁶²Cfr. *Ivi*, p. 383.

⁶³*Ivi*, p. 385.

⁶⁴*Ivi*, p. 389. Per un’interpretazione accurata di questo passo aristotelico rinvio a cfr. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, F. W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 1975, pp. 474; tr.it. *I problemi fondamentali della fenomenologia*, a cura di A. Fabris, C. Angelino, il melangolo, Genova 1988, pp. 224–244.

⁶⁵Aristotele, *Fisica*, p. 397. Parentesi quadra mia.

⁶⁶Cfr. *Ivi*, p. 395.

⁶⁷Una consapevolezza quest’ultima che sembrerebbe riemerge anche nelle più contemporanee ricostruzioni della nozione di tempo da parte dei fisici quantistici, sebbene nel contesto di una perdita della distinzione aristotelica fra la nozione di tempo e quella di movimento. A tal proposito è paradigmatica l’opera divulgativa di Carlo Rovelli. Certamente consapevole del problema della categorizzazione del tempo (si veda, per esempio, il piccolo scritto *Che cos’è il tempo? Che cos’è lo spazio?*, pubblicato nel 2004 e il testo *L’ordine del tempo*, del 2017), Rovelli tenta costantemente attraverso operazioni fondative difficilmente sostenibili storicamente ma che tradiscono il modello filosofico greco da cui dipendono, di presentare le nuove scoperte della fisica novecentesca come un completo ribaltamento del punto di vista metafisico. Questo tipo di operazione è interessante per via della costante localizzazione teorica della questione temporale nella cornice di un’assidua riformulazione storica dei paradigmi tradizionali, la quale necessita però della loro costante riconferma. Questo tradisce anche il costante e contraddittorio desiderio metafisico della scienza di legittimarsi storicamente come l’unico esito necessario dello sviluppo del pensiero razionale. A ciò si deve il continuo sforzo degli scienziati di trovare tracce embrionali di pensiero scientifico in ogni pensatore antecedente la rivoluzione del sapere avvenuta nel ‘600. Un esempio fra tutti è l’insostenibile ricostruzione storica e teorica che

aristotelico, sarebbe come dire che dei cavalli contati si riducano per ciò stesso a essere un numero.

In questa situazione, per Aristotele assumono un'importanza particolare le nozioni d'istante e di anima (ψυχή). Infatti, in un universo come quello aristotelico, giustificato da concetti considerati inviolabili come quello di estensione (μέγεθος) e di continuità (συνεχέζ) ⁶⁸, qualsiasi divisione di un momento dall'altro apparirebbe arbitraria se non si potesse far ricorso a un principio agente con cui introdurre delle differenziazioni legittime fra lo scorrere degli eventi. Se, infatti, la natura è un insieme in cui ogni punto è equivalente all'altro, soltanto la capacità dell'animo di porre limiti o, meglio, di concepirli laddove la natura non ne prevede alcuno, consente la figurazione d'istanti che, a differenza dei punti, non appartengono a ciò che specificano permettendo così l'identificazione dell'inizio e della fine di un movimento. Per questo, *“quello che è identificato per mezzo dell'istante [...] risulta essere il tempo (ὅταν γὰρ ἕτερα τὰ ἄκρα τοῦ μέσου νοήσωμεν, καὶ δύο εἴπη ἡ ψυχή τὰ νῦν, τὸ μὲν πρότερον τὸ δ' ὕστερον, τότε καὶ τοῦτό φαμεν εἶναι χρόνον) [Fisica, Δ, 11, 219 a 26–29]”*⁶⁹. La misura (μέτρον) di un determinato processo temporale è il movimento colto spazialmente e compreso tra due istanti. L'istante, non è così una parte del tempo (*Fisica*, Δ, 10, 218 a 6–8)⁷⁰ ma è la sua divisione in un'ora–non–più e in un'ora–non–ancora, in un prima e in un poi (*Jetztfolge*), cosicché esso stesso è e non è sempre uguale a se stesso (*Fisica*, Δ, 11, 219 b 12–13, *Fisica*, Δ, 13, 222 a 10–21)⁷¹: l'istante non costituisce il tempo come se fosse una linea geometrica formata da punti contigui ma lo configura attraverso dei 'salti'. Come afferma Volpi, *“l'istante ha piuttosto il carattere di orizzonte, giacché gli appartengono come momenti costitutivi il cominciare e il finire”*⁷². Qui si trova un'ulteriore precisazione da fare sulla natura aristotelica del tempo: essa ha determinato

Rovelli fa della figura di Anassimandro nel testo *Che cos'è la scienza. La rivoluzione di Anassimandro* (2014).

⁶⁸Ovviamente, per Aristotele, la continuità non è mai colta dall'uomo come tale ma è sempre percepita nei suoi singoli elementi, ovvero i punti. Il movimento continuo dell'orologio, per esempio, è sempre esperito come passaggio continuo fra due punti determinati: tenendo fermo un punto preciso è possibile stabilire il passaggio a un secondo punto fermo. In tal senso, Volpi rileva che *“Dicendo allora che il tempo è numero del movimento, Aristotele indica che noi lo esprimiamo numerando e misurando il movimento, senza però che con questo il tempo– proprio in quanto numero– faccia parte del movimento e del corpo mosso”*. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, cit., p. 96.

⁶⁹Aristotele, *Fisica*, p. 387.

⁷⁰Cfr. *Ivi*, p. 379.

⁷¹Cfr. *Ivi*, p. 405.

⁷²Volpi, *Heidegger e Aristotele*, p. 96.

la storia della metafisica e della fisica occidentali. Il tempo non è la proprietà di un corpo in movimento: numerare tutti i luoghi per cui la lancetta dell'orologio passa non restituisce il tempo bensì il suo percorso spaziale. Se il tempo si identificasse con il moto del corpo della lancetta (o con qualsiasi altra condizione di misura) ciò implicherebbe la conseguenza assurda che questa, fermandosi, fermerebbe con sé il tempo stesso. La misurazione non può cogliere integralmente il fenomeno temporale che scorre indipendentemente da ogni misurazione, da ogni soggetto numerante e da ogni concezione che se ne ha. Anche per la scienza classica e contemporanea la situazione non cambia. Se, per esempio, si assumesse per valida la formula classica che calcola la velocità del moto rettilineo uniforme mediante orologi ($v = s/t$), si potrebbe solo notare che il tempo implicato nel calcolo rimane un presupposto inspiegato. Soltanto per convenzione è possibile dire che il movimento della lancetta e i numeri a essa assegnati misurino qualcosa come il tempo, lasciando inevasa la domanda su quale sia la sua collocazione ontologica. La stessa elaborazione scientifica del fenomeno temporale riconduce il tempo al movimento spaziale di un ente fra due istanti definiti, presupponendo l'accettazione acritica dell'impostazione aristotelica. Ed è in conseguenza di questa impossibilità che, come nota Heidegger⁷³, nella fisica classica (da Copernico a Galilei, per finire con Newton) la questione fondamentale del sistema di riferimento per mezzo di cui ricavare l'interesse delle proprietà calcolabili della realtà è limitata alle proprietà più facilmente localizzabili spazialmente, comportando con ciò una restrizione delle quattro tipologie del movimento stabilite da Aristotele⁷⁴ al solo mutamento di luogo (φορά). Il parametro della spazializzazione del tempo, governato dalla legge di causalità, ne determina lo scorrere secondo la rappresentazione di una successione rettilinea di cause ed effetti che, dunque, non rispetterebbe i parametri dell'ampliamento del campo conoscitivo che il filosofo Karl Popper (1902–

⁷³Cfr. Heidegger, *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, p. 320.

⁷⁴Aristotele afferma in *Fisica*, E, 1, 224 b 35 – 225 b 9; *Fisica*, E, 2, 226 a 23 – 226 b 1, che quattro sono le tipologie del movimento. All'οὐσία corrisponde il mutamento proprio della γένεσις (la genesi e, conseguentemente, corruzione di una sostanza, la quale, per Aristotele, più che un movimento vero e proprio costituisce una forma generica di cambiamento, dato che “ogni movimento è una certa forma di mutamento (πᾶσα κίνησις μεταβολή τις; *Fisica*, E, 1, 225 a 34. Aristotele, *Fisica*, p. 433)” ma non ogni mutamento è un movimento vero e proprio, al luogo (τόπον) corrisponde la traslazione o moto locale (φορά), alla quantità (ποσόν) l' aumento e la diminuzione quantitativa (αὔξεις καὶ φθίσις) e alla qualità (ποιόν) l'alterazione qualitativa (ἀλλοίωσις). Per maggiori informazioni cfr. *Ivi*, p. 431, p. 433, p. 439, p. 441.

1994) riscontrava nel passaggio storico dalla cultura medievale alla rivoluzione scientifica seicentesca⁷⁵.

D'altro lato, la connessione che rende possibile il misurare il tempo e la sua coglibilità attraverso il numero è ammissibile solo sulla base dell'esistenza di un'anima

⁷⁵Per un'interpretazione dettagliata delle modalità di svolgimento storico di questo processo, del suo cambio di paradigma e del suo funzionamento interno si veda cfr. Feyerabend, *Against method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, NBL, 1975, pp. 304; tr.it. *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, a cura di G. Giorello, L. Sosio, Feltrinelli, Milano 2018⁸, pp. 15–147. La critica popperiana alle scienze si muove nella direzione di scardinare la sicurezza di alcuni scienziati e filosofi nella presunta infallibilità del metodo scientifico, riconducendo lo sviluppo del suo sapere alle dinamiche di scontro che emergono fra le varie teorie. Per far questo Popper affronta il problema della verità scientifica focalizzando la sua attenzione sul rapporto tra teorie scientifiche rivali. Non essendoci per lui alcun criterio universale per stabilire la verità di una teoria in quanto l'esperienza consente solo di confutare ipotesi, ritiene necessario abbandonare la difesa a oltranza del concetto di verità a favore di un criterio di verisimilitudine (*truthlikeness*) che consenta solamente di affermare la preferibilità di una teoria rispetto all'altra. In questo modo sarebbero evitate sia la concezione essenzialista sia la concezione strumentalista della scienza. Se, però, per Popper le teorie non possono essere interpretate nei termini di una conoscenza di pure essenze eterne o, all'opposto, come meri strumenti d'interpretazione della realtà, allora è necessario stabilire dei criteri certi che determinino il confine fra ciò che può essere considerata una teoria scientifica e ciò che invece non rientra in tale campo. È necessario introdurre un punto di vista che consideri le teorie scientifiche come pure congetture le quali, pur non essendo mai definitivamente verificabili, basino il loro confronto sul grado di falsificabilità, corroborazione ed estensione del contenuto informativo che esse presentano. Questo comporta il rifiuto di ogni induttivismo (con i problemi che esso comporta, tra i quali l'impossibilità d'elaborare leggi naturali) e di ogni spiegazione della realtà che dia l'impressione d'essere circolare (che egli ritiene, erroneamente, sempre elaborate *ad hoc*). L'*explicans* (la spiegazione) deve essere sempre indipendentemente dall'*explicandum* (lo stato di cose descritto), sebbene quest'ultimo debba implicare logicamente il primo. Le leggi scientifiche e naturali così formulate sarebbero pertanto controllabili e, quindi, falsificabili in quanto definirebbero il campo della loro validità e, qualora si verificassero dei casi singoli da esse non previsti, potrebbero così essere invalidate. Le leggi più universali e comprendenti maggiore contenuto empirico sarebbero quelle da accettare e preferire, fino a una loro critica ulteriore. Secondo Popper il concetto fondamentale grazie cui circoscrivere l'essenza della scienza è il seguente: "Il giuoco della scienza è, in linea di principio, senza fine. Chi, un bel giorno, decide che le asserzioni scientifiche non hanno più bisogno di nessun controllo, e si possono ritenere verificate definitivamente, si ritira dal giuoco". Popper, *Logik der Forschung. Zur Erkenntnistheorie der modernen Naturwissenschaft*, J. Springer, Hutchinson & Co, Wien 1934; tr.it. (anche sulla base dell'edizione inglese *The Logic of Scientific Discovery*), 1959 *Logica della scoperta scientifica. Il carattere autocorrettivo della scienza*, a cura di G. Giorello, M. Trincherò, Einaudi, Torino 1995², pp. 37–38. Ovviamente, questo tipo di "razionalismo critico" (Popper, *Scienza e filosofia. Problemi e scopi della scienza*, a cura di L. Lanfredini, M. Trincherò, Einaudi, Torino 1991², p. 113), non è esente da contraddizioni interne. Da un lato è difficile mirare a qualcosa che sia 'verisimile' al vero, senza possedere un concetto del vero in quanto tale e la stessa difficoltà permane anche quando il vero costituisce un mero "principio regolativo" (*ivi*, p. 179). Lo stesso Popper, per ovviare a tale problematica, dovette ricorrere, sulla scorta di Alfred Traski (1902–1983), all'idea tradizionale e metafisica di verità come *adequatio*, come corrispondenza tra ciò che affermo e lo stato di cose che presumibilmente la realtà presenterebbe (una proposizione *s* è una congettura che può essere vera solo se descrive uno stato di cose presente nel mondo). Un concetto questo, difficilmente dimostrabile e che ha costituito la problematica centrale della filosofia sin dai tempi di Platone. D'altro lato lo stesso criterio di falsificabilità o confutabilità è indimostrabile e a sua volta circolare: falsificabile è ciò che è verisimile ma è verisimile sempre e solo ciò che è falsificabile secondo i criteri popperiani. Questo comporta anche che una teoria scientifica non potrebbe mai essere, in linea di principio, falsificabile, proprio perché il rifiuto di una teoria scientifica è legato al fatto che essa non comprende adeguatamente uno stato di cose ma, allo stesso tempo, uno stato di cose reale è sempre definito dalla teoria scientifica. Per maggiori informazioni cfr. Popper, *Logica della scoperta scientifica*, cit., . pp. 5–40, pp. 66–84 e cfr. Popper *Scienza e filosofia*, cit., pp. 9–68, pp. 121–218.

numerante. Il prima e il poi che rientrano nella definizione del tempo aristotelica rimandano necessariamente alla temporalità del soggetto osservante intesa come una proiezione interpretativa della percezione umana sulla realtà circostante: il numero è contenuto nel numerante, l'istante è costituito nell'animo umano. È l'attività dell'anima umana che istituisce l'esperienza del tempo, profilandosi come “*la struttura temporale originaria dell'esserci*”⁷⁶. Per questo motivo, come evidenzia Volpi, la “*scaturigine prima dell'esperienza del tempo è cioè la struttura stessa dell'anima, della vita umana, dell'esserci, la quale ha il carattere fondamentale della temporalità*”⁷⁷. Ne è prova il fatto che se l'uomo cercasse di pensare a situazioni di oscurità in cui non è in grado di vedere i corpi da cui ricavare lo scorrere del tempo, la sua esperienza non s'interromperebbe, poiché esperirebbe il movimento interno dei suoi stati psichici e delle sue emozioni (*Fisica*, Δ, 14, 223 a 25–29)⁷⁸.

Attraverso i concetti d'istante e di anima numerante, Aristotele identifica il “*luogo ontologico*”⁷⁹ del tempo nell'animo ma lo lega alla percezione dei corpi in movimento. Questa dicotomia si pone all'origine della scissione fra tempo ‘oggettivo’ e tempo ‘soggettivo’ che ha attraversato, sino a oggi, tutta la cultura occidentale⁸⁰. Da una parte il tempo apparirebbe come una cosa ‘oggettiva’ osservabile attraverso i sensi, dall'altra esso esisterebbe solo nell'anima. Due linee di pensiero che portano rispettivamente alla scienza galileiano–newtoniana e alla concezione del tempo di S. Agostino e di Henri–Louis Bergson (1859–1941), di cui l'esposizione pirandelliana contenuta in *Uno*,

⁷⁶Volpi, *Heidegger e Aristotele*, pp. 92–93.

⁷⁷Ivi, p. 95.

⁷⁸Cfr. Aristotele, *Fisica*, p. 413.

⁷⁹Volpi, *Heidegger e Aristotele*, p. 97.

⁸⁰Per Heidegger, già nell'Ἠθικὰ Νικομάχεια Aristotele stabilisce la distinzione netta del tempo fra il matematico χρόνος, utilizzato nelle scienze esatte, e il καιρός della temporalità legata alla storicità dell'essente. Infatti, in quest'opera, per Heidegger, Aristotele caratterizzerebbe l'agire etico a partire anche da una particolare modalità temporale, quella cairologica. Il καιρός indicherebbe la temporalità dell'‘attimo’, dell'‘istante’ improvvisabile in cui è necessario assumersi la responsabilità della decisione. Il καιρός è il tempo del momento opportuno da cogliere nella scelta etica. Attraverso quest'ultima l'uomo è in grado di orientarsi nella κίνεσις. Secondo le parole di Aristotele di Ἠθικὰ Νικομάχεια, I 4, 1096 a 23–29: ἔτι δ' ἐπεὶ τὰγαθὸν ἰσαχῶς λέγεται τῷ ὄντι (καὶ γὰρ ἐν τῷ τί λέγεται, οἷον ὁ θεὸς καὶ ὁ νοῦς, καὶ ἐν τῷ ποῖῳ αἱ ἀρεταί, καὶ ἐν τῷ ποσῷ τὸ μέτριον, καὶ ἐν τῷ πρὸς τι τὸ χρήσιμον, καὶ ἐν χρόνῳ καιρός, καὶ ἐν τόπῳ δίαίτα καὶ ἕτερα τοιαῦτα), δῆλον ὡς οὐκ ἂν εἴη κοινόν τι καθόλου καὶ ἐν· οὐ γὰρ ἂν ἐλέγετ' ἐν πάσαις ταῖς κατηγορίαις, ἀλλ' ἐν μιᾷ μόνῃ (tr.it. “*Inoltre, siccome il bene si dice negli stessi modi in cui si dice l'essere, infatti si dice nella categoria della sostanza, come il dio e l'intelletto, e nella qualità, come le virtù, e nella quantità, come la giusta misura, e nella relazione, come l'utile, e nel tempo, come il momento opportuno (καιρός), e nel luogo, come l'habitat naturale, e via dicendo, allora è chiaro che il bene non potrà essere qualcosa di comune, universale e uno. Altrimenti non lo si direbbe in tutte le categorie ma in una soltanto*”. Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Natali, Laterza, Bari 2012⁸, p. 13).

nessuno e centomila (1926) ne costituisce la più radicale estremizzazione. La visione aristotelica del tempo e del movimento fornisce quindi lo sfondo su cui si muove ogni tipo di concezione del divenire sviluppata nella storia del pensiero europeo: essa stabilisce i presupposti metafisici d'ogni tipo di rappresentazione del movimento elaborata in occidente.

Heidegger coglie che in Aristotele il tempo è un “*modo dell’esserci del mondo*”⁸¹, il modo fondamentale con cui l’ente appare al λόγος nella prospettiva dell’essere-scoperto⁸², attraverso il riconoscimento delle sue possibilità di determinarsi secondo un aspetto fondamentale. Anche l’uomo conosce la realtà e l’essere solo sulla base del movimento. La κίνεσις aristotelica svolge una funzione analogica fra i generi entro cui l’essere si organizza mettendoli in relazione gli uni con gli altri (πρός τι): è l’unità generale entro cui può sorgere la molteplicità delle modalità ontiche⁸³ esibendo l’inconfutabile presenza del divenire nell’essere. In conformità a questa connessione, Heidegger innesta la sua analisi del *Dasein* (dell’esserci) il cui compito è cogliere la temporalità originaria posta oltre la divisione del tempo in ‘soggettivo’ e ‘oggettivo’: l’attendere (*Gewärtigen*) il futuro, il presentare (*Gegenwärtigen*) del presente e il conservare e dimenticare (*Behalten e Vergessen*) del passato non possono che fondarsi sulla temporalità unitaria del *Dasein* e del suo poter essere. Si potrebbe affermare che il problema principale della filosofia heideggeriana è il problema dell’essere e del tempo pensati come *Dasein*. Ma il tempo è, metafisicamente, in quanto sempre ininterrottamente presente. Come pone l’accento Heidegger, è “*questa la questione del pensare, del pensare che di volta in volta pensa ora. «Ora» significa di volta in volta il tempo di coloro che dicono «Ora». «Ora» significa il nostro tempo, il tempo a cui noi apparteniamo. Il tempo a cui noi apparteniamo è il tempo in cui è tempo per noi, il tempo in cui non dobbiamo lasciarcelo sfuggire. Lasciarci sfuggire cosa? Ciò da cui tutto dipende e proviene: il tutto di ciò che succede e ci avviene: l’essere*”⁸⁴. La presenzialità temporale è “*il dispiegamento essenziale dell’essere, e quindi è l’essere*

⁸¹Heidegger, *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, p. 329.

⁸²Cfr. *Ibidem*.

⁸³Cfr. Heidegger, *I concetti fondamentali della filosofia antica*, p. 239.

⁸⁴Heidegger, *Einleitung in die Philosophie: Denken und Dichten*, Klostermann, Frankfurt am Main 2007, pp. 162; tr.it. *Introduzione alla filosofia: pensare e poetare*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2009, pp. 173–175.

stesso”⁸⁵, pertanto, il “tempo è il nome preliminare per il dispiegamento essenziale della verità dell’Essere in quanto Essere della verità”⁸⁶.

I.3 La prime indagini autonome di Heidegger sul tema del tempo

Parallelamente al lavoro d’interpretazione dei testi classici, Heidegger affronta esplicitamente il problema del tempo già dal 1915 con il testo *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*. Quest’ultimo, partendo dal problema dalla distinzione fra scienze della natura e scienze della cultura, pone la questione della determinazione teorica della scienza in connessione alla sua evoluzione storica. Per Heidegger, il fondamento della scienza può essere individuato solo attraverso l’indagine della sua trasformazione storica: il problema della scienza è il problema interpretativo della scienza della storia (*Geschichtswissenschaft*). Rigorosamente il passaggio specifico fra la filosofia naturale medievale e la scienza galileiana seicentesca è da cogliere nel tentativo di quest’ultima di tracciare le leggi naturali attraverso un metodo che, da ipotesi elaborate matematicamente, badi a duplicare sperimentalmente i fenomeni naturali: solo nel momento in cui l’esperimento consenta all’uomo la riproducibilità tecnica di un evento, l’ipotesi di partenza sarebbe verificata necessariamente.

Anche questi cambiamenti, però, s’innesterebbero per Heidegger all’interno di un processo storico metafisico che procede alla costante spazializzazione di tutti quei casi di processi naturali difficilmente controllabili a causa della loro decorrenza temporale. Lo stesso Jean-Baptiste Le Rond d’Alembert (1717–1783), nel *Discours préliminaire de l’Encyclopédie* (1751), afferma che non vi è altra grandezza misurabile che l’estensione “dato che senza lo spazio non potremmo misurare esattamente il tempo”⁸⁷. La situazione non cambia, come non manca di annotare il filosofo tedesco, con l’elaborazione della teoria della relatività da parte di Albert Einstein (1879–1955). L’idea fondamentale della teoria della relatività particolare (di cui i successivi sviluppi costituiscono una generalizzazione) si basa sulla costanza della velocità della luce nel vuoto (c) e l’indipendenza delle leggi dalla scelta del sistema inerziale (le

⁸⁵Heidegger, *Metaphysik und Nihilismus*, Klostermann, Frankfurt am Main 1999, pp. 274; tr.it. *Metafisica e nichilismo*, a cura di H. J. Friedrich, C. Angelino, C. Badocco, F. Bolino, il melangolo, Genova 2006, p. 120.

⁸⁶Ivi, pp. 120–121.

⁸⁷D’Alembert, *Discours préliminaire de l’Encyclopédie*, Paris 1751; tr.it. *Discorso preliminare all’enciclopedia*, a cura di A. Pasa, Libreria editrice Canova, Treviso 1952, p. 88.

trasformazioni di Lorentz, rispetto cui le leggi della fisica sarebbero invarianti secondo la rielaborazione datane da Minkowski, il quale dimostrò che esse organizzano una rotazione del sistema di coordinate nello spazio tetradimensionale) in grado di convertire le coordinate e i tempi degli eventi, creando così un rapporto di dipendenza fra le coordinate spaziali e quelle temporali in base al comportamento effettivo delle aste di misura e degli orologi in movimento. Ciò significa che nella teoria della relatività ristretta non esiste simultaneità fra eventi lontani come anche nessuna azione a distanza sulla scorta della meccanica newtoniana: la realtà è descrivibile ricorrendo a funzioni continue nello spazio⁸⁸. Per Einstein descrivere il movimento di un punto materiale significa descriverne i valori delle coordinate in funzione al tempo calcolabile grazie alla mediazione spaziale. Infatti, dato un punto materiale è stabilita anche contemporaneamente la sua posizione P , determinata a partire da un sistema o corpo di riferimento (*Bezugkörper*) che si rapporta svariatamente al punto materiale preso in considerazione. P sarebbe fissato grazie a delle coordinate x, y, z costituenti tre rette perpendicolari l'una all'altra (gli assi coordinati, i *Koordinatenachsen*) e ordinate dal sistema di riferimento. La posizione del punto materiale non può mai essere assoluta, proprio perché è sempre relativa al sistema scelto. Qualora si assumesse che il punto materiale si muova lungo una curva nello spazio, le posizioni che si succedono nel tempo possono essere calcolate riportando a ogni istante i valori di x, y, z a un tempo t consultato sull'orologio: la posizione di un punto materiale che si muove lungo una traiettoria è sempre dipendente dal valore di t ricorrente, senza il quale qualsiasi misurazione sarebbe irrealizzabile rendendo così impossibile costruire una serialità di punti. Vale a dire che i valori di x, y, z sono funzioni del tempo: [$x = x(t); y = y(t); z = z(t)$]. Variando il valore del tempo variano quelli delle coordinate costituendo il moto per come concepito nella teoria della relatività. Secondo Heidegger, questo dimostrerebbe che l'arco epistemologico che va dalla fisica classica alla teoria della relatività, per quanti mutamenti interni esso possa aver subito, in realtà sottostarebbe interamente al paradigma metafisico aristotelico per cui la “funzione del

⁸⁸Per maggiori informazioni sulla teoria della relatività ristretta cfr. Einstein, *Albert Einstein, Philosopher–Scientist*, P. A. Schlipp, Library of Living Philosophers, Chicago 1949, pp. 800; tr.it. *Autobiografia scientifica*, a cura di A. Gamba, Bollati Boringhieri, 2014², pp. 34–39; cfr. Einstein, *Mein Weltbild*, Querido, Amsterdam 1934; tr.it. *Come io vedo il mondo in Come io vedo il mondo. La teoria della relatività*, A cura di R. Valori, Newton Compton, Roma 2018⁶, pp. 71–96. È anche da ricordare che la teoria della relatività ristretta fonde i principi di conservazione del moto e quello dell'energia nell'unica legge per cui la massa inerte di un sistema chiuso coincide con la sua energia.

tempo è di rendere possibile la misurazione”⁸⁹. La rivoluzione scientifica confermerebbe la tendenza della metafisica greca di appianare il tempo sullo spazio arrivando persino a concepirlo come una quarta dimensione accanto alle tre spaziali. Il tempo

stellt eine einfach gerichtete Reihe dar, in der sich jeder Zeitpunkt nur durch seine Stelle, vom Anfangspunkt aus gemessen, unterscheidet. Dadurch, daß der eine Zeitpunkt vom vorausgehenden sich so und nur so unterscheidet, daß er der nachfolgende ist, wird es möglich, die Zeit zu messen und dadurch Bewegungen [...]. Allein, das wird zumeist übersehen: in der Relativitätstheorie als einer physikalischen Theorie handelt es sich um das Problem der Zeitmessung, nicht um die Zeit an sich. Der Zeitbegriff bleibt durch die Relativitätstheorie unangetastet; ja sie bestätigt nur in erhöhtem Maße, was oben als das Charakteristische des naturwissenschaftlichen Zeitbegriffs herausgestellt wurde.⁹⁰

Tali concetti sono maggiormente articolati e organizzati da Heidegger nei due principali contributi dedicati al tema del tempo precedenti *Sein und Zeit*. Il primo di essi consiste nella conferenza del 25 luglio 1924 intitolata *Der Begriff der Zeit* tenuta da Heidegger dinanzi ai teologi di Marburg. Considerata come una prima stesura che delinea il progetto di *Sein und Zeit*, questo contributo è il primo in cui Heidegger sgancia definitivamente l’analisi filosofica del tempo dalla riflessione teologica: il tempo, indagato filosoficamente, non può essere accostato attraverso un atto di fede che colleghi il divenire all’eternità della divinità (qui eternità nel senso dell’*aeternitas*, dell’*αἰ* oltre il tempo e non in quello della *sempieternitas*, indicante ciò che nel tempo vive “inesauribilmente”). Ma anche il tempo ‘fisico’ indagato dalla scienza della natura non costituirebbe altro che una derivazione metafisica incapace di cogliere l’originarietà del fenomeno temporale. Come, dunque, tentare di afferrarla? Per Heidegger solamente muovendo dal *Dasein* (l’esserci) e dalla forma della sua autenticità: l’“*essere*

⁸⁹Heidegger, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft in Frühe Schriften* (1912–1916), F. W. von Herrmann, Frankfurt am Main 1978; tr.it. *Il concetto di tempo nella scienza della storia in Scritti filosofici 1912–1917*, a cura di A. Baboli, La Garangola, Padova 1988, p. 219.

⁹⁰Heidegger, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, cit., pp. 423–424; tr.it.: il tempo “*rappresenta una serie semplicemente costituita, in cui ogni punto del tempo si distingue solo mediante il suo posto, misurato dal punto di partenza. Proprio per il fatto che un punto del tempo si distingue dall’altro unicamente perché è il punto che segue, si rende possibile una misurazione del tempo e quindi dei movimenti. [...] Non si fa attenzione che nella teoria della relatività come teoria fisica si tratta del problema della misurazione del tempo, non del tempo in sé. Il concetto di tempo non viene toccato dalla teoria della relatività, anzi essa non fa che confermare in misura più elevata ciò che più sopra è stato evidenziato come l’elemento caratteristico del concetto di tempo scientifico–naturale*”. Heidegger, *Il concetto di tempo nella scienza della storia*, cit., p. 220.

temporale—rettamente compreso—dovrebbe quindi essere l’asserzione fondamentale dell’esserci relativamente al suo essere”⁹¹. Che cosa effettivamente sia l’esserci sarà circoscritto da Heidegger compiutamente solo all’intero dell’opera del 1927, laddove, all’altezza di *Der Begriff der Zeit*, esso costituisce un termine per indicare il carattere di “essere—nel—mondo”⁹² dell’uomo e del suo prendersene cura (*Besorgen*). Nonostante ciò, per Heidegger chiedersi che cosa sia il tempo significa rinviare continuamente all’esserci, “se con «esserci» s’intende l’ente che noi conosciamo come vita umana, nel suo essere [...], l’ente che ognuno di noi è, che ognuno di noi coglie nell’assunzione fondamentale: io sono”⁹³, la cui autenticità la esperisce nel *modus* (il *Wie*, il ‘come’) in cui ‘precorre’ (*Vorlauf*) nel presente la possibilità estrema della morte anticipandola nell’esperienza della scelta risoluta per il proprio essere:

*Das Dasein ist eigentlich bei ihm selbst, es ist wahrhaft existent, wenn es sich in diesem Vorlaufen hält. Dieses Vorlaufen ist nichts anderes als die eigentliche und einzige Zukunft des eigenen Daseins. Im Vorlaufen ist das Dasein seine Zukunft, so zwar, daß es in diesem Zukünftigsein auf seine Vergangenheit und Gegenwart zurückkommt. Das Dasein, begriffen in seiner äußersten Seinsmöglichkeit, ist die Zeit selbst, nicht in der Zeit. Das so charakterisierte Zukünftigsein ist als das eigentliche Wie des Zeitlichseins die Seinsart des Daseins, in der und aus der es sich seine Zeit gibt [...]. Keine Zeit haben heißt, die Zeit in die schlechte Gegenwart des Alltags werfen. Zukünftigsein gibt Zeit, bildet die Gegenwart aus und läßt die Vergangenheit im Wie ihres Gelebtseins wiederholen. Auf die Zeit gesehen besagt das: das Grundphänomen der Zeit ist die Zukunft.*⁹⁴

Ogni interpretazione secondaria e ‘inautentica’ che l’uomo ha del tempo (quotidiana, filosofico—metafisica, teologica, scientifica, ecc.) deve essere sempre ricondotta alla modalità prospettica originaria con cui il *Dasein* si relaziona primariamente alla realtà.

⁹¹Heidegger, *Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft (Juli 1924)*, M. Niemeyer, Tübingen 1989, pp. 32; tr.it. *Il concetto di tempo*, a cura di H. Tietjen, F. Volpi, Adelphi, Milano 1998, p. 31.

⁹²*Ivi*, p. 32.

⁹³*Ivi*, pp. 30–31.

⁹⁴Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, cit., pp. 117–118; tr.it.: “L’esserci è autenticamente presso se stesso, è davvero esistente, se si mantiene in questo precorrere. Questo precorrere non è altro che il futuro unico e autentico del proprio esserci. Nel precorrere l’esserci è il suo futuro, e precisamente in modo da ritornare, in questo essere futuro, sul suo passato e sul suo presente. L’esserci, compreso nella sua estrema possibilità d’essere, è il tempo stesso e non è nel tempo. L’esserci futuro così caratterizzato è, in quanto «come» autentico dell’essere temporale, il modo d’essere dell’esserci nel quale e in base al quale esso si dà il suo tempo [...]. Non avere tempo significa gettare il tempo nel cattivo presente del quotidiano. L’essere futuro dà tempo, forma pienamente il presente e consente di ripetere il passato nel «come» del suo essere stato vissuto. Riguardo al tempo questo significa che il fenomeno fondamentale del tempo è il futuro”. Heidegger, *Il concetto di tempo*, cit., pp. 39–40.

Quest'ultima può essere compresa fenomenologicamente grazie al fatto che è l'esserci stesso a essersi già sempre declinato in una sua possibile modalità temporale, al contempo formando e dipendendo dal tempo⁹⁵: una circolarità che costituisce "il principio primo di ogni ermeneutica"⁹⁶. L'esserci esiste sempre in un determinato "modo di essere"⁹⁷ reso possibile dalla temporalità che forma il suo "essere-possibile"⁹⁸. Così, da una prospettiva heideggeriana, il tempo esperito nella quotidianità esprime la quantità che l'uomo spende nella cura (*Sorge*) di quanto lo circonda nella sua vita abituale. È il tempo già menzionato dei punti-ora (*Jetzt-punkte*)⁹⁹, del *si (man)* misurato dall'orologio che oggettifica lo scorrere del cambiamento nella presenza di ciò che è concretamente disponibile, pensando di poterlo dominare attraverso l'esclusione della dimensione futura e passata. Ed è il tempo della quotidianità, irreversibile e unidirezionato, dell'ordinabilità dell'ente presente da cui proverrebbero sia il concetto aristotelico del tempo, sia quello fisico. Le scienze naturali manifesterebbero questa loro radice nel fatto che pensano il tempo come μέτρον (metro) del passato e del futuro, come νῦν ('ora') legato al solo 'presente' sulla scorta della pressante 'presenza' dell'ente che l'uomo incontra spazialmente nel mondo¹⁰⁰. Da questo punto di vista, il futuro e il passato sarebbero designati rispetto alla loro distanza calcolabile dall' 'ora' attuale: in tal caso "il tempo è già interpretato come presente, il passato come non-più-presente e il futuro come non-ancora-presente indeterminato"¹⁰¹. Il tempo si riduce perciò alla rappresentazione di una linea geometrica omogenea e specificamente

⁹⁵"L'esserci è il tempo, il tempo è temporale. L'esserci non è il tempo, ma la temporalità. L'asserzione fondamentale «il tempo è temporale» è pertanto la determinazione più propria— e non è una tautologia, perché l'essere della temporalità significa una realtà diversa". Ivi, pp. 48–49. Come afferma Francesco Mora a quest'altezza della riflessione heideggeriana "il tempo [...] è la modalità in cui l'essere dell'esserci si dà nell'esistere". Mora, *L'ente in movimento*, cit., p. 256.

⁹⁶Heidegger, *Il concetto di tempo*, p. 48.

⁹⁷Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, p. 185.

⁹⁸Ivi, p. 186.

⁹⁹Due sono i caratteri tipici che, per Heidegger, caratterizzano tale visione del tempo: "1) L'irreversibilità, 2) l'omogeneizzazione in «punti-ora»". Heidegger, *Il concetto di tempo*, p. 45.

¹⁰⁰In un passo di *Der Begriff der Zeit* Heidegger chiarisce perfettamente cosa per il fisico significhi il tempo: "Sotto quale forma il fisico vede il tempo? Il coglimento determinante del tempo ha il carattere della misurazione. La misurazione indica la durata e il quando, il da-quando-a-quando. Un orologio segna il tempo. Un orologio è un sistema fisico nel quale si ripete costantemente la stessa successione temporale di stati, a condizione che questo sistema fisico non sia sottoposto al mutamento per un'incidenza esterna. La ripetizione è ciclica. Ogni periodo ha la stessa durata temporale. L'orologio dà una stessa uguale durata che si ripete costantemente, e alla quale ci si può sempre rifare. La suddivisione di questo intervallo è arbitraria. L'orologio misura il tempo in quanto riporta l'estensione della durata di un accadimento a uguali successioni di stati dell'orologio e, in base a ciò, la determina numericamente nella sua quantità". Ivi, pp. 27–28.

¹⁰¹Ivi, p. 45.

direzionata, controllabile e misurabile. Solo omogeneizzandolo, ossia geometrizzandolo, l'uomo può affermare qualcosa sull'ineffabilità temporale. Come afferma Heidegger

*Die Homogenisierung ist eine Angleichung der Zeit an den Raum, an schlechthinnige Präsenz; die Tendenz, alle Zeit in eine Gegenwart aus sich fortzudrängen. Sie wird völlig mathematisiert, zu der Koordinate t neben den Raumkoordinaten x, y, z .*¹⁰²

Da un punto di vista metafisico, dunque, non hanno importanza le dotte riflessioni apportate alla discussione fisica della teoria della relatività generale (1915) sulla validità dei sistemi metrici rispetto al fenomeno della contrazione o alla dilazione temporali (dovute al rallentamento della velocità della luce in presenza di un campo gravitazionale sufficientemente potente, oppure alla decelerazione o alla velocizzazione della misurazione mediante orologi in presenza di diverse masse gravitazionali), fintato che il concetto di misurazione del tempo permanga immutato. Dal punto di vista della teoria della relatività generale, se le leggi del tempo e dello spazio mutano col variare della velocità con cui un corpo o un sistema si muovono, significa che, a differenza della teoria della relatività ristretta, non vi è alcuna ragione per preferire certi sistemi di coordinate ad altri¹⁰³. I concetti di sistema inerziale e di accelerazione riguardante uno spazio divengono vuoti e impongono l'ammissione che l'invarianza delle leggi rispetto le trasformazioni di Lorentz sia troppo limitata: l'invarianza delle leggi è valida anche rispetto a trasformazioni non lineari delle coordinate nel continuo tetradimensionale. Ogni coordinata non ha un significato metrico immediato e pertanto ogni sistema di coordinate deve essere considerato equivalente agli altri: nella relatività generale le *“leggi naturali debbono essere espresse da equazioni che siano covarianti rispetto al gruppo delle trasformazioni continue di coordinate”*¹⁰⁴. Attraverso la connessione fra

¹⁰²Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, pp. 121–122; tr.it.: *“L'omogeneizzazione è il conformare il tempo allo spazio, alla pura presenza; è la tendenza a espellere l'intero tempo fuori di sé in un presente. Esso viene completamente matematizzato, diventa la coordinata t accanto alle coordinate spaziali x, y, z ”*. Heidegger, *Il concetto di tempo*, p. 46.

¹⁰³Per maggiori informazioni sulla teoria della relatività generale cfr. Einstein, *Autobiografia scientifica*, cit., pp. 39–48; cfr. Einstein, *Die Grundlagen der allgemeinen Relativitätstheorie* in *“Annalen der Physik (4)”*, 49, 1916, pp. 769–822; tr.it. *I fondamenti della teoria della relatività generale in Come io vedo il mondo. La teoria della relatività*, a cura di A. Pratelli, Newton Compton, Roma 2018⁶, pp. 113–185; cfr. Einstein, *Come io vedo il mondo*, cit., pp. 78–102.

¹⁰⁴Einstein, *Autobiografia scientifica*, p. 42. Detto altrimenti le *“leggi generali della natura debbono potersi esprimere mediante equazioni che valgono per tutti i sistemi di coordinate, cioè che siano*

inerzia e forze gravitazionali prodotte dalle masse in uno spazio vuoto, la forma dello spazio dipenderebbe dalla geometria–matematica delle linee geodetiche sulle superfici curve di Riemann, mentre l'ordine temporale degli eventi sarebbe desunto dalla disposizione delle masse nello spazio (con le parole di Einstein, le “10 funzioni $g_{\mu\nu}$ che rappresentano il campo gravitazionale determinano contemporaneamente le proprietà metriche dello spazio quadridimensionale”)¹⁰⁵. Seguendo la teoria della relatività, il fatto che la variabilità del tempo sia connessa alle distinzioni tra i vari sistemi di riferimento conferma che ciò che s'intende con t nelle varie equazioni altro non sia che la mera interazione dei corpi fra loro. Concettualmente ciò significa che la t con la quale il tempo è fatto intervenire nelle equazioni matematiche rimane in ogni caso un presupposto inindagato. Ciò che si nasconde nell'analisi fisica del tempo è il tempo stesso: a emergere è sempre e solo il fenomeno del movimento, ossia del tempo identificato con il numero. La stessa legge dell'invarianza delle equazioni tra i vari sistemi relativistici messi fra loro in relazione sarebbe la conferma finale della definitiva spazializzazione del tempo nella presenza. Se dapprima anche quest'ultima è relativizzata, secondo Heidegger è solo al fine di confermare a un livello superiore ciò che effettivamente deve permanere come spazialmente immutato, ossia l'inaggrabilità dell'invarianza stessa: “nella teoria della relatività di Einstein [...] lo spazio in sé non è niente; non c'è uno spazio assoluto. Esso esiste soltanto mediante i corpi e le energie che contiene. (Una vecchia tesi di Aristotele:) Anche il tempo non è niente. Esso sussiste soltanto in conseguenza degli eventi che vi si svolgono. Non c'è un tempo assoluto e nemmeno una sincronicità assoluta.– Nel considerare il lato distruttivo di tale teoria si tende facilmente a trascurarne l'aspetto positivo, cioè il fatto che essa dimostra l'invarianza delle equazioni che descrivono i processi naturali rispetto a trasformazioni introdotte a piacimento”¹⁰⁶. Va da sé che per Heidegger l'analisi fisica

covarianti rispetto a qualunque situazione (covarianti in modo generale)”. Einstein, *I fondamenti della teoria della relatività generale*, cit., pp. 120–121.

¹⁰⁵Ivi, p. 125.

¹⁰⁶Heidegger, *Il concetto di tempo*, pp. 26–27. Nei *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Heidegger descrive lucidamente lo stato di cose introdotto dalla teoria della relatività nella fisica moderna: “Nella fisica la rivoluzione è arrivata attraverso la teoria della relatività, che non ha alcun altro significato se non la tendenza ad evidenziare il contesto originario della natura, nella sua esistenza indipendente da qualsiasi determinazione e interrogazione. La teoria definita teoria della relatività è una teoria delle relatività, una teoria cioè delle condizioni di accesso e dei modi di cogli mento, che devono essere plasmati in modo che questo accesso alla natura, nel preciso tipo di misurazione spazio–temporale, venga assicurata l'invariabilità delle leggi del movimento. Questa teoria non mira a un relativismo, al contrario: la sua intenzione autentica è proprio di trovare l'in–sé della natura, facendo un

del fenomeno temporale non può risultare sufficiente. La riabilitazione che egli opera del futuro rispetto ai privilegi forniti al presente dalla tradizione metafisico-fisica ha proprio quest'obiettivo: tentare di ristabilire un modo diverso e meno rassicurante di pensare il divenire. Al fondo di queste considerazioni heideggeriane riemerge la consapevolezza ontologica della connessione platonica fra il tempo col fenomeno radicale del nulla, di cui il linguaggio (qualsiasi esso sia) non può render conto. Il fatto stesso di misurare lo scorrere degli eventi rimane solo un tentativo di afferrare l'incoglibile, nonostante la consapevolezza inconscia che il tempo esiste prescindendo da essa e individuando il limite oltre il quale ogni teoria perde il suo referente e il suo significato. Schiacciandosi sull'ente, la fisica moderna è in grado di produrre teorie matematiche sempre più efficaci sul piano pratico, sacrificando però il fenomeno temporale all'orizzonte della familiarità confortante.

Il secondo contributo di Heidegger, precedente il 1927, al tema del tempo consiste invece nella raccolta di appunti delle lezioni tenute a Marburg durante il *Sommersemester* del 1925: sono i *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* che avrebbero dovuto costituire l'introduzione a una programmata ma mai realizzata "Storia del concetto di tempo". Tali annotazioni risultano particolarmente importanti poiché testimoniano da un lato l'ampiezza degli autori presi in considerazione da Heidegger nei suoi studi (Aristotele, Newton, Kant, Bergson, ma anche Hilbert e Brouwer)¹⁰⁷, dall'altro perché in essi figura la prima particolareggiata definizione della categoria resa celebre con *Sein und Zeit* di "ambiente circostante" (*Umwelt*). Quest'ultima, però, nei *Prolegomena*, a differenza che nell'opera del 1927, intrattiene un più stretto rapporto con la nozione di 'natura' che permette di intendere, ancor più precisamente che in *Sein und Zeit*, la distinzione heideggeriana fra il mondo dei fenomeni naturali e quello degli artefatti entro cui l'uomo cresce e sviluppa la sua cognizione del tempo. Per comprendere tale correlazione è necessario partire dalla risaputa tesi aristotelica per cui l'uomo sarebbe l'animale dotato di linguaggio e, quindi, di ragione (ζῷον λόγον ἔχον in greco, *homo animal rationale* nella formulazione latina) mostrando che quest'ultimo tende a definire la sua identità da ciò che è presente nella spazialità circostante. In termini heideggeriani, ciò costituirebbe un in-essere (neologismo ideato da Heidegger

giro vizioso che attraversa il problema della gravitazione, che si concentra come problema della materia". Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, p. 10.

¹⁰⁷Cfr. Heidegger, *ibidem*, pp. 10–11.

proveniente da *innan*, ossia ‘abitare’, e *ann* che rimanda alla confidenza con qualcosa di abituale) che configura un “esser–presso” dell’esserci al proprio mondo familiare. L’esser–presso educerebbe l’uomo principalmente mediante i mezzi richiesti dalle attività quotidiane che lo impegnano regolarmente. Il maneggiare un attrezzo, il produrre, l’ordinare la casa, il conservare qualcosa... sono tutte attività che permettono all’esserci di sopravvivere in una realtà confacente al suo modo d’essere ordinario. Ma è anche da queste stesse azioni che l’uomo ricava primariamente la consapevolezza ontologica di se stesso e delle cose che lo circondano, vale a dire sulla base della riorganizzazione spaziale degli enti naturali per mezzo della sua operosità. Quest’ultima ha di mira la modellazione di un mondo abitabile in grado di garantirgli una sempre maggiore sicurezza e un accesso garantito alle risorse naturali. In questo modo il *Dasein* deduce il concetto di ‘lontananza’, come qualsiasi altra competenza spaziale, da quanto tempo impiega ad afferrare un oggetto o a raggiungere un luogo. Allo stesso modo, sulla base della sua laboriosità, forma ogni conoscenza che tratteggia la quotidianità entro cui possono svilupparsi delle riflessioni filosofiche e scientifiche.

L’uomo, nella sua esistenza media, considera in un primo momento l’*Umwelt* in cui è inserito come una realtà sempre *presente* all’interno di una serie di rinvii fondati sull’utilità che gli enti hanno per lui: l’utile e il vantaggioso formano una “totalità chiusa”¹⁰⁸ all’interno di una “connessione di rimando”¹⁰⁹. Il mondo è ‘ritagliato’ in modo che nulla d’inquietante e di sconosciuto mini l’efficiente gestione delle sue risorse volte alla soddisfazione dei bisogni umani. In un contesto di questo tipo, sono favoriti tutti quei saperi che procedono rigidamente e che rendano possibile una maggiore estensione del controllo umano sullo spazio circostante. La precomprensione ontologica dell’uomo, provenendo da un’interpretazione necessariamente rigida del mondo, contiene già sempre in sé, in nuce, la propensione verso tutte quelle forme di sapere unilaterali che si pongano come “assolutamente certe” e volte all’eliminazione di ogni tipo d’incertezza, tra le quali vi figura anche la scienza, soprattutto nella sua declinazione meccanicista. È su questa base che il paradigma, ancora oggi sussistente, del primato delle scienze nomotetiche su ogni altra forma di conoscenza, risulta così pervicace: essendo che la sopravvivenza dell’uomo dipende in primo luogo da esse, criticarle significa, almeno in parte, esporsi al rischio di mettere in discussione gli

¹⁰⁸*Ivi*, p. 228.

¹⁰⁹*Ibidem*.

apparati con cui è garantito il funzionamento della società e le condizioni di sopravvivenza dei singoli. Ovviamente, tutto questo è permesso dal fatto che la nozione di verità è circoscritta preventivamente da ciò che è stabilito, dover essere l'utile per gli uomini. Le stesse teorie scientifiche, ancor oggi, sono ritenute più o meno vere in base a quanto esse siano in grado d'essere utili per l'uomo. Pertanto, la dimensione quotidiana determina, in un primo momento, che l'essere del mondo in cui il *Dasein* abita e da cui egli ricava le sue prime conoscenze deve mostrarsi come ciò che è afferrabile, procedendo poi a sviluppare una conoscenza basata sul coglimento matematico dell'ambiente circostante. Per Heidegger, ciò si fonderebbe su *“una ben precisa correlazione tra essere, essere-vero e, di conseguenza, conoscere. Il mondo non viene interrogato in vista della sua mondità, come essa si mostra anzitutto definendo così la spazialità, ma al contrario viene posta a fondamento una precisa idea di spazio, ossia l'idea precisa dell'extensio come condizione conforme all'essere di una determinata conoscibilità, e in base ad essa viene valutato a priori quello che può appartenere all'essere della natura e quello che non vi può appartenere; un determinato ideale conoscitivo in base al criterio della certezza decide a riguardo a ciò che nel mondo può essere inteso come essere autentico.”*¹¹⁰. La totalità chiusa dei rimandi s'incrina solamente quando un ente utilizzabile si rompe o s'incepisce divenendo inservibile e causando *“una rottura della familiare totalità di rimando”*¹¹¹. È una conseguenza naturale di questo stato di cose il fatto che l'esserci privilegi la dimensione rassicurante del presente in base agli enti che incontra nel mondo, a discapito dell'inafferrabile futuro e dell'ingestibile passato. Il presente di ciò che costituisce una presenza stabile è l'unica dimensione temporale che assicura il controllo sulla realtà e la sua impiegabilità all'interno dell'attività umana.

Quello che appare meno giustificabile, in seguito alla critica illuminista alle varie forme di conoscenza, è la presunta assoluta certezza con cui i vari saperi, e in particolare la scienza, difendono quelle che considerano le proprie verità eterne e astoriche, tradendo il miraggio dell'uomo di poterle cogliere in sé oltre la sua prospettiva. Un processo che si erige sulla feticizzazione del linguaggio e che culmina nel tentativo, da parte degli scienziati, di canonizzare il loro metodo come l'unico in grado di restituire una parvenza d'oggettività. Questo, come riferisce Ludwig

¹¹⁰Ivi, pp. 221–222.

¹¹¹Ivi, p. 230.

Wittgenstein (1889–1951) nel suo *Tractatus logico-philosophicus* (1921), non può che fondarsi “sull’illusione che le cosiddette leggi naturali siano le spiegazioni dei fenomeni naturali”¹¹², trascurando la loro provenienza storica e quella dei loro presupposti concettuali. Una dimenticanza che, a seguito della fenomenologia husserliana, non può essere più ignorata. Come Heidegger sottolinea, è assurdo concepire che le leggi scientifiche siano valide indefinitamente e indipendentemente al contesto storico in cui si collocano: le leggi fisiche, per esempio quelle newtoniane, fanno tutt’uno con la prospettiva del loro autore e con l’epoca in cui sorsero. Per questo non possono ritenersi ‘assolutamente’ vere prima che fossero svelate¹¹³ o dopo una loro revisione critica, il che impedirebbe anche qualsiasi progresso scientifico. Le leggi di natura sono sempre leggi prospettive elaborate dagli uomini per fornire al mondo un significato tramite un linguaggio segnico–matematico situato storicamente e temporalmente. Oltre la prospettiva umana le leggi scientifiche non hanno ragion d’essere: ciò che l’uomo vede in un albero, per esempio, è irriducibile alla cognizione che di esso può averne qualsiasi altro animale e viceversa. Ciò non significa che i fenomeni naturali siano frutto dell’immaginazione umana ma vuol dire solo che essi non possono essere restituiti ‘puramente’ oltre la prospettiva che li rielabora. Per questo motivo, in contrasto con René Descartes (1596 – 1650), Heidegger non ritiene che la

¹¹²Wittgenstein, *Logisch-Philosophische Abhandlung*, a cura di W. Ostwald, *Annalen der Naturphilosophie*, 1921; tr.it. *Tractatus logico-philosophicus*, a cura di A. G. Conte, Einaudi, Torino, 2009⁷, p. 105. Edmund Husserl (1859–1938) avrebbe parlato, a tal proposito, di “seduzione della lingua” (Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, W. Biemel, Gesammelte Werke, Den Haag 1954, pp. 559; tr.it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, a cura di E. Paci, E. Filippini, il Saggiatore, Milano 2008³, p. 389).

¹¹³In senso rigoroso esse sono vere solamente nella prospettiva del loro autore. Per esempio, lo stesso fatto che le leggi di Newton siano state dai fisici successivi reinterpretate attraverso differenti riformulazioni linguistiche che non tengono conto del contesto storico, culturale e metafisico, entro cui Newton viveva non le rende già più le formule matematiche di Newton. Così Heidegger afferma in *Sein und Zeit*: “L’esserci, in quanto costituito nella schiusura, è essenzialmente nella verità. La schiusura è un essenziale modo d’essere dell’esserci. «Si dà» verità solo nella misura fintantoché vi è dell’esserci. Un ente è svelato solo quando, e dischiuso solo fino a quando, l’esserci in qualche modo sia. Le leggi di Newton, il principio di non contraddizione, ogni verità come tale sono veri finché l’esserci è. Prima ancora che l’esserci in qualche modo fosse e dopo che l’esserci non sarà assolutamente più, nessuna verità era, né alcuna sarà, perché allora essa, in quanto schiudi mento, svelamento e stato di svelamento, non potrebbe essere. Prima che le leggi di Newton fossero svelate, non erano «vere»; non ne consegue che fossero false e neppure che esse, se non se ne rendesse più possibile alcuno stato di svelamento ontico, diventerebbero false. Tanto meno in tale «limitazione», è contenuta una svalutazione dell’esser vero di tali «verità». Che le leggi di Newton non fossero, prima di lui, né vere né false, non può significare che l’ente da esse svelato e mostrato prima non sia stato. Quelle leggi diventano vere grazie a Newton, grazie a esse l’ente si rese in sé accessibile all’esserci. Una volta svelato, l’ente si mostra proprio come quell’ente che già prima era. Questo modo di essere è il modo di essere della «verità»”. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., p. 321.

verità sia restituita completamente da ciò che la scienza ritiene un fatto oggettivo. Credere, con Descartes, che il mondo possa essere completamente rappresentato in un'immagine scientifica, significherebbe affermare che l' "essere del mondo non è altro che l'oggettività del coglimento della natura attraverso misurazioni calcolanti. [...] Solo ciò che nel mondo può essere determinato matematicamente può essere riconosciuto in esso nel senso autentico, e solo ciò che in questo modo è conosciuto matematicamente è il vero essere" ¹¹⁴. Ma questo, per Heidegger, non è che il frutto d'una concezione della natura conformata sulla base degli artefatti prodotti dall'uomo, dell'ente "sottomano (*Vorhandenheit*)" ¹¹⁵ che riduce il *verum est* al *certum est*. Dunque, emerge che la natura, sia per la coscienza comune sia per la maggior parte della metafisica e della conoscenza scientifica, è raffigurabile come una funzione che permette di sussistere il "far-diventare-presente" ¹¹⁶ degli enti utilizzabili nel sistema di rimandi stabiliti dall'uomo per se stesso. Ecco come Heidegger, in una pagina mirabile dei *Prolegomena*, descrive questo stato di cose:

In der öffentlichen Umwelt ist die Natur uns ständig, aber im Sinne der besorgten Welt, gegenwärtig. In den Wegen, Brücken, Geländern, Wegweisern und dergleichen Anlagen, ist die Welt als Natur und Erde ständig ins Besorgten gestellt. Mit einem gedeckten Bahnsteig ist der Witterung, dem Unwetter, Rechnung getragen. In der öffentlichen Beleuchtung, in einer einfachen Straßenlaterne ist der Dunkelheit, d. h. dem spezifischen Wechsel der Abwesenheit der Tageshelle, der Sonne, Rechnung getragen. Wie ich schon andeutete, ist in den öffentlichen Uhren ständig einer bestimmten Konstellation im Weltsystem, dem »Stand der Sonne« zur Erde, Rechnung getragen. In all dem ist etwas gegenwärtig, dem Rechnung getragen ist und zwar im Hinblick seiner Abträglichkeit, sofern es bedroht, hinderlich, undienlich, widerständig ist. Aber nicht nur in diesem Sinne des Rechnungstragens als Sich-schützens, sondern zugleich als Nützen, als das in Verwendung Genommene, als Weg und Mittel des Geschäfts, des Verkehrs (Wasser-, Wind-), als Erde, die Halt und Stand gibt, einem Haus als Boden, Fundament dient, nehmen wir »Natur« in Anspruch. Der Boden kann als Acker, Feld dienen, der Wald als Revier der Tiere, die wir uns als Jagd-, Zug-, Reit- und Haustiere halten. All das ist nicht in irgendeinem Sinne der Objektivität von Natur genommen, sondern immer als belegend im umweltlichen Besorgen. Besonders in der öffentlichen Umwelt sind demnach Verweisungen konstitutiv, die auf ein immer schon Vorhandenes, es bebringend und als Vorhandenes entdeckend, verweisen, auf solches, was ständig verfügbar, aber nicht ausdrücklich im besorgenden Griff ist, und was in seiner eigentümlichen Anwesenheit nicht auf einen einzelnen, auf

¹¹⁴Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, p. 221.

¹¹⁵Ivi, p. 237.

¹¹⁶Ivi, p. 263.

*ein bestimmtes Dasein als solches zugeschnitten ist, sondern was jeder in derselben Weise wie der andere (was »man« im gleichen Sinne verfügbar hat) gebraucht, was für »einen« schon da ist. Dieses Schon–Anwesende ist das Seiende innerhalb der Umwelt, das wir als das Vorhandene im Gegensatz zu dem Zuhandenen bezeichnen.*¹¹⁷

Heidegger non svilupperà mai la portata etica che guida queste riflessioni.

¹¹⁷Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, cit., pp. 269–270; tr.it.: “Nel mondo circostante–pubblico la natura ci è costantemente presente, ma nel senso del mondo procurato. Nelle strade, sui ponti, sui parapetti, nella segnaletica e nei dispositivi analoghi il mondo come natura e terra è costantemente preso in cura. Con una pensilina coperta si tiene conto del temporale, del maltempo. Nella illuminazione pubblica in un semplice lampione stradale si tiene conto dell’oscurità, cioè di quello specifico mutamento che è l’essenza della luce del giorno e del sole. Come ho già accennato si tiene costantemente conto di una determinata costellazione dell’Universo e della “positone del Sole” rispetto alla Terra. In tutto questo è presente qualcosa di cui si tiene conto e precisamente in rapporto alla sua svantaggiosità, in quanto esso costituisce una minaccia, un ostacolo, è inutile, è controproducente. Ma non solo in questo senso del tener conto in quanto proteggersi, bensì noi ci rivolgiamo alla ‘natura’ contemporaneamente come alcunché di utile, come qualcosa di cui ci serviamo, come via e mezzo degli affari (vie d’acqua, traffico aereo), come terra che ci dà un ubi consistam, che serve come terreno e fondamento a una casa ecc. Il terreno può servire come campo coltivato o come prato, la foresta come rifugio agli animali, che noi teniamo come animali da caccia, da tiro, da corsa o domestici. Tutto questo non è preso in nessun senso dalla obiettività di una natura, ma sempre nell’incontro di un procurare relativo al mondo–circostante. Particolarmente nel mondo–circostante pubblico sono perciò essenziali rimandi che rimandano a qualcosa che è già sempre sottomano, fornendocelo e scoprendolo come sottomano; a qualcosa che è sempre disponibile ma non espressamente tenuto in pugno nel procurare, e che nella sua peculiare presenza non è ritagliato su un esser–ci singolo e determinato in quanto tale, ma che ciascuno adopera nello stesso modo degli altri (che ‘si? Ha a disposizione nello stesso senso), qualcosa che è già lì per ‘ciascuno’. Questo già–presente è l’ente interno al mondo circostante, che noi designiamo come sottomano per contrasto all’ente allamano”. Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, p. 243.

II. Sein und Zeit

II.1 Una questione metodologica

Sein und Zeit è l'opera in cui Heidegger afferma con forza la tesi che l'essere è il tempo¹. Lo stesso esergo dell'opera dichiara, sin dal principio, questo proposito:

Die konkrete Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von »Sein« ist die Absicht der folgenden Abhandlung. Die Interpretation der Zeit als des möglichen Horizontes eines jeden Seinsverständnisses überhaupt ist ihr vorläufiges Ziel.²

La prima parte di tale opera destinata a rimanere incompleta, fu pubblicata, su pressione dell'Università di Marburg (dove Heidegger insegnò fino al 1928), nel 1927 all'interno dell'ottavo *Jahrbuch*. La trattazione termina con il sesto capitolo della seconda sezione della prima metà, intitolato *Temporalità e intratemporizzazione come origine del concetto volgare di tempo*³. La parte divulgata sarebbe propedeutica all'analisi del tempo ed è rivolta all'*Interpretazione dell'esserci in base alla temporalità ed esplicazione del tempo come orizzonte trascendentale della domanda circa l'essere*⁴. Quest'ultima svolge uno studio preliminare dei caratteri propri del *Dasein* e delle sue strutture esistenziali, tra cui la sua temporalità ontica (*Zeitlichkeit*) che avrebbe dovuto introdurre all'essenza della temporalità in se stessa (*Temporalität*). La terza sezione della prima parte, *Tempo ed essere*, riservata all'esposizione della *Temporalität* non vide mai la luce. La seconda parte di *Sein und Zeit*, che avrebbe dovuto intitolarsi *Lineamenti di una distruzione fenomenologica della storia dell'ontologia in base al filo conduttore offerto dalla problematizzazione della cronicità*⁵, era stata destinata all'annunciata decostruzione (*Destruktion*) fenomenologica dei concetti tradizionali della filosofia. Per questi motivi, *Sein und Zeit* restituisce un'atmosfera dal tono 'preparatorio' rispetto alla tematica effettiva del tempo e il rigore linguistico in essa

¹Lo stesso Hans-Georg Gadamer (1900–2002) lo sottolinea in *Wahrheit und Methode*: "La tesi heideggeriana era che l'essere stesso è tempo". Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1960; tr.it. *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, G. Reale, Bompiani, Milano 2000, p. 533.

²Cfr. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 1; tr.it.: "La presente trattazione si propone la concreta elaborazione della domanda circa il senso di «essere». L'interpretazione del tempo come possibile orizzonte di ogni comprensione d'essere in quanto tale, ne è l'obiettivo preliminare". Heidegger, *Essere e Tempo*, p. 13.

³Cfr. *Ivi*, p. 12.

⁴Cfr. *Ivi*, p. 66.

⁵Cfr. *Ibidem*.

impiegato è atto alla ricerca di un approccio adeguato a impostare la domanda adibita a *dirigere* la riflessione filosofica sul tempo. Non stupisce, quindi che l'ampia *Introduzione*⁶, sia dedicata allo studio della modalità 'corretta' con cui il filosofo deve esporre "la domanda circa il senso di essere"⁷. Jacques Derrida (1930–2004) sembra cogliere precisamente la ragione del motivo metodologico in quest'opera di Heidegger: il tentativo, enunciato nel sesto paragrafo di *Sein und Zeit*⁸, di perseguire la decostruzione⁹ delle ontologie passate in modo da sgombrare il campo alla manifestazione propria del tempo, liberandolo dal retaggio dei concetti metafisici tradizionali, impone il confronto con la storia occidentale e, in particolare, con il linguaggio in uso nell'ontologia. L'intento di Heidegger è di pensare la verità storicamente, come un processo di disvelamento (*Entbergung*) nel tempo: la verità, come per Georg W. F. Hegel (1770–1831), sebbene in termini diversi¹⁰, sarebbe il frutto di uno sviluppo costante e discontinuo e non la scoperta di un assioma storico e indubitabile. Vale a dire: la 'contaminazione' del vero è una parte indissolubile alla verità stessa. Allo stesso modo, l'inautenticità (*Uneigentlichkeit*) del rapporto umano col tempo è necessariamente un frammento della sua storia, della dinamica interna della sua autenticità (*Eigentlichkeit*) e, quindi, della storia stessa del tempo. È questa la trama inestricabile che fonda la tradizione, così come l'identità di ogni singolo soggetto.

In particolare, per Heidegger la tradizione occidentale si evolve secondo un arco metafisico che, partendo da Platone e arrivando fino a Hegel, procede nella direzione di una progressiva dimenticanza (*Vergessenheit*) della questione del senso dell'essere, della *γυγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας* posta già da Platone nel *Sofista*: "Questa domanda è

⁶Cfr. *Ivi*, pp. 15–66.

⁷*Ivi*, p. 13.

⁸Cfr. *Ivi*, pp. 39–49.

⁹Derrida sottolinea perspicacemente che il compito della *Dekonstruktion* è costitutivamente diverso di quello della *Widerlegung* (della 'confutazione'). Quest'ultima presuppone una verità storica stabilita una volta per tutte cui la conoscenza, essa si essenzialmente storica, si approssimerebbe o allontanerebbe nelle varie epoche storiche: "Il concetto di confutazione appartiene— implicitamente— a una metafisica anti-storica della verità. Se si può confutare, è perché la verità può essere stabilita una volta per tutte come un oggetto e perché non appartengono alla storia che le concezioni della verità, le approssimazioni più o meno valide di questa verità storica. Solo la conoscenza, e non la verità, sarebbe storica, ed essa non lo sarebbe che nella dimensione della sua distanza dalla verità, ossia del suo errore". Derrida, *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire: Cours à l'ENS-Ulm 1964–1965*, T. Dutoit, M. Derrida, Éditions Galilée, Paris 2013, pp. 325; tr.it. *Heidegger. La Questione dell'Essere e la Storia. Corso dell'ENS-ULM 1964–1965*, a cura di G. Dalmaso, S. Facioni, R. Fauenfelder, Jaca Book, Milano 2019, p. 24.

¹⁰La differenza tra Hegel e Heidegger è che per Hegel la filosofia è essenzialmente storia della filosofia e della sua logica escatologica. Cfr. *Ivi*, pp. 23–40. Per maggiori informazioni si veda anche cfr. Vitiello, *Dialettica ed ermeneutica: Hegel e Heidegger*, Guida, Napoli 1979, pp. 15–43.

oggi caduta nell'oblio, anche se il nostro tempo crede di aver fatto un passo avanti riportando in onore la «metafisica». Nonostante la quale, del resto, ci si ritiene esentati dalle fatiche che comporterebbe scatenare una nuova γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας. Eppure, la questione toccata non è frivola. Ha tenuto col fiato sospeso la ricerca di Platone e di Aristotele per ammutolire definitivamente, va detto, dopo di loro— come problema tematico di effettiva ricerca. Il risultato raggiunto dai due si è mantenuto, attraverso svariati slittamenti e «ritocchi», fino alla Logica di Hegel”¹¹. Ciò significa che, per Heidegger, la tradizione metafisica occidentale è la storia del concetto dell'essere obliato. Un oblio (*Vergessenheit*) frutto d'interpretazioni che pongono l'essere come il concetto “più universale” (“l'essere” è, infatti, “ciò che c'è di più universale”, “τὸ ὄν [...] ἐστὶ καθόλου μάλιστα πάντων”, *Metafisica B*, 4, 1001 a 21–22)¹², o come quello più indefinibile, oppure ancora come l'astrazione grammaticalmente più ovvia. Le stesse ontologie regionali, ossia tutte quelle ontologie che studiano la costituzione di una particolare area dell'ente, presuppongono già una nozione dell'essere che può svariatamente ricondursi a questa o a quella corrente filosofica. Anche le scienze positive che procedono da esse (matematica, fisica, biologia, scienza storica, la stessa teologia ecc...) istituiscono ambiti di sapere locali i cui presupposti sono già da sempre stabiliti da una ben determinata cornice prospettica senza per ciò metterla in questione. Ognuno di questi saperi si fonda su una metafisica che ne definisce preliminarmente i concetti da cui essi possono procedere. È l'ontologia generale che tradizionalmente ha svolto il ruolo di fornire una spiegazione alle varie regioni dell'ente proprio in base alla costituzione fondamentale del loro essere: il significato profondo di ogni metafisica succedutasi nella storia è stato quello di fornire a ogni ente l'orizzonte dell'essere. Ed è proprio attraverso la metafisica e il suo modo di intendere le cose che, per Heidegger, si è prodotta la dimenticanza del senso dell'essere, concedendo all'uomo di fermarsi all'essere dell'ente, in tal modo esentandolo dal chiedere dell'essere in quanto tale. L'ontologia concentrandosi sull'ὄν (sull'ente) e non sull'εἶναι (sull'essere), nella sua coincidenza con la metafisica, ha sempre pensato l'essere in conformità all'ente (la *Seiendheit* come ente in quanto ente, come ‘entità’ dell'ente, ὄν ἢ εἶναι), senza interpellarsi di cosa ne sia dell'essere di tale entità. Pertanto, è per Heidegger indispensabile un domandare più originario che apra a un'ontologia

¹¹Heidegger, *Essere e Tempo*, p. 15.

¹²Aristotele, *Metafisica di Aristotele*, p. 117.

fondamentale in grado di dirigersi nuovamente verso il senso dell'essere, l'essere in quanto essere. La questione del senso dell'essere è centrale non solo perché costituisce la condizione a priori di ogni scienza ontica ma anche perché rappresenta la condizione di possibilità di ogni ontologia possibile: *“Il domandare ontologico è invero, rispetto a quello ontico delle scienze positive, più originario. Ma resta anch'esso ingenuo e non perspicuo, se le sue indagini circa l'essere dell'ente lasciano indiscusso il senso stesso di essere in quanto tale. E proprio il compito ontologico di una genealogia non costruttiva e non deduttiva delle diverse possibili maniere d'essere richiede un accordo preliminare su «cosa propriamente intendiamo con questa espressione 'essere'»”*¹³. Vi è dunque una differenza ontologica tra ciò che è essere e ciò che è ente ed essa appare nel metodo della ricerca stessa attraverso la radicalità della domanda di senso: l'oggetto cercato è ciò che è chiesto (*Gefragte*) da un ente interrogato (*Befragte*, 'inchiesto'), la cui tematizzazione permette di ricavare ciò che è richiesto (*Erfragte*), cioè il senso dell'essere (*Gesuchten*). Il modo in cui s'impone la domanda pone la differenza stessa fra il *Befragte*, l'ente, e il *Gefragte*, l'essere in quanto tale, lanciandosi, come afferma Derrida, *“nel solo spazio che le è proprio, la differenza tra l'essere e l'ente”*¹⁴. Con l'interrogazione sul senso dell'essere Heidegger stabilisce metodologicamente che l'“*l'essere dell'ente non «è» a sua volta un ente*”¹⁵, sebbene si dia sempre e solo insieme con quest'ultimo. Riconoscere questa differenza significa *“non raccontare storie (keine Geschichte erzählen)”*¹⁶, ossia non ricadere nella falsificazione di una

¹³Heidegger, *Essere e Tempo*, p. 27.

¹⁴Derrida, *Heidegger. La Questione dell'Essere e la Storia*, cit., p. 54.

¹⁵Heidegger, *Essere e Tempo*, p. 20.

¹⁶*Ivi*, p. 21. Platone è il primo ad affermare nel *Sofista* 242 c, citato da Heidegger nel secondo paragrafo di *Sein und Zeit*, che la filosofia consiste nel non μῦθόντινα διηγείσθαι, il “non raccontare miti”: “Μῦθόν τινα ἕκαστος φαίνεται μοι διηγείσθαι παισὶν ὡς οὐσὶν ἡμῖν” (“*Mi pare che ognuno di loro [Parmenide, Eraclito e tutti coloro che si sono dedicati all'impresa di distinguere e stabilire le cose che sono] ci abbiano raccontato un mito, quasi fossimo dei bambini*”). Platone, Σοφιστής; tr.it. *Sofista*, a cura di B. Centrone, Einaudi 2008, p. 121). Non a caso il passaggio del *Sofista* 244 a è posto in esergo a *Sein und Zeit*. Ciò sta a indicare che non solo Heidegger vuole riprendere il problema dove l'ha lasciato Platone, ma che vuole ripartire proprio da Platone giacché primo filosofo ad aver compreso il problema dell'essere in quanto tale. Così recita il passo: “Ἐπειδὴ τοίνυν ἡμεῖς ἠπορήκαμεν, ὑμεῖς αὐτὰ ἡμῖν ἐμφανίζετε ἱκανῶς, τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὁπότεν “ὄν” φθέργησθε. Δῆλον γὰρ ὡς ὑμεῖς μὲν ταῦτα πάσαι γινώσκετε, ἡμεῖς δὲ πρὸ τοῦ μὲν φόμεθα, νῦν δ' ἠπορήκαμεν” (“*Allora, visto che non troviamo vie d'uscita, spiegatemi voi in modo adeguato cosa volete mai significare quando dite “che è”. È chiaro, infatti, che voi sapete queste cose da lungo tempo; noi, invece, prima credevamo di saperle, ma ora siamo in difficoltà*”). Platone, *Sofista*, cit., p. 129). Il personaggio dello Straniero che proferisce queste parole, conduce gli interlocutori sulla strada del dubbio e della messa in discussione delle antiche credenze tramandate, per assumere una prospettiva critica verso tutto ciò che viene offerto come semplice ‘storia’, come ‘favola’ circa la risposta sulla domanda di che cosa sia l'essere. È l'atto stesso fondativo della

fondazione dell'ente da parte di un altro ente (che può essere Dio, una Causa assoluta, un Ordine generale matematico ecc...), sintomo della ricaduta in una mitologia. Ogni sapere di ordine regionale, infatti, "racconta solo storie" quando desidera far passare i suoi discorsi come una risposta alla questione del senso dell'essere o quando, all'opposto, rifiuta categoricamente che tale domanda sia posta nella sua serietà¹⁷. Per fare un esempio che chiarisca maggiormente questo punto, per Heidegger non è tanto la credenza in un ordine matematico della realtà a rendere il sapere 'matematico' mitologico, quanto piuttosto lo è il pensarlo come una verità incondizionata. Questa distinzione tra il mitologico e ciò che è, nasconde la diversificazione heideggeriana tra ciò che è falso e ciò che è vero, mettendo in luce che la maniera in cui è posta la domanda circa l'essere dell'ente indica anche il modo d'essere dell'ente domandante: il modo con cui l'uomo chiede dell'essere è sintomo di come l'essere è nell'ente che domanda. L'inautenticità del comportamento umano decorre quindi nell'inautenticità metaforica della metafisica che nasconde il "significato proprio" del senso d'essere nella pretesa di un sapere assolutamente certo.

È evidente che queste considerazioni implicano il linguaggio e il modo di usarlo. Infatti, seguendo la filosofia di Heidegger, l'unico ente in grado di avere una comprensione dell'essere e, quindi, l'unico ente capace di costruire una metafisica, è quell'ente in grado di porre un'interrogazione e di rispondere a essa. L'ontologia fondamentale non può partire che dall'analisi di quell'ente dotato di linguaggio che "noi stessi di volta in volta siamo"¹⁸. È dalla prospettiva dell'uomo ed entro il suo orizzonte che devono essere cercati i presupposti grazie ai quali porre correttamente la domanda circa il senso dell'essere. Solo in quanto capace di linguaggio, per Heidegger, l'uomo ha diritto a essere il *Dasein* da indagare. L'apertura necessaria per comprendere la domanda sul senso di essere è collegata inestricabilmente alla questione del linguaggio ed è solamente in quanto ente essenzialmente linguistico che l'esserci si schiude alla questione sul senso dell'essere. Per questo il senso dell'essere è già da sempre familiare all'ente che di esso domanda: l'esserci si trova sempre nella precomprensione dell'essere cui è necessariamente relazionato. Il *factum*¹⁹ poi che solo

filosofia, in quanto esercizio critico verso ogni risposta comoda e appagante: filo-sofia, come quel sapere che tende alla verità senza mai raggiungerla, averla e possederla.

¹⁷Cfr. Derrida, *Heidegger. La Questione dell'Essere e la Storia*, p. 54.

¹⁸Heidegger, *Essere e Tempo*, p. 22.

¹⁹"Questa comprensione media e vaga dell'essere è un factum". Heidegger, *Essere e Tempo*, p. 20.

attraverso il linguaggio si possa raccontare e narrare qualcosa garantisce all'esserci e, di rimando all'uomo, la sua essenza storica. L'uomo è storico perché essenzialmente linguistico: il linguaggio costituisce la soglia sulla quale l'esserci si può rapportare al tempo. Come sottolinea Derrida, per Heidegger “*non vi è linguaggio senza storia e storia senza linguaggio*”²⁰. Il fondamento stesso della sua vita fattuale, della sua *Existenz* (‘esistenza’), determina l'uomo “*a partire dal linguaggio come linguaggio dell'essere*”²¹. In tal senso, il *Dasein* è un ente privilegiato fra gli altri in quanto “*a questo ente, nel suo essere, importa di questo stesso essere*”²² essendo tale essere “*via via-il-mio*”²³. Egli si comprende costitutivamente in rapporto al suo essere: la “*caratteristica ontica dell'esserci sta nel fatto che esso è ontologicamente*”²⁴. L'esserci è, di volta in volta, il suo essere e per questo l'analitica esistenziale dell'esserci (*Daseinanalyse*) si deve muovere dall'ambito della sua comprensione ontico-esistenziale per volgere verso l'indagine delle sue strutture ontologico-esistenziali. Lo studio della storia dell'essere passa necessariamente attraverso l'interpretazione (*Auslegung*) fenomenologica del *Dasein*: egli è “*il buon testo*”²⁵ in cui leggere la trascrizione dell'essere nel suo divenire storico. La fenomenologia è qui, per la prima volta in maniera compiuta, reinterpretata da Heidegger come ermeneutica²⁶: il suo compito è di decifrare il senso (*Sinn*) dell'essere nel significato (*Bedeutung*) inscritto nella storia del *Dasein*. In altri termini, l'ermeneutica riscoprirebbe la presenza della viva voce (φωνή)

²⁰Derrida, Heidegger. *La Questione dell'Essere e la Storia*, p. 73.

²¹Ivi, p. 85.

²²Heidegger, *Essere e Tempo*, p. 28.

²³Ivi, p. 69.

²⁴Ivi, p. 28.

²⁵Derrida, Heidegger. *La Questione dell'Essere e la Storia*, p. 110.

²⁶Husserl era cosciente del cambiamento operato da Heidegger all'interno del paradigma fenomenologico. Infatti, tre anni dopo aver ricevuto la propria copia personale di *Sein und Zeit* (1°8 aprile del 1926) egli ne analizzò approfonditamente la struttura rifiutando il collegamento operato dall'allievo fra il metodo fenomenologico e la necessità che esso si applichi primariamente allo studio ontologico dell'essere. Per Husserl il concetto stesso di 'essere', in quanto appartenente alla tradizione metafisica, dovrebbe essere considerato il prodotto concettuale di una determinata elaborazione percettiva umana e come tale deve essere sottoposto al vaglio dell'ἐποχή fenomenologica. È interessante constatare con quanta minuzia Husserl legga l'opera heideggeriana e se ne distanzi. Questo è dimostrato dalle sue innumerevoli annotazioni a margine delle copie in suo possesso dei testi dell'allievo. Per maggiori informazioni cfr. Husserl, *Randbemerkungen Husserls zu Heideggers Sein und Zeit und Kant und das Problem der Metaphysik*, Husserl-Archiv te Leuven; tr.it. *Glosse a Heidegger*, a cura di C. Sinigaglia, Jaca Book, Milano 1997. Sul mutamento del significato attribuito da Heidegger al termine fenomenologia rispetto a quello assegnatogli da Husserl, rimando a cfr. Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, Bompiani, Milano 2008², pp. 237–249. Inoltre si veda anche l'imprescindibile contributo di Gadamer all'analisi dell'ermeneutica heideggeriana, cfr. *Verità e metodo*, cit., pp. 526–563.

sottostante la tradizione scritta, il “*regalo avvelenato*”²⁷ del ‘farmaco’ (φάρμακον) platonico²⁸ grazie cui la storia del mondo è stata stilata a spese della presenza di chi l’ha compiuta²⁹. Tramite l’ἐρμηνεύειν l’esserci può spiegare a se stesso la sua storicità (intesa primariamente come *Geschichtlichkeit* o *Geschichte*, nel senso indicato dal verbo tedesco *geschehen* che indica l’‘accadere’, l’‘avvenire’ di un destino, di un *Geschick*³⁰, da cui in solo seguito deriverebbe la storia intera come materia di studio, l’*Historie*) e,

²⁷Derrida, *La pharmacie de Platon* in *L’Écriture et la Différence*, Seuil, Paris 1972, pp. 416; tr.it. *La farmacia di Platone*, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 2007², p. 65.

²⁸Platone, Φαῖδρος, 370 a.C.; tr.it. *Fedro* a cura di L. Robin e M. Tondelli, Mondadori, Milano 2008¹³, pp. 122–123.

²⁹La scrittura, regno della metafora e dell’oblio della presenza in quanto autonoma (dal greco αὐτόματος, ossia “ciò che si muove da sé” e, pertanto, ciò che agisce secondo una propria volontà) dal suo autore, deve essere ricondotta al padre che ne ha permesso l’insorgenza. La scrittura, seppur più efficace dell’oralità e del suo lascito fluido, costituisce un farmaco velenoso in quanto, sopravvivendo al ‘padre’ che l’ha generata, ne tradirebbe gli intenti rimanendo indifesa di fronte alla libera interpretazione che ne daranno i posteri. In questo modo si genererebbe la storia dell’essere come la storia di un suo oblio, di un oblio all’interno di una traccia di cui si potrebbe parlare solo per metafora. L’ermeneutica permetterebbe la traccia scritta di ritornare alla φωνή, alla voce originaria, che l’ha proferita, restituendole quella presenza in grado di restituirne l’autenticità: anche per Heidegger, così come per il Platone del *Fedro* 276a, il discorso vero è quello “scritto nell’anima di chi apprende (“Ὅς μετ’ ἐπιστήμης γράφεται ἐν τῇ τοῦ μανθάνοντος ψυχῇ)”. Platone, *Fedro* cit., p. 125. Non ci si può quindi fidare dei *grammata*, della grammatica di cui sono composti i testi, se non riconducendone la traccia morta alla voce che l’ha proferita nel passato, facendola rivivere. Che domina anche in Heidegger, come in Platone, è dunque il paradigma della presenza, quello che ha informato di sé l’intera metafisica: la presenza del padre (la voce) che legittima la parola del figlio (la scrittura) e quindi di ciò che propriamente è storico. In tal senso, come ha notato Carlo Sini in *L’uomo, la macchina, l’automa. Lavoro e conoscenza tra futuro prossimo e passato remoto*, la scrittura sarebbe il paradigma nonché la prima manifestazione di una tecnica che si autonominerebbe dall’azione umana. La scrittura, proveniente dal linguaggio, costituirebbe così la prima apparizione dell’automa (cfr. Sini, *L’uomo, la macchina, l’automa. Lavoro e conoscenza tra futuro prossimo e passato remoto*, Bollati Boringhieri, Torino, 2019², pp. 79–90). Vi è inoltre da sottolineare che la scrittura, l’automa e la progettazione meccanica dell’uomo intrapresa dall’epoca moderna sino ai nostri giorni, rinviano ontologicamente al rapporto dell’uomo con la propria morte: la scrittura, l’umanoide e, in generale, l’intero apparato tecnico automatico non sarebbero altro che un tentativo, da parte dell’uomo, di fuggire la propria mortalità sostituendo se stesso e il proprio corpo a dei surrogati in grado potenzialmente di essere eterni. Fino a quanto l’uomo possa coesistere e integrarsi con la propria produzione è oggetto di studio da parte delle moderne filosofie del postumano e del trasumano. Ad ogni modo, la questione appare secondaria al fatto che, in ogni caso, l’uomo, in quanto essere mortale, cesserebbe di esistere: il progetto dell’automa è costitutivamente connesso al desiderio umano di superare i propri limiti, di sopravvivere alla propria morte perpetuandosi in un meccanismo esterno, ma, fatalmente, proprio questa perpetuazione coinciderebbe con la causa della propria estinzione, della forma della sua esistenza. Quanto in tutto ciò agisca la pulsione di morte freudiana può essere reso evidente dall’assenza di pensiero che circonda l’attività tecnica degli ultimi anni.

³⁰A differenza di Hegel in cui il fare storia, l’*historia* epistemologica greco-latina è tutt’uno con la *Geschichte* (cfr. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, a cura di E. Gans, Duncker und Humblot, Berlin 1937, pp. XXVI–547; tr.it.; *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Bonacina, L. Schirollo, Laterza, Bari 2012⁵, pp. 48–70), Heidegger ritiene che la prima non sia altro che un derivato della seconda, la quale si presenterebbe come la matrice originaria della storicità: “*L’evidente ambiguità del termine «storia» (Geschichte), spesso notata e niente affatto innocente, si manifesta nel fatto che esso significa sia la «realtà storico-effettuale» che la possibile scienza di essa*” (Heidegger, *Essere e Tempo*, p. 530). Dunque, per Heidegger, l’ermeneutica mette in evidenza che l’“*analisi della storicità dell’esserci cerca di mostrare che questo ente non è «temporale» («zeitlich») perché «sta nella storia», ma viceversa esiste e può esistere storicamente, solo perché è temporale nel fondo del suo essere*” (Ivi, p. 528).

in tal modo, impostare il problema dell'essere e quello del suo orizzonte trascendentale, il tempo: per questo, in opposizione a Husserl, l'“*ontologia è possibile solo come fenomenologia*”³¹, come “*la scienza dell'essere dell'ente*”³². Appunto per questo, seguendo Heidegger ogni “*ricerca– e non ultima quella che si muove nell'ambito del problema centrale dell'essere – è una possibilità ontica dell'esserci. Il cui essere trova il suo senso nella temporalità. Che, a sua volta, è anche la condizione di possibilità della storicità come un modo d'essere temporale dell'esserci stesso*”³³. Si arriva dunque al punto centrale per Heidegger: l'ermeneutica permetterebbe di identificare nel tempo il principio da cui il *Dasein* parte per comprendere qualcosa come l'essere. Pertanto

*ist auf dem Boden der ausgearbeiteten Frage nach dem Sinn von Sein zu zeigen, daß und wie im rechtgesehenen und rechtexplizierten Phänomen der Zeit die zentrale Problematik aller Ontologie verwurzelt ist.*³⁴

Tutto questo in base al presupposto che il tempo costituisca “l'orizzonte della comprensione d'essere in base alla temporalità intesa come essere dell'esserci che comprende l'essere”³⁵. La temporalità ontica del *Dasein* (*Zeitlichkeit*), consistente nel tempo declinato nell'ambito dell'esistenza umana, costituisce la ‘finestra’ interpretativa che permette al *Dasein* l'accesso al tempo proprio su cui si fonda l'intero essere (*Temporalität*). Tutto ciò che è, perciò, è *chronicamente*³⁶ nel tempo: l'essere è in

³¹Ivi, p. 61.

³²Ivi, p. 63.

³³Heidegger, *Essere e Tempo*, p. 39. Una posizione questa che si allontana dalle prime formulazioni heideggeriane, in cui tempo e senso si contrappongono e in cui il senso indica solamente la validità del giudizio logico. Heidegger afferma l'indipendenza della logica da ogni tipo di temporalità in uno scritto del 1912 intitolato *Neuere Forschungen über Logik. Frühe Schriften*, in cui afferma che “*Fondamentale per la conoscenza della contraddittorietà e della infcondità teoretica dello psicologismo resta la distinzione fra atto psichico e contenuto logico, fra il reale processo del pensiero che si svolge nel tempo e il senso (Sinn) ideale extratemporale identico, in breve la distinzione fra ciò che «è» e ciò che «vale». Questo senso puro, consistente in se stesso, è l'oggetto della logica*”. Heidegger, *Neuere Forschungen über Logik in Frühe Schriften* (1912– 1916), F. W. von Herrmann, Frankfurt am Main 1978; tr.it. *Recenti ricerche sulla logica in Scritti filosofici 1912–1917*, a cura di A. Baboli, La Garangola, Padova 1988, p. 156. Anche nel testo *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Heidegger sottolinea che “*Il tempo, da intendersi qui come categoria storica (historische), viene per così dire eliminato*”. Heidegger, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Klostermann, Frankfurt am Main 1972, pp. 264; tr.it. *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, a cura di A. Babolin, Laterza 1974, p. 8.

³⁴Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 25; tr.it.: “*sarà sul terreno della domanda da noi elaborata circa il senso di essere, che bisognerà mostrare che e come nel fondamento del tempo rettamente visto e rettamente esplicitato, abbia radice la problematica centrale di ogni ontologia*”. Heidegger, *Essere e Tempo*, p. 37.

³⁵Ivi, p. 36.

³⁶Heidegger afferma che chiamerà “*chronico l'originario esser–determinato del senso dell'essere e relativi caratteri e modi in base al tempo. Il fondamentale compito ontologico dell'interpretazione dell'essere in quanto tale abbraccia quindi anche l'elaborazione della cronicità dell'essere. È solo*

quanto temporale e la temporalità configura il carattere distintivo di ciò che costituisce il mondo. È implicato nello stesso fatto di esistere che ciò “*che appartiene all’essenza dell’esserci è [...] essere in un mondo*”³⁷, ossia essere gettato in una realtà che lo precede irrimediabilmente e che, inserendolo in una determinata tradizione piuttosto che un’altra, gli fornisca gli strumenti per “*comprendere il proprio essere a partire da quell’ente in rapporto al quale per essenza costantemente e in prima istanza si tiene*”³⁸, il che vuol dire, a partire dalla quotidianità media del proprio ambiente (la *mondanità* del “mondo–circostante”³⁹). L’esistenza (ὄτι ἔστιν, *existentia*) del *Dasein* (il suo che è) non risponde a un’essenza (τί ἐστίν, *essentia*) ideale e la risposta alla domanda su chi sia l’esserci è da ricercare nel processo storico e nell’evoluzione del suo “*da–essere*”⁴⁰. Il *Dasein*, quindi, interpreta i propri caratteri (gli esistenziali) e le proprietà degli altri enti (le categorie) di un mondo già formato nell’istante stesso della sua esistenza. In questa circolarità ermeneutica il *Dasein*, per interpretare il proprio essere là (*Da*) presso un mondo, deve sempre tornare indietro verso di sé e i significati già sviluppati storicamente. Ciò, lungi dal costituire una posizione soggettivista, sottolinea la necessità costitutiva dell’uomo di essere sempre in connessione con qualcosa che lo precede. Come afferma Carlo Sini, infatti, l’“*uomo interpreta e comprende il suo mondo, ma per comprenderlo [...] lo ha già sempre precompreso. L’uomo interpreta il suo mondo, ma per interpretarlo lo ha già sempre preinterpretato. Sempre egli è debitore di un’apertura, di un punto di vista, di una trama di significati, quindi di un linguaggio che in certo modo lo precede*”⁴¹. Lo dimostra il fatto stesso che ogni uomo appartiene a una cultura spazialmente e temporalmente situata, una cultura che lo inserisce in una trama linguistica che forma il suo essere. Qualsiasi interpretazione dell’esistenza, qualsiasi tipo di sapere si muove inesorabilmente all’interno di un circolo, di una contraddizione performativa inevitabile: ogni struttura culturale è l’interpretazione di un’interpretazione. L’uomo non può fuoriuscire da questa rete di significati a meno che egli non riesca a porsi oltre i limiti dell’universo oppure abbia successo nel trovare

nell’esposizione della problematica della cronicità che viene data concreta risposta alla domanda circa il senso dell’essere”. Ivi, p. 38.

³⁷Heidegger, *Essere e Tempo*, p. 30.

³⁸Ivi, pp. 34–35.

³⁹Ivi, p. 101.

⁴⁰Ivi, p. 68.

⁴¹Sini, *Heidegger. Linguaggio simbolico ed ermeneutica in Heidegger. L’esistenza tra tempo ed eternità*, collettanea con L. Alici, U. Galimberti, V. Mercurio, C. Molari, A. Pieretti, U. Regina, C. Sini, a cura di R. Brambilla, Biblioteca Pro Civitate Christiana, Assisi 1989, p. 223.

l'origine evidente del suo stesso essere⁴². Stando così le cose, non c'è più possibilità di una scienza che giunga ai fondamenti primi del mondo, così come non c'è più

⁴²Una strada quasi ultima che, per certi versi, ha sempre azzardato lo stesso Heidegger, nonostante sia la sua stessa riflessione filosofica che arriva a identificare il fondamento dell'essere nell'abisso (*Abgrund*). Heidegger non si è mai arreso a questa sua conclusione e nel corso degli anni ha costantemente cercato di rifuggirla. La sua stessa adesione al nazionalsocialismo può essere interpretata come il tentativo di trovare riparo dal nulla nell'illusione di una prospettiva politica pensata come essenziale al disvelamento dell'origine dell'essere. Tuttavia, le stesse considerazioni della filosofia heideggeriana conducono alla conclusione che nozioni come quella di 'germanicità' siano mere velleità di uomini che vivono nichilisticamente l'approccio al proprio essere e che non riescono ad accettare che esso sia sospeso sull'assenza di fondamento. In qualche modo, Heidegger ebbe paura dello spazio d'indagine da lui stesso aperto. Sebbene qualsiasi considerazione circa il suo coinvolgimento nel movimento nazionalsocialista debba essere collocata nel contesto storico della cultura tedesca di quell'epoca (a tal proposito rimando ai lavori di George Mosse, 1918–1999, cfr. Mosse *The Crisis of German Ideology. Intellectual Origins of the Third Reich*, Grosset & Dunlap, New York 1964, pp. 373; tr.it. *Le origini culturali del Terzo Reich*, a cura di F. S. Sardi, Il saggiatore, Milano 2015², pp. 455; cfr. Mosse, *The Nationalization of the Masses: Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars Through the Third Reich*, Howard Fertig, New York 1975, pp. 252.; tr.it. *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania (1815–1933)*, a cura di L. De Felice, Il mulino, Bologna 2009³, pp. 311.), la discussione circa la sua adesione al nazionalsocialismo è tutt'oggi in corso, soprattutto a seguito della recente pubblicazione degli *Schwarze Hefte* (cfr. Heidegger, *Überlegungen II–VI. Schwarze Hefte 1931–1938*, a cura di P. Trawny, Klostermann, Frankfurt am Main 2014; tr.it. *Quaderni neri 1931–1938. Riflessioni II–VI*, a cura di A. Iadicco, Bompiani, Milano 2015; cfr. Heidegger, *Überlegungen VII–XI. Schwarze Hefte 1938–1939*, a cura di P. Trawny, Klostermann, Frankfurt am Main 2014; tr.it. *Quaderni neri 1938–1939. Riflessioni VII–XI*, a cura di A. Iadicco, Bompiani, Milano 2016; cfr. Heidegger, *Überlegungen XII–XV. Schwarze Hefte 1939–1941*, a cura di P. Trawny, Klostermann, Frankfurt am Main 2014; tr.it. *Riflessioni XII–XV. Quaderni neri 1939–1941*, a cura di A. Iadicco, Bompiani, Milano 2016). Per ulteriori informazioni sugli *Schwarze Hefte* rinvio a cfr. Mazzarella *Il mondo nell'abisso. Heidegger e i quaderni neri*, Neri Pozza, Vicenza 2018. Sebbene pervenire a una risposta conclusiva di come Heidegger visse la sua adesione al nazionalsocialismo appare impossibile, ce ne si può fare un'idea approcciando il suo carteggio personale con suo fratello Fritz Heidegger (1894–1980), Elisabeth Blochmann (1892–1972) e Hannah Arendt (1906–1975). Cfr. Heidegger, *Ausgewählte Briefe von Martin und Fritz Heidegger*, a cura di A. Heidegger, Herder, Freiburg im Breisgau 2016; tr.it. *Carteggio 1930–1949*, a cura di A. Heidegger, F. Alfieri, F.W. von Hermann, Morcelliana, Brescia 2018; cfr. Heidegger, *Briefwechsel 1918–1969* (Martin Heidegger– Elisabeth Blochmann), a cura di J. W. Storck, Deutsche Schillergesellschaft, Marbach am Neckar 1989; tr.it. *Carteggio 1918–1969* (Martin Heidegger– Elisabeth Blochmann), a cura di R. Brusotti, il melangolo, Genova 1991; cfr. Heidegger, *Briefe 1925 bis 1975. Und andere Zeugnisse (Hannah Arendt– Martin Heidegger)*, a cura di U. Ludz, Klostermann, Frankfurt am Main 1988; tr.it. *Lettere 1925–1975 (Hannah Arendt– Martin Heidegger)*, a cura di M. Bonola, Edizioni di Comunità, Torino 2011. Da consultare anche lo scambio epistolare fra Hannah Arendt e Karl Jaspers (1883–1969), cfr. Arendt–Jaspers, *Briefwechsel 1926–1969*, München 1985; tr.it. *Carteggio 1926–1969*, a cura di A. Dal Lago, Q. Principe, Feltrinelli, Milano 1989. Si vedano anche le interviste raccolte da Volpi in *L'ultimo sciamano*. (cfr. Volpi, *L'ultimo sciamano. Conversazioni su Heidegger*, con A. Gnoli, Bompiani, Milano 2006) e nella raccolta compendiativa da Gnoli *I filosofi e la vita*, (cfr. Volpi, *I filosofi e la vita* Bompiani, Milano 2010). Ovviamente non bisogna dimenticare che Heidegger prese più volte pubblicamente posizione, sia in occasioni pubbliche sia all'interno di alcune sue opere filosofiche, in favore del nazionalsocialismo, come dimostrano alcuni passi del 1935 contenuti in *Einführung in die Metaphysik* (cfr. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 203), di *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* [cfr. Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache (Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache)*, G. Seubold, Klostermann, Frankfurt am Main 1998, pp. 175; tr.it. *Logica e linguaggio*, a cura di U. Ugazio, Christian Marinotti, Milano 2008, pp. 83–120, pp.218–219, pp. 229–231] e nel tristemente celebre discorso di rettorato pronunciato da Heidegger il 27 maggio 1933 (cfr. Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität– Das Rektorat 1933/34*, Klostermann, Frankfurt am Main 1983, pp. 43; *L'autoaffermazione dell'università tedesca– Il rettorato 1933/34*, a cura di C. Angelino, il melangolo, Genova 2001², pp. 68). Quest'ultimo

possibilità di un'ontologia che dica, una volta per tutte, cosa sia il mondo: “Ogni volta noi avremo una figura storica dell'essere– non l'essere. Ogni volta noi avremo una interpretazione, viziosa perché circolare o presupposta, interpretazione che è quella che è perché noi così siamo situati nella catena delle infinite interpretazioni, nell'infinito parlare del linguaggio”⁴³. In conseguenza di ciò, se per l'Heidegger di *Sein und Zeit* il senso dell'essere non può che essere scrutato dalla prospettiva di un ente provvisto di linguaggio, unicamente l'esserci è dotato o privato di senso⁴⁴ e l'ente intramondano ‘incontra’ il suo essere solo attraverso il *Dasein*: “Quando un ente intramondano è svelato con l'essere dell'esserci, ossia è giunto a comprensione, diciamo che ha senso”⁴⁵. Ciò non significa che il senso, in quanto giustificazione dell'essere, costituisca un'invenzione umana ma ribadisce semplicemente che può apparire solo attraverso un ente in grado di interpretare il mondo.

II.2 L'essere–nel–mondo e il tempo come presenzialità

La struttura della fenomenologia heideggeriana richiede che a essere indagato sia un *Dasein* storico e non ascrivibile alla riduzione trascendentale husserliana di un *ego* atemporale e atemporale. L'essere umano, abitando il linguaggio, abita un mondo e per questo è sempre “essere–nel–mondo (in–der–Welt–sein del *Dasein*)”⁴⁶. Questa struttura unitaria è colta primariamente dall'esserci attraverso il suo in–essere che gli permette l'imbattersi con tutti quegli enti ‘cosali’ e artificiali (come lo possono essere un bicchiere, un vestito, un armadio, un letto, una scrivania, una penna...) che Heidegger

elabora ulteriormente i giudizi lusinghieri verso il *völkische Bewegung* e il “mandato comune” del popolo tedesco, concepito come *Mitdasein* in quanto comunità (*Volk*) di lotta, che si ritrovano già in nel paragrafo 74 di *Sein und Zeit*. Ciò ha fatto sorgere la questione di quanto la sua riflessione filosofica sia stata influenzata dalle sue visioni politiche. A tal proposito è interessante l'interpretazione svolta da Derrida del termine ‘lotta’ (*Kampf*) utilizzato spesso da Heidegger (cfr. Derrida, *Geschlecht IV. L'oreille de Heidegger. Philopolémologie* in J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris 1994, pp. 341–419; tr.it. *L'orecchio di Heidegger. Filopolemologia*, in *La mano di Heidegger*, a cura di M. Ferraris, G. Scibilia, G. Chiurazzi, Laterza, Bari 1991, pp. 81–170). Nonostante queste considerazioni, non mancano però negli appunti di Heidegger successivi al 1933 e in alcuni suoi testi posteriori al 1945 prese di distanza dalle scelte compiute in passato. A tal riguardo sono particolarmente importanti le lettere di Heidegger a Karl Jaspers (1883–1969) datate 7 marzo 1950 e 8 aprile 1950 [cfr. Heidegger, *Briefwechsel 1920–1963* (Martin Heidegger– Karl Jaspers), a cura di W. Biemel, H. Saner, Klostermann, Frankfurt am Main 1990, pp. 300; tr.it. *Lettere 1920– 1963* (Martin Heidegger– Karl Jaspers), a cura di W. Biemel, H. Saner, A. Iadiccio, Cortina, Milano 2009, pp. 140–142, 149–160, 182–189, 193–201, 248–250, 260–269, 284, 286–289].

⁴³Sini, *Heidegger. Linguaggio simbolico ed ermeneutica*, cit., p. 224.

⁴⁴Heidegger, *Essere e Tempo*, p. 219.

⁴⁵“Solo l'esserci [l'esserci che noi stessi siamo appunto], dunque, può essere dotato di senso o privo di senso”. *Ibidem*.

⁴⁶Heidegger, *Essere e Tempo*, p. 83.

chiama genericamente enti sottomano. L'in-essere costituisce “una costituzione dell'esserci ed è un esistenziale”⁴⁷ irriducibile al rapporto sussistente fra un contenuto e un contenitore. L'uomo non è nel mondo come se fosse incluso in esso, l'uomo è nel mondo perché lo abita: “«in» deriva da innan-, [ted.] wohnen=abitare, [lat.] habitare, [ted.] sich aufhalten= trattenersi; il [ted.] an= a, ad significa [ted.]: ich bin gewohnt= sono abituato, [ted.] vertrautmit= familiare con, [ted.] ich pflege etwas= coltivo, curo qualcosa: ha il significato di [lat.] colo nel senso di [lat.] habito e [lat.] diligo. L'ente, al quale appartiene l'in-essere in questo senso del termine, noi lo abbiamo contraddistinto come quell'ente che io stesso via via sono. L'espressione [ted.] «bin»= sono è connessa a [ted.] «bei»= presso; [ted.] «ich bin»= io sono vuol dire a sua volta: [ted.] ich wohne= io abito, [ted.] halte mich auf bei...der Welt= mi trattengo presso il mondo, quel mondo che mi è in questo o quel modo familiare. Essere in quanto infinitivo di [ted.] «ich bin»= io sono, ossia: inteso come un esistenziale, significa [ted.] wohnen bei...= abitare presso, [ted.], vertraut sein mit...= essere familiare con”⁴⁸. L'in-essere è il modo in cui il *Dasein*, nel far venire incontro gli enti alla sua comprensione, svela la trama del mondo che permette agli stessi singoli enti sottomano, “di per sé senza mondo”⁴⁹, di relazionarsi gli uni agli altri. Ogni ente esiste solo e unicamente all'interno di una trama di rapporti che ne definisce l'identità: il martello ha senso d'essere solo in rapporto al chiodo che, a sua volta, rimanda al quadro da sostenere, quadro che assume significato solo agli occhi di un fruitore che lo osserva, ecc...Anche il *Dasein* è in quanto relazionato ad altri enti con la differenza che, rispetto agli enti-sottomano, è consapevole dell'esistenza di questi rapporti. È questa trama di rimandi ciò che Heidegger chiama propriamente ‘mondo’. Anche il *Dasein*, per certi versi, può essere colto come un corpo ‘sottomano’, ma la sua ‘fattualità’ assume un carattere del tutto particolare per via della sua stessa costituzione. La sua è una *fatticità* (*Faktizität*) problematica che vive di una “spazialità esistenziale”⁵⁰ determinata dall'azione umana pro-attiva e l'uomo è fattivo in quanto egli si *pro-cura* gli enti che incontra nel mondo. Pertanto, come afferma Heidegger, “l'esserci, ontologicamente inteso, è cura”⁵¹. Solo in quanto costitutivamente ‘pro-curantesi’ un mondo l'uomo può

⁴⁷Ivi, p.85.

⁴⁸Ibidem.

⁴⁹Ivi, pp. 86-87.

⁵⁰Ivi, p. 88.

⁵¹Ivi, p. 89.

eeguire qualsiasi azione, anche quella d'essere incurante. La struttura dell'essere–nel–mondo dimostra quindi che l'esserci, nel dirigersi verso gli enti, è “*sempre già «al di fuori» presso l'oggetto*”⁵². Non è un guscio di coscienza ‘interna’ divisa dal mondo ‘esterno’ ma le relazioni che stabilisce col mondo sono le relazioni stesse del suo essere: “*l'esserci è quello che è in quanto–essere–nel–mondo*”⁵³, “fuori da sé” nel mondo.

Di riflesso, l'esserci tende ad autocomprendersi in base a ciò che incontra primariamente nel mondo: il *Da* del *Dasein* (il ‘ci’ dell'esserci) è il “*«qui» di un «io–qui» che si comprende sempre in base a un «là» sottomano, nel senso di un allontanante/pro–curante essere–a esso*”⁵⁴. Il *Da* del *Da–sein* (esser–ci) indica la sua costante schiusura al mondo (l'atteggiamento di chiusura verso di esso è possibile solo come la conseguenza di un'apertura giudicata ‘insoddisfacente’) entro cui qualcosa come un ‘qui’ e un ‘là’ sono dati. In tal modo, rischiarando l'ente intorno a sé, l'“esserci è la sua schiusura”⁵⁵. La stessa comprensione per Heidegger “*può attuarsi innanzitutto come apertura del mondo; cioè l'esserci può, innanzitutto e per lo più, comprendere se stesso a partire dal proprio mondo*”⁵⁶. Ciò vuol dire che l'esserci, interpretandosi dapprima a partire da ciò che lo circonda, tede innanzitutto a comprendere se stesso sulla base dell'utilizzabilità degli enti che costituiscono il “mondo pubblico”⁵⁷ a lui familiare e che dispiegano il loro essere in base all'“*uso–per*”⁵⁸ che li istituisce. Questi enti possiedono una maneggiabilità pratica in–vista–di–cui (*Worumwillen*) un fine può essere raggiunto dal *Dasein*: sono gli enti allamano (*Zuhandenheit*) che si distinguono dal resto di tutti gli enti sottomano (sebbene la separazione fra i due ambiti non sia netta) per la maggiore impiegabilità che rivestono per il *Dasein*. Ogni ente allamano è quindi un ente sottomano impiegato nell'attività

⁵²*Ivi*, p. 96.

⁵³*Ivi*, p. 89.

⁵⁴*Ivi*, p. 193.

⁵⁵*Ivi*, p. 194. Come osserva Eugenio Mazzarella nell'introduzione a *Zeit und Sein*, in *Sein und Zeit “la spazialità viene decisamente riportata e, quindi subordinata, alla temporalità, visto che questa spazialità è quella propria di un esserci che come essere–nel–mondo unitariamente determinato come Cura trova il suo senso nella temporalità”*. Mazzarella, *La Seinsfrage come Kehre e come Denkweg*, introduzione a *Tempo ed essere*, a cura di E. Mazzarella, Micromegas, Napoli 1987², p. 50. Ciò sarebbe, secondo Heidegger, confermato dalla testimonianza prenotologica della favola della cura attribuita a Igino, la cui decisione circa la natura dell'ente umano spetta, appunto, a Saturno, il ‘tempo’ (cfr. *Essere e Tempo*, pp. 281–286).

⁵⁶Inserisco qui la traduzione del passo di Pietro Chiodi (1915–1970), preferendola a quella di Alfredo Marini. Heidegger, *Sein und Zeit*, cura di F. W. Von Hermann, Klostermann, Frankfurt am Main 1977, pp. 586; tr.it. *Essere e tempo. L'essenza del fondamento*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 1965⁵, p. 240.

⁵⁷Heidegger, *Essere e Tempo*, p. 108.

⁵⁸*Ivi*, p. 104.

umana e attraverso cui l'uomo conosce anche tutto ciò che non rientra nel suo campo d'interesse immediato. Secondo quest'ottica la natura, per esempio, è conosciuta attraverso l'impiegabilità delle sue risorse nella produzione umana.

Non bisogna concludere però che, per Heidegger, il mondo sia la somma degli enti sottomano e allamano, piuttosto che il *Dasein* conosce il mondo attraverso di essi come qualcosa che li precede e senza il quale ogni cosa non potrebbe essere. Come sottolinea Vincenzo Costa, secondo Heidegger "l'uomo ha utensili solo perché ha un mondo"⁵⁹. Lo strumento mostra sempre il mondo che lo precede e all'interno del quale noi lo utilizziamo. Il mondo è il significato stesso in quanto complessità dei rapporti essenzialmente infiniti entro cui gli enti sono inseriti e in cui la loro utilità è svelata come il loro più proprio essere, sebbene tale "totalità di rimandi"⁶⁰ non possa essere completamente abbracciata dal *Dasein* che, all'opposto, si orienta in essa grazie alle sue scelte⁶¹. Attraverso di esse l'uomo svela parti di quella rete di significato cui il mondo è ricondotto, conservandone memoria e tramandandole storicamente. Per la natura stessa di questo reticolato, il mondo del *Dasein* non è mai quello di un unico esserci solipsisticamente isolato ma è condiviso fra tutti gli esserci: esserci significa sempre "esser-con *altri*"⁶². Lo stesso linguaggio rinvia necessariamente ad altri enti che possano replicare al gesto di chiamata insito nel parlare e che insieme si procurino un mondo tramite le loro azioni.

Per Heidegger, questo va anche a determinare la specificità dell'uomo rispetto a tutti gli altri animali: benché anch'essi compongano la loro realtà in base alle loro percezioni e si servano talvolta di enti come utensili (per esempio il primate che getta sassi per difendersi dal predatore), non riescono comunque a riconoscere la serie di rimandi che legano un ente a un altro attraverso l'azione finalizzata. Al contrario, l'uomo non limita la sua riflessione alla percezione immediata di un oggetto per il suo uso immediato ma afferma la sua presa sulla connessione fra eventi di modo da poterli

⁵⁹Costa, *Esperire e parlare. Interpretazione di Heidegger*, Jaca Book, Milano 2006, p. 26.

⁶⁰Heidegger, *Essere e Tempo*, p. 125.

⁶¹Impossibile non notare quanto questo modo di procedere si avvicini al pragmatismo statunitense di William James (1842–1910). Che Heidegger avesse letto James è testimoniato dal fatto che egli lo cita nei *Grundprobleme der Phänomenologie* [Heidegger, cfr. *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20), a cura di H. H. Gander, Klostermann, Frankfurt am Main 1993, p. 10; tr.it. *Problemi fondamentali della fenomenologia* (1919/20), a cura di G. Menga, A. Spinelli, J. Pfefferkorn, Quodlibet, Macerata 2017, p. 10. Per maggiori informazioni rinvio a cfr. Richard Rorty, *Essays on Heidegger and others in Philosophical papers. Vol. II*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, pp. 27–49.

⁶²Heidegger, *Essere e Tempo*, p. 174.

modificare e tramandare attraverso la tecnica⁶³ che, lungi dall'essere neutra, forma i modi d'essere stessi dell'*humanitas*. La stessa concettualizzazione teoretica del sapere consiste in un raffinamento della comprensione umana a partire da una situazione concreta situata storicamente. Infatti, l'asserzione teoretica opererebbe isolando qualcosa dal resto dei nessi in cui è inserita per poterla analizzare concettualmente oltre il suo contesto pratico: 'astrarre' (dal latino *abstrahere*, ossia 'staccare', "trarre via da", "strappare via") significa esattamente separare qualcosa dal suo contesto temporale in modo da poterlo osservare e scandagliare sempre più dettagliatamente. È da tale dimensione teoretica che provengono sia la metafisica sia la scienza (ἐπιστήμη) occidentali che hanno formato la nostra nozione di verità. Come fa notare anche Heidegger⁶⁴ quest'ultima, sin da Platone, è pensata, secondo i canoni del paradigma visivo, come⁶⁵ idea (ιδέα) 'astratta' cui la visione della mente perviene procedendo dal 'fisico' e dal sensibile (εἶδος, *Aussehen* in tedesco)⁶⁶. L'idea è, dunque, la "veduta dell'«in quanto che cosa»"⁶⁷ che fonda l'archetipo metafisico su cui si costituisce la teoria (θεωρία) quale retto coglimento dell'evidenza esteriore dell'ente nella visione astratta⁶⁸. Tutto ciò, come osserva Andrea Le Moli, necessita "di una costanza temporale indefinita in cui fare «durare» la rappresentazione per renderla «oggetto» di conoscenza"⁶⁹. La teoria, per cogliere "ciò che conferisce il potere di essere"⁷⁰, deve potersi produrre nel tempo come qualsiasi altra attività umana, sebbene il suo scopo sia

⁶³In *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, Heidegger pertanto può affermare: "Una foresta vecchia di secoli non solo non ha ricordi e resoconti, ma non ha nemmeno notizia di come scomparirà. Le formiche non conservano traccia delle ruberie che compiono; per così dire, le formiche lasciano il loro passato dietro di sé, non possono nemmeno dimenticarlo, non hanno alcuna notizia di quello che succede loro. [...] Nell'accadere intenzionale e consapevole che riguarda l'uomo, invece, si forma sempre nel contempo una notizia nella quale l'accadere è raggiungibile e si annuncia ogni volta di nuovo". Heidegger, *Logica e linguaggio*, cit., p. 124.

⁶⁴Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, a cura di H. Mörchen, Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, pp.338; tr.it. *L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul «Teeteto» di Platone*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1997, pp. 62–119.

⁶⁵Heidegger, *I concetti fondamentali della filosofia antica*, p. 205.

⁶⁶Da notare che entrambi i termini (ιδέα e εἶδος) derivano dalla radice etimologica ὁράω, ossia 'vedere'.

⁶⁷Heidegger, *L'essenza della verità*, cit., p. 76.

⁶⁸L'idea è ἀγαθόν, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας cui si conformerebbe la facoltà umana del νοῦς, la ragione dedita al νοεῖν, all'apprendimento. Questa è coglibile dall'attendibilità del θεωρεῖν (teorizzare) il quale ha un riferimento spiccato alla vista e alla luce. Infatti, la radice τέα, di cui è composto, indicherebbe la vista, mentre ὀρεῖν l'attività del pregare. La luce indicherebbe così la verità, non come un qualche cosa di onticamente tangibile, ma come l'immagine della verità "incoglibile, quasi come il niente e il vuoto" (Heidegger, *ivi*, p. 78). La stessa oscurità è pensata, sin dai tempi di Platone, in riferimento alla luce stessa: senza luce non si può cogliere l'ombra.

⁶⁹Le Moli, *Heidegger e Platone. Essere, Relazione, Differenza*, a cura di C. Esposito, libreriauniversitaria.it, Milano 2002, pp.76–77.

⁷⁰Heidegger, *L'essenza della verità*, p. 135.

di affermare un sapere imperituro che si assimili alle caratteristiche eterne della presenzialità. È sempre il rapporto al tempo e, quindi, alla morte che opera nelle strutture distintive di Heidegger⁷¹.

II.3 L'essere–nel–mondo, il suo trovarsi e il primato della presenza

In quanto ente che è concretamente situato nel mondo, il *Dasein* si trova in esso sempre secondo una determinata tonalità emotiva. Il trovarsi (*Befindlichkeit*) comprende l'intera gamma di 'intonazioni' grazie a cui ogni uomo è in grado di percepire il proprio essere: dalla monotonia alla noia, dalla gioia alla felicità... l'esserci interpreta ogni cosa secondo una determinata forma dell'emozione che in lui si presenta. Nella sua intonazione, l'esserci è inevitabilmente rimesso a se stesso e alla fatticità della sua esistenza sempre dejetta verso il suo "«che è ed ha da essere»"⁷², l'essere–nel–mondo da cui primariamente desidererebbe fuggire. La fatticità dell'esistenza e della tonalità emotiva pone costantemente il *Dasein* di fronte al problema dell'enigmaticità insolubile di essere stato assegnato al mondo⁷³: nel trovarsi egli è toccato dal suo stesso essere–

⁷¹Nei *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* Heidegger afferma che il *Dasein* è l'unico ente ad avere una relazione specifica con il tempo a discapito di tutti gli altri, ritenuti "completamente liberi dal tempo". Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, p. 397. Il tempo, pur non riducendosi mai al *Dasein*, è sempre dato solo con esso: "Non: il tempo è, ma: l'esser–ci temporalizza in quanto tempo il suo essere. *Il tempo non è cosa che compare in una qualunque parte dell'esterno come cornice degli avvenimenti del mondo; né è qualcosa che ronza da qualche parte all'interno della coscienza, ma è ciò che rende possibile l'essere avanti a sé nell'essere già presso di sé, cioè ciò che rende possibile l'essere della cura*". *Ibidem*.

⁷²Heidegger, *Essere e Tempo*, p. 196.

⁷³Se la prospettiva umana si schiaccia solo sull'ente, l'essere ontico non può che risultare oppressivo, lasciando così inappagate le esigenze umane di ulteriorità e senso, introducendolo alla noia e alla malinconia. L'ente è sovrabbondante, deludente, eccessivo, statico. Jean–Paul Sartre (1905–1980), sia in *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (1943) sia ne *La nausée* (1938), diede voce a questi sentimenti e alla disperata esigenza di rompere la monoliticità di tale essere. Sartre vede l'essere parmenideamente come una costante presenza che semplicemente è, non affetta fundamentalmente da nessun divenire sostanziale. Come afferma Sartre, "l'essere è ciò che è" (Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943, pp. 722; tr.it. *L'essere e il nulla. La condizione umana secondo l'esistenzialismo*, a cura di G. del Bo, F. Fergnani, M. Lazzari, Net, Milano 2002, p. 32), ossia "non ha affatto un di dentro, che si opponga ad un di fuori [...]. *L'essere in sé non ha segreti: è massivo. In un certo senso, lo si può chiamare una sintesi. Ma è la sintesi più indissolubile che vi sia: la sintesi di sé con sé. Ne deriva che l'essere è isolato nel suo essere e non ha alcun rapporto con ciò che non è lui. I passaggi, gli sviluppi, tutto ciò che permette di dire che l'essere non è ancora ciò che sarà e che è già ciò che non è, tutto questo gli è negato per principio. Perché l'essere è l'essere del divenire e quindi è al di là del divenire. È ciò che è, e ciò significa che, per sé, egli non potrebbe neppure non essere ciò che non è: abbiamo visto infatti che non implica nessuna negazione. È piena positività. Non conosce dunque l'alterità; non si pone mai come altro rispetto ad un altro essere; non può sopportare alcun rapporto con l'altro. È se stesso indefinitamente e, nell'esserlo, dà fondo a se stesso*". *Ivi*, pp. 32–33. L'essere è compatto, assoluto e quindi assurdo ("Ma io, poco fa, ho fatto l'esperienza dell'assoluto: l'assoluto o l'assurdo", Sartre, *La nausée*, Gallimard, Paris 1938, pp. 250; tr.it. *La nausea*, Einaudi, a cura di B. Fonzi, Torino 1990, p. 174), senza vie di scampo, una prigioniera che schiaccia la coscienza del

nel-mondo come quell'ente che può continuare a progettarsi per via della disposizione che lo dischiude a esso. Comprendendo la sua specifica fatticità, il *Dasein* scopre il proprio modo d'essere come un continuo "poter-essere"⁷⁴: l'esserci "non è qualcosa di sottomano che possieda il requisito aggiuntivo di potere qualcosa, ma è, in senso primario, un esser-possibile"⁷⁵. Il *Dasein* è intrinsecamente un ente indefinibile in quanto possibilità costante che trasforma se stessa nella propria progettazione temporale. Tale progettazione è evenemenziale: egli, vivendo consapevolmente in un mondo aperto da significati collegati fra loro, non può far altro che proiettare se stesso su di essi scegliendo ciò che ritiene il percorso più giusto per sé. Dunque, per Heidegger "possibilità significa il non ancora effettuale e il non mai necessario"⁷⁶ che identifica il modo d'essere del *Dasein* e la sua stessa libertà. Essendo egli "da cima a fondo possibilità dejetta [...] è la possibilità di esser libero per il più proprio poter-essere"⁷⁷. Nella comprensione del suo essere, l'esserci è sempre e interamente il progetto (*Entwurf*) della propria proiezione sulle varie possibilità dischiuse dalla significatività che gli offre il mondo in cui è inserito: in quanto dejetto il *Dasein* è un progetto. Solo in quanto progettante l'esserci può *diventare* se stesso, muovendosi sempre irrimediabilmente tra l'autentico e l'inautentico, tra la comprensione autentica del più proprio poter-essere, oppure scegliere di regredire nella chiacchiera, nella banale curiosità e nell'equivocità con cui l'uomo cerca tenacemente di liberarsi di se stesso⁷⁸. La dimensione dell'inautenticità è caratterizzata dal fatto che ogni *Dasein*, essendo primariamente quello che fa insieme con gli altri esserci, tende a omologarsi al mondo della 'pubblicità' (*Veröffentlichung*) inconsistente e anodina, rinunciando a un'interpretazione analitica e personale di se stesso. È la dimensione del *man* (del 'si'), conseguenza dell'essere-nel-mondo di ogni uomo che vuole fuggire in

singolo, come una sostanza viscosa da cui non si riesce a liberarsi (cfr. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., pp. 665–682), sempre intenta a voler diventare qualcosa di diverso da ciò che è effettivamente, in quanto anche il nulla, per Sartre, "porta l'essere nel cuore." (*Ivi*, p. 53). La nausea di cui lui parla proviene dal pieno dell'esistenza "che l'uomo non può abbandonare" (Sartre, *La nausea*, cit., p. 181): è dappertutto e sempre di troppo. Invade il cielo e la terra. Nessun limite può esser valicato per superare l'essere, poiché ogni limite proviene da esso e vi ricade, senza possibilità di cambiamento alcuno (cfr. *Ivi*, pp. 179–183). Non si può non essere ciò che si è: l'essere è una prigione che ci ancora, senza senso alcuno, a ciò che già da sempre siamo, è l'impossibilità di essere diversi da ciò che si è.

⁷⁴Heidegger, *Essere e Tempo*, p. 208.

⁷⁵*Ibidem*.

⁷⁶*Ibidem*.

⁷⁷*Ivi*, p. 209.

⁷⁸Per una maggiore trattazione di queste tematiche cfr. *Ivi*, pp. 207–258.

quell'indistinzione che ha già prefissato i canoni identitari: da come *si* deve giudicare a come *si* deve gioire, da cosa ci *si* deve indignare a cosa *si* deve studiare, da come *si* deve vivere a come *si* deve morire, ecc...risulta già tutto stabilito. In questo contesto il 'chi' dell'esserci "*non è questo, né quello, non lo si è noi stessi, né lo sono alcuni e neppure la somma di tutti*"⁷⁹ ma costituisce l'inafferrabile di ciò che è comune nel mondo quotidiano⁸⁰. Il *Dasein* decide quindi di scadere nel mondo per sfuggire al peso del proprio essere e alla consapevolezza che gli impone di scegliere prima che arrivi il tempo di non-essere più. Questa è la verità da cui tenta di rifuggire: egli può non essere e il tempo è un divenire incessante e inarrestabile. Lo scadimento dell'esserci è quindi un essere "via da sé"⁸¹ che tenta l'assimilazione al resto degli enti di cui il mondo è composto: il "*non-essere- 'in-quanto-se-stesso' funge da possibilità positiva dell'ente che, essenzialmente pro-curando, è assorbito in un mondo*"⁸² di cose.

Per questo la dimensione temporale privilegiata dall'uomo è quella della presenza: perché rassicurante nella sua garanzia di certezze. La dimensione ontico-spaziale è quella dell'afferrabilità, della manipolabilità e, in definitiva, è la dimensione del controllo sugli eventi. In tal senso, nota Graziano Biondi, la "*comprensione [dell'esserci] è cioè data sempre in una modalità dal carattere temporale*"⁸³. Su tale modalità temporalità e sulla sua misurazione (*Messung*) sorge la metafisica. Come sottolinea Derrida, "*in questo privilegio del Presente, è l'evidenza, l'assicurazione, il fondamento incondizionato e più irriducibile della stessa metafisica nella sua*

⁷⁹Ivi, p. 185.

⁸⁰Emmanuel Levinas (1906–1995) in *Le Temps et l'Autre*, opponendosi a Heidegger vuole dimostrare che il tempo "*è la relazione stessa del soggetto con altri*" (Levinas *Le Temps et l'Autre*, Presses Universitaires de France, Paris 1948, pp. 91; tr.it. *Il Tempo e l'Altro*, a cura di F. P. Ciglia, il melangolo, Genova, 1997⁵, p. 13) laddove invece il mero fatto di esistere conduce l'esistente a un solipsismo che, proprio perché privo di relazioni esiste nel costante presente "senza tempo" del "*ritorno inevitabile a sé*" (Ivi, p. 24). In tal modo l'esistente, solo, non può che occuparsi di sé e della propria identità come qualcosa cui è costantemente legato, asservito da una responsabilità irrevocabile e paradossale. Per Levinas ciò che rompe questa monotonia è proprio la cura quotidiana che l'uomo riserva al mondo circostante e agli oggetti presenti in esso. Lungi dall'essere il risultato di una deiezione, l'elusione quotidiana e le cure materiali, esprimerebbero così "*l'evento della nostra libertà di esistenti*" (Ivi, p. 27). Per questo "*la vita quotidiana, lungi dal costituire una caduta, lungi dall'apparire come un tradimento nei confronti del nostro destino metafisico, nasce dalla nostra solitudine, costituisce il compimento stesso della solitudine ed il tentativo infinitamente grave di sopperire alla sua miseria profonda. La vita quotidiana è una preoccupazione della salvezza*". Ibidem.

⁸¹Heidegger, *Essere e Tempo*, p. 257.

⁸²Ivi, p. 252.

⁸³Biondi, *La ricerca di Heidegger sulla temporalità. Un'ipotesi sul contenuto e i tempi della terza sezione della prima parte di Essere e tempo*, Guerini e Associati, Milano 2012², p. 41.

totalità”⁸⁴. Lo stesso modo di concepire la verità, che la filosofia “*ha da tempo immemorabile congiunto [...] con l’essere*”⁸⁵, per Heidegger, è passata storicamente a indicare l’originaria apertura del *Dasein* all’essere al concetto metafisico che la pone come mera concordanza fra enunciati linguistici–concettuali e stati della realtà percepiti (rappresentazione da cui deriverebbe la legittimità sia del giudizio filosofico sia del processo scientifico dimostrativo), senza tuttavia che questi concetti siano ulteriormente problematizzati e ricondotti all’autentico esser–svelante dell’ἀλήθεια greca, della verità intesa come ‘svelatezza’ (*Unverborgenheit*) che permette all’ente di essere, di accadere, di apparire e, quindi, di ‘essere’⁸⁶. La verità come corrispondenza fra un enunciato–concetto e uno stato di cose concepisce il vero solo sulla base di un tempo ontico ‘spazializzato’ e ricondotto alla costante presenza di ciò che è colto visivamente. Ciò dipende dal fatto che è l’esserci stesso, essendo già–sempre gettato in un mondo, a riconoscere a tutta prima “*il suo senso esistenziale nella presenza*”⁸⁷, come se la presenza fosse immanente alla sua stessa vita. Lo stesso ricordare o anticipare i fatti futuri sono attività che egli ritiene di poter svolgere solo nel presente. Il tempo come costante presente garantirebbe all’esserci l’illusione di un’eternità potenziale che contrasta con l’esperienza autentica del trascorre temporale, ossia un’esperienza che riesca a far rivivere al *Dasein* la radicalità della sua finitezza, il limite costitutivo del suo intero essere dispiegato fra una nascita–inizio e una morte–fine. La quotidianità fornisce un’interpretazione comoda della finitezza che si dipiega fra questi due estremi, riconducendo le esperienze che hanno luogo all’interno della “*sequenza di vissuti «nel tempo»*”⁸⁸ alla somma degli ‘adesso’ (*Jetzt*) sottomano che compongono una biografia (la semplice–presenza degli ‘ora’, *Vorhandenheit*). L’identità dell’esserci costituirebbe così una sostanza inattingibile ma persistente nel tempo, cui si aggiungerebbero i momenti vissuti nell’arco temporale fra una nascita e una morte.

La determinazione del tempo inteso come solamente presente (*Gegenwart*), alla maniera delineata da Heidegger nel sesto paragrafo di *Sein und Zeit*, ha statuito che il

⁸⁴Derrida, *Heidegger. La Questione dell’Essere e la Storia*, p. 180.

⁸⁵Heidegger, *Essere e Tempo*, p. 303.

⁸⁶Il concetto di ἀλήθεια in *Sein und Zeit* è strettamente connesso con la schiusura del *Dasein*, come d’altronde nel resto dell’opera heideggeriana. Il fatto però che quest’ultimo sia qui identificato così fortemente con l’uomo fa assumere alla verità dei caratteri soggettivistici che poi Heidegger tenterà, nel corso della sua riflessione, di mitigare assumendo altre definizioni dell’esserci. Per maggiori informazioni cfr. *Ivi*, pp. 303– 326.

⁸⁷*Ivi*, p. 486.

⁸⁸*Ivi*, pp. 523.

senso dell'essere nella storia della filosofia occidentale potesse essere pensato solo come presenza (*Präsenz* in termini ontici, in termini ontologici *Anwesenheit*, “esser-presente” nella presenza), schiacciandolo spazialmente sull'ente: l'“ente è concepito nel suo essere come ‘presenza’ (*Anwesenheit*), cioè viene compreso in riferimento a un determinato modo del tempo, il ‘presente’ (*Gegenwart*)”⁸⁹. Nella raccolta degli appunti del 1927 che forma il testo dei *Grundprobleme der Phänomenologie*, Heidegger si spinge addirittura ad affermare che la presenza così intesa appartenga perfino alla stessa temporalità dell'essere (*Temporalität*)⁹⁰. Questo mostra quanto il senso della presentificazione predomini nella comprensione dell'essere da parte dell'esserci a partire dalla sua *Zeitlichkeit*, maturata sulla base dei mezzi utilizzabili che l'esserci incontra nella sua esistenza quotidiana. Definire la presenza dell'essere diviene dunque il problema fondamentale del sapere occidentale. L'essere è presenza, *parusia* (παρουσία) e *ousia* (οὐσία) in base ad una considerazione volgare (*vulgär*) del tempo: “nella comprensione volgare del tempo, il tempo si mostra come una sequenza di «ora» costantemente «sottomano», che insieme trapassano e avvengono. Il tempo è inteso come ‘uno-dopo-l'altro’, un «flusso» degli ‘ora’, come «corso del tempo»”⁹¹. Quest'ultima, afferma Heidegger nel paragrafo 82 di *Sein und Zeit*, risalirebbe ad Aristotele, il principale sistematizzatore della comprensione ordinaria del tempo (il *Weltzeit*, come tempo mondano)⁹², e compirebbe la propria esplicazione nella trattazione hegeliana della temporalità contenuta nell'*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* dove il tempo assolverebbe un mero momento ‘meccanico’ nel processo di autoaffermazione dello spirito assoluto⁹³. Anche il Bergson di *Durée et simultanéité. A propos de la théorie d'Einstein* (1922), nonostante sia stato il primo a individuare la tendenza alla spazializzazione del tempo da parte delle scienze

⁸⁹Derrida, «*Ousia*» et «*grammè*». *Note sur une note de «Sein und Zeit»*, prima versione pubblicata in *L'endurance de la pensée* (in AA.VV., *Pour saluer Jean Beaufret*), Paris 1968 e poi in *Marges- de la philosophie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1972, pp. 396; tr.it. «*Ousia*» e «*grammé*». *Nota su una nota di «Sein und Zeit»* in *Marigini della filosofia*, a cura di M. Iofrida, Einaudi, Torino 1997, p. 61.

⁹⁰Cfr. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., pp. 290–300. Queste considerazioni, sebbene in un senso totalmente diverso, prefigurano l'analisi che Heidegger farà del tempo al termine della sua riflessione filosofica. In particolare, sarà nel testo intitolato *Zeit und Sein* (1962) che egli rivaluterà il ruolo del presente nella considerazione del tempo. In quel contesto, però, il presente sarà spogliato da ogni suo riferimento ontico e spaziale.

⁹¹Heidegger, *Essere e tempo*, p. 589.

⁹²Per maggiori informazioni cfr. Mora, *L'ente in movimento*, pp. 217–246.

⁹³Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Oswald, Heidelberg 1830; tr.it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, B. Croce, C. Cesa, A. Nuzzo, Laterza, Roma–Bari 2009², pp. 235–237.

naturali⁹⁴, secondo Heidegger, esprimerebbe una posizione metafisica. La stessa fenomenologia, con il suo concetto d'intuizione eidetica, confermerebbe ulteriormente il paradigma della presenzialità metafisica⁹⁵.

⁹⁴Per Bergson nessun problema è stato trascurato dai filosofi e dai fisici come quello del tempo, sebbene esso sia professato come il motivo principale da cui partono le loro ricerche. Per lui la loro mancanza fondamentale consiste nel fatto che “*incominciano con il mettere spazio e tempo sullo stesso piano e poi, nel momento in cui approfondiscono l'uno (e in genere si tratta dello spazio), affidano a noi il compito di trattare in maniera analoga l'altro. Ma così non arriveremo a niente. L'analogia tra il tempo e lo spazio è infatti totalmente esteriore e superficiale, e deriva dal fatto che ci serviamo dello spazio per misurare e simbolizzare il tempo. Perciò, se ci regoliamo su di essa, se andremo alla ricerca di caratteri del tempo che siano come quelli dello spazio, rimarremo fermi allo spazio, a quello spazio che ricopre il tempo e che ci consente di rappresentarcelo agevolmente: e non ci saremo spinti sino al tempo stesso. Eppure ci guadagneremmo un bel po' se riuscissimo a riafferrarlo, perché lì sta la chiave dei più grossi problemi filosofici*”. H. Bergson, *Durée et simultanéité. A propos de la théorie d'Einstein*, Félix Alcan, Parigi 1922; tr.it. *Durata e simultaneità (a proposito della teoria di Einstein) e altri testi sulla teoria della Relatività*, a cura di F. Polidori, Raffaello Cortina, Milano 2004, p. 4. Nonostante la correttezza e la precisione chirurgica nell'individuare il problema della spazializzazione del tempo, Bergson, con la sua divisione del tempo in originario-psicologico, riscontrabile nella durata inarrestabile del flusso degli eventi, e in tempo fisico-matematico derivato dal primo, s'inserirebbe ancora nella tradizione metafisica aristotelica. Per questo stesso motivo egli non riesce a comprendere l'unicità e la portata innovativa della teoria della relatività einsteiniana rispetto alla fisica classica. Il fatto è che Bergson crede nell'assoluto di un unico tempo psicologico che altro non esprimerebbe se non una certa qualità di un ente misurante (di aristotelica memoria), in grado di permanere identico a se stesso oltre la molteplicità dei tempi calcolabili nei differenti sistemi di riferimento precisi dalla teoria della relatività. Bergson, in *Durée et simultanéité*, cercherebbe addirittura di fornire prova matematica dell'invarianza del tempo psicologico fra diversi sistemi di riferimento (cfr. *Ivi*, pp. 9–44, pp. 67–156, pp. 163–190, pp. 201–218). In tal senso, per lui i tempi fisici non sarebbero altro che rappresentazioni matematiche fittizie dell'unico e immutabile tempo reale psicologico: “*questa transizione, l'unica a essere sperimentata naturalmente, è la durata stessa*”. *Ivi*, p. 45. La contrazione del tempo per un sistema di riferimento che viaggiasse a una velocità prossima a quella della luce rispetto a un sistema di riferimento assunto come statico rispetto al primo prevista dalla teoria della relatività, non dimostrerebbe tanto la possibilità che il tempo scorra diversamente in questi due sistemi, quanto che a variare sono le misurazioni e l'utilizzo degli strumenti di misurazione. Tramite l'introduzione di opportune leggi che regolerebbero le relazioni proporzionali fra le misurazioni di diversi sistemi, secondo Bergson, si riuscirebbe a dimostrare che in ogni sistema il tempo percepito e la sua durata rimangono sempre le stesse, laddove a variare sarebbe solo le nostre modalità di calcolo.

⁹⁵Come sottolinea Mora, “*In tale discendenza [quella che pensa il tempo spazialmente] si colloca [...] la fisica einsteiniana, e, pur senza nominarlo, si presume vi sia anche Husserl*”. Mora, *L'ente in movimento*, p. 223. Derrida ha sottolineato in *La voix et le phénomène. Introduction au problème de signe dans la phénoménologie de Husserl*, come la stessa intuizione trascendentale eidetica, alla base della fenomenologia, rientri perfettamente nella metafisica della presenza. La certezza aprioristica ideale della conoscenza fondata nell'intuizione e che determina la forma universale di ogni esperienza (*Erlebnis*) costituirebbe il presente di una forma ultima che sorpassa nella trascendenza ogni attualità empirica: “*È dunque il rapporto alla mia morte (alla mia scomparsa in generale) che si nasconde in questa determinazione dell'essere come presenza, idealità, possibilità assoluta di ripetizione. La possibilità del segno è questo rapporto alla morte. la determinazione e cancellazione del segno nella metafisica è la dissimulazione di questo rapporto alla morte che tuttavia produceva il significato*”. *La voix et le phénomène. Introduction au problème de signe dans la phénoménologie de Husserl*, Presses Universitaires de France, Paris 1967, pp. 120; tr.it. *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, a cura di G. Dalmasso, C. Sini, V. Costa, Jaca Book, Milano 1997³, p. 88. Pertanto, la fenomenologia s'inserisce per Derrida ancora nella tendenza metafisica occidentale che ha di mira la perpetuazione della φωνή, della voce viva, nel segno della scrittura, pensata come la sua incarnazione inscalfibile, capace di rendere eterna l'esistenza di un individuo rendendogli possibile valicare il limite della sua finitezza. Nella scrittura il soggetto s'illuderebbe così di sopravvivere alla propria morte, consegnando la propria presenza alla traccia grafica.

Nonostante però la semplificazione che la quotidianità opera nei confronti della problematica temporale, il suo enigma permane in tutta la sua portata sconvolgente e proprio laddove la presa su di una soluzione sembra essere indubbia. Infatti, tanto più la presenza dell'ente nella temporalità non è indagata a livello ontologico quanto più essa risulta sfuggente. La stessa prolificità delle analisi condotte nell'intera storia della metafisica intorno all'inafferrabilità del presente tradirebbe la delicatezza di questo punto 'inconcusso'. Il fatto è che l'ineffabilità del tempo coinvolge quel nulla cui la tradizione filosofica ha sempre cercato di mantenere le distanze affrancandosi saldamente all'ente⁹⁶. All'opposto, il tempo, in quanto è ciò che non è concepibile, erode la presenza togliendo l'ente nella sua dominabilità: il passato e il futuro lo sgretolano. Per esperire e, quindi, cogliere autenticamente il tempo bisogna analizzare il *Dasein* nella sua ek-sistenza storica concreta e totale, in quel " «tra» (*Zwischen*)"⁹⁷ fra la sua nascita e la sua morte che lascia il divenire esplicitarsi nella sua forza e crudezza. Il passato non è solo il semplice *nicht mehr vorhandenen* ("ciò che non è più sottomano"), come la morte non è semplicemente ciò che non è *vorhanden* ("sottomano nell'ora"), ma è la forma di non essere che costituisce il *Dasein* nella sua possibilità virtuale d'essere. L'esserci, per essere interpretato autenticamente, deve essere pensato come un tutto in grado di restituire l'unità generale degli esistenziali che formano il suo essere intero (*Ganzsein*, l'essere intero come "*fenomeno unitario originariamente uno*"⁹⁸) e questo è possibile solo quando egli è alla sua fine. Essendo che "*il fondo ontologico originario dell'esistenzialità dell'esserci è la temporalità*"⁹⁹, l'"essere-alla fine"¹⁰⁰ dell'esserci coincide necessariamente con il suo "essere-alla morte"¹⁰¹. Pertanto, in quanto cura, il 'tra' costituisce "*l'accadere (Geschehen) dell'esserci*"¹⁰² analizzabile solo mediante la comprensione del suo destino (*Schicksal*) nell'esperienza radicale della finitezza e del trascorrere del tempo.

⁹⁶Secondo le parole di Derrida: "*Il me on, il ni-ente non è dunque accessibile che a partire dall'essere del tempo. Non si può pensare il tempo come niente se non secondo i modi del tempo, il passato e il futuro. L'ente è il non-tempo, il tempo è il non-ente nella misura in cui si è già segretamente determinato l'ente come presente, l'entità (ousia) come presenza. Dal momento che l'ente è sinonimo di presente, dire il niente e dire il tempo è la stessa cosa*". Derrida, «*Ousia*» e «*grammé*», cit., p. 84. Di conseguenza "*Il senso del tempo è pensato a partire dal presente, come non-tempo*". *Ibidem*.

⁹⁷Heidegger, *Essere e Tempo*, p. 525.

⁹⁸*Ibidem*.

⁹⁹*Ivi*, p. 332.

¹⁰⁰*Ivi*, p. 331.

¹⁰¹*Ibidem*.

¹⁰²*Ivi*, p. 525.

II.4 L'angoscia, la morte e la decisione anticipatrice

Il tempo è l'orizzonte entro cui l'esserci si comprende, si progetta e diviene consapevole del suo essere–nel–mondo. Come conciliare però le strutture esistenziali dell'essere–alla morte e della cura? Il problema è radicale poiché finché l'esserci è, è il suo esser–possibile, il che significa che continuerà a intrattenersi con le possibilità che incontra all'intero del mondo, rimanendo così sempre incompiuto. D'altro lato, la morte che chiude nella totalità il continuo movimento del *Dasein*, comporta l'incomunicabilità del suo stato: l'analisi dell'autenticità della temporalità del *Dasein*, concepibile solo nel suo essere intero e alla morte rimane preclusa, proprio perché egli, sinché rimane in vita, continua a progettare se stesso nell'atto di pro–curarsi gli enti che incontra. Inoltre, tutte quelle vie che tentano di 'immaginare' la morte sulla base di come trapassano gli altri *Dasein* e che cerano di calcolare le possibilità che a ogni esserci mancano per essere completi appaiono impraticabili. In particolare, la seconda strada risulta impercorribile per il semplice fatto che è la mancanza stessa a costituire l'essere del *Dasein*: il “*non–ancora che appartiene all'esserci non solo resta provvisorio e per il momento inaccessibile all'esperienza propria e altrui: esso non «è», in assoluto, ancora «effettuale». Il problema non riguarda il coglimento del non–ancora proprio dell'esserci, ma il suo possibile essere e non–essere. L'esserci deve in quanto tale diventare, cioè essere, quello che ancora non è*”¹⁰³. L'esserci è costantemente la propria insufficienza. Per questo s'intrattiene costantemente nell'attività di cura che rivolge al mondo. Egli assume la morte non appena entra a far parte del mondo: essa non è il semplice 'spirare' studiato dalla fisiologia e dalla biologia, ma è un esistenziale, un modo d'essere che l'esserci costantemente è. Tanto meno il *Dasein* perisce, secondo Heidegger, alla stregua degli altri esseri viventi animali o vegetali¹⁰⁴, privi di un'autentica temporalità. In virtù del suo rapportarsi alla morte, per Heidegger l'uomo non è mai completamente assorbito dal presente come l'animale¹⁰⁵, sebbene egli lo

¹⁰³Heidegger, *Essere e Tempo*, p. 344.

¹⁰⁴Cfr. *Ivi*, pp. 348–352.

¹⁰⁵Heidegger, in *Bremer und Freiburger Vorträge* afferma che “*Un animale non può morire, cessa di vivere. Da ciò potrebbe dipendere il fatto che l'animale non può pensare. Il pensiero vive di un'affinità elettiva con la morte*”. Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge*, P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt am Main 1994, pp. 79–182; tr.it. *Conferenze di Brema e Friburgo*, a cura di F. Volpi, G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2002, p. 148.

desideri: la differenza ontologica si radica soprattutto in una differenza antropologica¹⁰⁶ che lo rende l'unico fra gli enti in grado di avere un linguaggio¹⁰⁷. L'unico modo di esperire autenticamente la morte (ric conducendola così all'unità con la struttura esistenziale della cura), è quello di riconoscere in essa la possibilità più propria del poter-essere dell'esserci: in quanto “possibilità del poter-non-‘esserci’-più”¹⁰⁸, il *Dasein* sarebbe rimesso a se stesso. Nell’“impossibilità d’esserci”¹⁰⁹ della morte l'uomo dischiude l'interezza del possibile che egli stesso è e che lo costituisce nella costante proiezione di sé in ciò che ha “*avanti-a-sé*”¹¹⁰. È l'essere mortale del *Dasein*, l'essere finito e limitato, che gli permette di sentire quella mancanza costitutiva che è il suo stesso essere, aprendolo anche al campo di possibilità con le quale ‘progettarsi’. Senza la morte il *Dasein* sarebbe un ente completamente definito nella sua identità, alla stregua di una pietra o qualsiasi altro ente allamano o sottomano. Al contrario, l'esserci essendo sempre possibilità e quindi essendo sempre la sua morte (che non ‘possiede’ solamente alla fine della sua vita), può assumere sempre su di sé il suo essere—alla fine che costituisce il suo intero essere. Anche quando tenta di eluderla l'esserci è sempre in ogni ‘istante’ interamente se stesso. Ne consegue che la cura, in quanto esistenziale

¹⁰⁶Secondo le parole di Costa: “*Si dà dunque differenza ontologica [...] solo sin quando e perché si dà differenza antropologica, perché vi è un essere che comprende se stesso come una totalità temporale, mentre gli altri viventi non vengono intaccati nel loro presente da quel nulla o non essere che è il futuro, e proprio per questo non comprendono se stessi come un insieme di possibilità*”. Costa, *Esperire e parlare*, cit., p. 33. Cfr. anche Heidegger, *Essere e tempo*, pp. 530–535.

¹⁰⁷Nel *Brief über den «Humanismus»* (1949) Heidegger sostiene che “*Ai vegetali e agli animali manca il linguaggio perché essi sono sì ognora imbrigliati nel proprio ambiente, ma non sono mai posti in libertà nella radura dell’essere che, sola, è «mondo». Ma essi non sono legati al loro ambiente, privi di mondo, perché è negato loro il linguaggio*”. Heidegger, *Brief über den «Humanismus»* Klostermann, Frankfurt am Main 1949. La versione originaria della lettera è stata pubblicata nel 1947, in forma parziale, col titolo *Lettre à Jean Beaufret* nella rivista «Fontaine», preceduta da un’introduzione di quest’ultimo intitolata *Heidegger et le problème de la vérité*; tr.it. *Lettera sull’«umanismo»*, a cura di F. Volpi, P. Dal Santo, Adelphi, Milano 1995, p. 49–50. Anche in *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* Heidegger afferma che “*solo l’uomo parla, a differenza di pietra, pianta e animale*”. Heidegger, *Logica e linguaggio*, p.40–4. Altre affermazioni simili si trovano *Ivi*, pp.193–196. Derrida ha sottolineato come nella distinzione operata da Heidegger agisca il paradigma della scrittura fonetica e della mano prensile che lo rende possibile. Per questo, nella conferenza *Geschlecht II: Heidegger’s Hand* (1985), egli sottolinea come in Heidegger la distinzione tra uomo e animale sia determinata anche rispetto al paradigma della sua manualità. Infatti, l’animale non possiede delle mani e lo stesso uomo, come *animal rationale*, non ne farebbe un uso corretto se non nell’attività che lo distingue da tutto il resto degli enti naturali e animali: la scrittura. Per maggiori informazioni cfr. Derrida, *Geschlecht II: Heidegger’s Hand*, conferenza pronunciata alla Loyola University, Chicago 1985, pubblicato prima in *Deconstruction in Philosophy*, a cura di J. Sallis, Chicago 1987, pp. 36, poi in Galilée, Paris 1987; tr.it. *La mano di Heidegger* in *La mano di Heidegger*, a cura di M. Ferraris, G. Scibilia, G. Chiurazzi, Laterza, Bari 1991, pp. 31–80.

¹⁰⁸Heidegger, *Essere e Tempo*, p. 354.

¹⁰⁹*Ibidem*.

¹¹⁰*Ibidem*.

dell'esserci, non solo non contraddice l'essere-intero consustanziale alla morte ma è da essa necessitata: la *“cura si fonda nella temporalità”*¹¹¹. Solo in quanto la morte è “la possibilità più propria, irrelata, certa, ed è, come tale, indeterminata e insuperabile competenza dell'esserci”¹¹² che l'essere del *Dasein* è un poter-essere grazie a cui, nell'apertura di un mondo che il possibile implica, egli riesce a pro-curarsi gli enti attraverso i quali si progetta. ‘Cura’ e ‘morte’ sono due nomi che indicano lo stesso fenomeno nella sua complessità. Seguendo le parole di Heidegger, il “fenomeno del non-ancora, desunto dall'avanti-a-sé è, come in assoluto la struttura della cura, tanto poco un argomento contro un possibile essere-intero, che anzi è proprio questo avanti-a-sé a render possibile tale essere-alla-fine. *Il problema del possibile essere-intero di quell'ente, che noi stessi via via siamo, è giustificato se la cura come costituzione fondamentale dell'esserci «sta in connessione» con la morte, in quanto possibilità estrema dell'ente*”¹¹³. La morte è sempre precorsa dal *Dasein* ed è proprio da tale precorrimiento (*Vorlauf*) che egli si apre al mondo, radicando là il suo essere nella possibilità stessa. L'essere dell'esserci è la possibilità d'essere: *“l'esserci stesso in quanto è, non è altro che esser-possibile”*¹¹⁴. Ciò, ovviamente, comporta che il *“progetto di un senso dell'essere in assoluto può compiersi solo nell'orizzonte del tempo”*¹¹⁵. È il tempo (inteso come *Zeitlichkeit*) che dispone l'esserci a proiettarsi sulle possibilità che dispiega nel mondo intorno a lui. Attraverso le sue scelte, effettivamente compiute o evase, il *Dasein* definisce la sua identità, sempre fermo restando che non potrà mai realizzarsi completamente in una di esse, pena la perdita del proprio esser-possibile. L'essere del *Dasein*, come afferma Antonello D'Angelo, sarà sempre quello di costituire irrimediabilmente una negatività “in sé”¹¹⁶. La ricerca da parte dell'uomo di dare un fondamento al proprio essere è destinata al naufragio: *esser “fondamento vuol dire, quindi, non avere fondamentalmente mai in proprio potere l'essere più proprio. Il*

¹¹¹*Ivi*, p. 535.

¹¹²*Ivi*, p. 365.

¹¹³*Ivi*, pp. 365–366.

¹¹⁴Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, p. 370.

¹¹⁵Heidegger, *Essere e tempo*, p. 333.

¹¹⁶Certamente si tratta di un tipo particolare di ‘negatività’ in quanto è su di essa che viene ad affermarsi il ‘positivo’. Heidegger pensa, dunque, che sia da un tipo particolare di non essere che l'essere stesso sorga. Come afferma Antonello D'Angelo, *“Il ‘non-essere-reale’ dell'Esserci è tale «in generale», ossia la sua mancanza è tale simpliciter e non in senso privativo; dato però che la mancanza gli appartiene, essa costituisce una caratteristica positiva: l'Esserci è il suo non-ancora, ossia in generale, è il non-essere”*. D'Angelo, *Heidegger e Aristotele. La potenza e l'atto*, Istituto Italiano per gli Studi Storici, Il Mulino, Napoli 2000, p. 308.

non appartiene al senso esistenziale della deiezione. Essendo–fondamento, è esso stesso una negatività di se stesso. Negatività non significa affatto non esser–sottomano, non sussistente, ma significa un non che costituisce questo essere dell’esserci, la sua deiezione”¹¹⁷. Questa negatività registra, attraverso la consapevolezza della morte, l’operare del tempo nell’essere del *Dasein* in quanto possibilità virtuale d’essere in un processo che non giunge ad alcun traguardo: l’esserci è destinato a muoversi in un infinito di possibilità destinate a essere superate nel momento in cui le realizza. In quanto cura, l’esserci è sempre in movimento verso ciò che non è, fuori davanti a sé “incompiuto [...] fintanto che esso è”¹¹⁸. Se l’esserci è costitutivamente esser–possibile significa che egli non è mai propriamente. Il *Dasein* è quell’ente che non è: la “cura stessa, nella sua essenza, è da parte a parte impregnata di negatività”¹¹⁹. Tutto ciò che l’esserci sceglie per esserlo lo ha già superato in una possibilità ulteriore, senza mai ‘fermarsi’ in qualcosa di stabile: egli è sempre una virtualità.

Ciò istituisce anche la libertà del *Dasein*, da non intendersi nel senso che l’uomo sia una *causa* sganciata da ogni asservimento e in grado di produrre senza condizionamenti qualsiasi effetto sulla realtà, ma da rintracciare nella capacità da parte dell’esserci di oltrepassarsi costantemente proprio in virtù della sua finitezza. Questo significa anche che il *Dasein*, in quanto è il suo poter–essere e non può essere altrimenti, è costretto a essere libero. La libertà procede dalla sua limitatezza: un essere eterno e atemporale in grado di abbracciare la serie infinita dei rimandi del significato non sarebbe capace di scegliere, poiché coinciderebbe contemporaneamente con tutte le sue possibilità¹²⁰. Soltanto la morte, realizzando l’estrema possibilità del *Dasein*, “la possibilità cioè di non essere più”¹²¹, gli dona anche la facoltà di scegliere e di essere libero.

Ovviamente, per l’esserci, questo è fonte di angoscia e timore. Per tale motivo, il *Dasein* vive il proprio essere come un peso e tenta costantemente la fuga nella generalità della quotidianità. Il suo desiderio è di fuggire di fronte a se stesso, eludersi nell’illusione di essere un mero ente ‘cosale’ inconsapevole, alleggerendo il carico di scelte che la morte gli impone di compiere. Il *Dasein* tenta così di fuggire di fronte a se

¹¹⁷Heidegger, *Essere e tempo*, p. 400.

¹¹⁸Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, p. 382.

¹¹⁹Heidegger, *Essere e tempo*, p. 401.

¹²⁰In *Vom Wesen des Grundes*, Heidegger definirà tale concetto affermando che “L’oltrepassamento verso il mondo è la libertà stessa”. Heidegger, *Dell’essenza del fondamento*, cit., p. 120.

¹²¹Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, p. 389.

stesso. Per definire il concetto di angoscia Heidegger, sulla scorta del *Begrebet Angest* (1844)¹²² di Kierkegaard, distingue nettamente quest'ultimo dal fenomeno della paura. Se la paura è per l'esserci rivolta a qualcosa di determinato in cui si è imbattuto, per esempio un ente minaccioso in grado di mettere a repentaglio la sua sopravvivenza, il "davanti-a-che"¹²³ dell'angoscia, è qualcosa d'indeterminato, ineffabile e difficile da esprimere linguisticamente. L'angoscia si alimenta dell'indeterminatezza del suo oggetto: "il minaccioso [dell'angoscia] non è in nessun luogo, caratterizza il davanti-a-che dell'angoscia. Essa «non sa» cosa sia ciò davanti a cui essa si angoscia"¹²⁴. Ciò di fronte a cui ci si angoscia è 'nulla', sebbene in essa "cade il mondo" e il *Dasein* scopre in essa l'assenza di ogni senso e fondamento coglibili razionalmente. In qualche modo, il "davanti-a-che di questa angoscia è l'esser-nel-mondo stesso"¹²⁵ e il suo costante divenire. L'angoscia è il tempo che si fa sentire e che pone il *Dasein* di fronte alla sua finitudine e al suo essere-per-la-morte. Nell'angoscia il presente sfuggire alla dimensione quotidiana della manipolabilità dell'ente e della sua utilizzabilità proprio perché la "temporalità non «è» affatto un ente [...] ma si temporizza"¹²⁶. Secondo le parole di Berto: lo "spaesamento è dunque fundamentalmente uno sfuggire della presenza ai caratteri di oggettività e di manipolabilità in cui viene confinata: è l'emergere della presenza come eccedente la semplice-presenza; un emergere che accade nel tempo"¹²⁷. Nell'angoscia l'uomo torna a preoccuparsi di se stesso, ossia del fondamento indeterminato che costituisce il suo essere-nel-mondo: "il 'davanti-a-che' dell'angoscia è il nulla [das Nichts], cioè il mondo in quanto tale"¹²⁸. In essa il *Dasein* è costretto a domandarsi del senso del proprio essere, percependo così lo spaesamento, l'ospitalità (*Unheimlichkeit*) che questo comporta. Tramite l'angoscia l'esserci scopre che il suo essere-nel-mondo non ha alcun fondamento: l'essere-nel-mondo si muove nell'abisso (*Ab-Grund*). Un nulla che, per Heidegger, è, secondo le parole di Graziano

¹²²Kierkegaard, *Begrebet Angest: En Simpel Psychologisk-Paapegende Overveielse I Retning Af Det Dogmatiske Problem Om Arvesynden*, Bianco Lunos, Universitetsboghandler C. A. Reitzel, Kjøbenhavn 1844; tr.it. *Il concetto dell'angoscia. Semplice riflessione per una dimostrazione psicologica orientata in direzione del problema dogmatico del peccato originale*, a cura di C. Fabro, Sansoni, Firenze 1991², pp. 370.

¹²³Heidegger, *Essere e tempo*, p. 203.

¹²⁴*Ivi*, p. 267.

¹²⁵Heidegger, *Essere e tempo*, p. 355.

¹²⁶*Ivi*, p. 461.

¹²⁷Berto, *Freud Heidegger. Lo spaesamento*, a cura di P. A. Rovatti, Bompiani, Milano 2002², p. 181.

¹²⁸Heidegger, *Essere e tempo. L'essenza del fondamento*, cit., pp. 294–295. Inserisco qui la traduzione del passo di Chiodi, preferendola a quella di Marini.

Biondi “*un’incognita indeterminata*”¹²⁹. L’essere si erige sull’insondabile: nell’“*angoscia ci si sente «spaesati»*”. Qui trova espressione l’indeterminatezza tipica di ciò dinanzi a cui l’esserci si sente nell’angoscia: il nulla e l’«in–nessun–luogo». Ma sentirsi spaesato significa, nel contempo, non–sentirsi–a–casa–propria [...]. L’intimità quotidiana si dissolve. L’esserci resta isolato, ma tuttavia come essere–nel–mondo. L’in–essere assume il «modo» esistenziale del non–sentirsi–a–casa–propria [des Unzu Hause]. A null’altro si allude quando si parla di spaesamento [der Unheimlichkeit]”¹³⁰. Provar angoscia significa fare esperienza del nostro essere–nel–mondo e, più esattamente, esperire la mancanza di senso di questo essere–nel–mondo di fronte alla possibilità della morte. L’uomo si apre alla domanda circa il senso dell’essere perché il tempo, lo isola ponendolo solipsisticamente (*solus ipse*) di fronte a se stesso. Ma, così facendo, l’uomo si scopre anche per quello che è, ossia come l’essere che non può conoscer nulla di se stesso. Per quanti sforzi faccia, l’uomo si ritrova sempre allo stesso punto di partenza, in una sorta di “coazione a ripetere” che mostra l’inermità del sapere che ha prodotto. Ricorrendo al linguaggio freudiano, si potrebbe affermare che all’interno di questa coazione a ripetere “*la persona subisca passivamente un’esperienza sulla quale non riesce ad influire, incorrendo tuttavia immancabilmente nella ripetizione dello stesso destino*”¹³¹. Nell’angoscia sfuma il profilo definito di ogni personalità e sorge invece l’asfissiante “*perturbante presentimento di morte*”¹³² che avvicina l’uomo alla dimensione arcaica del sacro e del tabù¹³³. La fuga come prima

¹²⁹Biondi, *La ricerca di Heidegger sulla temporalità*, cit., p. 317.

¹³⁰Heidegger, *Essere e tempo. L’essenza del fondamento*, pp. 296–297. Inserisco qui la traduzione del passo di Chiodi, preferendola a quella di Marini.

¹³¹Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, Internationaler Psychoanalytischer, Wien 1920, pp. 60; tr.it. *Al di là del principio di piacere*, a cura di A. M. Marietti, R. Colorni, Bollati Boringhieri, Torino 2018³, p. 165.

¹³²Freud, *Das Unheimliche*, Imago, vol. 5 (5–6), 1919, pp. 297–324, poi in *Gesammelte Werke. Vol 12* (1947), pp. 229–268; tr.it. *Il perturbante*, a cura di C. L. Musatti, Theoria, Milano 1993⁵, p. 44.

¹³³Appare innegabile il retroterra sacrale da cui sorge la filosofia e che qui si mostra chiaramente. Un terreno che influisce massicciamente sulla formazione del pensiero presocratico e che permane quale riferimento di comprensione euristica anche per la filosofia socratica e platonica, come acutamente osservato da Giuseppe Fornari in *Da Dioniso a Cristo. Conoscenza e sacrificio nel mondo greco e nella civiltà occidentale*, a cura di E. Morandi, Marinetti, Genova 2006², pp. 385–560. Allo stato attuale delle ricerche appare impossibile, per un reale studio dei primordi della filosofia, prescindere dall’influenza che la religiosità esercitò sul pensiero antico, in particolare i misteri eleusini e orfici, laddove concetti ritualistici, principalmente legati alla dimensione del sacrificio e alla pratica dello *spargmòs* dionisiaco (cfr. *Ivi*, pp. 63–91), hanno formato direttamente il pensiero filosofico nei termini della razionalizzazione della follia dello smembramento, all’interno di una dimensione comunque religiosa, che tenta di cogliere la totalità del reale attraverso il discorso, il *lògos*, correlato alla *Moirà*, il *Fatum* che governa il mondo oltre il capriccio degli dèi. Concetti come quello di ἀλήθεια possono così esser fatti risalire direttamente ai rituali orfici ed eleusini, e, indirettamente, alla tradizione vendica e delle *Upanishad* indiane (cfr. *Ivi*, p. 71). La filosofia heideggeriana porterebbe alle estreme conseguenze il paradigma archetipico dal quale

reazione al sentimento d'angoscia porta l'uomo primariamente a cercare rifugio nella circolarità 'viziosa' della vita quotidiana con lo scopo di ritrovare un terreno stabile e consolatorio su cui ristabilire un proprio equilibrio. Il ricorso però alle azioni sempre uguali e ricorrenti della vita mondana e la constatazione rassicurante che in questa dimensione ognuno costituisce il sosia dell'altro mostra che il cuore della vita inautentica consiste nell'opporre al divenire un ostinato attaccamento alla permanenza della nostra immagine, in un rapporto frontale con ciò che è la nostra verità più familiare: quella della finitudine. Pensare di superare l'inquietudine provocata dallo spaesamento ricorrendo alla circolarità abitudinaria delle azioni quotidiane, però, costituisce un'illusione pervicace. Infatti, come sottolinea anche Freud, il perturbante "è quella sorta di spaventoso che risale (zurückgeht) a quanto ci è noto da lungo tempo, a ciò che ci è familiare"¹³⁴: è l'ospite indesiderato che l'uomo incontra proprio in ciò che ritiene in suo possesso, inattaccabile e certo. Il senso di ogni assenza di controllo che provoca è il frutto dell'espropriazione che produce nelle nostre vite: nell'angoscia l'esserci non 'appartiene' più a se stesso, proprio perché proviene da quel nulla al fondo dell'esistenza del *Dasein*. In tal modo esso sarà sempre destinato a ripresentarsi mettendo in discussione le sue sicurezze. La violazione da parte del perturbante dell'intimità dell'uomo non è esorcizzabile o categorizzabile in alcun sapere proprio perché, come evidenzia Berto, "non rientra nell'ambito del sapere, in nessun codice possibile: il suo carattere inquietante sta nella sua assoluta indecifrabilità"¹³⁵. Il perturbante è il punto di fuga del nostro essere, il segreto (*Geheimnis*) che non può mai essere conquistato. L'unica via che resta al *Dasein* è quella che lo conduce ad accettare

procede l'intera riflessione filosofica occidentale, ormai interamente dimenticato: non ricordare la verità ma il suo occultamento, la violenza sulla quale si fonda. Infatti, nella nozione di *alétheia* riecheggerebbe il nome *Lethe*, l'antico fiume della dimenticanza a cui, nei misteri eleusini, la morte relega le sue vittime. *Alétheia* sarebbe dunque il monito a non incorrere nella negazione della morte e del tragico trascorrere del tempo. Una dimenticanza che eserciterebbe la sua forza nell'angoscia suscitata dall'*Ab-Grund*, sintomo di un rimosso che agirebbe a livello più profondo: la verità del sacrificio. Quest'ultimo sarebbe quel sostrato violento da cui dipenderebbe il sorgere stesso della verità quale mascheramento della violenza ritualistica (il vero abisso) e lo smembramento della vittima (umana e animale). Il rimembramento, che tanto acutamente Heidegger poneva in contatto con la verità, non sarebbe altro che il tentativo di porre un rimedio alla situazione di violenza iniziale. Infatti, rimembranza è 'ri-membrare', cioè ricomporre il corpo lacerato della vittima sacrificale per garantirgli una nuova nascita (cfr. *Ivi*, p. 90). La violenza sacrale forma la verità stessa. D'altronde è lo stesso Heidegger a dirci, nella postfazione a un'opera successiva, che "Il sacrificio dimora nella essenza dell'evento (Ereignis)". Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, F. W. Von Hermann, Klostermann, Frankfurt am Main, 1976; tr.it. *Che cos'è metafisica?*, a cura di H. G. Gadamer, H. Künkler, A. Martone, G. Rajo, Tullio Pironti, Napoli, 1998³, p. 52.

¹³⁴Freud, *Il perturbante*, cit., p. 14.

¹³⁵Berto, *Freud Heidegger*, cit., p. 247.

il suo invito a rompere con la “circolarità viziosa” del quotidiano ad assumere su di sé, attraverso una decisione (*Entschlossenheit*) risoluta e consapevole, la preoccupazione per il proprio essere nel mondo. Grazie a questa “risolutezza precorritrice”¹³⁶ l’esserci s’impegna nel suo essere–intero compiendo l’autentica consapevolezza circa il proprio poter–essere in costante divenire e determinato dallo scorrere del tempo¹³⁷. La risolutezza consiste nella decisione anticipatrice di vivere in ogni momento la morte come la più propria possibilità di modo che essa, sebbene futura, costringa il *Dasein* a un confronto con il significato radicale insito nello scorrere della temporalità. Per Heidegger, solo in questo modo l’esserci è in grado di riscoprire il senso autentico del passato e scegliere liberamente per sé la possibilità attraverso cui progettarsi nel presente. Questo “avvenire che si presentifica” (*Gegenwärtigendes–Zukünftiges*), permette il ‘ritorno’ (*Widerholung* come *Wiederkehr*, ‘ripetizione’, di ciò che è possibile) della finitezza dell’esserci nel presente dell’attimo (*Augenblick*) autenticamente esperito¹³⁸:

*Die Übernahme der Geworfenheit ist aber nur so möglich, daß das zukünftige Dasein sein eigenstes »wie es je schon war«, das heißt sein »Gewesen«, sein kann. Nur sofern Dasein überhaupt ist als ich bin–gewesen, kann es zukünftig auf sich selbst so zukommen, daß es zurück–kommt. Eigentlich zukünftig ist das Dasein eigentlich gewesen. Das Vorlaufen in die äußerste und eigenste Möglichkeit ist das verstehende Zurückkommen auf das eigenste Gewesen. Dasein kann nur eigentlich gewesen sein, sofern es zukünftig ist. Die Gewesenheit entspringt in gewisser Weise der Zukunft.*¹³⁹

¹³⁶Heidegger, *Essere e tempo*, p. 427.

¹³⁷Heidegger sottolinea che “nel comprendersi a partire dal più proprio poter–essere [...], l’esserci rinviene su ciò che esso stesso è, e si assume come quell’ente che esso è. Nel rinvenire su stesso l’esserci si riprende (holt...wieder), insieme a tutto ciò che esso è”. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, p. 275. A tal proposito rileva che “il comprendere è il modo di essere dell’esserci in quanto poter–essere e «possibilità»”. Gadamer, *Verità e metodo*, p. 539.

¹³⁸Nel paragrafo 76 di *Sein und Zeit* Heidegger discute esplicitamente alla dimensione ternaria della storia da parte di Nietzsche il quale, nella sua seconda inattuale intitolata *Unzeitgemässe Betrachtungen, Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, distingue fra la storia monumentale, archeologica e critica (cfr. F. Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen, Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* Fritzsche, Leipzig 1873, pp. 108; tr.it. *Sull’utilità e il danno della storia per la vita*, a cura di M. Montinari, G. Colli, Adelphi, Milano 2007¹⁸, pp. 16–30). Per maggiori informazioni si veda cfr. Heidegger, *Essere e tempo*, pp. 548–555.

¹³⁹Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 431; tr.it.: “L’assunzione della deiezione è però possibile solo in quanto l’esserci a–venire possa essere il suo proprio «come è sempre già stato», ossia il suo «esser–stato». Solo nella misura in cui l’esserci in quanto tale è in quanto io sono–stato, esso può, nel suo a–venire, venire a sé nel modo del ri–venire. Autenticamente a–venire l’esserci è in quanto autentico esser–stato. Il precorrere, nella più propria ed estrema possibilità, è il comprendente rivenire al più proprio esser–stato. L’esserci può esser–stato autenticamente nella misura in cui è a–venire. L’esser–stato scaturisce in certo modo dall’avvenire”. Heidegger, *Essere e tempo*, pp. 457–458.

Passato, presente e futuro sono quindi abbracciati interamente dal *Dasein*, nel loro significato autentico, grazie alla decisione anticipatrice che precorre la morte. Allo stesso tempo, il più proprio poter-essere dell'esserci viene a fondarsi nell'interezza della sua estensione (*Erstrecken*) esistenziale: nella "risolutezza precorritrice" in "maniera fondamentale originaria, la temporalità è esperita nell'autentico essere-intero dell'esserci"¹⁴⁰. Ogni esistenziale del *Dasein* è quindi sempre, in ogni 'istante', permesso e compreso dal tempo che si rivela essere la determinazione stessa della totalità del suo essere come esser-possibile:

Die ursprüngliche Einheit der Sorgestruktur liegt in der Zeitlichkeit.¹⁴¹

Cosciente della propria precarietà, il *Dasein* comprende che la morte è "possibile in ogni istante"¹⁴², rinunciando così alla difesa di ciò che vi è di più inautentico: il proprio possesso sul mondo come vana illusione del controllo che egli vorrebbe estendere indefinitamente. Attraverso questa risolutezza della decisione anticipatrice il *Dasein* lascia essere l'essere nel suo processo temporale e manifestativo. Dunque, se nella "schiusura del ci è insieme dischiuso un mondo"¹⁴³ in quanto la "condizione esistenziale-temporale della possibilità del mondo sta nel fatto che la temporalità [...] ha qualcosa come un orizzonte"¹⁴⁴, l'esserci, intrinsecamente dominato dalla cura, nel momento della decisione comprende il tempo quale orizzonte unitario del tutto:

*Zukunft, Gewesenheit, Gegenwart zeigen die phänomenalen Charaktere des »Auf-sich-zu«, des »Zurück auf«, des »Begegnenlassens von«. Die Phänomene des zu..., auf..., bei... offenbaren die Zeitlichkeit als das ἐκστατικόν schlecht-hin. Zeitlichkeit ist das ursprüngliche »Außer-sich« an und für sich selbst. Wir nennen daher die charakterisierten Phänomene Zukunft, Gewesenheit, Gegenwart die Ekstasen der Zeitlichkeit. Sie ist nicht vordem ein Seiendes, das erst aus sich heraustritt, sondern ihr Wesen ist Zeitigung in der Einheit der Ekstasen.*¹⁴⁵

¹⁴⁰Ivi, p. 427.

¹⁴¹Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 433; tr.it.: "L'unità originaria della struttura della cura sta nella temporalità". Heidegger, *Essere e tempo*, p. 459.

¹⁴²Ivi, p. 364.

¹⁴³Ivi, p. 512.

¹⁴⁴Ibidem.

¹⁴⁵Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 435; tr.it.: "Avvenire, esser-stato, presenza mostrano i caratteri fenomenali del (venire) «a-sé», del (rivenire) «su di sé», del «lasciar-incontrare» (l'altro). I fenomeni dell' «a...», del «su...», del «presso...» palesano la temporalità come lo ἐκστατικόν puro e semplice. La temporalità è in sé e per se stessa l'originario «fuori di sé». Perciò chiamiamo i fenomeni caratterizzati come avvenire, esser-stato, e presenza, le estasi della temporalità. Questa non comincia con l'essere un

La temporalità è l'ek-sistenza del *Da* del *Da-sein*, vale a dire, in quanto possibilità che fonda il suo esser-possibile, è il carattere di proiezione dell'esserci sul possibile quale principio archetipico del divenire, del movimento e, quindi, dell'esplicazione dell'essere attraverso l'insorgenza e l'indietreggiamento nel tempo: “l'esserci, nel suo essere, è già sempre avanti-a-sé”¹⁴⁶, “di là da sé” verso il suo poter-essere. Grazie alla temporalità l'esserci è ‘rischiato’ nelle unità estatiche del suo esser “fuori di sé” (‘estasi’, *ex-stasis*, dal greco ἔκστασις composto da ἐκ o ἐξ e στάσις, “essere fuori”, in tedesco *Entrückung*) svelandosi così come “il senso d'essere della cura”¹⁴⁷ poiché in “quello che la rende possibile nella sua costituzione, consiste originariamente l'essere del poter essere”¹⁴⁸.

Certamente, all'interno della *Daseinanalyse* e del legame istituito da Heidegger, in *Sein und Zeit*, fra avvenire autentico e la morte, il rischio che la temporalità possa “essere intesa antropologicamente, e che [...] la temporalità [...] si ripieghi solo sull'esistenza umana”¹⁴⁹ è concreto. Ma è proprio grazie al suddetto legame e al costitutivo essere avanti-a sé che il *Dasein* appare come l'ente privilegiato in grado di aprirsi al mondo in virtù del suo essere. D'altro lato ciò significa che il mondo è possibile esclusivamente nella dimensione della temporalità rivelata dall'esserci e che una temporalità oltre l'uomo non è mai effettivamente indagata. Nonostante ciò, attraverso l'analisi dell'essere del *Dasein* operata da Heidegger e in virtù della coincidenza del suo essere con l'essere del mondo, è possibile intuire una parte dei caratteri della temporalità che caratterizza l'essenza dell'essere del mondo stesso. In tal senso, il ragionamento che Heidegger conduce è circolare ma ineludibile: essendo l'essere del *Dasein* l'essere-nel-mondo, l'essere del mondo stesso è quello del *Dasein*, in altre parole l'esser-possibile privo di fondamento. L'essere, in quanto tale, è solo in virtù del flusso continuo del cambiamento, manifestazione ontico-ontologica del possibile temporale. Il “tempo originario”¹⁵⁰ consiste nella temporalità compresa come

ente per poi, in un secondo momento, uscire da sé, la sua essenza è invece temporizzazione nell'unità delle estasi”. Heidegger, *Essere e tempo*, pp. 461–462.

¹⁴⁶Ivi, p. 274.

¹⁴⁷Ivi, p. 515.

¹⁴⁸Ivi, p. 456.

¹⁴⁹Biondi, *La ricerca di Heidegger sulla temporalità*, p. 161.

¹⁵⁰Heidegger, *Essere e tempo*, p. 462.

possibilità d'essere il cui “fenomeno primario [...] è l'avvenire”¹⁵¹ dell'esserci: come l'essere indica la propria provenienza dal nulla, il nulla ‘è’ in vista della sua possibilità d'essere.

In conclusione, il tentativo di *Sein und Zeit* di dimostrare che la temporalità “si rivela come il senso d'essere dell'esserci”¹⁵², può essere ricondotto alla tesi, come nota Emanuele Severino (1929–2020), che “l'«essere» è ciò che si pone nell'atto stesso in cui si apre l'orizzonte temporale”¹⁵³. Per Heidegger, è il “tempo stesso che si fa palese come orizzonte dell'essere (Offenbart sich die Zeit selbst als Horizont des Seins)”¹⁵⁴ attraverso la struttura esistenziale della cura e, in special modo, nell'autenticità della decisione anticipatrice. Il fatto poi che Heidegger, in contrapposizione alla metafisica classica, determini la temporalità stessa di cui è formato il *Dasein* a partire dal futuro in quanto campo aperto del possibile e dell'imprevedibile, è dovuto alla sua capacità di mettere in crisi le certezze del presente. Con ciò, l'analisi di Heidegger è destinata a rimanere incompleta: il passaggio dalla *Zeitlichkeit* dell'esserci alla *Temporalität* dell'essere sarà il problema cui Heidegger, per tutta la vita, cercherà di trovare inutilmente una soluzione. Solamente alla fine del suo percorso filosofico egli comprenderà che è proprio l'essenza della possibilità, in quanto virtuale, a comportare l'impossibilità di un coglimento razionale e linguistico del divenire perché, come rifletteva Parmenide, il nulla non solo non lo si può dire ma nemmeno pensare¹⁵⁵. È così che il problema del tempo si converte, a mano a mano che procede la riflessione heideggeriana, nel problema di imparare *quel* linguaggio in grado di afferrare l'essenza delle cose.

¹⁵¹*Ibidem*.

¹⁵²*Ivi*, p. 27.

¹⁵³Severino, *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano 1994, p. 270.

¹⁵⁴Heidegger, *Essere e tempo*, p. 611.

¹⁵⁵Infatti Parmenide, nel suo poema, avrebbe scritto “οὐδ' ἐκ μὴ ἐόντος ἔασσω φάσθαι ο' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητὸν ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι”. Parmenide, *Περὶ Φύσεως*; tr.it. “*Dal non-essere non ti concedo né di dirlo né di pensarlo, perché non è possibile né dire né pensare che non è*”. *Sulla Natura in I presocratici* (sulla base della raccolta Diels–Kranz), a cura di G. Reale, D. Fusaro, M. Migliori, I. Ramelli, M. Timpanaro Cardini A. Tonelli, V. Cicero, Bompiani, Milano 20172, pp. 488–491.

III. Nuovi percorsi

III.1 Svolta e linguaggio

La mancata realizzazione di *Sein und Zeit* è dovuta al fatto che Heidegger incontra il tempo come nulla e del nulla, niente si può dire: è il linguaggio stesso che a Heidegger viene a mancare. Il linguaggio si ferma al principio del tempo causando la perdita della parola e il sorgere del silenzio. L'origine del linguaggio, così come dell'essere, è un'origine che manca a se stessa, è il tempo come possibilità pura e incoglibile dal quale virtualmente l'essere può provenire. Per questo *Sein und Zeit*, con la sua terminologia manualistica, rimane invischiato nelle trame della *Zeitlichkeit*, ossia della temporalità per come pensata dall'uomo, mancando il passaggio alla *Temporalität*. L'esserci e il suo essere appartengono sempre alla dimensione ontica e legare il *Dasein* all'uomo significa precludersi l'accesso all'essere a cui pur sempre l'esistenza rinvia. Come Heidegger dichiara nella retrospettiva contenuta nel *Brief über den «Humanismus»* (1949), egli non riuscì a pubblicare la seconda sezione di *Sein und Zeit* proprio perché “*il pensiero non riusciva a dire in modo adeguato questa svolta (Kehre come Kehre des Denkens, “svolta del pensiero”) e non ne veniva a capo con l'aiuto del linguaggio della metafisica*”¹. Il che vuol dire che l'ontologia fondamentale presentata da Heidegger in *Sein und Zeit* non solo non è ritenuta sufficientemente risolutiva nei confronti del tema preso in esame ma che gli stessi termini di cui si avvale, in virtù del loro richiamo alla loro tradizione d'appartenenza, impediscono l'accesso al fenomeno originario dell'essere. Parlare dell'essere nei termini di un'ontologia limita l'indagine alla dimensione ontica, impedendo di porre convenientemente la *Seinsfrage*: *Sein und Zeit* parla sempre dell'essere che è per un ente visibile spazialmente. Essa, muovendosi sempre e solo nell'ambito dell'ente, non può che concepire l'essere surrettiziamente come l'essere di un ente, non potendo così costitutivamente accordare il passaggio alla tematica dell'essere e della temporalità. Sin dalla sua genesi, come sostenuto da Pietro Chiodi (1915–1970), “*l'incompletezza di Sein und Zeit nascondeva un'essenziale incompatibilità*”². Lo stesso Heidegger, negli ultimi anni della sua riflessione, ebbe il presentimento che la domanda circa il senso dell'essere non potesse che essere posta

¹Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 52.

²Chiodi, *L'ultimo Heidegger*, Taylor, Torino 1960, p. 16.

nella cornice di una metafisica³, constatando che qualsiasi “questione di senso” non può che essere impostata se non tramite l’ausilio del linguaggio tradizionale⁴. Vale a dire che, questa modalità di dirigere l’indagine, non si è ancora liberata da una certa grammatica. In uno scritto dei tardi anni ’60 del novecento Heidegger stesso dichiarerà che se con *Sein und Zeit* aveva compiuto il primo passo per staccarsi dalla tradizione metafisica occidentale, “*dopo Essere e tempo il pensiero ha sostituito la locuzione «senso dell’essere» con «verità dell’essere». E per evitare ogni contraffazione del senso di verità, per escludere la possibilità che essa fosse compresa come esattezza, l’espressione «verità dell’essere» fu chiarità con «località (Ortschaft) dell’essere», – verità come essere luogo (Örtlichkeit) dell’essere*”⁵. Lo stesso fenomeno dell’angoscia è strutturato antropocentricamente e insorge nell’uomo quando quest’ultimo avverte nella morte lo scacco definitivo verso il suo poter essere e verso il suo desiderio di possesso del reale. Nell’angoscia l’uomo, più che per il mondo, è preoccupato di salvaguardare il proprio essere nel suo rapporto frontale con la morte, non permettendo così la comprensione autentica del divenire temporale. In essa, l’uomo assume un atteggiamento difensivo nei confronti del suo stesso limite costitutivo, rimuovendo la verità della propria mortalità e restringendo il suo orizzonte alla riconquista di sé

³Così sembra pensarla Derrida che, in «*Ousia*» e «*grammé*», afferma che il ““concetto di senso è comandato da tutto il sistema di determinazioni che stiamo qui individuando e, ogni volta che viene posta una questione di senso, essa non può che esserlo che nella chiusura metafisica”. Derrida, «*Ousia*» e «*grammé*», pp. 84–85.

⁴Interessante sarebbe analizzare tutte quelle pratiche culturali e di pensiero che hanno problematizzato il concetto metafisico di senso non più accogliendolo quale fulcro della riflessione sull’essere ma ricollocandolo all’interno della cornice linguistica e metafisica greco-latina, quale fondamento prospettico con cui l’uomo interpreta la realtà ed elabora concetti in grado di operare in essa una razionalizzazione. In tal modo, sarebbe possibile inquadrare il problema del senso all’interno di un orizzonte storico-culturale preciso, sviluppatosi in un determinata tradizione di cui sarebbero individuabili sia gli sviluppi evolutivi sia i tentativi del suo superamento. Non conosco nessun tipo di riflessione che possa più chiaramente, all’interno dell’ambito europeo, rappresentare quest’ultimo sforzo di quella dei *Canti* e delle *Operette morali* leopardiane (cfr. Leopardi, *Canti*. Vol. I, a cura di R. Damiani, M. A. Rigoni, C. Galimberti, Mondadori, Milano 1982², pp. 1–203; cfr. Leopardi, *Operette morali*. Vol. II, a cura di R. Damiani, M. A. Rigoni, C. Galimberti, Mondadori, Milano 1988², pp. 3–227). In Leopardi il senso di terrore per la bellezza di un cosmo infinito ma indifferente lo avvicina alla percezione della radicale impotenza e immobilità dell’uomo nei confronti dell’incedere del tempo, ponendolo di fronte al fatto della refrattarietà dell’universo di fronte a qualsiasi richiesta di esibire un suo senso. Per maggiori informazioni rinvio a cfr. Caracciolo, *Leopardi e il nichilismo*, a cura di G. Moretto, Bompiani, Milano 1994, pp. 129 e cfr. Luporini, *Leopardi progressivo*, Riuniti, Roma 1996², pp. 143. Sarebbe anche stimolante indagare la prospettiva culturale e culturale di popoli, come quello Inuit, completamente privi di nozioni come quella di senso. Per un approfondimento a riguardo, cfr. Peroni, *I colori del ghiaccio. Viaggio nel cuore della Groenlandia e altri misteri della terra degli Inuit*, a cura di G. Doldo, U. Fischer, Sperling & Kupfer, Milano 2014.

⁵Heidegger, *Vier Seminare. Zürcher Seminar*, Klostermann, Frankfurt am Main 1986; tr.it. *Seminari*, a cura di F. Volpi, M. Bonola, C. Ochwaldt, Adelphi, Milano 2003², p. 100.

nell'immediato, piuttosto che ampliarlo in una consapevolezza più estesa. Freudianamente, per riconoscere che la sua esistenza si 'fonda' sul nulla, l'esserci deve superare le resistenze psicologiche imposte dalla propria coscienza: solo così è possibile la 'trasformazione' del modo in cui l'uomo interpreta la vita, riconciliandosi con il confine che gli appartiene in quanto ente e col tempo da cui sorge la sua esistenza. In definitiva, è possibile approcciare l'essere solo abbandonando la *Seinsfrage* in favore della *Frage nach dem Sein*, la questione dell'essere non più la questione del suo senso.

Abbandonata l'idea di cogliere il senso dell'essere per mezzo dell'angoscia, Heidegger cerca di percorrere altre strade per esplorare quel nulla a essa intrecciato e che si è svelato essere il 'luogo' della sua provenienza essenziale. Tale nulla non deve essere confuso, come in Parmenide, col mero nullo (*nichtig*) del non ente, col ni-ente pensato a partire dall'ente, ma deve essere inteso ontologicamente in relazione all'essere e alla sua origine: l'"essente è, «poiché» il niente. E il «niente» è poiché l'Essere è"⁶. Si potrebbe dunque dire che, per Heidegger, non solo l'essere si dice in molti modi, come affermava Aristotele, ma che anche il nulla si proferisce secondo i contesti in cui è nominato: "Come si vede, dunque, il «niente» si interpreta caso per caso in base a quel senso d'essere che in esso è negato"⁷. In particolare, proprio in virtù della differenza ontologica fra essere ed ente, il nulla può essere indagato sia da un punto di vista ontico sia da un punto di vista ontologico dando luogo a diverse modalità con cui leggere lo *Zwischen* (il 'fra') dell'insenatura in cui si apre il 'conflitto' fra essere e non essere: la differenza ontologica costituisce "una duplicità (*Zwiefalt*) che unendo separa e separando unisce"⁸. La discrepanza tra essere e nulla consiste essenzialmente in una distinzione (*Unterscheidung*) separativo-unificante che induce l'uomo alla comprensione della coappartenenza di entrambi. Il niente va così chiarito in differenti modi, lasciando presagire differenti concezioni del niente stesso⁹. Appunto per questo motivo il nulla può essere pensato insieme alla sua verità ontologica, oppure con

⁶Heidegger, *Metafisica e nichilismo*, cit., p. 30.

⁷Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Klostermann, Frankfurt am Main 1985, pp. 240; tr.it. *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, a cura di E. Mazzarella, M. De Carolis, Guida, Napoli 2001, p. 178.

⁸Chiodi, *L'ultimo Heidegger*, cit., p. 28.

⁹In questo senso Heidegger afferma che "Non ogni niente è identico a ogni niente, benché si possa credere, argomentando formalmente, che il «niente» è appunto sempre e comunque «niente» e «niente» altro! Formalmente è possibile indicare la linea interpretativa per ciascuna determinazione categoriale del «niente» come «niente»". Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, cit., p. 176.

riferimento all'ente come ha sempre fatto la metafisica, estromettendolo così dall'ambito della sua natura originaria. Infatti, il nulla, considerato a partire dall'ente, identifica il mero non ente inesistente, impossibilitato a comparire: ragionato da una prospettiva ontica il nulla è legittimamente inteso come il mero nullo, come la mera nientificazione ontica (*Nichtung*). La prospettiva cambia se, all'opposto, esso venga vagliato a partire dal legame che sembra avere con la verità e, dunque, con l'essere e con ciò che appare.

Come ho già sottolineato, per Heidegger, la verità è originariamente congiunta al processo storico-temporale di disvelamento e occultamento dell'essere, situandosi conflittualmente nel contrasto¹⁰ tra nascondimento e non nascondimento. Come indica il termine greco ἀλήθεια (il “non essere più velato”¹¹), la verità dipende intimamente dal fenomeno del ‘nascondimento’ (λανθάνω¹²) conservando già in sé l’indicazione alla ‘privazione’ propria del nulla. Ciò non significa soltanto che la sua identità, almeno in parte, s’identifica necessariamente con la dissimulazione nel non essere ma che soltanto attraverso quest’ultimo l’essere, in quanto tale, può avvenire. Soltanto la privazione è in grado di togliere il nascondiglio che impedisce all’essere d’apparire: è attraverso una privazione che qualcosa può dunque essere. Pertanto, la *Seinsfrage* conduce necessariamente alla *Nichtsfrage*. È proprio l’occultarsi la condizione originaria da cui proviene tutto ciò che è: il nulla non è il mero vuoto del senza ente ma è possibilità virtuale d’essere e, proprio per questo, ha una sua positività, una sua pienezza. L’ἀλήθεια è costitutivamente congiunta tanto all’essere quanto al non essere: “in base alla separazione del vero dal non vero, si può vedere che l’essenza della verità come sveltezza consiste nel superamento del velamento, il che significa che la sveltezza è per la sua stessa essenza riferita al velamento e al velare. Cioè l’ἀλήθεια [...] è una divergenza (*Auseinander-setzung*)”¹³. La circolarità ermeneutica è da intendersi ora come la circolarità fra l’essere il non essere intesi quali termini correlativi, forma di un’unica ulteriore apertura: l’ “Essere è quell’Uno e quello Stesso, per cui tutto l’ente in quanto ente è, è quello Stesso che va detto, esso pure, nella sua propria essenza— ciò

¹⁰Cfr. Heidegger, *Parmenide*, cit., p. 59.

¹¹Heidegger, *Platon: Sophistes*, a cura di I. Schüßler, Klostermann, Frankfurt am Main 1992, pp. 668; tr.it. *Il «Sofista» di Platone*, a cura di I. Schüßler, N. Curcio, A. Cariolato, E. Fongaro, Adelphi, Milano 2013, p. 16.

¹²*Ivi*, p.73.

¹³Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, p. 117.

che non può essere spiegato attraverso una comparazione con l'altro, perché fuor d'esso non v'è possibilità di confronto, a tal punto che pure il nulla, unico limite dell'essere, appartiene all'essere stesso"¹⁴.

Certamente questo nulla che nasconde l'essere a cui Heidegger si riferisce è da ricondurre primariamente al tempo che, almeno da Parmenide, è considerato la prima causa dell'errore e della falsità (ψεῦδος). Infatti, secondo considerazioni che potrebbero rientrare nella cornice eleatica, in un mondo in cui soltanto l'essere si desse quale unico termine non vi sarebbe alcuna possibilità che le cose divengano e dunque, non essendoci alcuna divergenza tra la percezione e le cose stesse che appaiono, non vi sarebbe nemmeno la possibilità di cadere nel falso. Tutto apparterebbe all'immutabilità di un unico essere monolitico. La conoscenza certa (ἐπιστήμη) si risolverebbe nel procedimento logico che fa del sapere un edificio immutabile e che si dà solo per quel tipo particolare di ente immutabile e mai diverso da se stesso, ove del divenire non vi può essere un sapere se non temporaneo e secondario. In virtù di questa logica, già con Platone, per Heidegger, avrebbe inizio la demonizzazione del nulla e del tempo in favore di quell'essere imperituro nel quale la verità sarebbe completamente attualizzata. Soltanto l'essere intratterrebbe un rapporto col vero. L'errore (ψεῦδος), derivato del nulla e del nascondimento, sarebbe intravisto come il mero distorcimento nullo dell'ente mentre la concezione dell'ἀλήθεια si ridurrebbe alla corretta conformazione della percezione alla realtà effettiva¹⁵.

Ovviamente questo processo di estromissione del nulla dal campo del vero non si è mai compiuto definitivamente. Anche il ψεῦδος λόγος delineato da Platone mostra che "c'è un lasciar vedere che copre o [...] un aprire che chiude"¹⁶, riconoscendo una certa positività anche dell'errore¹⁷: per Platone la ψευδῆς δόξα non si riduce solamente all'opinare il nullo ma manifesta anche le proprietà insite al processo di disvelamento stesso come quando, per esempio, si riconosce un amico in una sagoma lontana che a mano a mano si avvicina, laddove in un primo momento la si era confusa per un estraneo (*Teeteto*, 189 c – 195 b)¹⁸. Il tempo è una parte essenziale del processo di

¹⁴Heidegger, *Europa und die deutsche Philosophie*, Gander, Klostermann, Frankfurt am Main 1993, pp. 254; tr.it. *L'Europa e la filosofia*, a cura di J. Bednarich, M. Riedel, Marsilio, Venezia 1999, p. 26.

¹⁵Cfr. Heidegger, *L'essenza della verità*, p. 171.

¹⁶Heidegger, *Il «Sofista» di Platone*, cit., p. 407.

¹⁷Cfr. *Ivi.*, p. 61.

¹⁸Cfr. Platone, Θεαίητος; tr.it. *Teeteto*, a cura di F. Ferrari, BUR, Milano 2017⁴, pp. 431–457.

disvelamento dell'essere e questo Platone lo comprese bene nel suo *Teeteto* quando egli cerca di declinare i termini della relazione fra la percezione dell'ente e ciò che di esso si manifesta. Come afferma Heidegger in *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet (1931/32)*, nel *Teeteto* di Platone bisogna prestare attenzione al fatto che la percezione (l'ἄσθησις) si riferisce al divenire e la δόξα che da essa procede può riferirsi sia all'essere sia al non-ente. Il punto centrale è che Platone, con la sua esposizione, affronta in termini positivi la questione del divenire (κίνησις) e, conseguentemente, del non-essere (μὴ ὄν)¹⁹. È chiaro che questo problema sollevato dalla filosofia platonica s'intreccia indissolubilmente al problema ontologico della giustificazione del tempo, del divenire e della manifestazione sensibile del mutamento.

Per questo motivo, secondo Heidegger il punto di partenza di ogni riflessione, sia essa filosofica, scientifica o artistica, non può partire che dalla riconsiderazione del tempo. Compito del filosofo non sarebbe più, come in passato, quello di procedere argomentativamente, ma quello di sforzare il linguaggio nella continua ricerca di significati etimologici e genealogici in esso custoditi, senza alcuna pretesa di pervenire a un risultato. L'idea è che se del non essere non si può parlare per mezzo degli strumenti ordinari del linguaggio, se ne possa almeno fornire un cenno. Se parlare significa parlare sempre di qualcosa che è, bisogna almeno cercare di indicare ciò che risiede di là da esso, verso quell'eccedenza che la parola non riesce a contenere. In questa fase della sua indagine filosofica, Heidegger si dispone con l'attenzione dello sperimentatore a vagliare qualsiasi possibilità che i termini del linguaggio possano riservargli, esasperandole e mettendosi al contempo nell'attesa che sopraggiunga la parola decisiva sul nulla, sull'essere e sul senso della loro relazione. Le esplorazioni heideggeriane tentano sempre più ad articolarsi su diversi piani logici, sforzando le contraddizioni, le litoti e i controsensi²⁰. Ciò permette di salvaguardare la tensione verso l'inespresso che per Heidegger sta all'origine del concetto stesso di verità e che crede di

¹⁹Cfr. Heidegger, *L'essenza della verità*, pp. 177–356.

²⁰Nota è la reazione del filosofo neopositivista Paul Rudolf Carnap (1891–1970) che in un suo scritto del 1931 intitolato *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, in risposta alle tesi esposte da Heidegger nel 1929 in *Was ist Metaphysik?*, lo accusava di esprimersi attraverso pseudo proposizioni metafisiche prive di senso. In questo modo, Carnap mostrava di non comprendere il valore del contributo teorico della filosofia heideggeriana. Per maggiori informazioni cfr. Carnap *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* in *Erkenntnis. Vol. II*, Springer, Berlin 1932, pp. 219–241; tr.it. *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio* in *Il neoempirismo*, a cura di A. Pasquinelli, UTET, Torino 1978², pp. 504–532.

poter approssimare asintoticamente²¹, malgrado la rinuncia al rigore logico–argomentativo che anima *Sein und Zeit* e gli scritti precedenti. Se l’essere si presenta come costante nulla da cui scaturisce, bisogna mantenere vivo il gioco linguistico, nonostante le sue regole siano poco chiare, perché vale la pena correre il rischio di spingersi sempre più in là nella concezione umana del tempo.

III.2 Heidegger, Kant e l’animalità

Sebbene la svolta (*die Kehre*) nel pensiero heideggeriano sia indicata formalmente, su suggerimento dello stesso Heidegger, nella conferenza del 1930 intitolata *Vom Wesen der Wahrheit*²², il suo approccio rispetto all’indagine del *Dasein* incomincia a mutare già in seguito alla pubblicazione di *Sein und Zeit*. Bisogna inoltre ricordare che Heidegger continuerà a coadiuvare i propri esami filosofico–linguistici con lo studio degli autori del passato, proseguendo sulla strada di quella decostruzione annunciata nel testo del 1927 e ora al servizio dello studio di come l’essere si sia temporalmente svelto alla comprensione filosofica dei vari pensatori.

A tal riguardo è particolarmente significativo è il suo confronto con Kant condotto in *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927), in *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929) e nel più tardo *Kants These über das Sein* (1961), in cui Heidegger tenta di afferrare l’autenticità del nesso fra *Dasein* e la sua finitezza: se l’essere del *Dasein* è, in virtù del suo rapporto costitutivo e privilegiato con la morte un “*essere–nel–tempo*”²³, soffermarsi sulla soglia che abbozza tale limite significa gettare lo sguardo direttamente all’interno di quel rapporto che si sviluppa nel contatto fra l’essere e il nulla e da cui scaturisce l’esistenza. La morte non può più essere approcciata come uno spazio di conflitto senza soluzione ma come il luogo in cui l’essere e il non essere

²¹Nonostante ciò costituisca una grande intuizione, il rischio in cui Heidegger continuerà a incorrere per il resto della sua riflessione filosofica, sarà quello di rimanere impigliato nell’ambiguità del lessico metafisico, impedendosi così di raggiungere un maggior grado di chiarezza distintiva fra le differenze specifiche di essere e nulla. Nel caso in questione, la cornice metafisica, con i suoi continui rinvii linguistici e le sue equivalenze terminologiche, impone un continuo rimbalzo analitico dei termini gli uni agli altri, rendendo continuamente il significato un simulacro terminologico in bocca al significante che, invece di indicare oltre di sé (o in sé), continua semplicemente a esibirsi.

²²Heidegger nel *Brief über den «Humanismus»* afferma che “*La conferenza su Vom Wesen der Wahrheit, pensata e tenuta nel 1930, ma pubblicata solo nel 1943, permette di farsi una certa idea del pensiero della svolta da Sein und Zeit a Zeit und Sein. Questa svolta non è un cambiamento dal punto di vista di Sein und Zeit, ma in essa il pensiero che là veniva tentato raggiunge per la prima volta il luogo della dimensione a partire dalla quale era stata fatta l’esperienza fondamentale di Sein und Zeit come esperienza fondamentale dell’oblio dell’essere*”. Heidegger, *Lettera sull’«umanismo»*, p. 52.

²³Heidegger, *Logica e linguaggio*, p. 191.

s'incontrano. Qui, il problema del tempo è posto da Heidegger in connessione con la concezione di trascendenza kantiana. Heidegger parte dal presupposto che, per Kant, ogni ente costituisce un 'oggetto', risultato dell'elaborazione categoriale della 'mente' umana che colloca il limite prospettico entro cui il mondo si costituisce nella finitezza della sua presa concettuale. L'uomo, sostiene Kant, 'plasma' il mondo mediante un'attività di sintesi a priori e trascendentale, permessa dall'intuizione sensibile e dalle categorie dell'intelletto, della pletora di sensazioni ontiche ricevute dal mondo attraverso i sensi e da cui ricaverebbe la forma degli enti in quanto oggetti giudicabili tramite la logica. In tal modo, Kant individuerrebbe precisamente il nucleo del procedimento conoscitivo antropico che risponde alla visione medievale e moderna della verità intesa nel significato generico di *adaequatio* ('adeguazione') della percezione umana al flusso di stimoli che provengono dall' 'esterno'. L'essere, in questo processo, si dà sempre necessariamente come 'oggettività' dell'ente, in un orizzonte aprioristico che costituisce il contorno ontologico entro cui l'ente si costituisce. Essendo, però, che la prospettiva umana è in ogni istante impegnata nell'attività di elaborazione dei dati sensibili essa non può che fermarsi alla sola conoscibilità dell'oggetto che la stessa interpretazione ha fornito, lasciandosi costantemente sfuggire la condizione che determina sia la possibilità dell'esistenza di qualcosa sia la possibilità di qualsiasi attività interpretativa in grado di coglierla: la 'forma' dell'essere è sempre data solo come condizione della forma dell'ente. In altre parole, per Kant la *metaphysica generalis* (l'ontologia che indaga l'ente in quanto ente) è solamente propedeutica alla *metaphysica specialis* (la metafisica che investiga circa l' 'entità del *summun ens*, della cosmologia del mondo e della psicologia dell'animo umano). Per questo, l'essere in quanto tale tratteggia per l'uomo un *noumeno* inattingibile, in virtù dei limiti della stessa rappresentazione umana e delle sue possibilità interpretative del mondo. La conoscenza che l'uomo può avere del mondo e di se stesso si arresta ai limiti dell'esperienza empirica contingente, non potendo egli cogliere i presupposti dell'evenemenzialità dell'ente stesso. 'Forma', 'finitezza', 'rappresentazione', 'interpretazione' sono sinonimi per indicare come l'uomo, essendo un ente, appartiene a un determinato limite che ne definisce l'essenza indicata dall'orizzonte della sua conoscenza.

In Kant, l'essere diverrebbe la condizione di possibilità di tutto ciò che regge la realtà oggettiva o sussistente (da Kant indicata con le parole *Wirklichkeit*, *Existenz* o, in un senso del tutto diverso da quello heideggeriano, *Dasein*²⁴), designando *noumenicamente* quella 'realtà' (*Realität*)²⁵ che ha il compito di disporre l'ente all'apparenza, condizione limite della possibilità di rappresentazione e conoscenza dell'ente²⁶. In tal senso, la *Realität* è *possibilitas*, possibilità d'essere: per Kant "*Realtà sono i contenuti essenziali delle cose possibili, prescindendo dal fatto che esse siano o meno effettive, 'reali' nel nostro senso moderno*"²⁷. Essa non è il predicato di un'effettività concreta ma s'identifica con il suo posizionamento. Per tale motivo Kant arriva ad affermare che l' "*essere non è evidentemente un predicato reale, cioè un concetto di qualcosa che possa aggiungersi al concetto di una cosa. Esso è semplicemente la posizione di una cosa o di certe determinazioni in se stesse*"²⁸. Heidegger, tramite l'analisi di questa tesi, evidenzia che per Kant, coerentemente all'impianto generale della sua metafisica, l'essere non può essere un predicato reale nel senso della *Wirklichkeit* proprio perché esso accompagna ineluttabilmente ogni determinazione dell'ente senza aggiungervi nulla alle sue proprietà effettive, pertanto non aggiungendo nulla alla nostra conoscenza delle qualità ontiche presentate dagli oggetti: l'essere in quanto essere rimane l'*al di là* della percezione. L'essere è posizione (*Position*, *Setzung*) possibile di un ente, possibilità d'essere. Per questo motivo, anche

²⁴Cfr. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, p. 25.

²⁵Come fa notare lo stesso Heidegger in *Kant e il problema della metafisica* il termine kantiano *Realität* non deve essere inteso secondo il senso di *Wirklichkeit* (realtà effettiva o attuale), ma deve essere pensata come *Realitas*, *Sachheit* (la 'natura' di una cosa), ossia come "*contenuto quidditativo dell'ente stesso, che viene circoscritto dall'essentia*". Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, F. W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 1973, pp. 318; tr.it. *Kant e il problema della metafisica*, a cura di M. E. Reina, V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1989, p. 80. Cfr. Anche Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, pp. 24-38.

²⁶Heidegger, nella sua interpretazione dell'opera kantiana, sottolinea che lo stesso concetto di natura non è che il frutto della rielaborazione umana della realtà secondo i canoni prospettici che gli appartengono. "*Che cosa occorre perché sia possibile tale rapportamento all'ente? C'è un'«indicazione» di ciò che lo rende possibile? C'è, in realtà ed è il procedimento seguito dagli investigatori della natura. Essi ebbero come «una rivelazione luminosa. Compresero che la ragione vede solo ciò che lei stessa produce secondo il suo proprio disegno e che, con principi dei suoi giudizi secondo leggi immutabili, deve essa entrare innanzi a costringere la natura a rispondere alle sue domande, e non lasciarsi guidare da lei, per dir così, colle redini». Solo il «disegno prestabilito» di una natura in generale, rende accessibile la costituzione dell'essere dell'ente, al quale tutta la ricerca, con i suoi interrogativi si deve rapportare. Questo piano preliminare dell'essere dell'ente è inserito nei concetti fondamentali e nei principi della scienza della natura in parola. Pertanto ciò che rende possibile il rapportamento all'ente (conoscenza ontica), è la comprensione preliminare della costituzione dell'essere, la conoscenza ontologica. Ivi, p. 19.*

²⁷Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, p. 31.

²⁸Kant, *Critica della Ragion pura*, p. 869.

ciò che è semplicemente possibile, essendo posto, partecipa in minima parte dell'essere. La realtà spetta a ogni ente, anche se esso è solo immaginato e ha diritto che il suo contenuto essenziale sia riconosciuto²⁹: “*Che cosa significa allora essere? Kant risponde con l’asserzione affermativa della sua tesi: «è meramente la posizione di una cosa, o di certe determinazioni in se stesse»*”³⁰. La differenza risiede invece nella modalità con cui qualcosa è posto. La possibilità consiste in una posizione relativa e generica, quasi grammaticale, dell'essere. All'opposto, l'essere nell'esistenza effettiva, designa una posizione assoluta. Ciò però non indica che il contenuto essenziale tra ciò che è posto come possibile e ciò che è posto assolutamente come sussistente sia diverso³¹: “*cento talleri reali non contengono minimamente nulla di più di cento talleri possibili*”³². Se un “*predicato reale è quel predicato che fa parte del contenuto di una cosa e che ad esso può essere attribuito*”³³, l'essere non può quindi essere legato alla realtà effettiva e ontica, circoscrivendo invece la dimensione *noumenica* dell'ente grazie a cui esso esiste. L'essere non può essere spiegato a partire dalle determinazioni fisiche dell'ente ma è in quanto non è niente di oggettivo, è il rappresentare stesso che si esaurisce nell'attività prospettica e limitata dell'uomo di “*tenere qualcosa di fronte*”³⁴, collegandosi direttamente all'atto percettivo dell'uomo³⁵. Quest'attività sarebbe consustanziale, nell'interpretazione heideggeriana di Kant, alle operazioni sintetiche svolte della forma intuitiva del tempo in quanto struttura a priori dell'immaginazione trascendentale: nel processo di elaborazione dei dati sensibili il tempo caratterizzerebbe il dinamismo intrinseco della sintesi conoscitiva formando l'orizzonte ontologico ineffabile, ma sempre presente, entro cui l'ente accade. Dunque, l'essere sarebbe il posizionamento dell'ente in quanto s'identifica col tempo che lo definisce retrospettivamente come la “*permanenza del reale*”³⁶. Il tempo in Kant è l'“*immagine*

²⁹Nei *Grundprobleme der Phänomenologie*, Heidegger afferma esplicitamente che “*La realtà è una determinazione ontologica che aspetta ad ogni ente, sia questo effettivo oppure soltanto possibile, dal momento che ogni ente è qualcosa, ha un contenuto essenziale*”. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, p. 70.

³⁰Heidegger, *Kants These über das Sein* in *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt am Main 1967; tr.it. *La tesi di Kant sull'essere in Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, p. 400.

³¹Cfr. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, pp. 35–38.

³²Kant, *Critica della Ragion pura*, p. 869.

³³Heidegger, *La tesi di Kant sull'essere*, cit., p. 399.

³⁴*Ivi*, p. 401.

³⁵Cfr. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, pp. 38–71.

³⁶Kant, *Critica della Ragion pura*, p. 309.

pura della nozione di sostanza”³⁷ che permette al soggetto l’attività rappresentativa e la costruzione dell’oggetto fenomenico nei suoi limiti ‘orizzontali’. È l’incoglibile X trascendentale³⁸, condizione a priori di ogni possibile esperienza che tratteggia nella finitezza della rappresentazione umana la soglia dove essere e nulla s’incontrano.

Heidegger, per mezzo dell’interpretazione di Kant, riesce a caratterizzare precisamente per la prima volta l’esatta corrispondenza fra tempo, fondamento dell’essere e nulla. Il fatto che l’essere svolga il ruolo di posizionamento dell’ente nell’apparenza fenomenica rimanda al passaggio di qualcosa dal non essere all’essere, passaggio solitamente identificato col movimento e dunque col tempo. In virtù di questa intima congiunzione che rinvia il fondamento dell’essere al tempo, il nulla stesso non viene più a esser concepito come il *nihil absolutum*³⁹ o con il *nihil negativum* tipici dell’interpretazione metafisica, ma è inteso nel senso del *nihil originarium* da cui l’essere proviene, suggerendo la pienezza della possibilità ontologica⁴⁰. Il nulla è l’originarsi (*origo*), l’“abbraccio delimitante” (ὀρίζειν) sul confine dell’orizzonte: “*esso «è» ciò che non è conoscibile in quanto ente*”⁴¹ e perciò “*il nulla è, da una parte, orizzonte di ciò che non è un ente ma si temporalizza come tempo; dall’altra, origine dell’apertura in cui può manifestarsi l’ente in quanto tale*”⁴². Possiamo quindi chiederci con Heidegger se

Häufen sich so nicht, und zwar im spontanen Verständnis des Seins, die Zeitbestimmungen? Hält sich das unmittelbare Seinsverständnis nicht durch und

³⁷Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 96.

³⁸Kant in *Kritik der reinen Vernunft* afferma infatti che “*Tutte le nostre rappresentazioni vengono di fatto riferite a qualche oggetto mediante l’intelletto, e poiché i fenomeni non sono che rappresentazioni, l’intelletto le riferirà a un qualcosa, in quanto oggetto dell’intuizione sensibile: ma questo qualcosa in quanto tale non è altro che l’oggetto trascendentale. Questo però significa che un qualcosa = x di cui non sappiamo nulla, né possiamo saperne in generale (secondo l’attuale disposizione del nostro intelletto), ma che può servire soltanto come un correlatum dell’unità dell’appercezione rispetto all’unità del molteplice nell’intuizione sensibile, tramite la quale l’intelletto unifica il medesimo molteplice nel concetto di un oggetto*”. Kant, *Critica della Ragion pura*, p. 469. Per Heidegger, “*questo X è il cosiddetto «oggetto trascendentale», vale a dire l’elemento di opposizione, che nella trascendenza e mediante la trascendenza si può percepire come orizzonte della stessa. Ora, se l’X conosciuto nella conoscenza ontologica è per essenza orizzonte, questa conoscenza deve essere tale da tenere aperto l’orizzonte stesso, appunto nel suo carattere di orizzonte. E allora è veramente impossibile che questo qualcosa venga afferrato tematicamente come un contenuto di pensiero diretto e singolare*”. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, p. 108.

³⁹Ivi, p. 69.

⁴⁰Come afferma Heidegger, “*Nulla’ (Nichts) significa: non un ente (nicht ein Seiendes), ma nondimeno ‘qualcosa’. Questo qualcosa serve soltanto ‘come correlato’, ossia è, per essenza, orizzonte puro*”. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, p. 108.

⁴¹Biondi, *La ricerca di Heidegger sulla temporalità*, p. 322.

⁴²*Ibidem*.

*durch in einem ursprünglichen, aber auch selbstverständlichen Entwurf des Seins auf die Zeit? Bewegt sich dann nicht im vorhinein aller Kampf um das Sein im Horizont der Zeit?*⁴³

È da sottolineare come, in questo contesto, le analisi sul tempo e sull'essere, guidate secondo il filo conduttore della finitezza dell'esserci, portino in parte a uno scostamento dalla centralità che l'uomo assume, almeno in una prima fase del pensiero heideggeriano, per il concetto di *Dasein*. Se non altro, da *Kant und das Problem der Metaphysik*, non è tanto l'essere dell'esserci identificato con l'uomo a essere importante per Heidegger, quanto il fenomeno della finitezza che per suo tramite può essere specificato. Influenzato da Kant, Heidegger, con un'affermazione a lui inconsueta, arriva addirittura a dichiarare che "più originario dell'uomo è la finitezza dell'esserci, nell'uomo"⁴⁴. Lo scopo è cercare di capire cosa tale finitezza possa significare per l'essere in quanto tale: il *focus* della questione si è spostato e l'accesso alla verità dell'essere non è strettamente vincolato alla comprensione umana. Un'apertura, questa, che avrebbe anche potuto portare Heidegger a estendere il riconoscimento di *Dasein* a tutti gli enti non umani. Difatti, essendo la finitezza dell'essere la nozione fondamentale che permette una sua maggiore comprensione e, insieme con essa, un maggiore penetrazione nell'essenza del tempo, ogni ente, essendo dotato di limite e pertanto sottostando alla finitezza, ha eguale diritto che gli sia riconosciuto un rapporto specifico con la verità. Una via, questa, che Heidegger tenta di percorrere nei *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt–Endlichkeit–Einsamkeit* (risultato degli appunti delle lezioni tenute a Freiburg nel semestre invernale 1929/1930), per poi però subito stroncarla riconfermando le tesi di *Sein und Zeit*, e anzi, stabilendo definitivamente il confine metafisico che dividerebbe fra loro le varie tipologie di enti. Qui, solo l'uomo è ritenuto formatore di un mondo, laddove l'animale ne sarebbe povero e la pietra senza mondo⁴⁵. Heidegger più volte sottolinea che questa tesi non presuppone alcuna gerarchizzazione

⁴³Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, cit., p. 240; tr.it.: "Non vanno dunque accumulandosi, proprio nella comprensione spontanea dell'essere, le determinazioni temporali? La comprensione immediata dell'essere non si mantiene forse, in tutta la sua estensione, all'interno di un progetto, originario e insieme ovvio, dell'essere medesimo in base al tempo? Ma allora tutta la battaglia intorno all'essere non si sviluppa fin dal principio nell'orizzonte del tempo?". Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, p. 207.

⁴⁴*Ivi*, p. 197.

⁴⁵Cfr. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt–Endlichkeit–Einsamkeit*, F. W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 1983, pp. 544; tr.it. *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo–finitezza–solitudine*, F. W. von Herrmann, C. Angelino, il melangolo, Genova 1999, pp. 230–356.

ontologica fra gli enti⁴⁶, nonostante sembri impossibile non rimproverargli una certa presa di posizione coscienzialista⁴⁷ alla cui base agisce il precetto metafisico per il quale gli animali non avrebbero alcuna consapevolezza della propria morte e della propria sofferenza e pertanto accedano a una comprensione dell'ente limitata alla soddisfazione del bisogno istintivo che l'ambiente suscita in loro. Il vivente non è in grado di chiedere dell'ente in quanto ente. Anche qui è la consapevolezza dell'uomo rispetto alla propria morte a determinarne una superiorità rispetto a tutto ciò che esiste, proprio per il fatto che essa sancirebbe che egli è l'unico ente in grado di esser consapevole dello scorrere del tempo, mentre al contrario "animali, piante e minerali *sono nel tempo, ma non sono temporali nel senso di avere nel tempo il loro essere*"⁴⁸. Gli animali semplicemente vivono ma non esistono: solo l'uomo, nel suo essere, è. In questo senso Heidegger soggiace al tipico capovolgimento metafisico che presuppone la preminenza dell'uomo sugli altri esseri viventi piuttosto che dimostrarla attraverso l'argomentazione filosofica. Difatti, in linea di principio, non c'è nulla che vieti di affermare una relazione di tutti gli enti con il tempo e la formazione da parte loro di un mondo di significati attraverso un loro 'linguaggio' (per quanto possa apparire problematico attribuire questa funzione anche ad animali e piante). Ancor più radicalmente, è il linguaggio stesso di cui l'uomo si avvale a esser creduto il segno distintivo per cui egli stesso sia legittimato a porsi al vertice della piramide evolutiva, fornendogli l'illusione di suo rapporto privilegiato all'essere. Ciò significa che qualsiasi cosa egli arriverà a pensare dell'animalità o della cosalità sarà conseguentemente posta all'interno del suo discorso che, implicitamente, riduce sempre la realtà alla sua prospettiva. Il fatto che raramente si tenga conto dei limiti insiti nel suo modo di vedere le cose porta così a costanti tentativi da parte dell'uomo di assolutizzare il proprio punto di vista e di legittimare le proprie pratiche di dominio sulla realtà naturale.

⁴⁶Cfr. *Ivi*, pp. 250–254.

⁴⁷Heidegger non supera la posizione metafisica cartesiana perché riconduce l'essere alla sua unità con il pensiero in base al modello del linguaggio umano, cosicché essendo l'uomo l'unico ente in grado di pensare, l'essere viene a identificarsi retrospettivamente col suo pensiero. Certamente il pensiero è tale solo in quanto luogo che permette all'essere, oltre l'uomo, di potersi manifestare. Ma l'uomo così inteso, la cui essenza è determinata dal pensiero (*Da-sein*), appare quasi come una riproposizione dell'idea cartesiana di *res cogitans* nettamente distinta dalla *res extensa*, le cui proprietà non verrebbero nemmeno prese in considerazione. Heidegger, in tutta la sua riflessione filosofica, non arriva mai a porre realmente in questione il problema della corporeità dell'uomo ma si ferma sempre alla sua fattualità. Questo però è sempre il risultato di una operazione teoretica che 'astrae' dall'individuo, dal soggetto per farlo il mero interlocutore dell'essere.

⁴⁸Heidegger, *Logica e linguaggio*, p. 187.

Il fatto che anche Heidegger, fatte poche eccezioni⁴⁹, non riesca a mettere completamente in discussione questo presupposto della metafisica occidentale non solo gli precluderà sentieri che sarebbe stato oltremodo interessante esplorarle, ma gli impedisce un accesso diverso e, forse, più integro al fenomeno della finitezza e della temporalità. Un esempio di ciò è l'incomprensione che egli dimostra di avere nella lettura che darà nel 1940 dell'ottava elegia di Rilke⁵⁰ e dell'intuizione di Aperto (*das Offene*) in essa contenuta. Nemmeno la lettura di Leibniz, con la sua apertura monadologica all'infinità degli enti, riesce a smuovere Heidegger da questo presupposto assoluto della metafisica: l'antropocentrismo continuerà a costituire il limite della filosofia heideggeriana. Cionondimeno, con Leibniz, Heidegger compie un'ulteriore passo in avanti nell'analisi ontologica del tempo che gli permetterà una maggiore caratterizzazione del possibile quale "fondamento infondato" dell'essere.

⁴⁹La ridefinizione del ruolo dell'uomo nella storia la quale, porta Heidegger, nel 1935, con il saggio *Der Ursprung des Kunstwerkes*, a tentare di indagare la storia dell'essere non più attraverso l'uomo, ma tramite un ente che, sebbene ne costituisca un suo prodotto, non più a lui si conformi. Come sottolinea Mazzarella, "Nell'opera d'arte incontriamo un ente, nel linguaggio di Essere e tempo non conforme all'Esserci, che [...] si rivela dello stesso rango veritativo, 'aprente', dell'esserci la cui essenza è l'esistenza" (Mazzarella, *La Seinsfrage come Kehre e come Denkweg*, cit., p. 61).

⁵⁰Rilke, *Duineser Elegien*, Insel, Leipzig, 1923; *Elegie Duinesi* in *Poesie II*, a cura di G. Baioni, A. Lavagnetto, Einaudi-Gallimard, Torino, 1995, pp. 90–93. Ciò che Heidegger non riesce a comprendere è il rovesciamento dei rapporti gerarchici fra uomo e animale operato da Rilke e dal suo concetto di aperto (*das Offene*): Heidegger è troppo impegnato nel vedere in Rilke una conferma di ciò che egli ritiene essere una tappa del percorso metafisico da lui figurato. Infatti, per lui l'aperto rilkeano sarebbe semplicemente un segno di conferma per la nietzschiana volontà di potenza, del dominio dell'ente sull'essere nella storia della metafisica. Per maggiori informazioni rinvio a cfr. Heidegger, *Wozu Dichter?* in *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main 1950; tr.it. *Perché i poeti?* in *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968). Però, a differenza di quanto pensa Heidegger, Rilke non persegue la proposta di una nuova affermazione della volontà di potenza e dell'eterno ritorno, quando piuttosto cerca la traccia di una nuova via per un rapporto diverso dell'uomo all'essere e soprattutto, un rapporto non più frontale con la morte, la quale deve essere compresa nella sua oscurità, concedendole il senso che la tradizione metafisica le ha sempre negato. In tal senso il rapporto fra essere ed ente da una parte e il nulla dall'altra, sono in Rilke assegnati ad una logica correlativa attraverso la quale essi assumono un significato più ampio e non antropocentrico. Dunque, l'aperto indicherebbe l'illimitato di un nuovo tempo in cui l'essere non ingloba più in sé il nulla e la vita non è più mossa dalla necessità di estendere il proprio dominio su ogni ente: l'aperto costituirebbe un'indicazione verso l'unità originaria di tempo ed essere. Per maggiori informazioni rimando a cfr. Abbà, *Luoghi della comprensione: Rilke e la Lichtung heideggeriana* in "Semicerchio: rivista di Poesia Comparata", n. 22, 2000, pp. 44–51; cfr. Hannah Arendt, *Rilkes Duineser Elegien* (con Günther Stern-Anders), Neue Schweizer Rundschau, 1930; tr.it. *Le elegie duinesi di R. M. Rilke*, a cura di S. Maletta, Asterios Abiblio, 2014, pp. 76; cfr. Cacciari, *L'angelo necessario*, Adelphi, Milano, 1992³, pp. 177; cfr. Liguori, *Rilke e l'Oriente*, Mimesis, Pensieri d'Oriente, Milano 2013, pp. 159; cfr. Szondi, *Rilkes Duineser Elegien*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1975; tr.it. *Le «Elegie duinesi» di Rilke*, a cura di E. Agazzi, Saggi e documenti del novecento, 1997², pp. 206.

III.3 Heidegger e il concetto di possibilità leibniziano

Secondo Leibniz il mondo è composto di forme sostanziali prospettiche semplici e individuali. In esse si esaurisce lo spazio che individua la precisa posizione costantemente mantenuta da ogni sostanza, mentre il tempo, concepito aristotelicamente come la forma di movimento primitiva, è riconosciuto nella *vis viva* insita nelle stesse forme sostanziali. Leibniz le chiama, riconvocandosi alla terminologia pitagorica, ‘monadi’ (dal greco *μονάς*). Ciò che interessa a Heidegger è che Leibniz identifica l’attività propria di tali monadi nella percezione rappresentativa dell’intero universo. Ogni ente (sia esso un uomo, un animale, un albero o addirittura una pietra) possiede tramite la sua angolatura prospettica, in maniera più o meno cosciente e più o meno chiara, un’idea di che cosa sia l’intero universo riflettendone, in maniera diversa, gli elementi. Il cosmo leibniziano è formato da un’infinità di monadi: ogni monade è una finestra che si rappresenta l’immensità del tutto e che, a sua volta, è rappresentata dalle altre innumerevoli monadi. Dunque, ciascuna monade è in quanto rappresentata e rappresentante: il cosmo non è altro che l’attività rappresentativa delle monadi stesse. Il numero illimitato delle monadi compone l’universo e ognuno di questi “atomi formali” ne esprime una parte, sebbene ogni ente lo contenga in sé potenzialmente tutto.

Una concezione, quella leibniziana, che si pone evidentemente quale antesignana delle moderne teorie dell’atomo. Infatti, la monade non sarebbe altro che “*una sostanza semplice che entra nelle cose composte; semplice, cioè senza parti*”⁵¹, una potenzialità energetica priva di spazio ed estensione, impossibile da dividere, finestra “*attraverso le quali qualcosa*” non può “*entrare o uscire*”⁵². Le monadi sono gli specchi dell’universo connessi fra loro in un’armonia universale prestabilita da Dio prima del principio dei tempi (*harmonia prestabilita*) e che impone un “*adattamento di tutte le cose create a ciascuna e di ciascuna a tutte*”⁵³. Questa sorta di coordinamento universale prevede che quando qualcosa avvenga in una sostanza, per esempio attraverso un’azione fisica, si verifichi un mutamento corrispondente in tutte le altre⁵⁴, come quando muovendo l’acqua al centro di un vaso il suo moto si propaga concentricamente. Leibniz considera

⁵¹Leibniz, *Principes de la philosophie ou la monadologie*, Wien 1714, Köhler, 1720; tr.it. *I principi della filosofia o la monadologia* in *Monadologia*, a cura di S. Cariati, Bompiani, Milano 2001, p. 61.

⁵²*Ibidem*.

⁵³*Ivi*, p. 85.

⁵⁴Cfr. Leibniz, *Première vérité* in “*Revue de Metaphysique et de Morale*”, Couturat, Paris 1902; tr.it. *Verità prime* in *Scritti filosofici. Vol. I*, a cura di D. O. Bianca, UTET, Torino 1967, p. 186.

dunque le monadi come dei punti animati la cui natura intima risiede nella “forza primitiva”⁵⁵ (τὸ ἄντο χίνητον): secondo il linguaggio aristotelico, esse sono ‘entelechie’ [ἐντελέχεια] eterne, “che non contengono soltanto l’atto o il complemento del possibile, ma anche un’attività originaria”⁵⁶. Tali “Atomi di sostanza”⁵⁷ costituiscono “punti metafisici”⁵⁸ da cui scaturisce la molteplicità medesima e il suo movimento coordinato. Heidegger, nell’ultimo corso di lezioni tenuto a Marburg⁵⁹, riconduce la sostanza di questa *vis primitiva* o *forze primitive* alla *vis activa* (o *potentia activa*) dell’impulso (*Drag*) all’azione, all’esplicazione di potenzialità che si svolge nella sua capacità vivente di rappresentare: la monade leibniziana, per Heidegger, è la *perceptio* (percezione) che appetisce (*appetitus*) ciò che coglie nella successione temporale generata dal suo stesso dinamismo. In Leibniz è così chiaramente disegnato il principio di ogni prospettivismo. L’impulso della monade è energia, intesa come categoria metafisico–fisica, alla base della sua esistenza prospettica: “In questo punto di vista–ognora in una determinata prospettiva dell’ente e del possibile– è tenuto d’occhio, per così dire, l’intero universo, che però in esso si frange in un modo determinato a seconda del grado dell’impellere di una monade, cioè a seconda della sua possibilità di unificarsi nella sua molteplicità. Di qui risulta chiaro che nella monade, in quanto impulso che rappresenta, c’è una certa co–rappresentazione di se stessa”⁶⁰. Proprio per questo ogni monade è un *mundus concentratus*, poiché “ogni monade è in un certo suo modo il mondo, in quanto essa lo presenta”⁶¹. L’attività rappresentativa della monade che, in sé, conserva in potenza l’interezza della connessione universale è da considerarsi un’apertura sul mondo mossa da angolature diverse. Ogni monade è, quindi, a ogni istante un microcosmo: “l’universo è moltiplicato tante volte quante sono le monadi,

⁵⁵Leibniz, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l’homme et l’origine du mal*, Amsterdam 1710, pp. 256; tr.it. *Saggi di teodicea sulla bontà di Dio, sulla libertà dell’uomo, sull’origine del male* in *Scritti filosofici. Vol. I*, a cura di D. O. Bianca, UTET, Torino 1967, p. 509. Cfr. anche Giannetto, *Saggi di storie del Pensiero Scientifico*, Bergamo University Press, Bergamo 2009², pp. 233–247 e cfr. Giannetto, *Un fisico delle origini*, cit., pp. 239–258 e bibliografia.

⁵⁶Leibniz, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l’union qu’il y a entre l’âme et le corps* in “*Journal des Savans*”, 1695; tr.it. *Nuovo sistema della natura e della comunicazione delle sostanze e dell’unione tra l’anima e il corpo* in *Scritti filosofici. Vol. I*, a cura di D. O. Bianca, Torino 1967, p. 191.

⁵⁷*Ivi*, p. 195.

⁵⁸*Ibidem*.

⁵⁹Cfr., Heidegger, *Aus der letzten Marburger Vorlesung in Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt am Main 1967; tr.it. *Dall’ultimo corso di lezioni di Marburgo in Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, pp. 35–58.

⁶⁰*Ivi*, p. 53.

⁶¹*Ibidem*.

analogamente a come la stessa città è rappresentata in modo diverso a seconda delle situazioni ogni volta diverse dei singoli osservatori”⁶². Ogni sostanza è eccettà, di cui soltanto Dio ha piena contezza, che fornisce una visione parziale dell’intero “e considerando tutte le facce del mondo in tutte le maniere possibili [...], il risultato di ciascuna veduta sull’universo, considerato da un certo punto di vista, è una sostanza che esprime l’universo conforme a questa veduta”⁶³. Secondo le parole di Leibniz contenute nel *Discours de Metaphysique* (1686) ogni “sostanza individuale esprime, alla sua maniera, tutto l’universo e nella sua nozione sono compresi tutti i suoi eventi, con tutte le loro circostanze e tutta la serie delle cose esterne”⁶⁴ per cui ogni sostanza è “specchio di Dio o di tutto l’universo che essa esprime a suo modo”⁶⁵. Certo, anche in Leibniz, il corso degli eventi fisici è concepito deterministicamente secondo il canone della meccanica classica cartesiana, come una successione causale–temporale ma solo la divinità, in quanto onnisciente, è in grado di abbracciare in un istante l’interezza delle interazioni e degli eventi monadici che formano la completa successione degli eventi. Bisogna inoltre tener presente che per Leibniz “ogni sostanza non può cominciare se non per creazione, né perire se non per annientamento: che non si può dividere una sostanza in due o di due farne una; e che, quindi, il numero delle sostanze, per natura non aumenta né diminuisce, sebbene esse si trasformino”⁶⁶. Ciò significa che le sostanze indivisibili sono infinite eppure numericamente determinate e si trasformano costantemente: ognuna di esse è generata per creazione e terminerà solo per annientamento. Dunque, ogni individuo sostanziale è presente dall’inizio dei tempi dell’universo, evolvendosi costantemente nella propria forma monadica attraverso lo

⁶²Ivi, p. 54.

⁶³Leibniz, *Saggi di teodicea sulla bontà di Dio, sulla libertà dell’uomo, sull’origine del male*, cit., p. 79.

⁶⁴Leibniz, *Discours de Metaphysique*, Landgravio, Hessen–Rheinfels 1686; tr.it. *Discorso di metafisica in Scritti filosofici. Vol. I*, a cura di D. O. Bianca, UTET, Torino 1967, p. 72. Un’altra definizione simile di monade, ma ancor più perspicua, Leibniz la fornisce nelle *Première vérité*, in cui afferma che “Ogni sostanza singolare, nella sua nozione perfetta, implica tutto l’universo e tutte le cose in esso esistenti, passate, presenti, future. [...] Anzi tutte le sostanze singolari create sono diverse espressioni dello stesso universo”. Leibniz, *Verità prime*, cit., p. 186.

⁶⁵Leibniz, *Discorso di metafisica*, cit., p. 72. In altre definizioni emerge maggiormente il marcato prospettivismo leibniziano: “ogni anima è uno specchio dell’universo, e, ciò che vale di più, che ogni anima è uno specchio dell’universo, a suo modo senza alcuna interruzione, e contiene nel suo fondo un ordine corrispondente a quello dello stesso universo: universo che le anime variano e rappresentano in un’infinità di modi, tutti differenti e tutti veri che, per così dire, moltiplicano l’universo quanto più è possibile di modo che le anime si avvicinano a Dio, per quanto è consentito dai loro diversi gradi, ed in modo da dare all’universo tutta la perfezione di cui è capace”. Leibniz, *Consideration sur la doctrine d’un spirit universel unique*, Erdmann, 1702; tr.it. *Considerazioni sulla dottrina d’uno spirito universale unico in Scritti filosofici. Vol. I*, a cura di D. O. Bianca, UTET, Torino 1967, p. 272.

⁶⁶Leibniz, *Discorso di metafisica*, p. 72.

sviluppo generale degli elementi che la compongono. L'uomo, per esempio, è presente sin dall'origine dell'universo, sebbene abbia dovuto attendere il preciso momento in cui la sua forma sostanziale è riuscita a sorgere come spirito umano per comparire nella sua forma attuale. Tale divenire monadico continuo costituisce l'essenza del tempo universale, l'ἐνέργεια propria delle monadi, la potenza animata e animante della sostanza immateriale di contro l'estensione spaziale dei corpi fisici. Proprio perché anche fra spirito e materia vi è armonia e reciprocità, la causalità meccanico-fisica fa tutt'uno con la *vis viva* che caratterizza ogni rappresentazione percettiva. Questo evidenzia che, nonostante il determinismo, ogni monade è in grado di autodeterminarsi secondo lo “*stato di pura possibilità*” che la porta “*ad agire liberamente nel modo in cui farà nel tempo*”⁶⁷: le leggi fisiche riguardano la materia ma non la forma sostanziale che è definita dai principi primi metafisici (tra cui figura il principio logico d'identità⁶⁸ da cui deriverebbero poi i quelli di non contraddizione e del terzo escluso), risaputi dalla monade aprioristicamente e senza bisogno che essi si mescolino alla materia, pur coordinandola. A differenza delle leggi fisiche (che sottostano ai principi metafisico-

⁶⁷Leibniz, *Saggi di teodicea sulla bontà di Dio, sulla libertà dell'uomo, sull'origine del male*, p. 673. La causalità meccanica in cui siamo immersi, con la sua necessità, non contraddice l'esistenza del libero arbitrio: Dio conoscerebbe anticipatamente e nei minimi dettagli tutto ciò che accadrà nel mondo ma i suoi avvenimenti saranno comunque il frutto della libera scelta di ogni monade. Secondo Leibniz Dio, nella scelta di un mondo possibile, ha già previsto ogni libera azione che avrebbero compiuto gli esseri che sarebbero esistiti in esso. Negli *Essais de Théodicée* sottolinea come “*Dio vede d'un colpo tutta la connessione di questo universo, nel momento in cui la sceglie, e così non ha bisogno del nesso degli effetti con le causa per prevedere questi effetti. Ma la sua saggezza, facendogli scegliere una serie perfettamente connessa, non poteva mancare di vedere una parte della serie nell'altra. È una delle regole del mio sistema dell'armonia generale, che il presente è gravido dell'avvenire, e che colui il quale vede tutto, vede in ciò che è, ciò che sarà. Ho stabilito, inoltre, con dimostrazione, che Dio, in conseguenza della perfetta connessione delle cose, vede, in ciascuna parte dell'universo, l'universo intero*”. Leibniz, *Saggi di teodicea sulla bontà di Dio, sulla libertà dell'uomo, sull'origine del male*, p. 694. Il fatto che poi Dio “*inclina senza necessitare*” (Leibniz, *Corrispondance Leibniz-Clarke*, A. Robinet, PUF, Paris 1957 (il carteggio fu tenuto dal novembre 1715 all'agosto 1716), pp. 256; tr.it. *Carteggio Leibniz-Clarke (novembre 1715-ottobre 1716)* in *Scritti filosofici. Vol. I*, a cura di D. O. Bianca, UTET, Torino 1967, p. 339) al bene, influenzando così sulle scelte degli esseri viventi, non nega il fatto che essi possano comunque decidersi in contraddizione con la volontà divina.

⁶⁸Il principio di identità costituirebbe il più importante dei principi logici proprio perché garantirebbe la permanenza di una sostanza attraverso il divenire temporale, assicurando inoltre anche l'ancoraggio della conoscenza ad un criterio indubitabile. Leibniz ne fornisce la seguente definizione: “*Verità prime sono quelle che affermano l'identico dell'identico, e che negano l'opposto dell'opposto, come A è A e A non è non-A*”. Leibniz, *Verità prime*, p. 183. Per questo “*ogni cosa è quale è: ogni cosa è simile o uguale a sé stessa. Nulla è maggiore o minore di sé: e così altre cose di questo genere, che, sebbene abbiano tra loro gradi diversi di priorità, tutte possono essere comprese sotto l'unico nome di identiche*”. *Ibidem*. Il problema logico-metafisico per eccellenza sarebbe il problema dell'identità coincidente col problema della verità stessa: solo l'identità fra l'ente e il suo essere renderebbe una cosa quella che è nella sua evoluzione temporale, tale per cui l'essere, rimanendo ciò che è, fornisce una nozione stabile e determinata all'essenza delle cose. Soltanto grazie all'identità vi possono essere predicati che ineriscono al soggetto, “*ed in ciò consiste la natura della verità in generale*”. *Ivi*, pp. 183-184.

logici⁶⁹), questi paradigmi costituiscono una forma necessaria del sapere. La relazione euritmica tra questi due ambiti di leggi, è testimoniata dall'esistenza di quella che Leibniz chiama la 'forza' d'inerzia corrispondente all'energia cinetica per cui *"l'effetto è sempre uguale alla forza della sua causa"*⁷⁰ e matematicamente specificabile nella formula $E_c = \frac{1}{2} mv^2$. Il ragionamento con cui Leibniz introduce questa nuova forza è il seguente: per lui i corpi cartesianamente estesi non possono essere bastevoli a se stessi in quanto sono incapaci di produrre energia autonomamente e, pertanto, devono ricorrere alla forza che la *vis viva* imprime in loro. L'energia cinetica costituirebbe quel principio dell'anima che conferisce alla materia il movimento, fornendo così anche la prova della connessione fra lo spirito e la realtà concreta. Non solo. Il fatto che esista la prova dell'energia cinetica conduce a supporre che essa sia una forza fornita da Dio al mondo di modo che esso contenga una potenza bastevole a tutte le monadi e che si conservi immutata per tutta l'estensione del tempo fra il suo principio e la sua fine. Tale energia sarebbe il fondamento di ogni moto, del tempo e della vita stessa⁷¹ e grazie a

⁶⁹Per Leibniz, *"le leggi del moto che si trovano effettivamente nella natura e che sono verificate dall'esperienza, non sono dimostrabili in modo assoluto, come sarebbe per le proporzioni geometriche"*. Leibniz, *Saggi di teodicea sulla bontà di Dio, sulla libertà dell'uomo, sull'origine del male*, p. 684. Ossia le leggi di natura, a differenza di quelle metafisico-logiche, sono determinate, certe, ma non necessarie, essendo scelte liberamente da Dio.

⁷⁰Leibniz, *Saggi di teodicea sulla bontà di Dio, sulla libertà dell'uomo, sull'origine del male*, p. 685. Per approfondire quest'interpretazione dell'energia cinetica in Leibniz, cfr. Giannetto, *Saggi di storie del Pensiero Scientifico*, cit., pp. 239–246 e cfr. Giannetto, *Un fisico delle origini*, pp. 239–258 e bibliografia.

⁷¹La prova dell'esistenza dell'energia cinetica costituisce per Leibniz anche una prova della perfezione divina che, avendo previsto e predisposto tutto con la massima precisione, ha conferito all'universo sufficiente energia in grado sia di conservarsi sia di mantenersi in moto per l'eternità. Considerazioni queste che cercavano di screditare la fazione newtoniana che, in conformità con le leggi d'inerzia e scambio tra corpi dell'energia che andava così costantemente ad esaurirsi e deteriorarsi, riteneva che Dio dovesse, con un continuo intervento, fornire di energia il mondo. Leibniz riteneva che ciò trasmettesse un'idea di Dio assolutamente imperfetta e falsa, come si evince dalle riflessioni contenute all'interno della *Corrispondance Leibniz-Clarke*, dove Leibniz accusava Newton, per mezzo del teologo e rettore della Chiesa di San. Giacomo a Westminster nonché segretario di Newton, di non avere una chiara idea di Dio e, dunque, della fisica. Per Leibniz infatti *"Newton ed i suoi seguaci hanno un'idea molto ridicola dell'opera di Dio. Secondo loro, Dio ha bisogno di caricare di tanto in tanto il suo orologio, che altrimenti cesserebbe di agire. Egli non ha avuto tanto accorgimento da garantirgli un moto perpetuo. Inoltre la macchina di Dio è, secondo loro, così imperfetta che Dio è costretto, di tempo in tempo, a ripulirla con un lavoro straordinario, ed anche ad aggiustarla, come fa un orologiaio con la sua opera; ma un operaio è un artefice tanto più inesperto quanto più spesso è obbligato a ritoccarla e a correggerla. Secondo la mia opinione, vi persiste sempre la medesima forza e la stessa energia, che solo passa di materia in materia, conforme alle leggi della natura ed all'ordine perfetto che vi fu prestabilito"*. Leibniz, *Carteggio Leibniz-Clarke*, cit., p. 300. Già precedentemente, nella *Dissertatio de Arte Combinatoria* (1666), Leibniz aveva imbastito questa prova sull'infinita presenza virtuale di Dio in tutto l'universo, la cui forza costituisce aristotelicamente la causa prima del movimento e della possibilità stessa. In tal senso, secondo le tre definizioni di Dio fornite da Leibniz: *"1. Definizione 1. Dio è una sostanza incorporea di infinita virtualità (virtus). 2. Definizione 2. Chiamo sostanza tutto ciò che muove o*

essa l'uomo è in grado di capire che “*benché tutti i fenomeni particolari della natura si possano spiegare [...] matematicamente e meccanicamente, i principi generali della natura corporea e della stessa meccanica sono piuttosto metafisici che geometrici ed appartengono alle forme o nature indivisibili come cause dei fenomeni, più che alla massa corporea ed estesa*”⁷². L'energia cinetica è l'effetto corporeo della sostanza individuale, della monade stessa, ossia della sua presenza metafisica.

Ciò che interessa a Heidegger di questo discorso è che Leibniz pensi l'universo come la massima quantità di esser possibile attualizzabile in conformità al principio di ragion sufficiente (*principium rationis*): *nihil est sine ratione* (“nulla è senza fondamento”⁷³). Quest'ultimo, cercando di rispondere alla domanda sul “*Perché esiste*

viene mosso. 3. Definizione 3. *Virtualità infinita è l'originaria capacità (Potentia principalis) di muovere l'infinito. Virtualità infatti è lo stesso che capacità originaria; diciamo che le cause seconde operano in virtù della causa prima*”. Leibniz, *Dissertatio de Arte Combinatoria* in *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz. Vol. IV*, Leipzig 1666, Gerhardt, pp. 27–102, e G. W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe VI. Vol. I*, Perussischen Akademie der Wissenschaften, pp. 163–230; tr.it. *Dissertazione sull'Arte Combinatoria* in *Scritti di logica. Vol.I*, a cura di F. Barone, Laterza, Roma–Bari 1992², p. 10. Invero, anche Newton propose un modello dinamico di forza, definita come la “*forza insita (vis insita) della materia*”, ossia “*la disposizione a resistere, per effetto della quale ciascun corpo, per quanto sta in esso, persevera nel suo stato di quiete o di moto rettilineo uniforme*” (Newton, *Philosophiae Naturalis Principia mathematica*, Royal Society press, London 1687, pp. 502; tr.it. *Principi matematici della filosofia naturale*, a cura di A. Pala, Mondadori, Milano 2008², p. 97). Tale forza (*dynamis*), meglio conosciuta come inerzia, da un lato manterrebbe i corpi in uno stato di quiete resistendo agli agenti esterni, dall'altro agirebbe su di essi imponendo loro il superamento di ogni ostacolo. Proprio appartenente a questo tipo di *dynamis* può essere considerata la forza gravitazionale per effetto della quale i corpi riescono ad agire a distanza gli uni sugli altri (*actio in distans*). Newton, nell' *Optiks*, suppone infatti che i corpi possiedano determinate potenze per effetto delle quali riescano ad agire a distanza gli uni sugli altri provocando la maggior parte dei fenomeni naturali. Per maggiori informazioni, cfr. Newton, *Optiks. A treatise of the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of light*, printed for William Innys at the West-End of St. Paul's, London 2010⁴; tr.it. *Scritti sulla luce e i colori*, a cura di A. Pala, UTET, Torino 1978, p. 581. La forza gravitazionale costituirebbe, per Newton, la prova del costante intervento divino che rifornisce costantemente la realtà di potenza, in modo da mantenerla stabile.

⁷²Leibniz, *Discorso di metafisica*, p. 86. c

⁷³*Nihil est sine ratione*, ossia “*nulla accade senza che vi sia una causa o almeno una ragione determinante, che possa, cioè, servire a rendere ragione a priori perché una cosa è esistente piuttosto che non esistente e perché è così piuttosto che in un altro modo*”. Leibniz, *Saggi di teodicea sulla bontà di Dio, sulla libertà dell'uomo, sull'origine del male*, p. 484. Leibniz caratterizza anche questo principio come il principio della certezza metafisica, esplicandolo in una formulazione ontologica precisa e rigorosa: “*Niente può essere e non essere nello stesso tempo, ma ogni cosa è o non è. Niente [può essere] senza ragione*”. Leibniz, *Introductio ad encyclopaediam arcanam, sive inetia et specimina scientiae generalis de instauratione et auugmentis scientiarum, deque perficienda mente et rerum inventionibus ad publicam felicitatem* in *Opuscules et fragments inédits*, Couturat, pp. 511–515; tr.it. *Introduzione all'enciclopedia arcana ossia principi ed esempi della scienza generale sull'instauratione e gli sviluppi delle scienze e sul perfezionamento della mente e la scoperta delle cose per la felicità generale* in *Scritti di logica. Vol.I*, a cura di F. Barone, Laterza, Roma–Bari 1992², p. 128.

qualcosa piuttosto che nulla?”⁷⁴, stabilisce che ci debba essere necessariamente una spiegazione razionale che giustifichi l’esistenza così come essa ci si presenta e che questa spiegazione debba essere rintracciata nella bontà divina che sceglie di creare il migliore dei mondi possibili fra gli infiniti che il suo intelletto riesce a concepire. Il fatto che l’essere sia piuttosto che il nulla è giustificato dalla constatazione che, in conformità alla decisione di Dio che opta sempre per ciò che è più opportuno, l’essere sia migliore del non essere⁷⁵. Ovviamente, se “*Dio certamente sceglierà il meglio, ciò non impedisce che ciò che è meno perfetto, non sia e non rimanga in sé stesso possibile, benché non accadrà: perché non è la sua impossibilità, ma la sua imperfezione, che la fa rigettare*”⁷⁶. Ogni possibile pensato dall’intelletto divino ha quindi un grado di probabilità d’essere diverso dagli altri e siffatta probabilità, connessa per la prima volta da Leibniz con la possibilità, può essere calcolata matematicamente. Considerazioni queste che assumeranno un’importanza capitale per gli sviluppi futuri della meccanica quantistica e del calcolo probabilistico, garantendo alla logica di essere applicata ai processi virtuali. Sarà il fisico Carl Friedrich von Weizsäcker (1912 – 2007), di cui tratto in seguito diffusamente, a rilevare con forza l’importanza delle implicazioni di questa posizione leibniziana per la logica quantistica nonché per gli sviluppi di una *zeitliche Logik*, di una “logica temporale”⁷⁷. Secondo Leibniz, infatti, la logica inerisce

⁷⁴Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grâce fondés en raison*, Wien 1714, “L’Europe Savante”, La Haye, Paris 1718, pp. 100–123; tr.it. *I principi razionali della natura e della grazia in Monadologia*, a cura di S. Cariati, Bompiani, Milano 2001, p. 47.

⁷⁵Per Leibniz “*il contingente che esiste deve la sua esistenza al principio del meglio, che è la ragion sufficiente delle cose*” (Leibniz, *Carteggio Leibniz–Clarke*, p. 339). L’origine del male, per Leibniz, è da ricercare non nella materia, anch’essa derivata da Dio, ma dalle forme sostanziali stesse che costituiscono le monadi. Egli si inseriva, comunque, nella tradizione agostiniana che concepiva il male come privazione di bene, il quale si traduceva sempre nel male concepito come nulla in quanto privazione di essere. A tale riguardo cfr. Leibniz, *Saggi di teodicea sulla bontà di Dio, sulla libertà dell’uomo, sull’origine del male*, pp. 707–708.

⁷⁶Leibniz, *Discorso di metafisica*, p. 78.

⁷⁷Carl Friedrich von Weizsäcker instaura un rapporto ambivalente con Leibniz. Di quest’ultimo, Weizsäcker ammira particolarmente l’impeccabilità delle dinamiche logiche individuate e ritenute forma delle relazioni stesse fra i vari possibili, nonché il riconoscimento del legame fra i vari mondi possibili e il mondo effettivamente reale. Questo legame sarebbe anche il nodo che unisce la realtà al possibile permettendo l’incontro tra l’infinito dei possibili e l’infinitezza delle prospettive monadiche esistenti. La dinamica logica concepita da Leibniz permette dunque, per Weizsäcker, di identificare proprio in questo continuo rimando la giustificazione di un continuo che avrebbe il suo fondamento nella possibilità in quanto tale. Da ciò proverrebbe il concetto di simmetria della fisica moderna come anche il contributo dato da Leibniz all’elaborazione del calcolo mediante equazioni differenziali. Ciò che invece non convince Weizsäcker è proprio il concetto di sostanza “atomico–monadologica” leibniziana che non ritiene coerente con le moderne scoperte della meccanica quantistica le quali escludono una continuità del reale (sebbene Weizsäcker la ritenga ancora valida per il campo del puro possibile) negando così l’esistenza di una sostanza unitaria assimilabile a quella monadologica leibniziana. Altro aspetto della

alle possibilità stesse dell'essere⁷⁸. Come ha sottolineato il filosofo ed epistemologo Heinrich Scholz (1884–1956), Leibniz si presenta come un punto di svolta nella storia generale della logica occidentale. Da un lato riassume magistralmente le logiche passate, da quella aristotelica e stoica, dall'altro tenta per la prima volta di “*trasformare le regole sillogistiche in regole di calcolo*”⁷⁹ formali e simboliche⁸⁰. Difatti, Leibniz, sviluppando le intuizioni aristoteliche, crede che tra il linguaggio logico artificiale e i pensieri esista una sorta di *characteristica universalis* che superi le differenze idiomatiche e stabilisca una corrispondenza biunivoca tra segno e sua rappresentazione mentale di modo che “*per ogni pensiero designato deve esserci un segno, e uno solo [...] e viceversa per ogni segno un pensiero designato, e uno solo*”⁸¹ che ne stabilisca il significato oltre ogni ambiguità⁸². Così facendo, Leibniz vorrebbe attribuire a ogni

filosofia leibniziana da cui Weizsäcker prende le distanze è la struttura rigorosamente gerarchica che Leibniz instaura fra i possibili e fra le monadi, soprattutto, in quest'ultimo caso, quando ne organizza le proprietà rispetto al grado di coscienza da loro posseduto. Certamente per Weizsäcker esiste una sostanzialità del reale ma essa non è più, come in Leibniz, una sostanzialità ‘ontica’ ma riconducibile a bit di informazioni. Per maggiori informazioni, cfr. Weizsäcker, *Der Substanzbegriff von Leibniz im Blick auf die moderne Physik in Zeit und Logik bei Leibniz. Studien zu Problemen der Naturphilosophie, Mathematik, Logik und Metaphysik*, C. F. von Weizsäcker, E. Rudolph, Klett–Cotta, Stuttgart 1989, pp. 181–204 e cfr. Weizsäcker, *Zum Weltbild der Physik*, S. Hirzel, 1976 Stuttgart (la prima edizione del 1943 e pubblicata a Leipzig fu curata da H. Lyre); tr.it. *L'immagine fisica del mondo*, a cura di D. Campanale, Fabbri, Milano 1967, pp. 198–208. Lo stesso saggio su Leibniz qui contenuto, *Naturgesetz und Theodizee* (1944), tenuto in occasione del sessantesimo compleanno di Heinrich Scholz (1884–1956) e pubblicato per la prima volta in “*Archiv für Philosophie*”, fasc. 2, 1948) è stato recentemente ripubblicato in maniera completa (a differenza dell'edizione contenuta in *Zum Weltbild der Physik* che ne presentava solo una parte) in Weizsäcker, *I grandi della fisica*, cit., pp. 109–132.

⁷⁸Cfr. Leibniz in *De rerum originatione radicali*, afferma che “*nelle cose possibili ovvero nella stessa possibilità o essenza, vi è un'esigenza di esistenza o, per così dire, una pretesa ad esistere; o in una parola, che l'essenza di per sé tenda all'esistenza. Donde segue che tutti i possibili, ossia tutto ciò che esprime l'essenza o realtà possibile, tendono con eguale diritto all'esistenza, in proporzione alla quantità di esistenza o di realtà cioè al grado di perfezione che implicano: la perfezione, infatti, non è altro che la quantità dell'essenza*”. Leibniz, *De rerum originatione radicali*, 1697; tr.it. *Sull'origine radicale delle cose* in *Scritti filosofici. Vol. I*, a cura di D. O. Bianca UTET, Torino 1967, p. 219.

⁷⁹Scholz, *Abriss der Geschichte der Logik*, Albert, Freiburg–München 1959, pp. 78; tr.it. *Storia della logica*, a cura di E. Melandri Laterza, Bari 1983, p. 68.

⁸⁰Per maggiori informazioni cfr. Mazur, *Enlightening Symbols: A Short History of Mathematical Notation and Its Hidden Powers*, Princeton University Press, Princeton 2014, pp. 285; tr.it. *Storia dei simboli matematici. Il potere dei numeri da Babilonia a Leibniz*, a cura di B. Bartesaghi, il Saggiatore, Milano 2015, pp. 261–266.

⁸¹Scholz, *Storia della logica*, cit., p. 69.

⁸²Per Leibniz, “*Chiaro è ciò che viene percepito esattamente, pertanto chiaro risulta il discorso quando il significato di ciascuna parola è noto, perlomeno a chi è attento. Vero è il discorso il cui significato è percepito mediante una giusta disposizione sia di colui che percepisce sia del mezzo (poiché l'intelletto costituisce la misura della chiarezza, il senso la misura della verità)*”. Leibniz, *Marii Nizolii Anti-Barbarus philosophicus, sive philosophia scholastica impugnata, libri IV de veris principiis et vera ratione philosophandi per G. G. Leibnitium. Dissertatio* in *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz. Vol. IV*, Gerhardt, Frankfurt am Main 1674, pp. 131–162.; tr.it. *Dissertazione preliminare in Scritti di logica. Vol. I*, a cura di F. Barone, Laterza, Roma–Bari 1992², p. 65. Per cogliere chiaramente i rapporti necessari all'interno dei principi metafisico–logici, è necessario pensare anche il linguaggio

pensiero logico un segno che coglie l'essenza di una possibilità senza però con ciò determinarla nella sua esistenza concreta e temporale, considerandola quindi come possibilità pura a prescindere dalla sua effettività. L'obiettivo di Leibniz è costruire, in base alle norme della matematica, "una scrittura universale intelligibile per chiunque legga e conosca una qualsiasi lingua"⁸³ conseguendo al contempo la chiara rappresentazione del funzionamento dei principi logici puri, similmente a come i fenomeni fisici-meccanici dei corpi sono precisamente descritti dal calcolo

ordinario attraverso i segni logici, entro cui si articola l'attività logica umana. Fu Aristotele che per primo tentò di percorrere questa strada: "Non è una cosa da sprezzare che Aristotele abbia messo queste forme [le forme del linguaggio naturale] in regole infallibili diventando così, difatti, il primo che, pur stando fuori dalla matematica, ha scritto in modo matematico". Leibniz, *Lettera a Gabriel Wagner sull'importanza della logica*, G. VII, 1697, pp. 514–527; tr.it. *Lettera a Gabriel Wagner sull'importanza della logica* in *Scritti filosofici. Vol.II*, a cura di D. O. Bianca, UTET, Torino 1968, 783. L'idea è quella che, espungendo la varietà e mutevolezza contenute all'interno della polisemia dei termini linguistici, si riesca ad evitarne le incertezze e le incomprensioni, in modo da cogliere la forma che struttura il linguaggio in generale computandolo attraverso "argomenta in forma" (*Ibidem*). È necessario quindi "escogitare un alfabeto dei pensieri umani e che dalla combinazione delle lettere di questo alfabeto e dall'analisi dei vocaboli formati da quelle lettere". Leibniz, *Historia et commendatio linguae charactericae universalis quae simul sit ars inveniendi et judicandi* in *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz. Vol. VII*, Gerhardt, Hannover 1677, pp. 184–189; tr.it. *Storia ed elogio della lingua caratteristica universale che sia al tempo stesso arte dello scoprire e del giudicare* in *Scritti di logica. Vol.I*, a cura di F. Barone, Laterza, Roma–Bari 1992², p. 143. Si veda anche cfr. Leibniz, *De scientia universalis seu calculo philosophico* in *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz. Vol. VII*, Gerhardt, Hannover 1684, pp. 198–203; tr.it. *Sulla scienza universale o calcolo filosofico. Sulla Caratteristica* in *Scritti di logica. Vol.I*, a cura di F. Barone, Laterza, Roma–Bari 1992², p. 170. Grazie a questo vocabolario formale si potrebbero computare tutte le cose scopribili dall'intelletto umano. Questo tipo di arte combinatoria sarebbe però un'arte puramente formale e che tratta delle qualità delle cose (cioè di ciò che è simile e dissimile), differenziandosi dal calcolo quantitativo dell'algebra. Nonostante ciò, essendo che ogni "ragionamento umano si compie per mezzo di certi segni o caratteri" (Leibniz, *Sulla scienza universale o calcolo filosofico*, cit., p. 175) assegnati alle proposizioni primitive del linguaggio ogni controversia potrebbe essere risolta calcolando: "non ci sarà maggior bisogno di discussione tra due filosofi di quanto ce ne sia tra due calcolatori. Sarà sufficiente, infatti, che essi prendano la penna in mano, si siedano a tavolino, e si dicano a loro piacere (chiamato, se loro piace, un amico): calcoliamo" (*Ivi*, p. 172). La logica dei principi primi metafisici sarebbe dovuta essere una logica modale e binaria, dandosi solo proposizioni vere o false (indicate per la prima volta da Leibniz con lo 0 e 1), in conformità alla cornice ontologica e teologica per cui il tutto sarebbe Dio stesso, il nulla sarebbe invece la privazione. Tutte le cose, per Leibniz, hanno origine "dall'Ente puro e dal nulla". Leibniz, *De organo sive arte magna cogitandi [ubi agitur de vera characteristica, cabbala vera, algebra, arte combinatoria, lingua naturae, scriptura universalis]*, in Couturat, *Opuscules et fragments inédits*, pp. 429–432; tr.it. *Dell'organo o grande arte del pensare* in *Scritti di logica. Vol.I*, a cura di F. Barone, Laterza, Roma–Bari 1992², p. 136. Per Leibniz, "Positivo è A, se ovviamente non è qualunque non-Y, posto che Y non sia similmente non-Z, e così via. Ogni termine viene considerato come positivo se non si avverte che esso è negativo. Positivo è lo stesso che ente. Non ente è <ciò che è> meramente negativo, ossia negativo di tutti i predicati; ossia non-Y: cioè, non-A, non-B, non-C, ecc...Il che equivale al detto comune che il nulla non ha alcuna proprietà". Leibniz, *Generales Inquisitiones*, in Couturat, *Opuscules et fragments inédits*, pp. 356–399; tr.it. *Ricerche generali sull'analisi delle nozioni e delle verità*, in *Scritti di logica. Vol. II*, a cura di F. Barone, Laterza, Roma–Bari 1992², p. 272.

⁸³Leibniz, *Dissertazione sull'Arte Combinatoria*, cit., p. 59.

infinitesimale⁸⁴. Se, però, il modello di Leibniz è quello matematico, ciò non significa che il calcolo logico si riduca al calcolo quantitativo: esso funge solo da modello, sebbene Leibniz sia considerato uno dei precursori della logica matematica⁸⁵. Il calcolo logico dei principi primi è un calcolo qualitativo che lega la veridicità a priori di una proposizione alla sua possibilità metafisica⁸⁶. Per questo, nella *Lettera a Gabriel Wagner* del 1697, Leibniz afferma che egli per logica intende “*l’arte di usare l’intelletto, quindi non soltanto di giudicare ciò che ci sta dinanzi, ma anche di svelare ciò che è nascosto*”⁸⁷. La logica svela così i rapporti nascosti che sottostano al reale. Anche lo spazio e il tempo sarebbero dedotti da essa. In opposizione alla proposta newtoniana che riconosce in essi dei *sensorium Dei*, lo spazio per Leibniz coincide con la materia stessa (“*non v’è spazio dove non v’è materia*”⁸⁸) così come il tempo esiste aristotelicamente solo alla maniera del movimento⁸⁹. Pertanto, spazio e tempo, “*non sono sostanze, ma modi di considerare aventi un fondamento*”⁹⁰ grazie cui è determinata la disposizione dell’ente: “*così una volta posto che l’ente prevalga sul non ente, cioè che vi sia una ragione perché qualcosa esista piuttosto che nulla, o che dalla possibilità si debba passare all’atto, di qui, anche se non è data altra determinazione,*

⁸⁴Come argomenta Józef M. Bocheński (1902–1995), due sono le possibilità di matematizzazione delle operazioni logiche: “*quella di un ‘alfabeto del pensiero’ e quella di mathesis universalis. Secondo la prima, si deve assegnare un simbolo a ogni idea semplice e risolvere poi tutti i problemi mediante combinazioni di questi simboli. Ciò è assai consono alla filosofia di Leibniz, in particolare alla sua dottrina del carattere analitico di tutte le proposizioni necessarie e a quella che considera l’inferenza come una combinazione di elementi. Questa opinione filosofica, criticabile in sé, è stata tuttavia feconda per la logica, perché ha condotto Leibniz alla nozione di un linguaggio artificiale che, in contrasto con i linguaggi ordinari, sia privo di ambiguità. In ciò Leibniz è il fondatore della logica simbolica in quanto tale, cioè dell’uso dei simboli artificiali anche per le costanti logiche (e non soltanto per le variabili come in tutte le precedenti forme di logica): L’altra idea è quella di mathesis universalis, cioè dell’applicazione del calcolo a tutte le inferenze, e non soltanto a quelle che sono matematiche nel senso più ristretto del termine*”. Bocheński, *Formale Logik*, K. Alber, Freiburg–München, 1956, pp. 680; tr.it. *La logica formale. La logica matematica. Vol. II*, a cura di A. Conte, Einaudi, Torino 1972², pp. 358–359.

⁸⁵Sempre per Bocheński “*Leibniz è generalmente riconosciuto come il primo logico matematico, ma non può tuttavia essere considerato il fondatore della logica matematica per il fatto che le sue opere logiche furono per la maggior parte pubblicate molto tempo dopo la sua morte (le principali da L. Couturat nel 1901)*”. Bocheński, *La logica formale*, cit., p. 348.

⁸⁶Leibniz, *Nouveaux essais sur l’entendement par l’auteur du système de l’harmonie préétablie*, 1765; tr.it. *Nuovi saggi sull’intelletto umano e saggi preparatori in Scritti filosofici. Vol. I*, a cura di D. O. Bianca, UTET, Torino 1968, p. 703.

⁸⁷Leibniz, *Lettera a Gabriel Wagner sull’importanza della logica*, cit., 779.

⁸⁸Leibniz, *Carteggio Leibniz–Clarke*, p. 357.

⁸⁹Leibniz accetta l’idea aristotelica di tempo come istantaneo, per cui “*non esistono altro che gli istanti*” (Leibniz, *Carteggio Leibniz–Clarke*, p. 352). Secondo Leibniz esso costituirebbe “*l’ordine dell’esistere di quelle cose che non sono simultanee*”. Leibniz, *Initia rerum mathematicarum metaphysica in Mathematiche Schriften. Vol. VII*, Gerhardt, Hannover pp. 17–29; tr.it. *Principi metafisici delle matematiche in Scritti di logica. Vol. I*, a cura di F. Barone, Laterza, Roma–Bari 1992², p. 199.

⁹⁰Leibniz, *Verità prime*, p. 188.

segue che dovranno esistere quante più cose sono possibili, in relazione alle capacità di tempo e di luogo (cioè dell'ordine possibile dell'esistere)"⁹¹. Il tempo e il luogo a esso dipendente costituiscono l'ordine possibile dell'esistere stesso, la sua articolazione nella manifestatività della presenza, ossia il mondo come "κόσμος di compiuta bellezza"⁹².

L'incredibile analisi leibniziana sul principio di ragion sufficiente e gli sviluppi cui esso conduce, porta a Heidegger a interrogarsi ulteriormente circa il fondamento dell'essere: infatti, il principio di ragion sufficiente non è altro che un diverso modo di esprimersi circa il fondamento stesso. Con Leibniz esso verrebbe a esplicitare l'inezienza dei propri presupposti e perverrebbe alle sue ultime conclusioni: l'essere, per essere fondato, necessita circolarmente di un ente sommo che lo fonda (nel caso leibniziano di Dio ma potrebbe essere qualsiasi altra realtà ritenuta assoluta e necessaria) senza il quale sarebbe determinato da un nulla costitutivo. Se, però, si presta attenzione al valore ontologico della tesi, piuttosto che alla sua esplicitazione ontica, il principio di ragion sufficiente deve essere meditato, secondo Heidegger, ponendo l'accento sull'«è» e sul «fondamento» (*nihil est sine ratione*), piuttosto che sul «niente» e sul «senza» (*nihil est sine ratione*). In tal modo, se la forma affermativa della tesi, evidenziata da Leibniz, rileva che ogni ente possiede qualcosa che lo fonda, la reinterpretazione heideggeriana sottolinea che l'essere, giacché fondante, rimane esso stesso infondato⁹³. Un fondamento stabile e determinabile è rintracciabile unicamente nel rapporto fra enti poiché l'essere non è ipostatizzabile in una realtà definita rappresentabile e, quindi, dominabile dal pensiero. L'essere è qualcosa oltre il linguaggio, è qualcosa che si pone oltre il concetto: esso coincide piuttosto con un silenzio, una quiete, una virtualità. In tal senso, come sottolinea Severino, l'essere non è un *positum* ma è «negativamente»: «il nulla esprime semplicemente il non esser ente dell'essere, non esser ente nel senso di non essere questo o quest'altro ente, ma di trascendere ogni ente particolare e ogni

⁹¹Leibniz, *Sull'origine radicale delle cose*, cit., p. 219.

⁹²Leibniz, *Dio e i possibili*; tr.it. *Dio e i possibili* in *Scritti filosofici. Vol. I*, a cura di D. O. Bianca, UTET, Torino 1967, p. 230. Sul medesimo argomento cfr. Leibniz, *De ipsa natura, sive de vi insita actionibus creaturae rum pro Dynamicis suis confirmandis illustrandisque*, «Acta eruditorum», 1698; tr.it. *Sulla natura in sé stessa, ovvero sulla forza insita e sulle azioni delle creature come conferma e chiarimento della mia dinamica* in *Scritti filosofici. Vol. I*, a cura di D. O. Bianca, UTET, Torino 1967, pp. 231–247. pp. 231–247. In particolare p. 232 e p. 236 sulla «forma o forza, che siamo soliti indicare con il termine «natura»» e da cui «conseguirebbe la serie dei fenomeni conformi al dettato del primo comando». *Ivi*, p. 236.

⁹³Come afferma Franco Volpi, «L'essere è dunque, sì, fondamento, ma resta a sua volta senza fondamento, è grundlos». Volpi, *La selvaggia chiarezza. Scritti su Heidegger*, a cura di A. Gnoli, Adelphi, 2011², p. 66.

determinazione”⁹⁴. Attraverso Leibniz, Heidegger aggancia il nulla alla concezione di una potenzialità generativa: un primo passo decisivo nella direzione già aperta dal neoplatonismo. Come afferma Heidegger, l’*“essere è nella sua essenza fondamento. Per questo l’essere non può avere ancora un ulteriore fondamento che dovrebbe fondarlo. Quindi il fondamento rimane via (weg, ab) dall’essere. Nel senso di un tale rimanere-via (Ab-bleiben) del fondamento dall’essere, l’essere «è» il fondo abissale, l’Ab-Grund. In quanto l’essere come tale è in sé fondante, rimane esso stesso privo di fondamento. L’«essere» non rientra nel dominio della tesi del fondamento, bensì solo l’ente”*⁹⁵. Dunque, L’analisi del principio di ragion sufficiente leibniziano conduce Heidegger a porre il problema dell’essere su un piano diverso di quello di *Sein und Zeit* e a indagare esplicitamente il modo con cui il nulla sta nella sua connessione essenziale con l’essere. In questo modo cambia la percezione di ciò che è effettivamente il soggetto della storia. Se l’essere è infondato, se esso non può più contare sulla sicurezza del divino, l’esserci umano può considerarsi come un semplice testimone della storia dell’essere (*Seinsgeschichte*) nel suo processo di velamento e disvelamento. Soltanto l’essere è *Dasein* nel suo ‘eventuarsi’ all’uomo, il quale solo accogliendolo il suo movimento può partecipare a sua volta all’essenza dell’esserci. Leibniz induce Heidegger ad allargare lo sguardo oltre il soggetto umano e a intuire una prima connessione non antropocentrica fra il tempo, il nulla e il possibile che forma l’essenza d’infiniti mondi. I termini antropocentrici di *Sein und Zeit* sono quanto meno problematizzati: non è più l’uomo che esperisce l’essere come l’*Ab-Grund*, ma è quest’ultimo che manifesta la sua coincidenza col nulla. Infatti, se il fondamento dell’essere si rivela un non-fondamento ciò significa che l’essere è, in qualche modo, nulla e, dal canto suo, il nulla intrattiene un rapporto decisivo con l’essere. Così, già nella premessa alla terza edizione di *Vom Wesen des Grundes* (1929), Heidegger delinea perfettamente il problema dell’essere in riferimento al suo fondamento nei termini decisivi da cui si sarebbe sviluppata la riflessione sull’*Ereignis*, ossia sul tempo non più pensato come presenza assoluta ma come niente costitutivo:

*Das Nichts ist das Nicht des Seienden und so das vom Seienden her erfahrene Sein.
Die ontologische Differenz ist das Nicht zwischen Seiendem und Sein. Aber*

⁹⁴Severino, *Heidegger e la metafisica*, cit., p. 74.

⁹⁵Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen 1957, pp. 211; tr.it. *Il principio di ragione*, a cura di F. Volpi e G. Giurisatti, Fabbri, Milano, 1996², p. 94.

sowenig Sein als das Nicht zum Seienden ein Nichts ist im Sinne des nihil negativum, sowenig ist die Differenz als das Nicht zwischen Seiendem und Sein nur das Gebilde einer Distinktion des Verstandes (ens rationis). Jenes nichtende Nicht des Nichts und dieses nichtende Nicht der Differenz sind zwar nicht einerlei, aber das Selbe im Sinne dessen, was im Wesenden des Seins des Seienden zusammengehört. Dieses Selbe ist das Denwürdige.⁹⁶

Essere e nulla sono lo Stesso (*das Selbe*) nel tempo in quanto tempo.

III.4 Oltre Aristotele: Heidegger e Platone

L'interesse di Heidegger, fin dagli anni della sua formazione, per Aristotele è cosa nota⁹⁷. Invece, è spesso posta in secondo piano la sua relazione con Platone e la tradizione neoplatonica di stampo plotiniano (per altro poco citata all'interno delle sue opere)⁹⁸. Eppure il dialogo con la filosofia platonica percorre l'intera opera heideggeriana ed è dirimente laddove se ne analizzi la sua concezione del tempo⁹⁹. Certamente è nota la tesi heideggeriana che vede in Platone l'iniziatore della metafisica occidentale, identificando nella sua opera il passaggio dall'originaria concezione della verità come ἀλήθεια alla tesi dell'ὀρθότης, la correttezza (*Richtigkeit*) dello sguardo che deve concordare (ὁμοίωσις) con l'evidenza di ciò che è veduto¹⁰⁰, fondando una

⁹⁶Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, cit., p. 123; p. 586; tr.it.: "Il nulla è il nulla dell'ente, quindi l'essere, colto a partire dall'ente. La differenza ontologica è il non fra ente ed essere. Ma, allo stesso modo che l'essere come non dell'ente non è un nulla nel senso del nihil negativum, così la differenza, come non fra ente ed essere, non è semplicemente l'invenzione di una distinzione intellettuale (ens rationis). Quel nullificante non del nulla e questo nullificante non della differenza non hanno una semplice identità generica, ma sono il Medesimo nel senso di ciò che assieme rientra nell'essenzialità dell'essere dell'ente. Questo Medesimo è ciò che è degno di esser pensato". Heidegger, *Essere e tempo. L'essenza del fondamento*, p. 623. Riporto la traduzione di Chiodi, che ritengo essere la più accurata.

⁹⁷Cfr. Mora, *L'ente in movimento*. Cfr. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, pp. 11–109. Interessante anche lo studio storico complessivo di Antonello D'Angelo svolto per l'Istituto Italiano per gli Studi Storici intitolato *Heidegger e Aristotele. La potenza e l'atto*.

⁹⁸Come nota Volpi in *La selvaggia chiarezza*, pochi sono i passi in cui Heidegger cita esplicitamente Plotino e la tradizione neoplatonica. Cfr. Volpi, *La selvaggia chiarezza*, cit., p. 197.

⁹⁹Le trattazioni più importanti tenute da Heidegger su Platone sono contenute ne *Il «Sofista» di Platone*, in Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit in Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt am Main 1967; tr.it. *Dell'essenza della verità in Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, pp. 133–158 e in Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit in Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt am Main 1967; tr.it. *La dottrina platonica della verità in Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, pp. 159–192. A Platone sono dedicate anche alcune tra le pagine fondamentali di Heidegger in *Vom Wesen des Grundes* (cfr. Heidegger, *Dell'essenza del fondamento*, pp. 116–118).

¹⁰⁰Cfr. Heidegger, *La dottrina platonica della verità*, cit., p. 185. Come nota in *Heidegger e la gnosi* Umberto Galimberti, in Platone agiva anche un significato di ἀλήθεια che, sebbene conosciuto da Heidegger, egli ignora completamente. Infatti, l'ἀλήθεια era intesa da Platone anche come ἀλή-θεια, ossia il vagabondare (αλητεύω) del divino (θεία). Cfr. Galimberti, *Heidegger e la gnosi in Heidegger. L'esistenza tra tempo ed eternità*, collettanea con L. Alici, U. Galimberti, V. Mercurio, C. Molari, A. Pieretti, U. Regina, C. Sini, a cura di R. Brambilla, Biblioteca Pro Civitate Christiana, Assisi 1989, p. 61.

tradizione che, poi sviluppatasi, renderebbe il problema dell'essere e del suo disvelamento veritativo una mera questione di *adaequatio rei et intellectus*¹⁰¹ sino all'impostazione meccanicistica della metafisica seicentesca che, accogliendo la lezione dell'umanesimo, pone il soggetto umano quale ὑποκείμενον di un oggetto rappresentato¹⁰², la cui oggettività è stabilità mediante la *certitudo* scientifico–matematica e scientifico–geometrica. Come afferma Heidegger in *Platons Lehre von der Wahrheit*, “Il mutamento stesso si compie nella determinazione dell'essere dell'ente (cioè, in senso greco, nel venire alla presenza di ciò che è presente) come ἰδέα. Secondo questa interpretazione dell'ente, il venire alla presenza non è più, come all'inizio del pensiero occidentale, lo schiudersi di ciò che è velato nella svelatezza, dove è questa svelatezza stessa, in quanto svelamento, a costituire il tratto fondamentale del venire alla presenza. Platone concepisce il venire alla presenza (οὐσία) come ἰδέα. Questa, tuttavia, non è subordinata alla svelatezza, nel senso che, essendo al servizio dello svelato, lo porti all'apparire. È piuttosto l'apparire (il mostrarsi) a determinare che cosa, all'interno dell'essenza dell'apparire e solo in riferimento ad esso, possa ancora chiamarsi svelatezza. L'ἰδέα non è il primo piano in cui viene esposta l'ἀλήθεια, ma il fondamento che la rende possibile. Eppure, anche così, l'ἰδέα rivendica ancora qualcosa dell'essenza iniziale, ma ignota, dell'ἀλήθεια”¹⁰³. In tal senso è esemplare la

¹⁰¹Per una maggiore trattazione cfr. Heidegger, *Dell'essenza della verità*, cit., pp. 135–141. Heidegger analizza qui l'elaborazione medievale del concetto di *adaequatio rei ad intellectum* nelle sue varie accezioni (*veritas est adaequatio rei et intellectus*, *veritas est adaequatio intellectus ad rem*), laddove l'*intellectum*, a differenza che nell'epoca moderna, è sempre l'*intellectum* divino: è l'*ens creatum* che deve corrispondere all'idea che di esso ne ha Dio. Solo assurgendo ad essa e corrispondendovi, all'*intellectus humanus* è riservata la possibilità di esser verace.

¹⁰²Cfr. Heidegger, *Die Zeit des Weltbilde in Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main 1950; tr.it. *L'epoca dell'immagine del mondo in Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze, 1968.

¹⁰³Heidegger, *La dottrina platonica della verità*, p. 188. Tesi questa, parzialmente corretta da Heidegger in scritti successivi. Infatti, come si legge in *Zur Sache des Denkens*, “si deve riconoscere che l'Ἀλήθεια, la non–ascosità (Unverborgenheit) nel senso delle radura dell'Aperto dove si dispiega la presenza, fu esperita immediatamente e solo come ὁρθότης, come esattezza del rappresentare e giustizia dell'enunciare. Ma allora anche l'affermazione di un mutamento d'essenza della verità, cioè dalla non–ascosità alla giustizia, esattezza (von der Unverborgenheit zur Richtigkeit), non è più sostenibile. In luogo di ciò bisogna dire: l'Ἀλήθεια come radura dell'aperto dove si dispiega la presenza e la presentazione (als Lichtung von Anwesenheit und Gegenwärtigung) quali si danno nel pensare e nel dire, si configura in prima istanza e fin dal principio come ὁμοίωσις e adaequatio, ossia come adeguazione nel senso della concordanza tra il rappresentare e l'ente che è presente (von Vorstellen und Anwesendem)”. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, Tübingen 1969, pp.156; tr.it. *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, a cura di E. Mazzarella, Micromegas, Napoli 1987, p. 185. Anche in *Einführung in die Metaphysik* (1935), Heidegger sottolinea che l'interpretazione dell'essere fornita da Platone, pensata come ἰδέα, “rappresenta tanto poco una deviazione, e ancor meno una defezione dal principio, che anzi intende tale principio in maniera ancor più esplicita e acuta dei predecessori e lo

posizione di Descartes con la sua divisione del mondo in *res cogitans* e *res extensa*¹⁰⁴, la quale determina il posizionamento ontologico dell'uomo di fronte all'ente nel suo complesso, circoscrivendo l'essere nel costante oblio del suo disvelamento. In tal modo, la prospettiva d'interpretazione 'rigida' della realtà sarebbe sistematizzata nella rivoluzione scientifica del 1600 permettendo inoltre di legare il sapere scientifico alla dimensione tecnica (a discapito di tutti gli altri ambiti conoscitivi, compreso quello metafisico). Ciò indicherebbe un processo che, per Heidegger, a differenza di quanto possa sembrare, porterebbe a compimento il primato della metafisica occidentale, ora anche in grado di escludere qualsiasi discussione preliminare circa i suoi fondamenti. Una tendenza, questa, compiuta poi con Leibniz e Kant, poetata da Hölderlin e portata a termine in Hegel attraverso la completa trasformazione della verità in certezza¹⁰⁵, sistematizzata poi in Nietzsche secondo la sua visione dell'*ewige Wiederkehr des Gleichen* e della *Wille zur Macht*¹⁰⁶.

Eppure, Platone agisce nella filosofia heideggeriana non solo quale termine di paragone per l'inizio dell'evo della dimenticanza del senso: Platone si muove a un livello più profondo e proprio laddove Heidegger intende identificare il cuore della sua filosofia (come dimostrato dall'esergo di *Sein und Zeit* ripreso dal *Sofista* di Platone), ossia nel tempo quale luogo in cui è riscattato l'essere oltre la presenzialità della metafisica classica. Quest'ultima, infatti, concepirebbe l'ente dalla sua presenza, favorendone la corrispettiva dimensione temporale. L'essere è, da Platone in poi, pensato a partire dall'*Anwesenheit*, ridotto progressivamente a mero ente disponibile all'interno del sistema di rimandi costituiti dal *Dasein* nella sua quotidianità fatta di

fonda mediante la «dottrina delle idee». Platone rappresenta il compimento del principio. È, di fatto, innegabile che l'interpretazione dell'essere come *ἰδέα* risulta dall'esperienza fondamentale dell'essere come *φύσις*. Essa è, per così dire, una conseguenza necessaria della concezione dell'essenza dell'essere come apparire schiudentesi (*aufgehendes Scheinen*)". Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, p. 187.

¹⁰⁴Descartes, *Discours de la methode*, Jan Maire, Leida, 1637; tr.it. *Discorso sul metodo*, Bompiani, a cura di L. Urbani Ulivi, 2010², pp. 129–241. Si vedano anche le *Meditationes de prima philosophia*, in particolare la seconda, la quinta e la sesta. Cfr. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, Michel Soly, Paris 1641, pp. 223; tr.it. *Meditazioni metafisiche*, a cura di A. Lignani, E. Lunani, Armando, Roma 1996, pp. 55–64, pp. 117–123, pp. 127–142.

¹⁰⁵Cfr. Heidegger, *Hegel und die Griechen in Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt am Main 1967; tr.it. *Hegel e i Greci in Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, pp. 375–392.

¹⁰⁶Cfr. Nietzsche, Neske, Pfullingen 1961, pp. 1156; tr.it. *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 20003, pp. 21–562, pp. 745–808. Si vedano anche le specifiche trattazioni *Nietzsches Wort «Gott ist tot»* e *Wer ist Nietzsches Zarathustra?*. Cfr. Heidegger, *Nietzsches Wort «Gott ist tot»* in *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main 1950; tr.it. *La sentenza di Nietzsche: Dio è morto* in *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 191–246; cfr. Heidegger, *Wer ist Nietzsches Zarathustra?* in *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1954; tr.it. *Chi è lo Zarathustra di Nietzsche?* in *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano, 2014⁷, pp. 66–82.

oggetti utilizzabili. L'essere platonico, per Heidegger, è quello illuminato dal sole dell'ἀγαθόν perché presenzialità eterna e stabile dell'essente che determina l'ἐποχή in cui ciò che forma l'ente si dispone nel nascondimento (*sich Verbergen*) e nella ritrazione. L'epoca metafisica inaugurata da Platone si realizzerebbe definitivamente grazie alla comparsa della tecno-scienza e nella cibernetica, laddove l'uomo organizzerebbe attraverso il *Gestell* la totalità dell'ente, reso giacimento per la soddisfazione dei bisogni¹⁰⁷. La rappresentazione scientifica del mondo compirebbe l'epoca dell'oblio dell'essere in cui il pensiero è sostituito dal calcolo, teso a stimare la φύσις per mezzo di leggi ritenute atemporali e inviolabili (di cui la meccanica quantistica e la rivoluzione einsteiniana, secondo Heidegger, non costituirebbero altro che un perfezionamento di un paradigma solamente in apparenza teoretico ma che avrebbe di mira l'estensione del controllo per il dominio universale). L'obiettivo principale, secondo una terminologia nietzschiana, della metafisica e, quindi, della scienza e della tecnica, sarebbe “*il tentativo di creare per tutti i fenomeni un linguaggio comune a base di segni, onde poter più facilmente calcolare, e conseguentemente dominare, la natura*”¹⁰⁸, rimuovendo la dimensione angosciosa e inquietante di ciò che più di tutto costituisce l'ineffabile: il tempo e il suo divenire. Il tempo è l'*Abgrund* in cui il nostro stesso essere–nel–mondo si trova disperso nella ricerca di un fondamento che è inafferrabile e, quindi, spaesante. Esso, per Heidegger, costituisce il vero e proprio “*orizzonte dell'essere*”¹⁰⁹, il problema ontologico da cui sorge la riflessione filosofica stessa. Il tempo è l'enigma del non essere, dell'*Abwesen*, dell'assenza incoglibile implicata nel trascorrere degli istanti e che agisce sulla nostra realtà ritenuta salda e imm modificabile. Rompe la linearità delle nostre vite cogliendoci sempre impreparati e ci pone di fronte a costanti cambiamenti, nuove sofferenze, alla vecchiaia, al dolore della perdita, del ricordo, della dimenticanza, come anche alla radicalità della morte. Lacerando la monoliticità parmenidea della ‘sfericità’ dell'essere immobile (l'ἀκίνητον,

¹⁰⁷Si veda cfr. Heidegger, *Das Ge–Stell in Bremer und Freiburger Vorträge*, P. Jeager, Klostermann, Frankfurt am Main 1994, pp. 24–45; tr.it. *L'impianto in Conferenze di Brema e Friburgo*, a cura di F. Volpi, G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2002, pp. 45–70; cfr. Heidegger, *Die Frage nach der Technik in Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1954; tr.it. *La questione della tecnica in Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano, 2014⁷, pp. 5–27; cfr. Heidegger, *Wissenschaft und Besinnung in Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1954; tr.it. *Scienza e meditazione in Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano, 2014⁷, pp. 28–44.

¹⁰⁸Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente. Herbst 1884 bis Herbst 1885*, a cura di G. Colli, M. Montinari, De Gruyter, Berlin–New York, pp. 469; tr.it. *Frammenti postumi 1884. Vol. VII, t. II*, a cura di G. Colli, M. Montinari, Adelphi, Milano 1976, p. 190.

¹⁰⁹Heidegger, *Essere e Tempo*, p. 611.

l'unità integra in quanto ἀδιαίρετον risolto nell' 'ora' della presenza¹¹⁰), il tempo, spacca la coerenza fra essere e pensiero e inserisce negli eventi la possibilità della contraddizione e dell'errore (il ψευδος trattato da Platone), dell'inganno e dell'autoinganno. Ogni affermazione proferita nel tempo è vera solo se inserita in un contesto storico, di là dal quale perde ogni significato e riferimento allo stato di cose che poteva verificarla: il principio aristotelico di non contraddizione trova quindi una giustificazione solo in quanto definito da specifiche coordinate temporali. Nonostante ciò, senza il tempo, questa forma nota del non essere, l'essere stesso non potrebbe mostrarsi: il tempo è il non essere, grazie cui l'essere esiste. Esso è quell'assenza da cui proviene la presenza stessa che domina interamente l'ente e la sua spazio-temporalità. In tal senso la differenza ontologica heideggeriana può essere concepita come la differenza fra la temporalità quale “ἐκστατικόν *puro e semplice*”¹¹¹ e l'ente che grazie a esso appare.

È più che evidente la vicinanza di questi temi con la filosofia platonica: Platone stesso, nella sua idea di ὁρθότης, a differenza di quanto Heidegger pensa, individua chiaramente il motivo della verità e la sua problematica relazione col tempo comprendendo appieno l'estensione e la portata della γυγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας (246 a). La stessa riflessione del *Sofista* risponde agli interrogativi posti dal movimento (la κίνησις), attraverso la proposta dei generi. Ciò che Platone capisce è che, seppur una parte dell'esser vero possa essere considerato eterno e retto da dinamiche armoniche, ciò non può esser detto per il mondo 'fisico', nel luogo in cui l'apparenza del divenire, esistendo, necessità di esser presa in considerazione quale fenomeno da giustificare secondo ragione e non da relegare, come in Parmenide, alla 'mera' illusione del “sentiero su cui nulla si apprende”¹¹² (τὴν δὴ τοι φράζω τανατευθεῖα ἔμμεν ἀπαρπὸν, *Perí Physeos*, B2,6). Se l'apparenza esiste, se il tempo esiste, è perché esiste una qualche forma di non essere, una qualche forma di contraddizione che divarica il

¹¹⁰All'opposto Eraclito affermava che il divenire rompeva l'unità assoluta del vero con l'essere, sebbene non negasse che di tale mutamento si desse un λόγος determinabile, per quanto contrappositivo. Infatti, come afferma Heidegger, l'“antitesi non è una semplice differenza, bensì una tensione contrastante all'interno di un'unità”. Heidegger, *I concetti fondamentali della filosofia antica*, p. 131. Tra Parmenide ed Eraclito non era in discussione la possibilità del vero, ma la sua natura. Platone, invece, doveva affrontare la sofistica e la negazione di ogni tipo di verità che da essa proveniva. Egli doveva dunque approfondire la posizione parmenidea, per avviarla a un superamento in modo da inglobare in essa la logica di Eraclito (seppur emendata), in modo da comprendere la possibilità dell'errore e dell'illusione.

¹¹¹Heidegger, Heidegger, *Essere e tempo*, p. 462.

¹¹²Parmenide, *Sulla Natura*, cit., p. 483.

rimando lineare fra pensiero ed essere ed è in quest'assenza che noi esperiamo l'ente nel suo venire alla luce. La soluzione platonica è radicale: l'essere (ὄν come τὸν αὐτό) appare quale uno tra i generi dell'identità (ταυτόν), del movimento (κίνησις), della quiete (στάσις) e dell'alterità (ἕτερον) [*Sofista*, 244 a – 259 e]¹¹³. Sebbene sia l'essere il genere principale oggetto della riflessione platonica, è l'ἕτερον che racchiude in sé la struttura portante che ne articola la comparsa e la dinamica interna. L'ἕτερον è concepito come quella forma di non-essere inteso non quale nullo, non come non-ente (μὲ ὄν) assoluto, ma quale dimensione del diverso che permette qualcosa (come un ente) di essere, di esistere, di appropriarsi di un limite spazio-temporale circoscritto: l'ἕτερον coincide “con il concetto di «niente», nella misura in cui con «niente» si pensi il non-essere determinato, il «non-qualcosa», il non essere relativo”¹¹⁴. L'ἕτερον è quel non essere inteso come relazionalità (*Beziehung* direbbe Heidegger), λόγος come ‘comunione’ (κοινωνία) del diverso in quanto possibilità (δύναμις) dell'essere di manifestarsi (διά-λόγος): non mero *nihil negativum*, ma potenzialità positiva e generativa secondo cui l' “«essere» si può «dire» come tale solo in relazione”¹¹⁵. Esso è la *ratio essendi* del movimento, del cambiamento. Per questo, il tempo è fonte produttiva e relazionale che permette all'essere di essere. È pertanto giustificata l'annotazione di Severino per cui Platone avrebbe inserito l'essere parmenideo nel tempo rendendo così conto delle differenze ontiche che lo costituiscono¹¹⁶. Come si legge in *Sofista* 247 d–e: “Λέγω δὴ τὸ καὶ ὅποιαοῦν τινα κεκτημένον δύναμιν εἶτ' εἰς τὸ ποιεῖν ἕτερον ὅτιοῦν πεφυκὸς εἶτ' εἰς τὸ παθεῖν χαὶ σμικρότατον ὑπὸ τοῦ φαυλοτάτου, κἂν εἰ μόνον εἰς ἅπαξ, πᾶν ταῦτο ὄντως εἶναι · τίθεμαι ὄρον <δεῖν> ὀρίζειν τὰ ὄντα ὡς ἔστιν οὐχ τι πλὴν δύναμις [δύναμις, quindi ‘capacità’ nel senso di potenzialità]”¹¹⁷. In tal senso, l'affermazione platonica per cui il tempo è l' “immagine

¹¹³Cfr. Platone, *Sofista*, pp. 129–215.

¹¹⁴Le Moli, *Heidegger e Platone*, cit. p. 158.

¹¹⁵Ivi, p. 25.

¹¹⁶Cfr. Severino, *Ritornare a Parmenide* in “Rivista di filosofia neo-scolastica”, 1964, poi in *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1995², pp. 23–27.

¹¹⁷“Affermo dunque che ciò che possiede per sua costituzione naturale una capacità di qualunque tipo, riguardante o l'agire su una qualunque altra cosa o il patire anche qualcosa di minimo da parte della cosa più insignificante, fosse pure per una volta sola, tutto questo, realmente, è; stabilisco infatti che si debba porre come determinazione distintiva, che le cose che sono altro non sono se non capacità”. Platone, *Sofista*, p. 145 e p. 147.

mobile dell'eternità" (εἰκὼ δ' ἐπενόεικνητόντινα αἰῶνος ποιῆσαι, *Timeo*, 37 D)¹¹⁸ appare più profonda di quanto a tutta prima possa sembrare.

Heidegger recepisce la posizione platonica e, seppur sempre contrastandola, ne è più influenzato di quanto egli stesso sembri ammettere¹¹⁹, come dimostra il suo continuo sforzo interpretativo, testimoniato dai vari corsi universitari, della filosofia platonica: il corso del 1924/25 sul *Sofista* e l'interpretazione del *Fedro*, dal 1926 le indagini su *Teeteto* e *Repubblica* poi inserite in *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* che riassume la *Vorlesung* del semestre invernale del 1931 e '32, il saggio *Platons Lehre von der Wahrheit* concepito nel 1940 e pubblicato nel 1942. Numerosi studi¹²⁰ hanno sottolineato l'influenza di Platone reinterpretato secondo il canone neoplatonico e gnostico¹²¹ per la costruzione della *Seinsgeschichte*

¹¹⁸Platone, Τίμαιος; tr.it. *Timeo*, a cura di G. Reale e V. Cicero, Bompiani, Milano 2018³, p. 107. Qui Platone riconosce che la relazione fra i diversi tempi dell'*Aión* e del *Chronos* risiede nel passaggio fra l'Uno e i molti. Infatti, come sottolinea Maissmo Cacciari in *Dell'inizio*, "La quintessenza del 'progetto' demiurgico non sta nel fissare 'strati' dell'essere, ma nel tesserli insieme: nel tessere mortale e immortale in modo che l'*aídon*, lungi dall'apparire l'Altro dal vivente, possa esserne pensato come il proprio, come l' 'è' del vivente, il suo sempre. Il sempre del nascere e del perire non può comprendersi che guardando all'*aídon*, poiché, rivolgendoci semplicemente al nascere e al divenire in quanto tali, nessuna determinazione simile potrebbe mai sorgere (nessun 'sempre'), ma mere descrizioni di successioni di eventi, destituite di ogni principio. La distinzione, da cui inizia il ragionamento, serve alla determinazione di questo rapporto: ciò che è sempre e mai ha nascita spiega e 'salva' la forma del mondo e degli enti che lo abitano. Ciò che è sempre (*Aión*) spiega e salva il sempre di *Chronos*. In questo contesto va pensato il celeberrimo passo in cui *Chronos* è detto immagine eterna e procedente secondo il numero (e dunque mobile) dell'*Aión* che permane nell'Uno (37 d 5–7). L'immagine è eterna come il Modello; imitando *Aión* le forme del tempo ne partecipano, e ne partecipano proprio col farlo apparire, e possono farlo apparire, rappresentarlo, proprio perché se ne distinguono. Certo, di *Chairos* si predica l' 'era' e il 'sarà', cosa impossibile per l'*Aión*, ma ciò non implica alcuna reciproca esclusione, poiché è sempre, proprio in quanto *eikón* dell'*Aión*, quel procedere di *Chronos* che avviene secondo il numero. L'espressione «*kat'arithmón*» rende evidente il senso dell'*eikón*: se *Chronos* fosse semplicemente successione da non-più a non-ancora, mai potrebbe positivamente affermarsi come immagine di *Aión*; ciò che lo rende tale è che la successione si costituisce, in realtà, come un ordine del movimento, che essa non è propriamente semplice successione ma ritmo. Soltanto guardando alla sua essenza, che sta nel numero, si teorizza il tempo come immagine di *Aión*". Cacciari, *Dell'inizio*, Adelphi, Milano 2001², p. 263.

¹¹⁹Cfr. Ciccarelli, *Il Platone di Heidegger*, Istituto Italiano per gli Studi Storici, Il Mulino, Napoli 2002, l'Introduzione IX–XXI, pp. 1–111 e pp. 271–308.

¹²⁰Cfr. Le Moli, *Heidegger e Platone*, pp. 169–219. Si veda anche cfr. Narbonne, *La métaphysique de plotin. Henôsis et Ereignis: Remarques sur une interprétation heideggérienne de l'Un plotinien*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2001², pp. 149–166.

¹²¹Cfr. Galimberti, *Heidegger e la gnosi*, cit., p. 59–92. La differenza ontologica, pertanto, rifletterebbe un'influenza gnostica: essa esprime il passaggio dall'ente mondano all'essere che si pone al di fuori delle relazioni terrene, allo stesso modo di come lo gnosticismo stabiliva l'ascesa della coscienza dalla realtà inferiore a quella divina. Per un'interpretazione critica del rapporto fra Heidegger e il pensiero teologico e gnostico rimando a cfr. Jonas, *Heidegger and Theology* in "The Review of Metaphysics 18/70", Philosophy Education Society Inc. 1964, pp. 207–233 e *Heidegger und die Theologie* in "Evangelische Theologie 24/12", 1964, pp. 621–642; tr.it. *Heidegger e la teologia*, a cura di R. Franzini Tibaldeo, Medusa, Milano 2004, pp. 91.

heideggeriana. In particolare la lettura che Plotino¹²² fa dell'idea del buono platonica (τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα, *Repubblica*, 505a)¹²³, contenuta in *Repubblica* (*La Repubblica*, 505a – 511e)¹²⁴ e nella prima ipotesi del *Parmenide* (*Parmenide*, 137 c –142 a)¹²⁵, permette la critica (che poi, in modalità differenti, si ritrova anche in Heidegger) dell'impostazione aristotelica di intendere la relazione tra δύναμις e ἐνέργεια privilegiando la prima rispetto alla seconda e ponendo l'ἀγαθόν quale potenzialità virtuale ed evenemenziale dell'intero essere e della sua esplicazione¹²⁶, nonostante lo stesso Heidegger abbia sempre cercato di rimarcare l'irriducibilità della differenza ontologica verso l'idea di un 'Uno' neoplatonico identificato con un bene posto "al di là dell'essere o dell'essenza" (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας)¹²⁷. Già Platone aveva sottolineato che il buono, cui ogni cosa è rapportata (compreso il vero e la scienza che, sebbene consimili all'idea di buono non costituiscono ancora il buono in sé), superasse non solo l'essere ma anche l'essenza di ogni cosa per "dignità e potenza" in quanto fonte di entrambe: "Καὶ τοῖς γινωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος (*La Repubblica*, 509b)"¹²⁸. A conferma di ciò, sembra che Heidegger, in *Vom Wesen des Grundes*, comprenda perfettamente la connessione fra l'ἀγαθόν e la possibilità, sottolineandone l'importanza per la storia della metafisica occidentale:

*Das Wesen des ἀγαθόν liegt in der Mächtigkeit seiner selbst als οὐ ἔνεχα– als das Umwillen von...ist es die Quelle von Möglichkeit als solcher. Und weil schon das Mögliche höher liegt denn das Wirkliche, deshalb ist gar , ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἕξις , die Wesenquelle von Möglichkeit, μειζόνως τιμητέον.*¹²⁹

¹²²Che Heidegger fosse interessato alla riflessione plotiniana è testimoniato da una notizia riportata nel testo *L'ultimo sciamano*, dove Franco Volpi riporta una conversazione con Ernst Nolte in cui quest'ultimo afferma che nel 1944, epoca in cui era allievo di Heidegger, avrebbe dovuto preparare una relazione da discutere con lui su Plotino. Cfr. Volpi, *L'ultimo sciamano*, cit., p. 98.

¹²³Platone, Πολιτεία; tr.it. *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, BUR, Milano 2018², p. 813.

¹²⁴Cfr., *ivi*, pp. 813–839.

¹²⁵Cfr. Platone Παρμενίδης; tr.it. *Parmenide*, a cura di F. Ferrari, BUR, Milano 2018², pp. 243–263.

¹²⁶Cfr. l'articolo di Aubry, *Puissance et Principe: la δύναμις πάντων, ou puissance du tout* in "Kairos" 15, Kairos et Presses Universitaires du Mirail, Toulouse 2000, pp. 9–32.

¹²⁷Cfr. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 718.

¹²⁸Platone, Πολιτεία. "Ammetterai pertanto che agli oggetti di conoscenza non deriva dal buono solo l'essere conosciuti, ma che essi ne traggono inoltre l'essere e l'essenza, pur non essendo il buono un'essenza, bensì ancora al di là dell'essenza superandola per dignità e potenza". Platone, *La Repubblica*, cit., p. 829 e p. 831.

¹²⁹Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, p. 161; tr.it.: "L'essenza dell'ἀγαθόν sta nell'essere potenza che dispone di se stessa in quanto οὐ ἔνεχα; in quanto «in vista di» esso è la sorgente della possibilità come

In tal senso, se la lettura plotiniana dell'ἀγαθόν, si discosta parzialmente dalla proposta platonica, cionondimeno ha agito nella storia della metafisica occidentale causando un cambio di paradigma nella concezione della δύναμις tanto influente quanto spesso misconosciuto: esso opererebbe all'interno della stessa riflessione heideggeriana. Tanto che la differenza ontologica potrebbe essere ripensata come una riformulazione della relazione δύναμις–ἐνέργεια. Ciò risulta tanto più chiaro ed esplicito da un passo del *Brief über den «Humanismus»* dove Heidegger afferma esplicitamente che la possibilità, intesa come bene dell'essere, è anche la “tacita forza” da cui questo stesso essere proviene: “*L'essere, come ciò che vuole bene e che può (das Vermögend–Mögende), è il «possibile» (das «Mög–liche»).* *L'essere in quanto elemento è la «tacita forza» del potere che vuole bene, cioè del possibile. Sotto il dominio della «logica» e della «metafisica», le nostre parole «possibile» e «possibilità» vengono ovviamente pensate solo in opposizione a «realtà», cioè, in base a una determinata interpretazione dell'essere– quella metafisica–, come actus e potentia, una distinzione, questa, che viene identificata con quella di existentia ed essentia. Quando parlo di «tacita forza del possibile» non intendo il possibile di una possibilitas solo rappresentata, né la potentia quale essentia di un actus dell'existentia, ma l'essere stesso che, volendo bene, può sul pensiero, e quindi sull'essenza dell'uomo, cioè sul suo riferimento all'essere”¹³⁰. Se congiungessimo, infatti, a questa tesi l'idea per cui “*Più in alto della realtà effettuale sta la possibilità (Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit)*”¹³¹ avremmo un'intera linea di comunicazione che passa dal tempo inteso come *Abgurd* al tempo quale virtualità del possibile da cui sorge l'essere stesso provocando in questo modo, attraverso il riconoscimento di questo essere–nulla, un ribaltamento delle categorie aristoteliche–kantiane che hanno contraddistinto la metafisica occidentale. Per effetto della differenza ontologica che pone l'essere più alto dell'ente, Heidegger che scopre l'essere come nulla, è necessariamente costretto a porre la possibilità come più elevata della realtà effettiva¹³². Lo stesso *Dasein* è caratterizzato quale ente avente un rapporto*

*tale. Siccome poi il possibile dimora più in alto del reale, ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἕξις è la sorgente essenziale della possibilità, μειζόνως τιμητέον”. Heidegger, *Dell'essenza del fondamento*, cit., p. 117. La parola ‘essenza’ deve qui essere intesa come “1. quidditas – il che cos’è – ἡ οὐσία 2. ciò che rende possibile – condizione della possibilità; 3. fondamento del rendere possibile”. Heidegger, *Dell'essenza della verità*, p. 133.*

¹³⁰Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, p. 36.

¹³¹Heidegger, *Essere e tempo*, p. 64.

¹³²Cfr. Bottioli, *Che cos'è la teoria della letteratura. Fondamenti e problemi*, Einaudi, Torino 2006, pp. 336–410.

privilegiato con l'esser–possibile in virtù della consapevolezza della propria morte (con il tempo si potrebbe dire), per altro esperita autenticamente nell'anticipazione del futuro per la decisione nell'attimo. L'influenza platonica e neoplatonica su Heidegger si mostra anche nei lavori successivi alla svolta, laddove la dimensione relazionale del tempo e della negazione diviene preponderante, soprattutto nelle trattazioni in cui l'identificazione fra *Dasein* e uomo diviene sempre più problematica: in *Der Ursprung des Kunstwerkes*, nei *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, in *Das Ereignis*, in *Über den Anfang*, in *Brief über den «Humanismus»*, in *Zeit und Sein* (1962) e nei *Seminare*. In questi lavori il rapporto fra il tempo–spazio inteso come non essere e l'essere quale invio di un Aperto (*das Offene*) oltre la dimensione greca stessa dell'ἀλήθεια, diviene per Heidegger il cavillo costante, quasi ossessivo, della sua riflessione. Una riflessione destinata a non compiersi laddove essa non può che fermarsi sulla soglia dell'indicibile, dove il linguaggio continuamente s'infrange: è l'*Ereignis*, l'evento in quanto impensato nella storia della filosofia. L'*Ereignis* è l'aperto da cui poi deriverebbe la concezione di verità come l'ἀλήθεια e la sua degenerazione nel concetto di *adaequatio*. Ciò che accomuna tutte queste manifestazioni del 'vero', infatti, non è altro che l'apparenza stessa: sia la verità concepita come non–nascondimento sia la verità concepita come adeguazione (*Angleichung*) presuppongono sempre che qualcosa appaia o debba apparire. Ma, tale apparenza, a sua volta, suppone qualcosa di ancor più determinante. Infatti, perché qualcosa appaia essa deve apparire a qualcuno o a qualcosa in una determinata prospettiva. Ciò che, per esempio, rende possibile qualcosa come l'adeguazione di un enunciato a uno stato di cose e, quindi, l'analisi dei valori di verità di due entità completamente eterogenee è l'apparenza e, nello specifico, l'apparenza in quanto relazione: l'“*apparire della cosa [...] si attua entro un aperto, la cui apertura non è creata dal rappresentare, ma viene da esso via via occupata e assunta solo come un campo di riferimento (Bezug). La relazione (Beziehung) dell'asserire rappresentativo con la cosa è l'attuazione di quel rapporto (Verhältnis) che originariamente si mette ognora in moto come un comportarsi (Verhalten)*”¹³³.

Interessante, a tal riguardo, la conferenza che si potrebbe considerare conclusiva della riflessione heideggeriana sul tempo, dal titolo *Zeit und Sein* e tenuta nel 1962. In essa Heidegger rinuncia al privilegio assegnato dalla sua filosofia alla dimensione del

¹³³Heidegger, *Dell'essenza della verità*, p. 140.

futuro, ritornando a favorire la presenzialità del tempo, sebbene in una concezione contrastante quella dell'esperienza tradizionale metafisica. Quella di Heidegger appare come una presenzialità costante non più dell'*Anwesen*, ma dell'*Abwesen*, dell'assenza. Lo *Zeit–Raum* quadridimensionale espresso in questa conferenza, dal tono profetico ed enigmatico, è identificato con la *Lichtung* dell'Aperto, laddove essa rappresenta una riproposizione ritenuta più 'originaria' e in chiave tedesca dell'*ἀλήθεια* greca quale svelamento all'interno della radura che assegna all'ente il suo spazio–tempo, il limite entro cui essere¹³⁴. Seguendo le parole di Heidegger: “*Il tempo non è (ist). Si dà tempo (es gibt). Il dare, che dà tempo, si determina dalla prossimità che rifiuta e ritiene. È essa che concede (gewährt) l'Aperto dello 'spazio libero del tempo' (das Offenedes Zeit–Raumes) e salvaguarda (verwahrt) ciò che resta nell'essere–stato rifiutato e nell'advenire: l'arrecare ostensivo–celante (daslichtend–verbergende Reichen). In quanto l'arrecare stesso è un dare, nel tempo autentico si cela la donazione di un dare*”¹³⁵. Considerazioni che sembrano naufragi “*nel mare dell'essere*”¹³⁶ per una riflessione che ha osato ripensare l'essere e il nulla senza travisarlo nel mero nulla non esistente del non ente. La differenza ontologica può venire compresa solo nella struttura relazionale del 'non' messa in luce dall'*ἔτερον* platonico: l'essere *non* è l'ente, è altro da esso. Questo ripensamento del 'non' è il frutto di un 'contegno' che il *Dasein* intrattiene con l'essere e che Heidegger chiama “*l'abbandono di fronte alla cose (die Gelassenheit zu den Dinge)*”¹³⁷ e che permetterebbe al pensiero di cogliere la realtà non solo dal punto di vista della tecnica, della produzione e dell'uso, ma di aprirsi al mistero (*das Geheimnis*) che attraversa l'agire umano e fonda la sua relazione col mondo. Ciò costituisce il cuore dell'*Ereignis* in cui la distinzione tra essere ed ente determina quell'apertura originaria tenuta assieme da un *non*, da un *non essere*, entro cui poterli pensare ed entro può nascere il pensiero. È ciò che Heidegger, in *Zur Seinsfrage* (1955),

¹³⁴Il progetto di Heidegger, anche qui, è quello di ricondurre semanticamente il concetto greco di *ἀλήθεια* alla nozione linguistico–semantico della *Lichtung*, di modo da legare indissolubilmente la storia dell'origine del pensiero greco con quella della sua fine e del suo oltrepassamento da parte dei pensatori tedeschi. Con ciò egli può giustificare il fatto che i tedeschi costituiscano “*il popolo metafisico per eccellenza*” (Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, p. 49) e l'unico in grado di comprendere l'essere.

¹³⁵Heidegger, *Zeit und Sein* in *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, Tübingen 1969, pp.156; tr.it. *Tempo ed essere*, a cura di E. Mazzarella, Micromegas, Napoli 1987², p. 120.

¹³⁶Volpi, *La selvaggia chiarezza*, p. 297.

¹³⁷Heidegger, *Gelassenheit*, Günther Neske, Pfullingen 1959, pp. 73; *L'abbandono*, a cura di C. Angelino, A. Fabris, il melangolo, Genova 1989, p. 38.

mostra graficamente barrando a croce la parola *Sein*¹³⁸, in tal modo richiamando la quadratura (*das Geviert*) dei Quattro nel punto del loro incrocio, la croce di Cristo e la *X* nietzschiana che identifica il mistero dionisiaco. Soltanto se l'uomo comprende la propria libertà non più antropologicamente ma nel senso del "*lascir-essere l'ente*"¹³⁹ può esser coinvolto dalla svelatezza e velatezza dell'ἀλήθεια, dal movimento esponente dell'*Ereignis*. Un movimento che esibisce l'essere svelandolo ma anche velandolo, nascondendolo, perdendolo nell'errore (così come l'errare, *irren*, dell'uomo che lo conduce a vagare senza metà fra gli enti nella speranza di incontrare la verità come se fosse in un labirinto) non più concepito come mera privazione (στέρησις). La stessa corrispondenza fra l'ente e la capacità rappresentativa umana è permessa da un'apertura che li accomuna in un campo che li precede entrambi: quello della rivelazione dell'ente stesso nella libertà del proprio poter essere. L'essere non è altro che questa libertà d'essere, senza che tale libertà possa costitutivamente esser ridotta in alcuna prospettiva prensoria, compresa quella umana: l' "*essenza della verità si svela*

¹³⁸Cfr. Heidegger, *Zur Seinsfrage in Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt am Main 1967; tr.it. *La questione dell'essere in Oltre la linea*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1989, pp. 107–167.

¹³⁹Heidegger, *Dell'essenza della verità*, cit., p. 143. Questa disposizione all'ascolto e all'attesa richiama alla memoria non a caso il principio di non-azione taoista (*Wu Wei*). Da ricordare, come riporta Chiodi, che Heidegger fra l'estate del 1946 e l'estate del 1947 lavorò, insieme a Paul Shih-Yi Hsiao, alla traduzione di Lao-tzu. A tal proposito si veda cfr. Volpi, *La selvaggia chiarezza*, p. 34. L'idea del Tao è anche discussa da Heidegger in un luogo fondamentale delle riflessioni sull'essenza del linguaggio (cfr. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen 1959, pp. 271; tr.it. *In cammino verso il linguaggio*, a cura di A. Carracciolo, M. Caracciolo Perotti, Mursia, Milano 1988⁴, p. 156). Quanto il principio taoista di non-azione affascinasse Heidegger e influenzasse il suo pensiero è evidente dal testo Ἀγχιβάσιη. *Ein Gespräch selbdritt auf einem Feldweg zwischen einem Forscher, einem Gelehrten und einem Weisen* contenuto in *Feldweg-Gespräche (1944–45)*, riportante un dialogo, più volte rimangiato, scritto da Heidegger fra il 1944 e il 1945. In esso gioca un ruolo centrale il concetto di "non-volere" che caratterizzerebbe l'essenza del pensiero meditativo e rammerativo, oltre ogni tecnica rappresentativa oggettuale (sia essa metafisica o scientifica) per far sì che l'essere e l'aperto da cui esso proviene siano ciò che sono liberamente, perseverando nel contengo all'abbandono a ciò che costantemente si svela e vela di là da ogni imposizione concettuale e volitiva. Questo pensiero, nonostante la sua formulazione, sarebbe determinato da un "*volere supremo*" [Heidegger, Ἀγχιβάσιη. *Ein Gespräch selbdritt auf einem Feldweg zwischen einem Forscher, einem Gelehrten und einem Weisen in Feldweg-Gespräche (1944–45)*, a cura di I. Schüssler, Klostermann, Frankfurt am Main 1995; tr.it. Ἀγχιβάσιη. *Un colloquio a tre voci su un sentiero di campagna fra uno scienziato, un erudito e un saggio in Colloqui su un sentiero di campagna (1944/45)*, a cura di I. Schüssler, A. Fabris, A. Pellegrino, il melangolo, Genova 2007, p. 127] ed affermativo di ogni manifestazione della vita. Il pensiero, piuttosto che afferare, ringrazierebbe (come indicato dalla parola tedesca *Denken*, 'pensare' per l'appunto, derivata essenzialmente per Heidegger da *Danken*, "render grazie"; cfr. *Ivi*, pp. 85–86, p. 131) l'essere e il nulla per la loro donazione. Il rammemorare (*Andenken*) del pensiero costituisce dunque un "*non volere nel senso della revoca del volere, affinché noi, grazie a questa revoca, ci lasciamo andare, o almeno ci rendiamo pronti per farlo, a quell'essenza del pensare di cui siamo alla ricerca e che non è affatto un volere*" ma che è "*l'abbandono alla contrata (Gegnet)*" dell'aperto (*Ivi*, p. 92 e p. 108). Per maggiori informazioni Cfr. Heidegger, *Ivi*, pp. 91–108.

come libertà”¹⁴⁰ e il mistero (*Geheimnis*) dell’essere che, nel momento in cui dona l’ente, si sottrae a qualsiasi dominio rappresentativo. Questo è il significato più profondo dell’ἀλήθεια. Corrispondere alla sua essenza, per il *Dasein*, significa abbandonare ogni pretesa di afferramento di ciò che è ritenuto vero “in sé”, rinunciando a ricondurlo alla propria rappresentazione (ciò che costituirebbe anche il passaggio dal *vorstellendes Denken* all’*andenkendes Denken*, dal “pensiero rappresentativo” al “pensiero memorativo”). Dunque, lasciar essere l’assurdo, lasciar essere l’ente e l’essere così come essi si manifestano, lasciar essere ciò che non si può cogliere razionalmente, così com’è, consapevole del limite della propria prospettiva: la rappresentazione si pone ma solo per tracciare il proprio limite, rinunciando così a catturare la realtà nella trama dei propri fini strumentali. In questo modo il lasciar essere realizza un atteggiamento che solo apparentemente si fonda su una negazione dell’agire e del volere, piuttosto esso, rinunciando all’affermazione della propria forza, si dispone nella più potente affermazione di tutto ciò che si manifesta.

III.5 La proposta del tempo come Ereignis

Iniziamo dal significato etimologico che Heidegger dà della parola *Ereignis* (‘evento’):

Das Wort Ereignis ist der gewachsenen Sprache entnommen. Er eignen heißt ursprünglich: er äugen, d.h. erblicken, im Blicken zu sich rufen, an eignen. Das Wort Er–eignis ist jetzt, ursprünglicher gedacht, als Leitwort in den Dienst eines Denkens genommen, das versucht, jenes dunkle Wort des Parmenides: τὸ αὐτό—das Selbe ist Denken und Sein, im Gedächtnis zu behalten. Das Wort Ereignis läßt sich sowenig übersetzen wie das griechische Leitwort Λόγος und das chinesische Tao. Das Wort Er eignis meint hier nicht mehr das, was wir sonst irgend–ein Geschehnis, ein Vorkommnis nennen. Das Wort ist jetzt als Singularetantum gebraucht¹⁴¹.

¹⁴⁰Heidegger, *Dell’essenza della verità*, p. 147.

¹⁴¹Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge*, cit., p. 125; tr.it.: “La parola *Ereignis*, «evento», è tratta dal Tedesco ormai formato. Originariamente, *er–eignen* significa *er–äugen*, ossia scorgere (*erblicken*), chiamare a sé nel guardare, fare proprio (*an–eignen*). Ora, presentata in termini più originari, la parola *Er–eignis*, «evento–appropriazione», è assunta come parola guida al servizio di un pensiero che tenta di tenere a mente l’oscura espressione di Parmenide «τὸ αὐτό»: «Lo Stesso è pensiero ed essere». La parola *Ereignis* è intraducibile al pari della parola–guida greca *λόγος* o della parola cinese *tao*. La parola *Er–eignis*, «evento–appropriazione», qui non intende più ciò che solitamente definiamo come un qualsiasi avvenimento, un fatto che accade. La parola è utilizzata ora come nome invariabile”. Heidegger, *Conferenze di Brema e Friburgo*, cit., p.160.

L'*Ereignis* costituisce per Heidegger ciò che determina l'essenza del *Seyn* (in questo periodo scritto da Heidegger attraverso la grafia dell'alto tedesco) e del *Dasein* nel tempo, appropriandoli così alla sua essenza. Come Heidegger sottolinea in *Der Satz der Identität* (1957)¹⁴², questo appropriare (*eignen*) dell'*Er-eignis*, rinvia alla dimensione prensoria della vista, nello specifico all'*er-äugen*, allo 'scorgere' (*erblicken*), al "chiamare a sé nel guardare, fare proprio (*an-eignen*)"¹⁴³. L'*Ereignis* sarebbe così l'essere che, in quanto raccolto nel tempo si appropria di sé attraverso il suo richiamo al *Dasein* che, a sua volta, è consegnato all'essere quale luogo della sua essenza. Per Heidegger, l'*Ereignis* costituisce la verità come essenza dell'essere e del *Dasein*, in quanto nuovo modo di esperire e di dire il tempo in se stesso nel suo misterioso divenire. Attraverso l'evento l'ente appare nella sua presenzialità temporale nella radura (*Lichtung*) dell'essere. L'*Ereignis* riformula così l'idea del λόγος eracliteo¹⁴⁴ in modo da indicare l'ordine stesso interno al procedere essenziale del tempo, conoscibile attraverso il movimento di concessione e revoca che porta l'ente alla presenzialità dell'apparenza e al ritorno nell'ombra. In questo senso il pensiero dell'*Ereignis* costituisce il tentativo di pensare nuovamente il tempo secondo la sua essenza propria, che per Heidegger è rimasta velata agli occhi della grecoità stessa¹⁴⁵. Si tratta dunque di essere più "greci dei greci stessi": se questi si erano fermati alla meraviglia (θαυμάζειν) dell'ente che appariva, è necessario cogliere ora l'apertura stessa entro cui qualcosa si presenta. L'evento afferra logicamente il processo della presentificazione dell'ente o, per meglio dire, la dinamica temporale dell'apparizione dell'ente nell'essere. Qui sarebbe anche da individuare la radice del principio d'identità che stabilisce la coincidenza temporale di un ente con se stesso: affermare che *A* è *A* significa semplicemente dichiarare che a ogni ente "appartiene l'essere identico con se stesso"¹⁴⁶ in base alla sua permanenza temporale.

¹⁴²Heidegger, *Der Satz der Identität* in *Identität und Differenz*, Neske, Pfullinger 1957; tr.it. *Il principio di identità in Identità e differenza*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2009, pp. 44–45.

¹⁴³*Ivi*, p. 44.

¹⁴⁴Per maggiori informazioni sull'interpretazione heideggeriana del λόγος eracliteo cfr. Heidegger, *Logos*, Neske, Pfullingen 1954; tr.it. *Logos in Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano, 2014⁷, pp. 141–157.

¹⁴⁵A questo proposito si veda il resoconto della conversazione fra il professor Tomio Tezuka (1903–1986) dell'Università imperiale di Tokyo e Heidegger, contenuto in *Unterwegs zur Sprache*. Cfr. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, cit., pp. 83–125.

¹⁴⁶Heidegger, *Conferenze di Brema e Friburgo*, p. 145. Si veda anche cfr. Heidegger, *Il principio di identità*, cit., pp. 27–52.

La proposta heideggeriana che pensa il tempo come *Ereignis*, come evento dell'essere, è contenuta all'interno di tre volumi composti all'incirca dal 1936 al 1942. Il primo fra essi è intitolato *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* composto fra il 1936 e il 1938 e costituisce il tentativo più organico, dopo *Sein und Zeit*, di stesura di una proposta filosofica da parte di Heidegger, il secondo si chiama *Das Ereignis* e fu presumibilmente composto fra il 1941 e il 1942 mentre l'ultimo è l'opera *Über den Anfang* del 1941. Tutti questi testi sono scritti attraverso un linguaggio frammentario, esoterico e descrivono l'*Ereignis* come un gioco spazio-temporale (*Zeit-Spiel-Raum*) entro cui si eserciterebbe la verità stessa dell'essere. Ciò sposterebbe l'attenzione della riflessione filosofica dalla *domanda guida (Leitfrage)* della filosofia (attenta al solo ente), a quella *fondamentale (Grundfrage)* che chiede della verità stessa e della sua essenza¹⁴⁷: il passaggio coincide col transito dalla domanda intorno alla verità dell'essere alla domanda che chiede dell'essere della verità¹⁴⁸. Nel gioco di spazio e tempo si spalanca la possibilità del salto (*Spring*) entro l'*altro inizio* dell'*Ereignis*, ossia il procedere in un nuovo modo di pensare, oltre la metafisica e il suo *primo inizio*, permettendo all'uomo di oltrepassarne i limiti. La meditazione filosofica¹⁴⁹ deve riuscire a spingersi a pensare l'evento nell'intero arco che va dal "primo inizio" greco, in cui la radura si è disvelata col sorgere della riflessione filosofica formando le epoche future nella loro decorrenza storica¹⁵⁰, sino all'altro inizio in cui l'essere si rivolge nell'ente a seguito del compimento della metafisica¹⁵¹. Tale pensiero iniziale (*anfängliche Denken*) costituirebbe un collegamento, assunto dall'uomo nel suo *Ci* all'essenza unica dell'*Ereignis*.

Se la "verità dell'Essere è l'Essere della verità"¹⁵², essendo la verità divenuta la questione fondamentale dell'altro inizio, il passaggio è dall'essere (*Sein*) del primo

¹⁴⁷Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, F. W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main, 1989, pp. 522; tr.it. *Contributi alla filosofia (dall'Evento)*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2007, p. 36.

¹⁴⁸Heidegger, *Ivi*, p. 48. Nelle *Premesse* di *Das Ereignis*, Heidegger dichiara chiaramente che il tentativo di pensare l'essere in quanto *Ereignis* risponde "alla pretesa della svolta: che la verità dell'Essere si dispieghi essenzialmente nell'Essere della verità". Heidegger, *Das Ereignis*, F. W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 2009, pp. 248; tr.it. *L'evento*, a cura di F. V. von Herrmann, G. Strummiello, Mimesis, Milano 2017, p. 20.

¹⁴⁹Heidegger, *Contributi alla filosofia (dall'Evento)*, cit., pp. 70–71.

¹⁵⁰Per Heidegger, infatti, solo "ciò che è una volta soltanto (*das Einmalige*) si può ri-petere". Heidegger, *Ivi*, p. 80.

¹⁵¹*Ivi*, p. 82.

¹⁵²*Ivi*, p. 116.

inizio e del suo svolgimento metafisico all'essere come *Ereignis* (*Sein*), il quale si appropria liberamente dell'essenza passata della metafisica in virtù della sua fine e in vista del nuovo cominciamento, il quale non deve più porre, come correlativo dell'essere, il pensiero (secondo la tradizione parmenidea e platonica), ma il tempo¹⁵³. Ciò equivale a dire che l' "ἀλήθεια è l'essere stesso"¹⁵⁴ e che l'*Ereignis* non può essere ghermito dalla rappresentazione umana: esso è il punto cieco di ogni presa linguistica. In quanto tempo, in quanto nulla incoglibile correlativo all'essere, l'*Ereignis* è la soglia indifferente di silenzio contro cui ogni pretesa di possesso naufraga, lasciando lo spazio all'esperienza dell'ineffabile e del suo sbigottimento. L'*Ereignis* è l'irrapresentabile coappartenenza (*Zusammengehörigkeit*) di essere e nulla, spazio e tempo: l'evento è evento-appropriazione, radura (*Lichtung*) che "decide ogni volta l'essenza della verità e, mediante questa decisione, sostiene un «tempo» e fonda «epoche»"¹⁵⁵. Nel tempo dell'*Ereignis* la propriazione, termine che richiama l'*heimarméne* gnostica, gioca un ruolo fondamentale per il pensiero heideggeriano. Essa espliciterebbe l'appello interno a ciò che è propriamente (*eignen*) per l'uomo: il mondo lo afferra riconducendolo a ciò che gli è 'proprio'. Grazie all'*Er-eignis* l'uomo sarebbe appropriato (*ver-eignet*) a ciò che propriamente è e che, spontaneamente, si consegna (*zuge-eignet*) a lui in modo da poter esser custodito¹⁵⁶ nel ricordo¹⁵⁷. In questo modo Heidegger crede di riuscire a spostare il baricentro dell'attenzione del pensiero dal *Dasein* al *Sein*: le stesse categorie dell'autenticità e dell'inautenticità attribuite in *Sein und Zeit* alle scelte dell'uomo sembrano qui trasferirsi all'attività di svelamento e nascondimento dell'essere stesso. Sta di fatto che l'uomo non può influire sulla verità dell'*Ereignis*: è essa che domina e lo domina, è essa che è autenticamente (*eigentlich*). L'*Ereignis* dis-propria così nella tras-propriaione (*Über-eignung*) rendendo l'uomo incapace di qualsiasi possesso, per appropriarsene, per portarlo a sé, nel suo di *proprio*: l'uomo "lasciando-andare" sarebbe così ricondotto al proprio dell'essere, al tempo entro cui egli, spogliatosi dei suoi illusori 'averi', sarebbe riconsegnato a se stesso. A tal punto, anche il pensiero non

¹⁵³Ivi, p. 193.

¹⁵⁴Heidegger, *L'evento*, cit., p. 26.

¹⁵⁵Ivi, p. 34.

¹⁵⁶Cfr. Galimberti, *Heidegger e la gnosi*, p. 69.

¹⁵⁷Per Heidegger, la memorazione garantirebbe la preservazione di qualcosa nel suo carattere originario ed in modo che essa non venga modificata da interventi esterni al fenomeno ricordato stesso. Heidegger non si avvede che il ricordo è già, di per sé, il modo più proprio con cui l'uomo effettua la sua costante prensione sul reale e che si prepara, fondando la possibilità del riconoscimento, ad un possibile controllo sull'essere che si manifesterà in futuro.

sarebbe più una caratteristica umana ma costituirebbe un dono dell'essere. Più propriamente, il pensiero sarebbe pensiero dell'essere (sia nel senso del genitivo soggettivo sia nel senso del genitivo oggettivo) in quanto, come sostiene Heidegger, *“fatto avvenire (ereignet) dall'essere”*¹⁵⁸ nel linguaggio. Quest'ultimo, istituendo il luogo del pensiero e della sua provenienza, è *“la casa dell'essere”*¹⁵⁹; per Heidegger, pensare l'essenza dell'essere non significa altro che pensare l'essenza del linguaggio. Il linguaggio non è mai primariamente l'espressione o la comunicazione di un sentire o un volere ma è *“la dimensione iniziale entro la quale soltanto l'essere umano è in generale in grado di corrispondere all'essere e al suo appello”*¹⁶⁰. L'uomo parla solo nel grado in cui ascolta l'essere: è il 'dire' (*Sagen*) dell'essere che rende possibile la 'lingua' (*Sprache*) umana. Se, infatti, l'essere dell'uomo è di esser *Dasein*, ossia custode dell'essere, il distogliersi dall'ente, con tutto ciò che questo comporta (la rinuncia alla fama, agli onori, al denaro, alla mondanità e, anche, a una sorta di certezza delle proprie conoscenze), per dedicarsi all'attesa e accoglienza dell'appropriazione dell'essere, significa per l'uomo accettare la strada verso la sua essenza. In tal modo si potrebbe fondare *“la verità in quanto verità dell'Essere (l'esser-ci)”*¹⁶¹ non fermandosi unicamente a ciò che esso rappresenterebbe per l'ente, ma muovendosi verso la sua dimensione temporale quale dimensione propria della sua verità: solo così la domanda sul senso di essere, *“la domanda di tutte le domande”*¹⁶² in quanto domanda sulla verità dell'essere stesso¹⁶³, può essere compresa appieno. Dunque, per Heidegger,

*Das Seyn west als das Ereignis.*¹⁶⁴

L'essere è l'evento (temporale) e l'evento è l'essere. Nell'evento l'essere si fa proprio.

L'*Ereignis* è la *“simultaneità spazio-temporale per l'Essere e l'ente”*¹⁶⁵ di cui l'uomo si accorge attraverso lo sgomento¹⁶⁶ di fronte l'abbandono, da parte dell'essere,

¹⁵⁸Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, p. 35.

¹⁵⁹*Ivi*, p. 60.

¹⁶⁰Heidegger, *Die Kehre in Bremer und Freiburger Vorträge*, P. Jeager, Klostermann, Frankfurt am Main 1994, pp. 68–77; tr.it. *La svolta in Conferenze di Brema e Friburgo*, a cura di F. Volpi, G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2002, p. 100.

¹⁶¹Heidegger, *Contributi alla filosofia (dall'Evento)*, p. 39.

¹⁶²*Ivi*, p. 40.

¹⁶³*Ivi*, p. 69.

¹⁶⁴Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, cit., p. 30; *“Essere è essenzialmente (west) come evento”*. Heidegger, *Contributi alla filosofia (dall'Evento)*, p. 57.

¹⁶⁵*Ivi*, p. 42.

dell'ente: non è più come nell'antichità classica la meraviglia a muovere la riflessione, ma il turbamento dell'assenza di ogni ragione¹⁶⁷. Nell'*Ereignis* la verità è assunta come “*essenza del fondamento*”¹⁶⁸ in quanto spazio-tempo della contesa fra l'essere e il non essere, mondo e terra, svelamento e velamento, *frammento* (*Zwischen*) da cui l'ente proviene: è l'attimo istantaneo (*Augenblicksstätte*) da cui giunge la possibilità dell'essere. Innegabilmente, secondo l'ottica di Heidegger, anche l' “*Essere (in quanto evento) ha bisogno (braucht) dell'ente per essere essenzialmente*”¹⁶⁹, per mostrarsi in qualcosa di percepibile, ma l'accento deve essere posto interamente sull'essere in quanto *Ereignis*, ossia sulla sua origine temporale e sul tempo come origine essenziale di ogni cosa. Lo stesso abbandono dell'ente da parte dell'essere è frutto di questo divenire storico, ciò che peraltro rende possibile la riduzione di ogni ente a materia utilizzabile nell'afferramento tecnico-scientifico (la malessenza, *Unwesens*)¹⁷⁰. Questa non-essenza dell'ente (*Un-seiende*), impegnato nella macchinazione di tutto ciò che esiste in senso proprio, dipende sempre dall'eventuarsi temporale dell'essere in una determinata forma della parvenza. Di più, la verità dell'*Ereignis* può emergere solo nella risonanza (*Anklang*)¹⁷¹ dell'abbandono generale dell'ente da parte dell'essere, affidandolo alla mera rappresentazione del calcolo. L'ente sarebbe così sgretolato, corrosivo, dall'azione del potere umano facendo sorgere il bisogno di salvarlo assegnandolo alla sua stabilità temporale¹⁷². Ciò guiderebbe a quell'estasi che nella sua apertura concede la spazialità: l'essenza dell'ente sarebbe ricondotta all'incrocio (*Überkreuzung*) di temporalizzazione e spazializzazione. L'uomo, nell'epoca contemporanea, vive dunque nel passaggio fra la fine della metafisica, lo sprigionamento della sua essenza nella potenza tecnica e il dispiegamento dell'essere della verità. La fine della metafisica preannuncia l'attimo temporale in cui l'essere può essere esperito nuovamente, in cui l'uomo si riappropria della consapevolezza di ciò che propriamente è, nonostante si nasconda nell'abisso: l'attimo di svolta è l'attimo in cui egli non dimentica più l'essere ma lo riconosce nel suo nascondimento e lo preserva in

¹⁶⁶*Ivi*, p. 44.

¹⁶⁷*Ivi*, p.71.

¹⁶⁸*Ibidem*.

¹⁶⁹*Ivi*, p. 58.

¹⁷⁰Cfr. *Ivi*, p. 58.

¹⁷¹Per Heidegger la risonanza “è il primo e il più prossimo mostrare l'altro inizio. [...] mostra dunque il passaggio dal primo nell'altro inizio; mostra questo passaggio come modo dell'inizialità”. Heidegger, *L'evento*, p. 89.

¹⁷²Heidegger, *Contributi alla filosofia (dall'Evento)*, p. 201.

quanto tale. È il tramonto in cui l'*Ereignis* si dona all'uomo¹⁷³, il quale, rapportandosi alla propria morte non più angosciosamente ma come “*somma testimonianza dell'Essere*”¹⁷⁴, si aprirebbe a una nuova consapevolezza della temporalità. L'attimo è l'evento–appropriazione come “*tempo dell'essere*”¹⁷⁵ e, in tal senso, “*la domanda sullo spazio–tempo*” tornerebbe a essere pensata in quanto “*domanda iniziale dell'essenza del vero*”¹⁷⁶.

Perciò l'*Ereignis* è la possibilità di tutto ciò che è possibile¹⁷⁷, la “*permanenza essenziale*”¹⁷⁸ che dispone dell'essere storicamente, è la “*catena montuosa delle cime stranianti e inaccessibili*”¹⁷⁹ in cui il non–essere è ricompreso come modalità dell'essere stesso, in cui la negatività del non (*Nicht*) è riassunta nella sua appartenenza al fenomeno della verità. Il nulla non è più pensato metafisicamente come la mera “negazione” dell'essere ma come qualcosa a esso consustanziale e, in qualche modo, egualmente originario. La catena montuosa dell'evento svetta di fronte alle antiche filosofie, formando il loro orizzonte. L'essere come evento–appropriazione è la radura dello spazio–tempo in cui l'ente può evenire differenziandosi dalla sua origine: “Senza aver esperito la verità dell'Essere come evento, non potremo conoscere la differenza e quindi la distinzione”¹⁸⁰ tra ente ed essere. L'altro inizio deve identificare la radura dell'essere in cui l'ente è posto, senza misconoscerla: per questo ogni “*tentativo di rendere pensabile la verità dell'essere (il «senso dell'essere») dovrà avere allora il «tempo» come suo punto di partenza*”¹⁸¹. Nell'*Ereignis* l'essere reggerebbe ogni riferimento all'ente, riportandolo al suo limite proprio e scardinando il primato della sua spazializzazione. In tal modo, l'essere non sarebbe più ricondotto alla mera presenzialità dell'ente ma sarebbe pensato come la proprietà storica dell'*Ereignis*. Infatti, soltanto l'essenza della verità nel suo dispiegarsi storico può render possibile qualcosa come il ‘vero’ ontico. La verità è la storia stessa nel suo dispiegamento e a essa appartiene

¹⁷³Ivi, p. 234.

¹⁷⁴Ivi, p. 236.

¹⁷⁵Ivi, p. 487.

¹⁷⁶Ivi, p. 230.

¹⁷⁷Cfr. Ivi, p. 97.

¹⁷⁸Ibidem.

¹⁷⁹Ivi, p. 112. Si veda anche cfr. Heidegger, *L'evento*, pp. 65–68 e pp. 265–266, in cui appare già la parola essere ‘crociata’, poi ripresa in *Zur Seinsfrage*.

¹⁸⁰Heidegger, *Contributi alla filosofia (dall'Evento)*, p. 138.

¹⁸¹Heidegger, *Metafisica e nichilismo*, p. 128

anche la possibilità della sua autonegazione¹⁸². L'“*originariamente vero*”¹⁸³ è l'essere in quanto *Ereignis*: la verità è l'*Ereignis* poiché solo l'“*evento regge la verità*” e “*la verità si staglia attraverso l'evento*”¹⁸⁴. Per questo motivo l'evento “è l'inizio appropriante. L'evento illumina la radura dell'inizio in maniera tale che non soltanto l'inizio si schiuda e con esso giunga ad apparire ciò che è iniziale, come nel primo inizio, ma anche che l'inizio, in quanto inizio, si traspropria alla verità della sua inizialità”¹⁸⁵. La verità è l'esito di un divenire in cui il tempo in quanto essere coincide col nulla: ciò significa che “*l'evento diviene verità*”¹⁸⁶ e che la verità permane temporalmente. Pertanto, se alla fatticità ontica pertiene il *qui e ora* destinato a trapassare, all'*Ereignis* conviene l'eternità di ciò che si dispiega nel prosieguo storico. Solo il tempo è l'eterno in senso stretto: il divenire è la prova della sua costante presenza nella spazialità. Ciò che fa trapassare è l'unico che non trapassa. Il tempo si

¹⁸²Risulta qui evidente l'influenza hegeliana su Heidegger. Per Hegel il divenire costituisce l'unità dell'opposizione logica estrema, quella di essere e nulla. Il divenire pertanto, sulla scorta di Platone, si genera solamente tramite l'unità di queste due opposizioni. Un'intuizione geniale, sebbene per Heidegger in linea con la logica metafisica occidentale. Nonostante ciò Heidegger, dall' 1930 al 1950, compì diversi studi sulla filosofia hegeliana. Ciò che gli interessava studiare era il ruolo che la negatività svolge in Hegel. Nel testo intitolato semplicemente *Hegel* (1938–1942), Heidegger tenta di interrogarsi sul ruolo del divenire e della storia nella filosofia hegeliana, cercando di coglierne l'origine che mette in moto lo sviluppo storico del pensiero assoluto e, dunque, dello Spirito stesso. La logica hegeliana sarebbe una logica del divenire che porta a compimento lo sviluppo dell'essere e, in tal senso, il tempo costituisce un nulla che rompe la prima unità incosciente dell'essere indeterminato, per muoverlo alla sua stessa determinazione intesa come entità definita. Possiamo dire con Heidegger, che “*il primo vero, vale dire «essente» (Seiende) nel senso più ampio, è il divenire; esso è la differenza di essere e nulla come differenza, che non è. Il nulla non è distinto dall'essere, non è altro da esso, bensì il medesimo*”. Heidegger, *Hegel*, a cura di I. Schüssler, Klostermann, Frankfurt am Main 1993, p. 17; tr.it. *Hegel*, a cura di G. Moretti, C. Gianni, Zandonai 2010, p. 19. Però se l'essere, almeno in una sua prima fase, costituisce l'indeterminato, esso non può differenziarsi stanzialmente dal nulla. Solo l'ente, sviluppandosi, può dar vista ad un processo di auto-acquisizione da parte dell'essere. Ma la scissione che esso necessariamente provoca nell'indistinto dell'essere non sarebbe possibile senza il concorso della negatività apportata dal nulla e dalla temporalità (cfr. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Schrag, Nürnberg 1812–1816; tr.it. *Scienza della logica. Vol. I*, a cura di C. Cesa, Laterza, Roma–Bari 2008, pp.69–102). Le differenze fra Hegel e Heidegger, come ha sottolineato Chiodi, risultano comunque rilevanti: il primo pensa l'essere come il risultato del coglimento di ogni manifestazione ontica da parte del pensiero assoluto mentre invece il secondo ritiene l'essere a partire dalla differenza ontologica, Hegel concepisce la storia diretta dall'*Aufhebung* verso un sapere progressivo e crescente laddove Heidegger crede la verità si sia manifestata solo all'inizio e all'avvio del processo storico, per Hegel la storia è la storia della rivelazione dell'essere, per Heidegger la storia è storia del nascondimento dell'essere. Essendo che l'infinità del processo logico–razionale hegeliano non prevede, per sua stessa natura, alcun *Ereignis*, Heidegger crede che la sua dialettica non possa attendere al compito di emancipare l'essere dall'oblio metafisico cui è stato relegato. Per maggiori informazioni, cfr. Chiodi, *L'ultimo Heidegger*, pp. 38–39, pp. 47–48 e pp. 96–102. Per maggiori informazioni sui rapporti fra Hegel e Heidegger si veda anche cfr. Brencio, *La negatività in Heidegger e Hegel*, a cura di G. Garelli, Aracne, Roma 2010, pp. 209–255.

¹⁸³Heidegger, *Contributi alla filosofia (dall'Evento)*, p. 339.

¹⁸⁴*Ivi*, p. 341.

¹⁸⁵Heidegger, *L'evento*, p. 155.

¹⁸⁶Heidegger, *Contributi alla filosofia (dall'Evento)*, p. 344.

erge con il suo senso monolitico e indifferente senza che nulla lo possa scalfire. Anche l'uomo, nonostante le sue illusioni, non ha alcun appiglio in esso e non può avere presa: egli, quando è colto dal senso del tempo, è meravigliato, gli manca la parola per questo nulla che pure c'è e di cui niente si può dire.

A differenza dello spazio-tempo indagato dal fisico, vige qui per Heidegger un'unità originaria (*ursprüngliche Einheit*) che si dirada nel "vuoto della privazione"¹⁸⁷ e che "fonda [...] nel modo della temporalizzazione e della spazializzazione"¹⁸⁸. Il tempo raccoglie estaticamente, mente lo spazio contiene attraendo a sé l'ente: "Il tempo dà spazio, senza mai attrarre. Lo spazio dà tempo, senza mai rapire"¹⁸⁹. Il reciproco appartenersi di tempo e spazio costituisce quella che Heidegger chiama la *Lichtung* (la 'radura')¹⁹⁰, consistente in un ripensamento del ruolo che giocava la φύσις all'interno della filosofia greca secondo il paradigma del mondo-circostante tedesco: la *Lichtung* vede l'apertura spazio-temporale in cui l'ente appare allo stesso modo di come il viaggiatore guarda agli sprazzi di luce che incontra nelle radure della foresta¹⁹¹. Nell'intenzione di Heidegger questo indicherebbe anche come il pensiero tedesco, collocandosi sul versante opposto di quello greco, porti quest'ultimo a compimento effettuando il passaggio che conduce il pensiero metafisico della presenzialità ontica dell'ente, al pensiero che indugia sull'apertura stessa che ha permesso a questa presenzialità di "venire alla luce". Il pensiero tedesco, all'opposto di quello greco, si concentrerebbe non su ciò che appare stagliandosi dallo sfondo ma sullo sfondo stesso¹⁹², su quel carattere di 'raccolta' del λόγος intuito dal pensiero greco ma mai pensato

¹⁸⁷Ivi, p. 374.

¹⁸⁸Ibidem.

¹⁸⁹Ivi, p. 376.

¹⁹⁰Cfr. *Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens*, Erker, St. Gallen 1984, pp. 156; tr.it. *Filosofia e cibernetica*, a cura di A. Fabris, ETS, Pisa 1989, pp. 46-48.

¹⁹¹*Lichtung* è una parola tedesca usata per tradurre dal francese *clairière*. In essa sussiste il richiamo alle parole *Waldung* (foresta) e *Feldung* (campo). La radura della foresta è invece la *Waldlichtung* che indica uno sprazzo inaspettato nella *Dickung*, ossia il luogo in cui la foresta è più fitta. *Lichtung*, sostanzializzazione del verbo *lichten*, accenna pertanto al diradare dello spazio aperto e libero che si apre nel mezzo della foresta.

¹⁹²In tal senso Heidegger modella completamente l'idea di ἀλήθεια greca sull'ambiente tedesco, fraintendendola essenzialmente nell'associarla ad una natura a lei così lontana ed eterogenea. Più che alla radure (di cui l'ambiente greco non fornisce particolari esempi) la verità greca rinvia alla luce abbagliante e diafana del giorno che ne lambisce le colline. Il gioco di ombre e luci che Heidegger vede nella concezione della verità greca è per il greco completamente subordinata all'esperienza di tale luminosità abbacinante. La traduzione dei termini heideggeriani di questa esperienza fondamentale non solo è dovuta ai risvolti politici a cui Heidegger prese parte, ma anche a un'effettiva incomprensione della ἀλήθεια che, secondo la stessa filosofia greca, non poteva che coincidere con la φύσις e, quindi, andava compresa a partire da quest'ultima.

esplicitamente. Infatti, come Heidegger afferma in *Einführung in die Metaphysik* (1935) il λόγος non designerebbe primariamente la ‘parola’, il ‘discorso’ o il ‘linguaggio’, ma il mettere insieme stesso (il raccoglimento, *Sammlung*) delle cose le une alle altre: λόγος sarebbe “l’insieme raccolto dello stesso essente”¹⁹³, ossia l’essere in quanto tale nella sua verità. Allo stesso modo, se per i greci (almeno da Platone) a predominare doveva essere lo spazio sul tempo, ora i rapporti s’invertono: il tempo come *Ereignis* vuole riproporre l’idea presocratica del tempo cosmico (χρόσμος) riconoscendolo come il principio¹⁹⁴ di ogni cosa. Il tempo è χρόνος che rivela l’essenza dell’ἀλήθεια in quanto ὁμοίωσις (lontana dalla sua interpretazione medievale come *adaequatio intellectus ad rem*¹⁹⁵ e più vicina a quella di Eraclito che lega il χρόσμος all’essere la fonte di un ordinamento, χροσμέω, universale¹⁹⁶), in quanto corrispondenza dell’uomo a una data armonia. Il tempo correttamente esperito, insegna la via della *rectitudo*, del “regolarsi su ciò che è retto (ὀρθότης)”, della retta via (ὀρθός) verso ciò che svela e che si manifesta. Esso è ciò consegna a ogni ente il suo tempo (*Zeitpunkt*), il limite entro cui si deve stabilire e mantenere la forma spaziale di qualcosa che esiste. Il tempo è ciò che destina disponendo di ogni ente all’apparire o al nascondimento (κρύπτεσθαι: nascondere e rivelare¹⁹⁷): è “il tempo che vela e disvela”¹⁹⁸.

C’è da sottolineare, però, che proprio nel cuore di questa riabilitazione dell’essenza temporale per mezzo del concetto di *Ereignis*, ancora una volta Heidegger commette un errore che gli impedisce di superare il soggettivismo insito nell’idea di una relazione privilegiata tra l’essere–*Dasein* e l’uomo che diviene *Dasein* nella sua appropriazione all’essere. Come rileva Derrida infatti, l’evento si leva in base ad una nozione di ‘proprietà’ che precede non solo la differenza ontologica ma anche qualsiasi indagare riguardante la verità dell’essere¹⁹⁹. Il problema della proprietà sarebbe precluso a

¹⁹³Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, p. 138.

¹⁹⁴Heidegger, *Über den Anfang*, a cura di P. L. Coriando, Klostermann, Frankfurt am Main 2005, pp. 200; tr.it. *Sul principio*, a cura di P. L. Coriando, G. B. Demarta, Bompiani, Milano 2006, p. 273.

¹⁹⁵Cfr. Heidegger, *Parmenide*, p. 108.

¹⁹⁶*Ivi*, p. 108.

¹⁹⁷*Ivi*, p. 254.

¹⁹⁸*Ibidem*.

¹⁹⁹In *Éperons. Les styles de Nietzsche* (1978), Derrida azzarda la seguente riflessione: “È forse lecito chiedersi, allora, «che cosa è il proprio, l’appropriazione, l’espropriazione, la padronanza, la servitù, ecc.»? [...] la propriazione è, in quanto indecidibile, più potente dell’interrogativo ti estí, del problema del velo della verità o del senso dell’essere. Tanto più che— ma quest’argomento non è né secondario né supplementare— il processo di propriazione organizza la totalità del processo di linguaggio o di scambio simbolico in generale, *Ibidem* compresi, perciò, tutti gli enunciati ontologici. La storia (della) verità (è)

qualsiasi analisi ontologica. Quanto questo concetto sia importante per Heidegger si può ricavare dalle sue stesse parole:

Das Eigentum ist der Name der seynsgeschichtlichen Zeit der Eingängnis der Wahrheit des Seyns in das er-eignete anfanghafte Wesen. Im Eigentum ereignet sich die anfängliche Einigung des Unterschieds und des Abschieds zur abgründigen Einheit ihres gegenhaften Wesens. Diese Einigung kommt jedoch nicht aus einem irgendwo noch oder irgendwann schon vorhandenen »Einen« das eine »Einheit« verursachen könnte. Die anfängliche Einigung des Eigentums ereinigt die wesende Einheit des Ereignisses zur vollen Anfängnis des Anfangs.²⁰⁰

Insito nella nozione di proprietà si cela il modo stesso con cui la filosofia ha sempre pensato l'essere, il punto di partenza che forma la metafisica: la appropriazione mostra il segreto del procedere del pensiero occidentale come un intenzionarsi sempre prensivo-predatorio nei confronti della realtà. Ciò è tanto più vero in Heidegger che, sebbene si distacchi dalla formulazione ontica e metafisica del possesso, la delega ancor di più al regno dell'essere e della sua verità, rendendola in questo modo inattaccabile. Pensare l'*Ereignis* dal punto di vista della 'proprietà' significa richiamare all'*eigen* un rapporto che fa dell'uomo l'unico a poter disporre in modo esclusivo dell'essere, anche se esperito nella sua mancanza. La proprietà compie l'evento in ogni suo aspetto e rispetto a ogni suo riferimento privilegiato: la "storia destinale dell'Essere nell'altro inizio è la storia destinale della proprietà"²⁰¹.

Questo si nota anche nella concezione che dell'ente Heidegger fornisce in *Über den Anfang*. Esso sarebbe il "privo di niente"²⁰². Un'affermazione apparentemente innocua

un processo di appropriazione. Il proprio non deriva perciò da un interrogativo onto-fenomenologico o semantico-ermeneutico. Il problema del senso o della verità dell'essere non è capace del problema del proprio, dello scambio indecidibile del più in meno, del dare-prendere, del dare-serbare, del dare-nuocere, del colpo di dono. Non ne è capace in quanto vi si trova inscritto". Jacques Derrida, Éperons. Les styles de Nietzsche, Flammarion, Paris 1978, pp. 123; tr.it. Sproni. Gli stili di Nietzsche, a cura di S. Agosti, Adelphi, Milano 1991, p. 103.

²⁰⁰Heidegger, *Das Ereignis*, cit., pp. 168-169; tr.it.: "La proprietà è il nome del tempo, conforme alla storia dell'Essere, dell'accesso della verità dell'essere nell'essenza appropriata conforme all'inizio. Nella proprietà accade l'unificazione iniziale della differenza e del congedo per l'unità abissale della loro opposta essenza. Questa unione non viene tuttavia da un «uno» già lì presente da qualche parte o in qualche tempo, un uno che possa causare un'«unità». L'iniziale unione della proprietà unifica l'unità, che è essenzialmente, dell'evento per la piena inizialità dell'inizio". Heidegger, *L'evento*, p. 173. In un altro passo sempre dello stesso testo Heidegger afferma: "Nell'evento-appropriazione scaturisce la proprietà. Proprietà significa qui avere come proprio ciò che è appropriato come tale (antichità). La proprietà è iniziale. Il possesso è successivo. Sapere- un riflettere insistente- è iniziale avere come proprio. Pura proprietà". *Ivi*, p. 187.

²⁰¹*Ivi*, p. 174.

²⁰²Heidegger, *Sul principio*, cit., p.12.

ma che cela molto di più. Per capirla bisogna seguire il filo logico di Heidegger sino alle sue ultime deduzioni. Infatti, se l'ente non ha la capacità di rapportarsi autonomamente al nulla, ciò significa, in termini heideggeriani, che esso è raggiunto dall'essere solo nell'evento del re-proprioamento (*Er-eignis* in quanto abscissura, *Abschied*)²⁰³, ovvero solo quando l'essere lo restituisce a sé conferendo all'ente la sua essenza. Ciò comporta due conseguenze contraddittorie o, quantomeno, difficilmente sostenibili. La prima è che l'ente, in tale ottica, 'è' anche senza essere²⁰⁴ e prima che quest'ultimo avvenga: in tal senso *"l'essere è più tardo dell' [«ente»]"*²⁰⁵. La strana situazione in cui l'ente privo d'essere si troverebbe, si spiega col fatto che esso *"non è né essente né ancora non essente"*²⁰⁶, sebbene costituisca la possibilità 'spaziale' entro cui l'essere può rivelarsi. Come sia possibile che qualcosa possa 'esistere' prima dell'essere e senza parteciparvi, Heidegger non lo spiega. Egli si limita a constatare che l' *"[«ente»] può quindi [essere] senza l'essere; allora non c'è né nascondizione né disascondizione; tantomeno c'è allora il niente. Il suo principio permane nell'essere. «Allora» non c'«è» nemmeno*

²⁰³Cfr. Ivi, p. 32 e p. 101.

²⁰⁴Il concetto di ente "senza essere" appare particolarmente ostico da comprendere e risulta ancora più difficile da collocare all'interno dell'opera heideggeriana. Va qui sottolineato che il concetto di "senza essere" assume, nei diversi contesti e luoghi dell'opera heideggeriana, differenti sfumature. Fra esse, vanno distinte quelle che lo legano alla nozione di nientificazione dell'ente da parte dell'essere, ossia dell'abbandono dell'ente da parte di se stesso, cosicché quest'ultimo appaia nientificato nel suo stesso essere, nascostosi e velatosi, e quelle che legano concetto di ente "senza essere" alla concezione di "privazione di essere", la quale, nelle intenzioni di Heidegger, vorrebbe identificare l'ente 'prima' che esso abbia mai avuto ogni relazione con l'essere e, dunque, col nulla e col niente. In quest'ultima accezione, per altro scartata poi dallo stesso Heidegger nelle opere successive, "ciò che è senza essere" sarebbe l'ente che è definibile semplicemente come ciò che non è non-ente e che non può che non esserlo. È l'ente inteso come precedente qualsiasi suo rapporto con l'essere e, conseguentemente, antecedente ad ogni suo rapporto col nulla e col niente in quanto, questi ultimi, sono fenomeni consustanziali all'essere stesso. Allo stesso modo, la nientificazione dell'ente è sempre un processo possibile solo successivamente all'incontro dell'ente con l'essere e la sua dinamica temporale. Questa visione heideggeriana rinvia non solo ad una concezione della filosofia surrettiziamente parmenidea ma anche a difficoltà interpretative ed ermeneutiche che negano l'importanza del tempo per la stessa filosofia, pur conferendole al contempo un aspetto decisivo. Se, infatti, esistesse un ente oltre l'essere e, quindi, oltre la sua dinamica temporale, esisterebbe anche una specie di ente caratterizzato da una sorta di super-essere eterno e stabile in se stesso e a noi totalmente sconosciuto. Dunque, l'originario appropriarsi dell'ente da parte dell'essere è il primo evento, il principio della storia e del tempo in quanto *Seinsgeschichte*. Certamente l'essere avviene all'ente solo per nascondersi ma, ciononostante, accade. Solo dopo questo primo accadimento è possibile concepire qualcosa come il nulla, il niente e la nientificazione dell'ente come eventi della storia dell'essere stesso. Anche questo senza-essere, per Heidegger, risulterebbe impensabile al pensare metafisico: *"Ma dobbiamo anche imparare: a pensare ancora ciò che è senza-essere indietro e oltre la nientificazione dell'ente, senza-essere che resta precluso a tutto il pensare metafisico, il quale non è riuscito nemmeno a pensare il nulla. La differenza distingue l'essere e ciò che è senza-essere. Ma l'assenza-di-essere è un evento dell'Essere stesso. L'assenza-di-essere è il primo riflesso dello splendore dell'enigma, che si nasconde nell'evento. L'Essere si distingue da ciò che è senza essere e ciò è l'evento iniziale"*. Heidegger, *L'evento*, p. 141.

²⁰⁵Heidegger, *Sul principio*, p. 111.

²⁰⁶Ivi, p. 69.

alcun «allora» e «prima». Infatti il «tempo» [...] si eventua in quanto re-propriamente²⁰⁷. La seconda conseguenza è che l'ente privo di essere possa prendere parte veramente all'essere solamente quando qualcosa o qualcuno lo costringa ad aderirvi. Costui, per Heidegger, non può che essere riconosciuto nell'esserci dotato di linguaggio. Dunque, come in *Sein und Zeit*, unicamente attraverso l'uomo gli enti acquisirebbero la loro essenza e il loro specifico rapporto con l'essere: solo così essi propriamente sono. L'uomo è l'“infracedenza principale (*anfänglichen Untergang*)”²⁰⁸, per mezzo della cui comparsa l'ente in quanto tale riesce ad aprirsi un rapporto con la verità. Per Heidegger, l'uomo è così un ente reso necessario dall'essere stesso che di lui abbisogna sia per condurre a sé l'ente privo di essere sia per potersi manifestare. Solo attraverso l'uomo trasportato all'essere grazie al linguaggio, l'essere si renda conoscibile a sé. La parola del *Dasein* sarebbe la parola che l'essere gli ha concesso per potersi svelare o nascondere: l'origine del linguaggio umano è sempre l'essere e la sua verità.

Le connessioni interne alla filosofia heideggeriana sono così tratteggiate: “*dall'ente all'evento, dall'evento all'esser-ci, dall'esser-ci alla temporalizzazione dell'ente in quanto tale*”²⁰⁹. E, sebbene per Heidegger non esiste un fine teleologico dell'essere, ciò non toglie che il *Da-sein*, inteso come pura “*essenziamento dello spazio-tempo per tutto l'essere dell'ente*”²¹⁰, sia attribuito indiscriminatamente all'uomo come carattere fondamentale della sua essenza. Essendo il *Da-sein* “*la gettatezza nel confine tra disascondizione e nascondizione*”²¹¹, viene a svilupparsi un rapporto circolare fra essere e uomo, nella quale l'uomo, assumendo il carattere di *Da-sein*, assume il carattere della verità stessa dell'essere, coincidendo quest'ultima col *Da-sein* medesimo. In questo modo, Heidegger non uscirebbe dal confine della metafisica cartesiana ma ne riproporrebbe una rielaborazione in chiave ontologica. L'altro inizio, per come da lui pensato, serberebbe non tanto un nuovo modo di rapportarsi dell'uomo col tempo, quanto un nuovo criterio di concepirne il possesso: l'uomo dell'altro inizio assumerebbe un riserbo (*Verhaltenheit*) e un pudore (*Scheu*) tali da permettergli di “diventare il

²⁰⁷Ivi, p. 111.

²⁰⁸Dall'uomo che sa riconoscere l'essere nel suo procedimento di nascondimento e svelamento proverrebbe anche quella che Heidegger chiama l'“*infracedenza oltrecedenziale (übergänglichen Untergang)*”. Ivi, p. 121.

²⁰⁹Ivi, p. 112.

²¹⁰Ivi, p. 180.

²¹¹Ivi, p. 183.

fondatore e custode della verità dell'Essere"²¹². Heidegger rende così l'uomo il "cercatore, custode, guardiano"²¹³ assoluto della verità: l'"Essere si presenta essenzialmente come evento della fondazione del Ci"²¹⁴. Anche l'ultimo Dio (definito da Heidegger come "Quello del tutto diverso/rispetto agli altri dèi già stati,/specie rispetto al Dio cristiano"²¹⁵) esisterebbe solo in riferimento all'esserci umano. Una visione, questa, riassunta nella celebre frase formulata da Heidegger in *Brief über den «Humanismus»* per cui l'uomo sarebbe "il pastore dell'essere"²¹⁶. Concetto che rivelerebbe quanto dietro l'umiltà con cui Heidegger tratta dell'uomo si nasconda l'*hybris* di un suo indebito innalzamento. Ovviamente, nella sua visione delle cose, non tutti gli uomini hanno diritto in egual modo a definirsi i portavoce dell'essere, poiché solamente alcuni fra loro attingono in profondità alla sua essenza. Ed anche fra essi, solamente il pensatore (Heidegger stesso) è capace di interpretare il messaggio che l'*Ereignis* gli invia per poterlo annunciare al mondo. Chi potrebbe mai ribellarsi a una simile autorità? Chi oserebbe smentire gli insegnamenti provenienti dalla verità stessa enunciata dal filosofo? Il filosofo che parla il linguaggio dell'essere è il *medium* di estrema potenza: "il pensatore iniziale di Heidegger sarebbe il ventriloquo dell'essere"²¹⁷ che, assumendo su di sé il compito sacrale affidatogli dal destino, si pone per ciò stesso oltre ogni critica. Come argomentato da Hans Jonas (1903–1993), che "attraverso lui [il pensatore] parli l'essenza stessa delle cose" porterebbe alla rivendicazione d'"un'autorità alla quale nessun pensatore dovrebbe mai ricorrere"²¹⁸. A questo punto si potrebbe porre a Heidegger la stessa domanda che gli rivolse Jaspers in una lettera datata 24 luglio 1952: "Questa altro non è, se vedo giusto, che una pura fantasticheria, della stessa serie di tante altre che – a seconda "del momento" – nel corso di questo mezzo secolo ci hanno fatto impazzire. Vuole forse atteggiarsi a profeta che da un sapere segreto rivela eventi soprannaturali? A filosofo incantatore che fuorvia dalla realtà? Che trascura il possibile per dedicarsi alle finzioni?"²¹⁹

²¹²Heidegger, *Contributi alla filosofia (dall'Evento)*, p. 45.

²¹³Ivi, p.46.

²¹⁴Ivi, p. 194.

²¹⁵Ivi, p. 395.

²¹⁶Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, p. 56 e p. 73. Nei *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Heidegger, con un'espressione ancora più forte, preferisce connotarlo come il "luogotenente del progetto dell'essere". Heidegger, *Contributi alla filosofia (dall'Evento)*, p. 480.

²¹⁷Ivi., p. 68.

²¹⁸Jonas, *Heidegger e la teologia*, cit., p. 91.

²¹⁹Jaspers, *Lettere 1920– 1963* (Martin Heidegger– Karl Jaspers), cit., p. 196.

IV. Tempo e tecnica

IV.1 Tempo, τέχνη, Gestell

Per Heidegger, “l’odierna scienza della natura è sin dal principio, nella sua essenza, l’assalto tecnico alla natura e la sua conquista”¹. La rivoluzione scientifica, ridefinendo le priorità del *Dasein*, costituisce il *Ge-stell* (l’‘impianto’, l’‘impiantarsi’ di cui l’*Ereignis* sarebbe il contrapposto logico) della metafisica occidentale tramite la tecnica, legando così la scienza alla storia dell’essere. Con ciò, Heidegger conferma e supera al contempo la sua posizione rispetto alle scienze precedentemente la svolta: prima esse erano considerate semplicemente come dei saperi ontici legati all’ontologia regionale di ciò che è posto (*positum*) loro dinanzi (*was schon vorliegt*) secondo determinati paradigmi metafisici, mentre ora sono ponderate a partire dal disvelamento stesso dell’essere. Dunque, a differenza del “primo Heidegger” che si limitava a constatare la priorità dell’ontologia fondamentale rispetto a ogni altro sapere, adesso è messa in evidenza la provenienza di ogni tipo di sapere, in particolare quello scientifico, dalla dinamica veritativa interna allo svelamento dell’ente. In tal senso, la ricerca scientifica appartiene al campo della verità, al suo movimento, poiché svela, forzandola, l’apertura dell’ente a discapito dell’essere. Ma tale operazione è permessa dell’essere stesso che, nascondendosi, concede all’uomo la possibilità dell’operare tecnico: la tecnica, da cui la scienza dipende, è un momento della verità dell’essere intesa come produzione (τέχνη ἐληθεύειν). Considerazioni queste che tradiscono un certo tipo di riflessione fenomenologica in linea con *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1936)² di Husserl, ripresa però secondo la

¹Heidegger, *Introduzione alla filosofia: pensare e poetare*, cit., p. 157.

²Husserl *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, W. Biemel, Gesammelte Werke, Nijhoff, Den Haag 1954, pp. 559; tr.it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, a cura di E. Paci, E. Filippini, il Saggiatore, Milano 2008³, pp. 328–360. In questa conferenza, pronunciata dal maestro di Heidegger nel 1935 a Wien e destinata poi ad ampliarsi nel volume pubblicato postumo del 1938 intitolato *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserl, dall’idea che ogni tipo di riflessione non può che svilupparsi dal nostro stesso essere specificamente situato in una dimensione spazio-temporalmente determinata, sviluppa una concezione strettamente storica dell’approccio fenomenologico e della sua ἐποχή, abbandonando la rigidità dell’“*egologia pura*” (Husserl, *Meditazioni Cartesiane*, cit., p. 61) e “*solipsistico-trascendentale*” (ivi, p. 11) presentata all’interno delle *Meditazioni Cartesiane* (1929). Se in quest’ultime la temporalità era letta principalmente sotto la “*forma della continua coscienza interna del tempo*” (ivi, p. 71), Husserl le conferisce ora il ruolo di categoria fondamentale per la riflessione fenomenologica, in virtù della quale la dimensione fisica del mondo circostante (la dimensione del *Körper*) è interpretata dalla dinamica sociale e corporale-organica

prospettiva di Heidegger che lega lo sviluppo scientifico all'evoluzione storico-ontologica della *Seinsgeschichte*: comprendere, per esempio, l'essenza del simbolo (σύμβολον) matematico significa collegarla ai motivi ontici e ontologici del suo sviluppo, all'intreccio dei diversi modi di concepirla nell'ambito delle diverse culture³, al cogliere le ragioni del suo successo globale nella forma della metafisica occidentale, ecc...Essendo che l'essere si dispiega storicamente e temporalmente, a ogni epoca della metafisica corrisponde dunque una diversa epoca della scienza con i propri criteri veritativi: l'ἐπιστήμη greca, la *doctrina* medievale, il meccanicismo seicentesco, ecc... Tutte modalità della conoscenza fra loro incommensurabili e che hanno in comune il fatto di consistere in diversi atteggiamenti interpretativi con cui l'uomo rielabora la realtà. Con la tecnoscienza la verità dell'essere si mostrerebbe nella sua sottrazione al *Dasein* e al mondo, nell'oblio completo di sé dietro l'ente posto in luce.

Assodato che per Heidegger comunque i presupposti universali da cui dipendono le varie scienze sono destinati a rimanere loro oscuri, compito del pensiero nell'epoca contemporanea è riflettere sino in fondo quest'essenza che agirebbe alle spalle delle scienze, in special modo a partire da quelle forme di sapere sviluppatasi dalla rivoluzione scientifica, e che, in qualche modo, le eterodirige. La metafisica, pertanto, rimane il presupposto inesplorato da cui la modernità e la contemporaneità dipenderebbero. Come afferma Heidegger, “*se il matematico volesse tentare di dire cos'è la matematica [...] non potrebbe più farlo servendosi di dimostrazioni e oggetti matematici, così come il fisico non può indicare e dimostrare l'essenza della fisica mediante l'esperimento*”⁴. Un discorso che potrebbe essere generalizzato a ogni tipo di conoscenza che non sia quella filosofica: per tutte queste materie, domandare della

(*Leib*). Il corpo umano, come *Leib*, è un corpo antico, inserito in una storia e che porta con sé le tracce dell'intera evoluzione e di cui l'uomo ha consapevolezza solo attraverso il linguaggio che ha per designarlo. L'uomo vive di uno *Sprachleib*, del “*corpo proprio linguistico*” (Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p. 384) in quanto già sempre iniziato ad una determinata modalità interpretativa. La scienza crede di potere escludere o ignorare dalla propria analisi proprio questa dimensione entro cui pure si muove. All'opposto, per Husserl bisognerebbe comprendere le operazioni spirituali e linguistiche che hanno formato la percezione umana nelle sue modalità storiche. Ogni cosa da delle tracce che hanno dato vita ad una tradizione, di cui la scienza occidentale è un prodotto, presumibilmente un prodotto che in futuro sarà superato in altre forme di sapere. Infatti, per Husserl, “*le scienze naturali (come tutte le scienze in generale) sono costituite da una serie di operazioni spirituali, quelle compiute dagli scienziati attraverso la loro collaborazione. Come tali esse rientrano, come tutti gli altri eventi spirituali, in un ambito che deve essere spiegato dal punto di vista delle scienze dello spirito*” (ivi, p. 331).

³Cfr. Mazur, *Storia dei simboli matematici*, cit., pp. 9–140.

⁴Heidegger, *I concetti fondamentali della filosofia antica*, p.74.

propria essenza, equivarrebbe al proprio dissolvimento. I loro concetti-guida (*Leitbegriffe*), entro le quali si devono muovere, sono determinati da dei concetti-fondamento (*Grundbegriffe*) metafisici. La fisica non può comprendersi se non ‘fisicamente’, ossia entro un’interpretazione linguistica della natura che ne permette la stessa esistenza, eliminata la quale sarebbe dissolta anche ogni possibilità della fisica stessa. Quest’ultima, per esistere, ha necessariamente bisogno di un concetto-guida di natura come di un suo presupposto inindagabile entro cui fissare la propria attività. Se tale nozione metafisica fosse messa in discussione, come accade nell’indagine filosofica, la fisica vacillerebbe e incorrerebbe nella propria eventuale dissolvenza: infatti tale analisi “*implicherebbe la trasformazione della fisica, in quanto scienza, nell’oggetto di un esperimento della fisica stessa, allo scopo di ottenere una conoscenza fisicamente ben fondata riguardo all’essenza di quel pensare che è proprio della fisica*”⁵. La scienza non può diventare un esperimento di se stessa e proprio per questo Heidegger crede che “*la scienza non pensa*”⁶. Non perché essa sia implicitamente condotta da persone poco dotate, ma perché essa non si spinge sino a cogliere l’essere e il fondamento, contenendosi nel suo procedere meccanico. Il problema fondamentale è che “*l’essenza della tecnica*”, da cui proviene il sapere scientifico, “*non è affatto qualcosa di tecnico*”⁷ per Heidegger: l’essenza della matematica, “*non è qualcosa di matematico*”⁸ ma di metafisico⁹. Ad ogni modo, la questione per Heidegger sta nel fatto che

Die Wissenschaften haben eine eigene geschichtliche Notwendigkeit und sind gleichwohl Verhüllungen des Seienden selbst. Die Wissenschaften können eine eigene Art des »Wissens« im Sinne des Kennens (Sichauskennens) verschaffen und vermögen doch nie ein echtes Wissen (Inständigkeit in der Wahrheit des Seyns) zu zeitigen. Die Wissenschaften sind ausgebreitet und ausbreitbar über Jegliches, was dem berechnenden Vorstellen zugänglich wird, und gleichwohl ein enger Bezirk

⁵Heidegger, Ἀρχιβασιή, cit., p. 36.

⁶Heidegger, *Was heisst Denken?*, Neske, Pfullingen 1954; tr.it. *Che cosa significa pensare?* in *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano, 2014⁷, p. 88.

⁷Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p. 5. Anche nei *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik*, Heidegger afferma che “*tecnica non è nulla di tecnico [...], bensì è: destino estremo dell’essere*”. Heidegger, *Pensieri-guida sulla nascita della metafisica, della scienza contemporanea e della tecnica moderna*, cit., p. 663 e p. 665.

⁸Heidegger, *I concetti fondamentali della filosofia antica*, p.74.

⁹Come chiede Husserl, “*Non è forse un controsenso, un circolo vizioso, spiegare l’evento storico «scienza naturale» dal punto di vista delle scienze naturali, ricorrendo alla scienza della natura o alle leggi della natura, le quali, in quanto operazione spirituale, rientrano esse stesse nel problema?*”. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, p. 331.

*der bloßen Vergegenständlichung. Die Wissenschaften können überraschende und eindrucksvolle Ergebnisse erzielen und Nutzen bringen, und gleichwohl führen sie nicht um einen Schritt in die Nähe des Seienden im Ganzen selbst.*¹⁰

La scienza, servendosi del linguaggio, si serve di concetti in esso contenuti che, lungi dal fornire un significato univoco, sono già da sempre riconducibili alla loro polisemia interna, la cui corretta interpretazione compromette il suo stesso limite. Per indagarsi la scienza deve smettere di essere scientifica e deve iniziare a ‘filosofare’. In questo senso, il carattere concettuale del linguaggio è irrigidito dalla scienza in uno dei suoi possibili significati. La scienza, per sua stessa natura, implica l’esclusione di tutto ciò che non può assimilare e che non si confà al suo metodo ponendosi come l’unica area di studio ritenuta degna d’esser perseguita. Per questo motivo, Heidegger afferma che “*i concetti settoriali circoscriventi–delimitanti forniscono il sostrato e il modello (positum) per le scienze*”¹¹. Solo in questo modo può sorgere un mondo di oggetti univocamente intesi e interpretati sulla base di un consenso generalizzato di come le cose debbano essere conosciute da parte dei soggetti. La scienza, in quanto stabilisce l’oggettività di tutto ciò che deve essere considerato vero in base alla fissazione di una fra le molteplici possibilità dell’individuo di interpretare il mondo, sorge da ciò che di più soggettivo vi possa essere. Per lei l’interezza dell’ente deve essere rappresentata da ciò che è calcolabile e ordinabile in base ai suoi presupposti e secondo le esigenze operative umane: “*con ‘me’ sta e cade il ‘mondo’ e poiché ‘io’ esisto, il ‘mondo’ diventa controllabile. Ordine– ordinatezza. [...] Essere è ordine, determinatezza di ordine, determinatezza come matematica*”¹². L’uomo, attraverso la scienza, si pone come l’unico *subjectum* della storia¹³, il suo fondamento stesso nella progettazione matematica

¹⁰Heidegger, *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik*, cit., pp. 73–74; tr.it.: “*Le scienze hanno una propria necessità storica e sono allo stesso tempo l’occultamento dell’essente stesso. Le scienze possono procurare una specie propria di ‘sapere’ nel senso del conoscere (intendersi) e però non sono mai in grado di generare un sapere puro (istanzialità nella verità dell’Essere). Le scienze sono distese e distendibili su tutto ciò che diventa accessibile al rappresentare calcolante, e nondimeno sono un ambito ristretto della mera oggettualizzazione. Le scienze possono ottenere risultati sorprendenti e impressionanti e possono portare vantaggio, e nondimeno non conducono di un passo nelle vicinanze dell’essente nel complesso*”. Heidegger, *Pensieri–guida sulla nascita della metafisica, della scienza contemporanea e della tecnica moderna*, p. 137 e p. 139.

¹¹Ivi, p. 133.

¹²Ivi, p. 365.

¹³Cfr. Heidegger, *L’epoca dell’immagine del mondo*, cit., pp. 85–86.

dell'ente: attraverso la divisione cartesiana fra *res cogitans* e *res extensa*¹⁴ l'uomo si crede il punto saldo in grado di cogliere l'oggettività del mondo sulla scorta della rappresentazione che egli stesso ne dà. Infatti, se da un lato nella scienza ciò che è oggettivo diventa sinonimo di quello che deve essere ritenuto vero, dall'altro l'oggettività stessa è stabilità in base all'indubitabilità delle categorie elaborate dall'*ego cogito* (dove *cogitare* indica la *co-agitatio* del rappresentarsi, ossia la *conscientia*). Con la scienza, l'essenza dell'*universum* è diventata una determinazione della soggettività¹⁵. Pertanto, dalla rivoluzione scientifica seicentesca, reale è solo ciò che può essere definito entro la rappresentazione matematica dell'ente e quindi riproducibile sperimentalmente: l'*experiri* che delibera strumentalmente, in base ad una specifica regolarità metodologica, ciò che deve essere ritenuto vero del mondo sensibile, epurando le nostre percezioni dalla loro fallibilità. 'Veri' sono solo i fenomeni riproducibili e controllabili sperimentalmente secondo i modelli matematici forniti aprioristicamente dalla mente umana. Ciò significa che, cartesianamente, non è l'uomo che si deve adattare al suo ambiente circostante per ricavarne delle leggi certe e indubitabili, poiché il processo scientifico seicentesco procede in maniera diametralmente opposta: è il mondo che si deve aggiustare alla rappresentazione matematica dell'uomo. Parafrasando Heidegger, la nostra è l'epoca in cui il mondo si è completamente ridotto a immagine rappresentata dall'uomo¹⁶. Per questo l'esperimento è necessario, ossia per cercare di imprimere al reale la regolarità che l'intellezione ha stabilito esso debba avere, comprovando in questo modo l'ipotesi prestabilita come funzionante. Dunque, la ricerca scientifica pianifica tecnicamente l'ente nella direzione di una sua costante assicurazione, tramite i suoi principi e le sue regole, organizzandolo entro il confine del calcolabile per costringendolo alla sua forma. L'incalcolabile è semplicemente ciò che non è ancora stato computato. Di conseguenza, esistono soltanto problemi risolvibili meccanicamente: gli ostacoli sono tali solo in quanto impediscono momentaneamente una maggiore espansione della macchinazione stessa. Appunto per questo, secondo Heidegger, il "*progetto del rap-presentare nel senso del cogliere che anticipa, pianifica e installa ogni cosa prima ancora che sia colta nella sua particolarità e singolarità, questo rap-presentare non trova alcun limite in ciò che è*

¹⁴Descartes, *Discorso sul metodo*, cit., pp. 147–165.

¹⁵Heidegger, *Metafisica e nichilismo*, p. 147.

¹⁶Cfr. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, pp. 86–99.

dato, né vuole trovarne alcuno: ciò che è decisivo è invece l'illimitato, inteso non come ciò che scorre né come mero e-così-via, ma come ciò che non è vincolato ad alcun limite dato, a nulla che sia dato o che possa darsi in quanto limite"¹⁷. L'impossibile non può essere ammesso poiché il desiderio della tecnica è di ricondurre l'illimitato stesso alla potenza della propria rappresentazione. In tal senso, l'ideale dell'oggettività non sarebbe altro che la superstiziosa giustificazione dell'esistenza di una realtà permanente colta dal pensiero, un pensiero che misconosce la sua particolare origine storica¹⁸. Il *factum* del fenomeno naturale è pensato come interamente restituito nell'*essentia* formata dalla rielaborazione interpretativa del mondo proposta dalla scienza.

Ciò, per Heidegger, lungi dal costituire una sconfitta del paradigma filosofico, ne indicherebbe un'affermazione talmente potente da renderlo in grado di bandire qualsiasi riflessione critica capace di metterlo in discussione, tacciandola di superfluità: non si mette in discussione, né si deve indagare il fatto che la natura studiata dagli scienziati è sempre e solo quella che si dà in una determinata prospettiva, frutto della dinamica storica e del modo con cui l'essere stesso si consegna al pensiero. La scienza è l'appoggio che la metafisica ha creato per sorreggere se stessa nel processo tecnico di macchinizzazione dell'ente. La tecnica, in cui si realizza l'essenza della scienza, rende oggettiva, ossia effettiva, la volontà del soggetto umano di asservimento metafisico del mondo, con l'obiettivo di renderlo una fonte di energia costantemente disponibile al fine del proprio dominio. Per questo egli può considerarsi il *fundamentum absolutum* o *fundamentum inconcussum veritatis* (ὑποκείμενον) dell'essere. La *perceptio* umana è ciò che da sola pone la presenzialità di ciò che è presente (*die Anwesenheit des Anwesenden*), obbligando la riformulazione del concetto di verità, intesa ora quale mera fedeltà logica della proposizione-concezione categoriale del mondo e lo stato di cose sperimentale provocato in esso. Appunto per questo, per la scienza classica e moderna, più che l'esattezza di un ragionamento è importante la sua correttezza logica e la sua riproducibilità tecnica: la "*scienza si muove per lo più nella sfera del corretto e non del*

¹⁷Heidegger, *Contributi alla filosofia (dall'Evento)*, p. 153.

¹⁸Questa illusione prodotta dal linguaggio sembra abbia una particolare presa all'interno dell'ambito scientifico, tanto che lo stesso Sini sottolinea che "è davvero straordinario come il procedere scientifico non si sogni mai di mettere in questione anche il punto di osservazione che nel procedimento è assunto. Si direbbe che questa mancanza non sia qualcosa di casuale ma anzi una necessità strutturale del metodo scientifico stesso, una sorta di regola del gioco: si fa scienza se non si fa questione del punto di osservazione assunto; questo è il presso da pagare per attingere il punto di vista dell'oggettività scientifica". Sini, *Inizio*, Jaca Book, Milano 2016, p. 26.

vero”¹⁹. Concentrandosi così sulla relazione fra l’esperimento e la teoria, la rappresentazione scientifica trova conferma delle proprie supposizioni in conformità a situazioni forzate a priori a esserle conformi. L’esperimento ha sempre il fine di adattarsi alla teoria pregressa che lo istituisce, salvo rarissimi casi. Con le parole di Heidegger, potremmo dire che attraverso la scienza viene “*mostrata solo la corrispondenza del risultato dell’esperimento con la teoria. Non viene mostrato che la teoria sia la conoscenza della natura assolutamente. L’esperimento e il risultato dell’esperimento non oltrepassano il quadro della teoria, restando nell’ambito designato anticipatamente dalla teoria. L’esperimento non viene considerato nel suo accordo con la natura, bensì con ciò che è impostato nella teoria, e questo che è impostato nella teoria è il progetto della natura secondo il rappresentare scientifico–naturale*”²⁰. L’esperimento come mera conferma del progetto scientifico di costruzione della natura da parte dell’uomo. La tecnica necessità dunque della scienza e del suo assetto matematico per imporsi nella riorganizzazione dell’ente mondano, in virtù dell’incremento non della conoscenza ma del proprio potere. Per questo essa è appropriata alla metafisica: la tecnica porta a termine l’occultamento della φύσις levato col sorgere del pensiero metafisico e, in tal senso, corrisponde a un tipo di disvelamento aleteico dell’essere, come lo sono l’ἐπιστήμη e la θεωρία²¹. In quanto modalità aleteica del disvelamento, la τέχνη è dunque connessa essenzialmente con la verità e con i mutamenti storici cui essa dà luogo. Che la natura divenga oggetto rappresentato dall’uomo significa che l’*adaequeatio* medievale fra Dio e l’ente, è reinterpretata di modo che la verità sia ricondotta alla certezza delle proprietà matematiche controllabili nel processo conoscitivo umano: come afferma Heidegger, “*l’oggettivizzazione è l’essenza della tecnica*”²². La verità essenziale dell’ἀλήθεια non solo è completamente dimenticata nell’epoca della realizzazione tecnico–scientifica della metafisica, ma anche negata come pretesa illusoria della ragione, senza accorgersi che in tal modo le scienze medesime si precluderebbero la comprensione delle loro stessa provenienza storica. La metafisica sarebbe così ricondotta dalla scienza alla dimensione dell’utile e

¹⁹Heidegger, *Logica e linguaggio*, p. 54.

²⁰Heidegger, *Zollikoner Seminare. Protokolle–Gespräche–Briefe*, M. Boss, Klostermann, Frankfurt am Main 1987, pp. 850; tr.it. *Seminari di Zollikon*, a cura di A. Giugliano, E. Mazzarella, Guida, Napoli 1991, p. 80.

²¹Cfr. Heidegger, Ἀρχιβασιή, p. 20.

²²*Ivi*, p. 18.

dell'operatività dispiegando la “non-essenza”²³ del nichilismo: l’“essenza del nichilismo è la storia nella quale dell'essere stesso non ne è niente”²⁴, degradato a concetto vuoto in favore della macchinazione e del gigantesco (*das Riesenhafte*) potere che essa concede. Dunque, in qualche modo, per Heidegger il procedere della metafisica nella scienza non è altro che l'esito della modalità con cui l'essere si consegna all'uomo per nascondersi. Grazie alla scienza, l'uomo ordina arbitrariamente l'ente a seconda dei propri bisogni perché dispone del tempo, da cui ogni cosa sorge, come paramento nel computo della misurazione tecnica. Il tempo è ἀριθμός, una semplice cifra localizzabile: è l'“adesso” costante grazie cui egli governa la serie spazializzata degli ‘ora’, disposti geometricamente secondo una linea direzionata e ben ordinata che si muove da un passato più o meno conosciuto verso un futuro imprecisato. Per altro, che la fisica supponga che tale direzione temporale possa essere invertita costituisce la conferma della completa spazializzazione del tempo sulla base della presenza temporale dell'ente. Come evidenzia Heidegger, “che la direzione del tempo sia invertibile [...] testimonia proprio che per essa [la fisica] il tempo non è altro che la successione della serie degli ora”²⁵. Ciò in modo talmente deciso che perfino il senso della direzione temporale è indifferente all'assolutizzazione del presente rispetto alle altre dimensioni temporali. Non è un caso che lo stesso Einstein collegasse l'intera sua opera a una metafisica della presenza. Il fatto stesso che, secondo lui, raggiungendo la velocità della luce si sarebbe assistito alla compresenza di passato, presente e futuro costituisce la conferma che la fisica moderna è mossa proprio dal progetto metafisico di assolutizzazione della presenzialità. Per Einstein il tempo è una semplice illusione destinata a svanire quando, eleaticamente, le cose siano ricomprese a un livello più alto e complessivo, apparendo nella loro staticità spaziale.

Arrivati a questo punto, è lecito chiedersi, attraverso Heidegger, quale sia l'obiettivo della τέχνη plasmatosi tramite la metafisica. Per Heidegger esso è semplicemente lo sfruttamento della natura al fine del suo dominio²⁶ e all'accumulamento delle risorse che l'uomo ritiene necessarie per la sua autoconservazione. Così se la metafisica fornisce il contesto teorico entro cui la tecnica

²³Heidegger, *Metafisica e nichilismo*, p. 140.

²⁴*Ivi*, p. 183.

²⁵Heidegger, *Seminari di Zollikon*, cit., p. 118.

²⁶Cfr. Heidegger, Ἀρχιβασιή, p. 13.

si può sviluppare, la scienza, per come sviluppatasi dal 1600 a oggi, ne permetterebbe la realizzazione pratica. Per questa ragione la natura deve essere pensata e resa dall'uomo una merce governabile, maneggiabile e gestibile, vale a dire che essa debba essere predisposta secondo la successione di molteplicità spazio-temporali riconducibili a punti-massa in movimento in grado di essere calcolati matematicamente. Tale è lo scopo dichiarato della scienza sin dall'elaborazione della geometria analitica cartesiana e per questo motivo la scienza classica e moderna sono concepibili come la progettazione matematica (τὰ μαθήματα, per i greci “ciò che è noto prima”) della natura. Nonostante l'idea che essa sia un libro scritto in maniera matematica²⁷ sia altamente contro intuitiva, la τέχνη costringe la φύσις ad aderire completamente alla rappresentazione che la dispone come un bacino inesauribile di risorse al servizio del bisogno umano. È la completa realizzazione del prospetto metafisico nel *Ge-Stell* (*Ge-Stell*, dal tedesco *stellen*, il ‘porre’, da cui deriverebbero *vor-stellen*, ‘rappresentare’, *herstellen*, ‘produrre’, *bestellen*, ‘ordinare’ e *nachstellen*, “dare la caccia”), l’‘impianto’, che riduce l’ente a mera energia ininterrottamente disponibile e utilizzabile da parte dell’uomo. Col *Ge-Stell* l’intero mondo sarebbe ridotto a bacino energetico in cui ogni cosa è virtualmente considerata come un semplice pezzo di riserva (*Bestand-Stück*)²⁸ rimpiazzabile. La provenienza del nome *Ge-stell* pone l’accento sull’attività del ‘porre’ l’essere rinviando alla parola greca θέσις, indicante a sua volta il carattere più proprio della φύσις, ossia la verità come disvelamento dell’essere dell’ente che appare come presenza costante nel reale e di cui l’impianto ne costituisce la propaggine ultima e secolarizzata: l’impianto regola, ordina e conserva solo in virtù del fatto che esso intrattiene un particolare rapporto con l’essenza greca della verità dell’ente inteso come οὐσία, costante presenza disponibile. Esso identifica la nuova forma con cui il concetto di sostanza si presenta alla contemporaneità: essa è l’energia cui il mondo può essere potenzialmente ricondotto al fine della sua utilizzabilità tecnica. Poco importa che i fisici ritengano di aver confutato l’idea filosofica di sostanza, laddove in effetti questo concetto metafisico è completamente ripreso nella considerazione energetica della

²⁷Nel *Saggiatore* (1623), Galilei afferma che “*La filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto inanzi agli occhi (io dico l’universo), ma non si può intendere se prima non s’impara a intender la lingua, e conoscer i caratteri, ne’ quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile a intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro laberinto*”. Galilei, *Il Saggiatore*, a cura di E. Bellone, Teknos, Roma 1994, p. 36.

²⁸Heidegger, *L’impianto*, cit., p. 59.

natura (ne è un caso l'identità fra energia e massa inerte stabilita da Einstein nella teoria della relatività ristretta). La stessa energia atomica costituisce il risultato del processo metafisico di rielaborazione della sostanza aristotelica, una sostanza ormai in grado di garantire la completa governabilità e manipolabilità dell'esistente. Il fatto che poi tale energia sia usata pacificamente o per scopi bellici è del tutto secondario e irrilevante rispetto al fatto che l'uomo, con essa, ha già ridotto il mondo a semplice giacimento. Per questo motivo, secondo Heidegger *“l'impianto è l'essenza della tecnica”*²⁹. Solo dall'impianto si può generare una visione meccanicistica della vita, in cui la materia naturale è caratterizzata fisicamente dall'inerzia³⁰, ossia dalla persistenza di uno stato motorio che ne rende il movimento quantificabile e la cui quiete rappresenta il caso-limite della stessa possibilità circolatoria. Il moto serve per quantificare la riserva energetica di un determinato ente materiale in modo da ricavarne un'azione efficace e in grado di fornire risultati per l'uomo sotto il profilo della sua utilizzabilità e conservabilità. La scienza che considera esistente nella sua costante presenza solo ciò che è anticipatamente calcolabile e rappresentabile nell'ottica del soggetto umano, considera pertanto la natura come un il fattore matematico basilare nel computo generale del calcolo tecnico, è il *“pezzo di riserva fondamentale”*³¹ (il *Grundbestandstück*), origine di ogni risorsa. La natura, attraverso un percorso che inizia dalla modernità con la rivoluzione scientifica, diviene la mera regione da cui provengono materiali costantemente rappresentati (*vor-gestellt*) e il cui essere è determinato aprioristicamente in modo da poter essere sempre formulato matematicamente³². Per questo motivi, la tecnica non può essere pensata come qualcosa di neutrale, come il mero mezzo verso cui l'uomo dovrebbe essere responsabilizzato³³, perché ciò vorrebbe dire non pensare il suo riferimento essenziale all'essere: l'*“essenza dell'impianto è il porre [...] che si occulta dispiegandosi nell'ordinare tutto ciò che è presente in quanto risorsa, intsallandosi in essa e dominando in quanto risorsa”*³⁴. La stessa natura dell'uomo muta costantemente sotto l'azione della tecnica. In una linea

²⁹Ivi, p. 56.

³⁰Ivi, p. 66.

³¹Ibidem.

³²Cfr. Ivi, p.66.

³³Heidegger, *Die Gefahr in Bremer und Freiburger Vorträge*, P. Jeager, Klostermann, Frankfurt am Main 1994, pp. 46–67; tr.it. *Il pericolo* in *Conferenze di Brema e Friburgo*, a cura F. Volpi, G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2002, pp. 86–87.

³⁴Heidegger, *La svolta*, cit., p. 97.

storica che definisce la sua costituzione come *animal rationale*, la metafisica avrebbe la sua essenza rendendolo l'animale tecnicizzato (*technisierten Tier*)³⁵, il “tipo umanoide” completamente funzionale al sistema: conformemente “*all’occultamento del pericolo dovuto all’ordinare dell’impianto sembra ancora, e sempre di nuovo, che la tecnica sia uno strumento in mano all’uomo. In verità è invece l’essenza dell’uomo che, ora, è ordinata a dare una mano all’essenza della tecnica*”³⁶. Il potere tecnico giungerebbe a estendersi al corpo–vivente dell’uomo rendendolo un corpo–cosa, materiale di energia contraddistinto da una determinata massa fisica manipolabile e modificabile. L’essere umano si ridurrebbe a *organismus* (da ὄργανον e ἔργον, ‘strumento’), a “*connessione strumentale di effetti*”³⁷. Ma ciò è possibile perché la τέχνη ha già da sempre formato l’essenza dell’uomo e ha già determinato lo scopo delle sue azioni: il costante sviluppo e potenziamento delle sue capacità ai fini della dominabilità generale dell’ente in grado di garantirgli il costante controllo delle risorse per la sopravvivenza. L’automa, quale essere umano potenziato, assolverebbe tale obiettivo, determinando la perfezione dell’uomo nel suo superamento della finitudine in qualcosa che è ritenuto eterno e astorico. Pertanto, la scienza dispone dell’essere e del vero con l’obiettivo di aumentare indefinitamente il potere dell’uomo sul suo ambiente, in modo che il suo progresso non abbia altro scopo se non “*lo sfruttamento e l’utilizzo della terra, la selezione e l’addestramento dell’uomo a condizioni oggi ancora inimmaginabili*”³⁸. Uno sviluppo a sua volta computabile rispetto alla quantità di informazione che riesce a governare e che definisce il limite momentaneo dell’energia che il sistema riesce a contenere e regolare. Sarà attraverso la cibernetica che, per Heidegger, le varie scienze saranno unificate³⁹ sotto l’egida del concetto di informazione: le “*informazioni non sono affatto descrizione della natura. Esse sono orientate esclusivamente alla calcolabilità dell’oggetto. Se in questo c’è descrizione, essa non consiste nel far vedere l’aspetto di un oggetto, ma si limita a fissare qualcosa della natura in una formula matematica*”⁴⁰. Così, per esempio, la formula generale dell’universo cui Werner Heisenberg (1901–1976) tenderebbe non costituisce un’innocua descrizione della natura ma un’equazione fondamentale del moto

³⁵Heidegger, *Contributi alla filosofia (dall’Evento)*, p. 118.

³⁶Heidegger, *La svolta*, p. 97.

³⁷Heidegger, *Pensieri–guida sulla nascita della metafisica, della scienza contemporanea e della tecnica moderna*, p. 127.

³⁸Heidegger, *Contributi alla filosofia (dall’Evento)*, p. 170.

³⁹Heidegger, *Filosofia e cibernetica*, cit., p. 32.

⁴⁰Heidegger, *Seminari*, cit., pp. 127–128.

universale in grado di controllarne l'infinita possibilità delle combinazioni generabili, consentendo il compimento della fisica e lo sfruttamento potenzialmente infinito da parte dell'uomo delle risorse universali.

Nella raccolta di testi pubblicata postuma, che vanno dal 1925 al 1955, e intitolata *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik*, Heidegger, con una scrittura laconica e a tratti aforistica, sembra quasi spingersi, in affermazioni per lui insolite, a riconoscere nella tecnica stessa il motore stesso della storia umana: dalle sue 'origini' sino all'annientamento prodotto della guerra mondiale la tecnica formerebbe la storia dell'essere⁴¹ come volontà di volontà (*Willen zum Willen*) che esplica costantemente se stessa. La tecnica è l'artigiano esosomatico di cui l'uomo si è dotato sin dalle origini, su cui ha formato la propria fisiologia, la propria identità linguistica e metafisica. Certamente è solo con la modernità seicentesca che essa si esplicherebbe in un nuovo paradigma di manifestazione metafisica, ma ciò non toglie che a muovere la storia del pensiero e dell'azione umana occidentali, sin dalla loro origine greca, sia proprio la tecnica nelle varie forme che essa ha assunto storicamente. Questo porta anche alla conseguenza che, per Heidegger, a differenza di quanto ritenuto comunemente, dal 1600 la scienza proceda al proprio autopotenziamento sulla base degli stessi principi metafisici. La rottura che ci sarebbe stata a inizio '900 fra la meccanica classica e il sorgere di nuove concezioni scientifiche relativistiche e quantistiche, consisterebbero in un semplice rivolgimento interno al medesimo paradigma tecnico: dall'equazione newtoniana della forza ($F = m \times a$) al principio di indeterminazione di Heisenberg il dogma metafisico entro cui si sviluppa la rappresentazione scientifica del mondo è sempre lo stesso. La meccanica quantistica per esempio, ritenuta la più radicale rielaborazione del canone metodologico scientifico, costituirebbe per Heidegger, col suo concetto di 'legalità' e 'probabilità', un semplice ampliamento dei presupposti insiti nella meccanica classica: il principio di indeterminazione di Heisenberg stabilirebbe i nuovi limiti della misurazione scientifica ma non elaborerebbe un nuovo concetto di natura. Lo stesso vale per il concetto di causalità su cui la meccanica quantistica ha molto discusso: esso non verrebbe confutato, semmai solo rimodulato decretando l'impossibilità di prevedere precisamente gli eventi futuri, comunque raffigurati da delle operazioni calcolanti.

⁴¹Cfr. Heidegger, *Pensieri-guida sulla nascita della metafisica, della scienza contemporanea e della tecnica moderna*, p. 23.

Come Heidegger nota, se così non fosse non si sarebbe arrivati alla costruzione della bomba atomica. Allo stesso modo, la costante di Planck (h) che segnala il quanto d'azione, determinante nell'indicare il prodotto di indeterminatezza nella precisazione della posizione e della velocità dell'elettrone, non confuta nulla se non l'inequivocabilità della misurazione. Essa individua l'azione elementare di grandezze fisiche fondamentali che evolvono in modo discontinuo dando un limite inferiore al prodotto delle inesattezze accertando che l'energia può essere emessa o assorbita solo in quanti separati d'energia. Quando i numeri quantici del sistema in oggetto d'osservazione sono piccoli (per esempio per le particelle elementari), allora l'incertezza stabilita dal principio di indeterminazione di Heisenberg per stabilire la posizione o il momento di un sistema diventa significativa, all'opposto se sono analizzati grandi sistemi relativamente stabili, l'ammontare dell'incertezza quantica è considerata irrilevante. Anche il principio di complementarità bohriano, per Heidegger, non dimostrerebbe lo svanimento della separazione tra soggetto osservante e oggetto osservato ma 'assolutizzerebbe' ancor di più questa relazione nel conferimento allo strumento d'osservazione, che media e crea l'interazione della percezione scientifica con la realtà, un ruolo trascendentale inconfutabile. In Niels Bohr (1885–1962) sarebbe ancora la macchina con il suo automatismo a definire il rapporto umano con l'essere. Certo, con lui la pretesa di veridicità dell'asserzione scientifica viene a cadere, ritenendo Bohr le considerazioni scientifiche non vere ma tutt'al più plausibili. Ma, se così la scienza perde la sua pretesa ontologica sulla realtà, afferma la sua richiesta prepotentemente metodologica, per cui la natura può sempre essere matematizzata in vista dell'esperimento e dell'esattezza delle sue future previsioni. Ciò che conta non sarebbe più nemmeno la modificabilità della teoria ma unicamente gli effetti sperimentali che possano essere prodotti con essa⁴². Il carattere probabilistico della meccanica quantistica, dunque, non la porta a discostarsi interamente dal presupposto meccanicistico del dominio planetario tramite il *Ge-Stell* del calcolo, cosa che Heidegger ritiene di veder confermata nella tesi di Max Planck (1858–1947) per cui sarebbe reale solo ciò che è misurabile. In questo senso sia la meccanica quantistica sia la teoria della relatività (una nel piccolo e l'altra nel grande) tentano di espandere la possibilità aggregativa della fisica e, ammettendo le incongruenze del suo progetto

⁴²Cfr. Heidegger, *Seminari*, p. 125

unitario di oggettivazione, procedere verso una più efficace pianificazione del reale. Le scienze, quali determinazioni della volontà di volontà, cercano di estendere la logica della correttezza che gli è propria su tutto ciò che riescono a concepire, respingendo “ogni modalità rappresentativa non-scientifica come non vincolante e cioè sulla base di una differenziazione sulla quale nessuna scienza può mai giudicare”⁴³. In questo contesto, la speculazione filosofica e il pensiero sono considerati privi di significato. La scienza si afferma completamente come assicurazione della tecnica stessa e vero motore della macchinazione, di modo che la “pura oggettività non è affatto rivolta alla verità, bensì alla fabbricazione di una correttezza che si scherma contro ogni inconveniente”⁴⁴. L’allargamento della potenza tecnica è in grado di dirigere anche le decisioni politiche nazionali e internazionali, interamente volte all’allargamento e al rafforzamento di ogni *Ge-Stell* nella lotta globale per la conquista delle risorse. Scienza e tecnica si giustificano così al mondo pubblico grazie alla loro utilità e si affermano attraverso i progressi economici che esse necessariamente implicano: non esiste, in linea di massima, nessuna ricerca scientifica disinteressata. Il fine è sempre quello del predominio e la devastazione che ne deriva non è altro che la conseguenza necessaria di ogni progresso conseguito attraverso la pianificazione e il calcolo⁴⁵. Nonostante ciò, al fondo della scienza e della tecnica, è sempre l’essenza dell’essere, come *Ge-Stell*, a costituire il vero soggetto della storia. Con la realizzazione della metafisica nella tecnica: l’essere abbandona definitivamente l’ente, lasciandolo all’azione tentacolare della pianificazione globale e all’incantesimo (*Verzauberung*) della concretezza, derivata dalla sua immediatezza utilitaristica opposta a tutto ciò che si considera riflessione ‘astratta’. La τέχνη è la metafisica stessa quale posizionamento prospettico umano rispetto al proprio mondo-ambiente, un posizionamento che “non punta alla conoscenza dell’essente, bensì a un’oggettualizzazione che trasponga tutta l’efficacia

⁴³Heidegger, *Pensieri-guida sulla nascita della metafisica, della scienza contemporanea e della tecnica moderna*, p. 521.

⁴⁴*Ivi*, p. 153.

⁴⁵Infatti, ogni progresso implica necessariamente un nuovo riequilibrio dei poteri, allo stesso modo di come ogni devastazione conduce ad un nuovo ordine. Così afferma Heidegger: “L’incondizionato allestimento della macchinazione e l’addestramento dell’umanità per questo allestimento è l’instaurazione dell’abbandono, in sé inconoscibile, dell’ente da parte dell’essere [...]. La devastazione appare nella forma del più repentino e del più vasto progresso in ogni pianificazione e calcolo. La forma fondamentale, nei termini della macchinazione, della devastazione è il nuovo ordine. Essa può attuarsi solo in una lotta per il predominio dell’ordinare e delle esigenze dell’ordine”. Heidegger, *L’evento*, p. 113.

del reale come un'efficacia controllabile"⁴⁶. Per questo Heidegger è convinto che la "questione della scienza è la questione sulla metafisica. Metafisica come origine della scienza. Quel che la scienza moderna è: "tecnica". Quel che la "tecnica" è-compimento della metafisica"⁴⁷. Così, l'unico limite della scienza è proprio quello che essa raggiunge nel momento in cui deve confrontarsi con la determinazione stessa dell'ontologia e che ne permette l'insorgenza e la processualità verso ciò che costitutivamente non può comprendere: il niente e la temporalità. Il fatto che l'essere, nella scienza contemporanea, sia considerato un concetto vuoto la cui sostanza è da ricondurre alla mera energia fisica presente in un dato sistema e individuabile mediante il calcolo, impone la necessità di considerare come esistente solo ciò che possa ricadere sotto tale modo di considerare le cose, bandendo come insensato e inesistente tutto ciò che a esso rimane costitutivamente estraneo: il niente contro di cui ogni sapere e ogni linguaggio si scontra e che sancisce il confine inviolabile per qualsiasi visione umana. Eppure, è proprio la scienza che, nel momento della sua massima espansione, non può evitare di incorrere in ciò che rifugge più di ogni altra cosa. Nel suo rapporto frontale e aggressivo con tutto ciò che a essa non si assimila, in special modo col nulla, nel suo desiderio di controllare ogni cosa e di pervadere tutto col proprio metodo, il niente risorge inaspettatamente. Heidegger lo illustra magistralmente nel testo *Was ist Metaphysik?* (1929), dove lo scacco del procedimento scientifico è delineato nei brevi passaggi che dimostrano l'incedere della sua logica interna: la scienza, considerando come certo ed esistente solo l'essente da lei stessa posto e *nient'*altro, ammette inconsapevolmente proprio l'esistenza di quel niente che essa crede di escludere con il proprio metodo⁴⁸. Il rapporto frontale con il tempo e la paura per la morte, la preoccupazione umana per la sopravvivenza sono i fattori che hanno portato l'uomo a irreggimentare il mondo nelle trame della metafisica, la quale nell'epoca moderna, ha assunto sempre di più la sua forma tecnico-scientifica, la forma che ne compie l'essenza. Nondimeno è proprio nel cuore di questo compimento che sfugge quanto di più semplice caratterizza l'intera vita universale. È ciò che l'uomo ha sempre davanti agli occhi, cioè la temporalità, il nulla e l'essenza del 'non':

⁴⁶Heidegger, *Pensieri-guida sulla nascita della metafisica, della scienza contemporanea e della tecnica moderna*, p. 235.

⁴⁷Ivi, p. 237.

⁴⁸Cfr. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, cit., pp. 25-26.

Die Frage: »Was ist Metaphysik?« versucht nur das eine: die Wissenschaften zum Nachdenken darüber zu bringen, daß sie notwendig und darum jederzeit und überall auf das ganz Andere zum Seienden, auf das Nichts an Seiendem treffen. Sie stehen ohne ihr Wissen schon im Bezug zum Sein. Sie empfangen nur aus der jeweils waltenden Wahrheit des Seins ein Licht, um das von ihnen vorgestellte Seiende als ein solches erst sehen und betrachten zu können. [...]. Für das Denken aber wird nun der Überstieg als solcher, d.h. das Sein des Seienden hinsichtlich seines Wesens fragewürdig und darum niemals nichtswürdig und nichtig. Das anscheinend leere Wort »Sein« ist dabei stets in der Wesensfülle derjenigen Bestimmungen gedacht, die von der Φύσις und dem Λόγος her bis zum »Willen zur Macht« aufeinander verweisen und überall einen Grundzug zeigen, der im Wort »An-wesen« (Sein und Zeit, par. 6) zu nennen versucht wird. Nur weil die Frage: »Was ist Metaphysik?« im vorhinein an den Überstieg, an das transcendens, an das Sein des Seienden denkt, kann sie das Nicht des Seienden, jedes Nichts denken, das gleichursprünglich das Selbe ist mit dem Sein.⁴⁹

È il nichilismo, l'ospite inquietante che conduce alla spaesatezza (*Heimatlosigkeit*), e la sua localizzazione (*Erörterung*) nell'ambito della tecnica a mostrare la derivazione metafisica della scienza, proprio nel luogo in cui l'uomo assurge a *subiectum* della storia nel desiderio di ottenere una potenza incontrastata.

IV.2 Heidegger e l'interpretazione nietzschiana del tempo

Heidegger crede di poter rintracciare in Friedrich Nietzsche (1844–1900) la concezione metafisica di fondo in grado di esplicitare la configurazione ontologica che guida l'essenza della tecnica e della scienza. A questo si devono gli intensi studi che egli profuse nell'indagine della filosofia nietzschiana, soprattutto negli anni che vanno dal 1936 al 1946. Tecnica e scienza sarebbero dominate da una precisa concezione del senso dell'essere e, quindi, da una determinabile dimensione temporale che Nietzsche

⁴⁹Heidegger, *Zur Seinsfrage* in *Wegmarken*, cit., pp. 420–421; tr.it.: "La domanda «Che cos'è metafisica?» tenta questa sola cosa: condurre le scienze a riflettere sul fatto che esse incontrano necessariamente, e perciò sempre e dappertutto, il tutt'altro rispetto all'ente, il niente di ente. A loro insaputa, esse stanno già in riferimento all'essere. Solo dalla verità dell'essere di volta in volta dominante esse ricevono una luce per poter vedere e considerare come tale l'ente che esse si rappresentano [...]. Ma per il pensiero il trascendimento come tale, cioè l'essere dell'ente, diventa ora degno d'essere interrogato relativamente alla sua essenza, e perciò non è mai qualcosa di indegno e di nullo. «Essere», questa parola apparentemente vuota, è qui pensato sempre nella pienezza essenziale di quelle determinazioni che, dalla Φύσις e dal Λόγος fino alla «volontà di potenza», rinviando l'una all'altra, rivelando ovunque un tratto fondamentale che in *Sein und Zeit* (par. 6) si tenta di nominare col termine «essere-presente». Ed è solo perché la domanda «Che cos'è metafisica?» pensa fin dall'inizio al trascendimento, al transcendens, all'essere dell'ente, che può pensare il non dell'ente, quel niente che è originariamente la stessa cosa dell'essere". Heidegger, *La questione dell'essere*, cit., pp. 159–160.

avrebbe, in modo più o meno consapevole, ‘filosofato’, esplicandola nelle sue estreme conseguenze. Il tempo della tecnica, nel suo destinarsi all’uomo, sarebbe determinato da una concezione temporale in cui l’ente ritorna ciclicamente affermandosi sul divenire: in tal senso il pensiero più antico della metafisica ha determinato le epoche a venire attraverso lo stabilirsi dei suoi presupposti, costantemente da pensare e ricordare. L’antico è ciò che ci precede, ma anche la conseguenza e il risultato di ciò che è e sarà l’uomo⁵⁰. Come afferma Chiodi, per Heidegger nel “*passato dell’essere è il segreto di ciò che il suo futuro sarà necessariamente*”⁵¹ e ciò che la metafisica contiene è il desiderio di un’affermazione dell’uomo, per mezzo della sua volontà, sull’intero ente. Nietzsche avrebbe definitivamente attuato l’incondizionata affermazione dell’ente sull’essere pensando “*il compimento dell’età moderna*”⁵²: il “*corso del suo pensiero fino alla volontà di potenza è l’anticipazione di quella metafisica dalla quale l’età moderna che va compendosi viene retta nel suo compimento. «Compimento» non significa qui l’ultima appezzatura della parte ancora mancante, il riempimento finale di una lacuna finora non eliminata. Compimento vuol dire spiegamento illimitato di tutte le potenze essenziali dell’ente [...]*”⁵³. È necessario pertanto cogliere i tragitti sotterranei percorsi da Nietzsche e sfociati nell’elaborazione delle sue teorie filosofiche fondamentali: quelle dell’eterno ritorno dell’uguale (*ewige Wiederkehr des Gleichen*) e della volontà di potenza (*Wille zur Macht*) quale conseguenza logica della dottrina dell’eterno ritorno che si esercita nel posizionamento di nuovi valori⁵⁴. Heidegger,

⁵⁰Così recita una poesia heideggeriana: “*Ciò che è più antico tra le cose antiche/ insegue il nostro pensare,/ e tuttavia ci viene incontro.// Perciò il pensiero si aggrappa al punto ove perviene il passato,/ è esso memoria.// Essere antico vuol dire fermarsi nel giusto tempo,/ in cui quell’unico pensiero, di una delle vie del pensare,/ nella propria compagine ha contratto lo slancio.// Ci è concesso osar di recedere dalla filosofia/ al pensiero dell’essere,/ appena ci sarà divenuto familiare il sopraggiungere del pensiero*”. Heidegger Martin, *Auf der Erfahrung des Denkens*, a cura di Günther, Neske, Pfullingen 1965, pp. 254; tr.it. *Pensiero e poesia*, a cura di A. Rigobello, Armando, Roma 1977, p. 49.

⁵¹Chiodi, *L’ultimo Heidegger*, p. 92.

⁵²Heidegger, *Nietzsche*, pp. 397–398.

⁵³*Ibidem*.

⁵⁴Già a quattordici anni, nel tentativo di stendere una propria autobiografia, Nietzsche abbozza ipotesi che mostrano una singolare, quanto enigmatica, vicinanza ai risultati filosofici riscontrabili nei suoi ultimi scritti, come risulta da questo passo: “*Forse è venuto il tempo di prendere in mano le redini degli eventi e di uscire incontro alla vita. Così l’uomo si libera crescendo di tutto quanto lo teneva un tempo avvinto; non occorre che spezzi i ceppi, questi cadono da soli, inaspettatamente, quando un dio lo comanda; e dov’è il cerchio che alla fine lo stringerà? È il mondo? È Dio?—*”. Nietzsche, *Mein Leben. Autobiografische Skizze des jungen Nietzsche (1856/69)* in *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, G. Colli, M. Montinari, De Gruyter, Berlin–New York 1995, pp. 495; tr.it. *La mia vita. Scritti autobiografici 1856–1869*, a cura di M. Montinari, M. Carpitella, Adelphi, Milano 1977, p. 136. Nietzsche ha sempre tentato di fare della sua vita personale l’elemento privilegiato di studio per la sua filosofia: attraverso di essa e i suoi stati credeva di cogliere gli elementi di una conoscenza concettuale

ritiene di poter rintracciare in esse l'esplicarsi proprio dell'essenza stessa dell'epoca tecnica connessa al totale oblio dell'essere e di ciò che concerne il suo senso. Per lui Nietzsche non rappresenta il superamento della metafisica, quanto il suo definitivo compimento: egli sarebbe il filosofo che all'interno dell'epoca del compimento della metafisica ne traccerebbe la portata. Un ruolo in linea a quello che egli attribuisce a vari pensatori per caratterizzare le epoche della storia dell'essere: Hegel identifica il compiersi e la conclusione della filosofia occidentale (dispiegata poi con Nietzsche⁵⁵), Hölderlin è il "poeta pensante" (*denkenden Dichter*) che 'canta' l'imminente espletarsi della conclusione della metafisica, mentre l'opera di Rilke ne esplica la dinamica dal suo interno. Corrispondenze biunivoche che accostano fra loro pensiero e poesia, in un cammino in grado, per Heidegger, di delineare i tratti fondamentali delle varie età storiche. Grazie a Nietzsche, come nota Volpi, sarebbe dunque possibile "*pensare in maniera radicale la negatività che inerisce all'essere*"⁵⁶.

Il cuore del problema messo in luce da Nietzsche, nell'epoca della tecnica, è l'esperienza nichilistica del nulla: la volontà di potenza sarebbe motivata dalla "*paura davanti al nulla*"⁵⁷. Da questo punto di vista il pensiero fondamentale di Nietzsche costituirebbe una reazione di forza alla passività di filosofie (come quella di Schopenhauer) che, di fronte al niente, si accontenterebbero di subirlo passivamente. All'opposto, la volontà di potenza insegna ad affermare ogni aspetto della vita, compresa la "*vuota iterazione del vuoto movimento circolare*"⁵⁸ del tempo meccanicista. Rintracciarne storicamente, come intende fare Nietzsche, l'origine genealogica di questa esperienza della temporalità significa ponderare i limiti e la falsità su cui si ergerebbero i saperi, i valori, le filosofie, e le scienze sviluppate dall'uomo. L'intima ragione che muoverebbe le pratiche delle genti e degli individui è, per Nietzsche, motivata dallo scopo di opporre al divenire e alla sua instabilità carica di

generale, trascendendosi in un pensiero razionale in grado di afferrare il nocciolo degli eventi 'universali'. Come argomenta Günter Figal, quando Nietzsche "*arriva a parlare di sé, entra necessariamente in gioco anche l'auto-stilizzazione, l'auto-interpretazione retrospettiva, in cui anche motivi e intenzioni, visioni ed errori*" rendono esplicito "*l'«a priori» del suo proprio pensiero*". Figal, *Nietzsche. Un ritratto filosofico*, a cura di A. M. Lossi, Donzelli, Roma 2002, p. 17.

⁵⁵Cfr. Löwith, *Heidegger– Denker in dürftiger Zeit*, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel, Stuttgart 1984, pp. 303; tr.it. *Saggi su Heidegger*, a cura di C. Cases, A. Mazzone, SE, Milano 2006, pp. 24–25.

⁵⁶Volpi, *La selvaggia chiarezza*, p. 90.

⁵⁷Heidegger, *Introduzione alla filosofia: pensare e poetare*, p. 177.

⁵⁸*Ivi*, p. 181.

minacce la stabilità di un essere indubitabile grazie al quale sostenere il fardello della propria esistenza, difendendosi dalla paura del nulla e del vuoto. Che tale essere sia rappresentato da un mondo ideale, da un Dio o da una legge nascosta del divenire non cambia lo scopo che tali entità assolvono: l'avvalorare speranze che giustifichino, attraverso un'attribuzione di senso, l'incomprensibilità della sofferenza cui tutti gli esseri sono sottoposti. Il tempo in Nietzsche perde quindi quel carattere di armonia e di unicità che aveva sia nell'antichità greca sia in Leibniz. Esso consiste in un mero *circulus*⁵⁹ del nulla su se stesso, un nulla assoluto che frantuma dentro di sé l'illusione dell'essere.

Per questo motivo il carattere determinante di ogni attività umana è quell'artistica: essa individua *“l'attività propriamente metafisica di questa vita”*⁶⁰, quella di creare illusioni attraverso le quali l'uomo rende accettabile la propria esistenza. L'illusione di sapere, l'illusione di conoscere, l'illusione che esistano principi certi, l'illusione di un ordine morale, di un fine teleologico degli eventi...costituiscono tutti tentativi artistici di creare certezze in cui credere per rifuggire da una realtà in continua trasformazione. L'arte, in quanto dominio in cui l'illusione si forma, è il fondamento di ogni attività umana, compresa anche la scienza. Come argomenta Giorgio Colli (1917–1979), *“l'arte si manifesta come la categoria dominante e avvolgente, in cui cadono tutte le cosiddette attività spirituali dell'uomo”*⁶¹. Il problema che la scienza rappresenta per il pensiero umano non lo *“si può quindi conoscere sul terreno della scienza”*⁶² stessa ma occorre *“guardare la scienza nell'ottica dell'artista”*⁶³, a cominciare da quella storica. Infatti, nell'*Inattuale* intitolata *Unzeitgemässe Betrachtungen, Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (1873), la storia caricherebbe la memoria umana dell'onere del suo passato, *“appesantisce il passo come un invisibile e oscuro fardello”*⁶⁴, imprimendo così nella sua coscienza la consapevolezza *“che l'esistenza è solo un ininterrotto essere stato, una cosa che vive del negare e del consumare se*

⁵⁹Cfr. *Ibidem*.

⁶⁰Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, Fritsch, Leipzig 1872, pp. 152; tr.it. *La nascita della tragedia*, a cura di V. Vivarelli, Einaudi, 2009³ Torino, p. 22.

⁶¹Colli, *Scritti su Nietzsche*, Adelphi, Milano 1980, p. 176.

⁶²Nietzsche, *La nascita della tragedia*, cit., p. 6.

⁶³*Ivi*, p. 7.

⁶⁴Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, cit., p. 7. Nietzsche considera sin dal principio il commercio con l'accademismo scientifico–storicista *“nocivo ai dotti quanto la tesi economica del lasser faire per la moralità di interi popoli”*⁶⁴. Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen, Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher in Nachgelassene Schriften 1870–1873*, Schmeitzner, Leipzig 1924, pp.340; tr.it. *Schopenhauer come educatore*, a cura di M. Montinari, G. Colli, Adelphi, Milano 1985², p. 10.

stessa”⁶⁵. Gli uomini, dominati da una rappresentazione storicista della realtà, sono portati a leggere la loro esistenza attraverso uno specchio che riflette il bisogno di mediare la propria vita attraverso quella degli avvenimenti del passato, creando in tal modo una distanza dalla propria esistenza che rischia di far seppellire la vita dai morti⁶⁶ allo stesso modo che i *Lapuziani* descritti nei *viaggi di Gulliver*⁶⁷. A causa “dell’esigenza che la storia sia scienza [...] tutto ciò che una volta fu si precipita sull’uomo”⁶⁸: gli uomini divengono attori di se stessi, recitano ruoli assunti dalle maschere del passato⁶⁹ e rivelando così l’inconsistenza della modernità. Così facendo si avverrebbe, allo stesso tempo, un ribaltamento metonimico fra presente e passato, dove è il primo a operare una costruzione inconsapevole dell’attualità nell’ottica sbiadita della simulazione (ὑποκρίνομαι). Necessariamente *ipocrita* è l’attore che crea le vesti dello scienziato e della sua professione e che deve *fingere* la sua stessa origine, costruendola inconsciamente per giustificare la significatività della propria attività. Soltanto il ricercatore avveduto strappa il velo di questa illusione mostrandone l’insensatezza⁷⁰. Già nella terminologia che fonda e delimita il campo dell’oggettività, rientrerebbe l’illusione⁷¹ di una scienza cieca “troppo repentina”⁷²: la scienza non sarebbe altro che il “*gran ragno crociato nel nodo della rete dell’universo* (die große Kreuzspinne im Knoten des Weltall-Netzes)”⁷³. Essa “*parlerebbe di veleni*”⁷⁴ cui si oppone il movimento vitale e igienico⁷⁵ dell’arte, colta all’interno della correlazione logico-contraddittoria delimitata dai termini dell’*apollineo* e del *dionisiaco*⁷⁶: parole greche atte all’individuazione dei due mondi opposti del sogno e dell’ebbrezza. Il principio apollineo costituisce il presupposto plastico dell’istanza formatrice capace di imporre forme, di illudere semanticamente lo spazio, a lui completamente eterogeneo

⁶⁵*Ibidem*.

⁶⁶Nietzsche, *Sull’utilità e il danno della storia per la vita*, p. 23.

⁶⁷Swift, *Travels into Several Remote Nations of the World, in Four Parts. By Lemuel Gulliver, First a Surgeon, and then a Captain of several Ships*, B. Motte, Londra 1726, pp. 287; tr.it. *I viaggi di Gulliver*, a cura di M. Zenoglio, Fabbri, Milano 1968, pp. 78–88.

⁶⁸Nietzsche, *Sull’utilità e il danno della storia per la vita*, p. 31.

⁶⁹Cfr. *Ivi*, p. 43.

⁷⁰Cfr. Nietzsche, *Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile*, Fritsch, Leipzig 1881, pp. 386; tr.it. *Aurora*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano, 2013³, p. 39.

⁷¹Nietzsche stesso si chiede se “*non entrerebbe, perfino nella più alta interpretazione della parola «oggettività», un’illusione*”. Nietzsche, *Sull’utilità e il danno della storia per la vita*, p. 50.

⁷²*Ivi*, p. 61.

⁷³*Ivi*, p. 77.

⁷⁴*Ivi*, p. 95.

⁷⁵Cfr. *Ivi*, p. 96.

⁷⁶Cfr. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, p. 23.

del dionisiaco che si svela nell'intuizione mistica come la potenza lacerante in grado di infrangere qualsiasi limite posto dal *principium individuationis*. Ma se da un lato il dionisiaco si mostra quale “vangelo dell'armonia universale”⁷⁷, dall'altro costituisce il folle abisso (*Ab-grund*) della mancanza di senso dell'essere alla cui ombra il nulla fa capolino, la sofferenza estrema senza parola: esso esprime l'incapacità da parte del linguaggio di conferire al significante un senso con il quale comprendere l'assurdo del dolore. Dioniso Zagreo (*Ζαγρεύς*) che nella sua continua serie di morti e rinascite “soffre e glorifica se stesso”⁷⁸, testimonia la “sovrabbondanza di vita”⁷⁹ proprio nel luogo “là dove il fondamento difetta”⁸⁰ e annuncia all'uomo la verità⁸¹, tramite il suo emissario Sileno⁸². Solo Dioniso costituisce il ponte che congiunge insieme la morte e la vita in un macabro processo di ritorno che lo avvicina alla figura cristologica: egli “rivela la natura duplice di un demone crudele e selvaggio e di un mite e indulgente sovrano”⁸³. Apollo agirebbe come argine, contorno (*Umriss*) e confine linguistico contro l'incontrollato flusso erotico e al contempo funereo del dionisiaco, fornendogli una figura (*Gestalt*)⁸⁴ mediante il proprio filtro olimpico⁸⁵. A tale tipo di ‘dialettica’

⁷⁷Ivi, p. 32.

⁷⁸Ivi, p. 84.

⁷⁹Ivi, p. 41.

⁸⁰Heidegger, *Perché i poeti?*, cit., p. 273.

⁸¹Nietzsche, *La nascita della tragedia*, p. 51.

⁸²Ivi, p. 42.

⁸³Ivi, p. 100.

⁸⁴Cfr. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes in Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main 1950; tr.it. *L'origine dell'opera d'arte in Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 48.

⁸⁵Il compromesso più ricco e polisemico che questi due istinti trovano fra loro è rappresentato dalla tragedia Attica e dal pensiero tragico eschileo e sofocleo, entro cui il mondo incontra la più propria significazione. Come sottolinea Figal, per Nietzsche la tragedia “rivela, camuffando” (Figal, *Nietzsche*, cit., p. 18) manifestando l'istanza fondamentale da cui procede il movimento artistico nella “lotta produttiva di essere e divenire” (Ivi, p. 39). In questa lotta l'“«io» del poeta lirico risuona dunque dall'abisso dell'essere” (Nietzsche, *La nascita della tragedia*, p. 57) per indicare agli uomini “una possibilità più alta di esistenza” (Nietzsche, *Die dionysische Weltanschauung in Nachgelassene Fragmente 1870–1873*, G. Colli, M. Montinari, De Gruyter, Berlin–New York 1978, pp. 43–71; tr.it. *La visione dionisiaca del mondo in La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e scritti 1870 1873*, a cura di G. Colli, M. Montinari, Adelphi, Milano 2014¹³, p. 69). Solamente attraverso queste operazioni artistiche che scandiscono il ritmo dell'esistenza, l'essere appare presente e dispiegato a se stesso giacché “è solo come fenomeni estetici che l'esistenza e il mondo sono giustificati in eterno” (Nietzsche, *La nascita della tragedia*, p. 61): giustificati nel senso di essere resi–giusti di fronte all'“impossibilità” del dolore. Figal evidenzia come nella sua interpretazione del tragico, Nietzsche pensi al contempo l'“esperienza del terribile e l'affermazione della vita” (Figal, *Nietzsche*, p. 63). Rifiutando la concezione aristotelica per cui la tragedia sarebbe l'imitazione di azioni che, “per mezzo di pietà e paura porta a compimento la depurazione di siffatte emozioni (διελέου καὶ φόβου περαινοῦσα τῆν τῶν τοιοῦτων παθημάτων κάθαρν)” (Aristotele, *ΠΕΡΙ ΠΟΙΗΤΙΚΗΣ*; tr.it. *Poetica*, a cura di D. Lanza, Rizzoli, Milano 2000², pp. 134–135), Nietzsche crede che essa costituisca la sola “consolazione metafisica” (Nietzsche, *La nascita della*

Socrate contrapporrebbe invece l'antagonista "logica scientifica"⁸⁶ nel tentativo di edificare una conoscenza razionale e ottimista in grado di insegnare all'uomo come raggiungere nel modo più veloce e meno dispendioso possibile la soddisfazione delle proprie pretese. Lo 'spazio' tragico sarebbe sostituito, grazie all'intercessione del nuovo pensiero dialettico, dall'adesione a quella realtà ordinaria (*Wirklichkeit*) entro cui si esercita la vita anodina e pubblica della quotidianità: è la realtà intravista dal punto di vista dell'*homo faber*⁸⁷ arendtiano, di chi costruisce un mondo controllabile capace di assicurare il compimento dei propri fini. A tal fine è necessario eliminare completamente la sfera dell'ignoto, dell'istinto e dell'inquietante (*δεινότερον*)⁸⁸ in modo da sostituirvi l'orizzonte percettivo di una nuova conoscenza formatasi su di un mondo strumentale. La tecnica (*τέχνη*) diviene la forma stessa della storia dell'uomo, la sua stessa essenza, come il terreno entro cui può svilupparsi la sua razionalità. Tecnico sarebbe anche il pensiero socratico che non può prevedere nulla che sfugga alla trama del concetto e *deve credere* a sua volta all'*illusione* di un'esistenza, fondata su rapporti di causa ed effetto, perfettamente conoscibile⁸⁹ e, quindi, correggibile⁹⁰ in vista della sua ottimizzazione⁹¹. Di conseguenza per il δαίμων socratico il più grande peccato consiste nell'ignoranza e nell'errore, quale contrapposto necessario al regno del concetto linguistico-ideale entro cui si realizzerebbe la coincidenza fra conoscenza 'vera' e virtù, *deus ex machina* di una *ratio* scientifica in grado di controllare ogni avvenimento nel campo dell'esistenza umana e naturale⁹². Un tipo di conoscenza "filosofico-scientifica" che, per Nietzsche, sarebbe incapace di conferire al mondo un nuovo significato forte e attivo: essa esprime piuttosto la tendenza di "una vita povera,

tragedia, p. 79) di cui l'uomo disponga e in cui si mostra, velatamente, la verità di Dioniso Zagreo (*Ζαγρεύς*) che nella sua continua serie di morti e rinascite "soffre e glorifica se stesso" (*Ivi*, p. 84.).

⁸⁶Nietzsche, *Der Gottesdienst der Griechen in Nachgelassene Fragmente. Anfang 1875 bis Frühling 1876*, G. Colli, M. Montinari, De Gruyter, Berlin-New York 1967, pp. 366; tr.it. *Il servizio divino dei greci*, a cura di M. P. Löwenstein, G. Campioni, Adelphi, Milano 2012, p. 13.

⁸⁷Arendt, *The human condition*, a cura di M. Canovan, University of Chicago Press, Chicago 1998² pp. 370; tr.it. *Vita activa: la condizione umana*, a cura di A. del Lago, Bompiani, Milano 2005⁴, pp. 10-182.

⁸⁸Sofocle, ANTIGONH, 442 a.C.; tr.it. *Antigone*, a cura di R. Cantarella, M. Cavalli, D. del Corno, Mondadori, Milano 2014⁴, p. 280.

⁸⁹Nietzsche, *La nascita della tragedia*, p. 142.

⁹⁰*Ivi*, p.127.

⁹¹Nietzsche, *Socrates und die Tragoedie in Nachgelassene Fragmente 1870-1873*, a cura di G. Colli, M. Montinari, De Gruyter, Berlin-New York 1978, pp. 39-40; tr.it. *Socrate e la tragedia in La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e scritti 1870 1873*, a cura di G. Colli, M. Montinari, Adelphi, Milano 2014¹³, p. 42.

⁹²Come argomenta Gianni Vattimo nel suo testo *Introduzione a Nietzsche*, se "c'è una struttura razionale dell'universo, come Socrate crede e insegna, allora il tragico non ha più senso". Vattimo, *Introduzione a Nietzsche*, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 20.

priva di forma e di vitalità”⁹³. All’opposto, l’arte, creando un’illusione, costituisce il fenomeno più trasparente per intendere l’essenza del volere che è sempre l’imporre una forma al continuo scorrere del tempo. Solo grazie ad essa l’uomo può sopravvivere dominando l’esistenza e ampliandola nella sua potenza. Con le parole di Heidegger, per Nietzsche “Essere artista è un saper produrre. Ma produrre significa: porre in essere qualcosa che ancora non è. Nella produzione noi partecipiamo per così dire al divenire dell’ente e vi possiamo scorgere la sua essenza in forma non offuscata”⁹⁴. L’arte è uno stato fisiologico in cui si verifica un potenziamento della forza creativa dell’uomo, cioè della sua capacità di fornire la realtà di senso.

In tal senso, l’ambizione filosofica di Nietzsche, anche quando tra il 1873 e il 1875 intraprende il cammino che lo porta alla pubblicazione di *Menschliches, Allzumenschliches*, è quello di ripensare sia la scienza sia la filosofia in vista di un sapere capace di “giustificare la vita tutta, così come è”⁹⁵, oltre l’immiserimento della *décadence* umana⁹⁶. Il modo in cui l’arte opera deve trapassare, nella modernità, in un nuovo stile (il *große Stil*, il grande stile elaborato in *Die fröhliche Wissenschaft*, 1882) di conoscenza che comprenda in sé l’intera attività umana e che indichi “il modo essenziale in cui l’ente viene fatto diventare ente”⁹⁷. Anche la scienza, pertanto, deve prendere l’arte come modello del suo operare, lasciandosi alle spalle ciò che Nietzsche, nell’ultima fase del suo pensiero, chiama l’istinto di risentimento (*ressentiment*) “improntato alla più spirituale vendetta”⁹⁸ e che avversa asceticamente “il tempo e il suo «così fu»”⁹⁹ sulla base della fede metafisica in verità eterne¹⁰⁰. Il risentimento su

⁹³Nietzsche, *Über das Verhältnis der Schopenhauerischen Philosophie zu einer deutschen Cultur Nachgelassene Fragmente 1870–1873*, G. Colli, M. Montinari, De Gruyter, Berlin–New York 1978, pp. 272–277; tr.it. *Il rapporto della filosofia schopenhaueriana con una cultura tedesca in La filosofia nell’epoca tragica dei Greci e scritti 1870 1873*, a cura di G. Colli, M. Montinari, Adelphi, Milano 2014¹³, p. 112.

⁹⁴Heidegger, *Nietzsche*, p. 78.

⁹⁵Montinari, *Che cosa ha detto Nietzsche*, a cura di G. Campioni, Adelphi, Milano 1999, p. 85.

⁹⁶In proposito cfr., Nietzsche, *Der Fall Wagner. Ein Musikanten–Problem in Nachgelassene Schriften: Der Antichrist. Ecce Homo. Dionysos–dithyramben, Nietzsche Contra Wagner*, G. Colli, M. Montinari, De Gruyter, Berlin–New York 1969, pp. 1–47; tr.it. *Il caso Wagner. Un problema per amatori di musica in Scritti su Wagner*, a cura di M. Bortolotto, Adelphi, Milano 1979, pp. 163.

⁹⁷Heidegger, *Nietzsche*, p. 137.

⁹⁸Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, Naumann, Leipzig 1887, pp. 210; tr.it. *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, a cura di F. Masini e M. Montinari, Adelphi, Milano 2013¹⁸, p. 22.

⁹⁹Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Schmeitzner, Chemnitz 1883–1885, pp. 404; tr.it. *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, a cura di F. Masini e G. Colli, Adelphi, Milano 2011¹³, p. 163.

cui si fonda il sapere umano misconosce il mondo e l'attività prospettica dell'attività umana come di ogni essere vivente, la cui natura è espressa dalla volontà quale potenza, come afferma Gilles Deleuze, delle "forme dell'indifferenziato"¹⁰¹. Ciò che differenzia dunque l'operare artistico da quello filosofico–scientifico è che la forma che l'arte cerca di imprimere al divenire non ambisce a disporsi come una verità eterna e indubitabile, ma si stabilisce come una tappa provvisoria nel dispiegamento di potenziale. Tutto ciò disarticola il mito scientifico dell'oggettività e la presunzione di un'esclusività prospettica "universale e illimitata"¹⁰², riconoscendo però l'efficacia dell'idea di 'progresso' tecnologico. Il passaggio da un sapere scientifico fondato sul risentimento a una conoscenza determinata dal desiderio di incrementare se stessa e la potenza dell'uomo costituisce il compito dell'intera filosofia nietzschiana. Essa si muove costantemente su binari diversi ma che convergono nella medesima direzione: saggiare la tradizione del sapere occidentale per trasvalutarla, superarla dai suoi elementi di potenza, scartare l'insalubre per preparare il terreno a una nuova ridefinizione dei valori. Il mondo, per Nietzsche, è un testo da leggere il cui significato è coperto dall'allegoria tecnico–nichilista del significante che 'taglia' la realtà mediante l'arbitrarietà utilitaristica dei valori dominanti. Il paradigma biologico–linguistico, da cui provengono la metafisica e lo stesso pensiero (secondo Nietzsche "pensiamo solo nella forma della lingua"¹⁰³), organizzerebbe un mondo che sorgere dalla prospettiva umana e ricadere all'interno dei suoi limiti, è il confine stabilito dell'esistenza: più precisamente, è il linguaggio stesso che costituisce i termini dell'ambiente in cui l'uomo può sopravvivere e in vista della sua manipolabilità. Quest'ultimo designa una razionalità (*Rationalität*)

¹⁰⁰In *Zur Genealogie der Moral*, Nietzsche osserva acutamente che la scienza è lontana dal debellare l'ideale ascetico religioso che anzi grazie ad essa diviene "più inafferrabile, più spirituale, più capzioso grazie al fatto che da parte della scienza [...] è stato demolito un muro, un bastione che si era addossato a quello e ne involgariva l'aspetto". Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 149.

¹⁰¹Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 1962, pp. 312; tr.it. *Nietzsche e la filosofia*, a cura di F. Polidori, Einaudi, Torino 2002, p. 68. Deleuze, in accordo con il suo pensiero 'rizomatico', sottolinea come in Nietzsche "l'elemento differenziale della forza" (*ivi*, p. 11) sarebbe composto di atomi prospettici la cui identità si definisce in un continuo scontro che delimita i rapporti di ogni snodo ontico. Questo procedimento 'lamarckiano' fonda una gerarchizzazione dell'esistente in base ad una "forza plastica realmente attiva" (*ivi*, p. 64.) in ogni individuo. Il mondo altro non sarebbe se non il costante risultato della lotta interna fra la somma delle forze che determinano la natura dell'*ewige Wiederkehr* come "riproduzione del diverso" (*ivi*, p. 70).

¹⁰²Babich, *Nietzsche's Philosophy of Science*, State University of New York Press, New York 1994, pp. 351; tr.it. *Nietzsche e la scienza. Arte, vita, conoscenza*, a cura di F. Vimercati, Corina, Milano 1996, p. 8.

¹⁰³Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente. Herbst 1885 bis Herbst 1887*, G. Colli, M. Montinari, De Gruyter, Berlin–New York 1974, pp. 367; tr.it. *Frammenti postumi 1885–1887. Vol. VIII, t. I in Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli, M. Montinari, Adelphi, Milano 1975, p. 183.

quale abilità umana di distinguere, sezionare, lacerare il reale per computarlo e, in tal modo, pianificarlo. Il tentativo della metafisica di imporsi strutturalmente sull'esistenza mondiale, porterebbe all'eliminazione di tutti quegli aspetti inconciliabili con la sua natura sistematica. Prefiggersi, come Nietzsche, il compito storico-genealogico della ricerca del significato vuol dire dunque setacciare la tradizione in vista della più terrificante delle 'verità'. Laddove dovrebbe esserci il luogo del significato si rivela il nulla del non-senso di una realtà completamente altra dall'uomo: il luogo del senso, l'origine oltre il linguaggio e il suo referente reale diviene "una vera e propria X, ossia la penultima lettera prima dell'ultima [...] che costringe noi filosofi a scendere nel nostro ultimo abisso"¹⁰⁴. Dioniso, in quanto significato reale oltre ogni metafora e allegoria, compare costantemente non nella sua pienezza ma quale costante mancanza di sé, punto sfuggibile cui la riflessione può soltanto avvicinandosi: il dionisiaco si mostra così quale simbolo (*symböllum*) non definibile della realtà empirica. Esso è, come sottolinea Paul de Man (1919-1983), un mero "senso letterale che ha la funzione puramente strutturale di un grado zero di figuralità"¹⁰⁵, una "necessità tattica"¹⁰⁶. Lo spazio delimitato dal dionisiaco costituisce il criterio filosofico nietzschiano con cui valutare i gradi di illusione metafisica contenuta nel significante che forma ogni tipologia di linguaggio, compreso quello matematico. Infatti, per Nietzsche, il linguaggio matematico-geometrico non è altro che una tipologia d'idioma 'speciale' che poggia "su premesse a cui nulla corrisponde nel mondo reale"¹⁰⁷. Non esiste nessuna *aeternae veritates*¹⁰⁸ in sé coglibile attraverso la 'parola' e la sua potenza concettuale, poiché il flusso del reale si dispone sempre al di là di ogni apparenza di

¹⁰⁴Nietzsche, *Nietzsche contra Wagner. Aktenstücke eines Psychologen in Nachgelassene Schriften: Der Antichrist. Ecce Homo. Dionysos-dithyramben, Nietzsche Contra Wagner*, a cura di G. Colli, M. Montinari, De Gruyter, Berlin-New York 1969, pp. 411-445; tr.it. *Nietzsche contra Wagner in Scritti su Wagner*, in *Scritti su Wagner*, a cura di M. Bortolotto, Adelphi, Milano 1979, p. 234.

¹⁰⁵De Man, *Allegories of Reading. Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*, Yale University Press, New Haven Conn.-London 1979, pp.305; tr.it. *Allegorie della lettura*, a cura di E. Saccone, Einaudi, Torino 1997, p. 109.

¹⁰⁶*Ibidem*, p. 128.

¹⁰⁷Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches I*, Schmeitzner, Chemnitz 1878, pp. 380; tr.it. *Umano, troppo umano. Vol. I*, a cura di M. Montinari, S. Giannetta, Adelphi, Milano 2006¹¹, p. 21. Per Nietzsche "leggi dei numeri sono totalmente inapplicabili ad un mondo che non sia nostra rappresentazione". *Ivi*, cit., p. 30.

¹⁰⁸*Ivi*, p. 21. Come sottolineano Tiziana Andina e Pietro Gori, in Nietzsche non esiste alcun principio in base al quale "si possa pensare di giustificare la corrispondenza tra i nomi e le cose" (Andina, *Il problema della percezione nella filosofia di Nietzsche*, a cura di M. Ferraris, Albo Versorio, Milano 2005, p. 319) ma solo errori "in grado di offrire un vantaggio selettivo alla specie umana". Gori, *Il meccanicismo metafisico. Scienza, filosofia e storia in Nietzsche e Mach*, Il Mulino, Bologna 2010, p. 6.

stabilità prodotta dal pensiero umano, per quanto profondo possa essere la forza del sentimento che l'accompagna: l'uomo costruisce così un 'regno' di nessi logici, formando un "mondo dietro il mondo (Hinterweltilern)"¹⁰⁹ a causa della "qualitas occulta"¹¹⁰ del linguaggio. La metafisica non è altro che il regno dell'appropriazione linguistica del mondo da cui deriverebbero gli erronei concetti di 'sostanza', 'cosa', 'legge', 'fatto', 'numero' e 'sostrato' su cui si ergerebbe anche il meccanicismo scientifico¹¹¹: essa è la "scienza che tratta degli errori fondamentali dell'uomo"¹¹². La stessa costanza dei risultati scientifici non garantirebbe, secondo Nietzsche, la loro 'oggettività', piuttosto mostrerebbe il fatto che l'uomo ha sviluppato la sua coscienza sulla base di precetti e credenze tradizionalmente false, ma estremamente utili in vista della sua sopravvivenza: ogni sapere e conoscenza umane si esaurisce necessariamente nella sua visuale prospettica al fine della sua conservazione e del suo mantenimento. Il vero e l'utile s'identificano nell'ambiziosa illusione di controllo dell'uomo che non accetta il tragico trascorrere degli eventi e pensa di poterlo stabilizzare: è stabilito come vero ciò che determina un effetto benefico sull'esistenza in generale¹¹³. L'uomo vive solo e unicamente nel suo intenzionarsi interpretativo verso l'esistenza e al di là di essa nessun mondo è dato¹¹⁴. Il mondo al di là dell'uomo rimane come quel fondo irraggiungibile e necessario¹¹⁵ su cui ogni vita nasce e perisce proiettando la propria attività rappresentativa: "per quanto l'uomo possa espandersi con la sua conoscenza [...] alla fine non ne ricava nient'altro che la propria biografia"¹¹⁶. La pretesa a ogni tipo di verità porta alla scoperta della "natura letteraria"¹¹⁷ di ogni discorso e modello con cui valutare il valore di ogni proposizione: il concetto non è altro che un "processo

¹⁰⁹Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 29.

¹¹⁰Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* in *Nachgelassene Schriften 1870–1873*, pp. 191–212; tr.it. *Su verità e menzogna in senso extramurale* in *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e scritti 1870 1873*, a cura di G. Colli, M. Montinari, Adelphi, Milano 2014¹³, p. 233.

¹¹¹"L'importanza del linguaggio per lo sviluppo della civiltà consiste nel fatto che l'uomo pose mediante il linguaggio un proprio mondo accanto all'altro, un punto che egli ritenne così saldo da potere, facendo leva su di esso, sollevare dai cardini il resto del mondo e rendersene signore". Nietzsche, *Umano, troppo umano. Vol. I*, cit., p. 21.

¹¹²*Ivi*, p. 29.

¹¹³Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente. Sommer 1872 bis Ende 1874*, G. Colli, M. Montinari, De Gruyter, Berlin–New York 1978, pp. 463; tr.it. *Frammenti postumi 1869–1874. Vol. III, t. III, p. II* in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli, M. Montinari, Adelphi, Milano 1992, p. 18.

¹¹⁴Babich, *Nietzsche, theories of Knowledge and critical Theory. Nietzsche and the Sciences I*, a cura di B. E. Babich, R. Cohen, Springer Science+Business Media Dordrecht, Boston 1999, p. 133.

¹¹⁵Nietzsche, *Umano, troppo umano. Vol. I*, p. 84.

¹¹⁶*Ivi*, p. 274.

¹¹⁷De Man, *Allegorie della lettura*, cit., p. 125.

verbale” in grado di sostituire “un mondo di referenza semiotico a un mondo di referenza sostanziale”¹¹⁸. Soggiacendo all’illusione del linguaggio sia la filosofia sia la scienza misconoscono e negano il loro limite estremo, nel tentativo umano di “rendere la morte possibile”¹¹⁹. Nonostante ciò, qualora la scienza fosse epurata dalle radici metafisico-religiose da cui è influenzata, aiuterebbe l’uomo a scrutare criticamente la propria tradizione “in quel modo bifronte”¹²⁰ capace di criticare il moralismo della modernità e ammettere il limite umano che si arresta alla ‘necessità’ e all’‘innocenza’ dello scorrere degli eventi: “Tutto è necessità– così dice la nuova conoscenza; e questa stessa conoscenza è necessità. Tutto è innocenza: e la conoscenza è la via alla comprensione di quest’innocenza”.¹²¹ In questo senso, egli ritiene che alle forme di sapere antico potrebbe sostituirvisi una scienza che “preme per l’assoluto dominio del suo metodo”¹²², sebbene egli presagisca il pericolo della sua identificazione acritica con la produzione tecnica e meccanica, facendo di ogni individuo uno strumento per il suo mantenimento¹²³.

¹¹⁸Ivi, p. 133. Nietzsche aggiunge anche che “La scoperta delle leggi dei numeri è stata fatta in base all’errore già in origine dominante che ci siano più cose uguali (ma in realtà non c’è niente di uguale), o che perlomeno ci siano cose (ma non ci sono «cose»). [...] ma proprio qui regna l’errore, già qui fingiamo esseri e unità che non esistono. Le nostre sensazioni di spazio e di tempo sono false, giacché, vagliate conseguentemente, conducono a contraddizioni logiche. In tutte le determinazioni scientifiche noi calcoliamo sempre inevitabilmente con alcune grandezze false: ma, poiché queste grandezze sono per lo meno costanti, come ad esempio la nostra sensazione dello spazio e del tempo, i risultati della scienza acquistano lo stesso perfetto rigore e sicurezza nella loro reciproca connessione; su di essa si può continuare a costruire– fino a quell’ultimo limite, dove le erronee premesse, quali errori costanti, riescono in contraddizione con i risultati, come per esempio nella dottrina atomica. Qui ci sentiamo ancor sempre costretti ad ammettere una «cosa», o «sostrato» materiale che vien mosso”. Nietzsche, *Umano, troppo umano. Vol. I*, pp. 29–30. Come afferma anche Josef Simon in Babich, *Nietzsche, theories of Knowledge and critical Theory. Nietzsche and the Sciences I*, “life in terms of the life of a speaking species, means precisely the idea of a self-consciousness developing beyond a concept of reason as concerning itself in terms of the logical grammar of sentences”. Simon in B. E. Babich, *Nietzsche, theories of Knowledge and critical Theory. Nietzsche and the Sciences I*, cit., p. 133.

¹¹⁹Blanchot, *L’espace littéraire*, Gallimard, Paris 1955, pp. 384; tr.it. *Lo spazio letterario*, a cura di J. Pfeiffer e G. Negri, Einaudi, Torino 1975³, p. 77.

¹²⁰Nietzsche, *Umano, troppo umano. Vol. I*, p. 48.

¹²¹Ivi, p. 84.

¹²²Nietzsche, *Umano, troppo umano. Vol. I*, p. 195.

¹²³Acutamente, Nietzsche si chiede: “L’umanità impiega spietatamente ogni singolo come materiale per riscaldare le sue grandi macchine: ma a che scopo le macchine, se tutti gli individui (cioè l’umanità) servono solo ad alimentarle? Macchine che sono fine a sé– è questa l’umana commedia?” (Nietzsche, *Umano, troppo umano. Vol. I*, p. 283). La macchina è il rischio che sorge dall’ipotesi secondo cui il mondo sarebbe “il compendio di una eterna razionalità” (Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches II*, Fritzsche, Leipzig 1886, pp. 343; tr.it. *Umano, troppo umano. Vol. II*, a cura di M. Montinari, S. Giametta, Adelphi, Milano 2001⁷, p. 135) cui l’essere umano dovrebbe adeguarsi. Una credenza quest’ultima nata dal “rigurgito religioso” (ivi, p. 143) che si cela costantemente nel linguaggio e che induce continuamente il ‘ricercatore’ alla tentazione di poter afferrare “la parola risolutiva dell’enigma cosmico”. Ivi, p. 141.

Per questo motivo molta fu l'influenza che la ricerca scientifica settecentesca e ottocentesca ebbe sul pensiero filosofico di Nietzsche, come testimoniato dalle ampie indagini di Pietro Gori. Nietzsche tenterebbe anche di sostenere le sue teorie fondamentali mediante “*conferme scientifiche*”¹²⁴ per conferire maggiore legittimità alle sue intuizioni. Fra tutte le personalità che agirono sulla sua formazione scientifica, spicca quella del gesuita Ruggero Giuseppe Boscovich (1711–1787), autore di una *Theoria philosophiae naturalis*¹²⁵ (1758) letta nel 1873 dal filosofo tedesco¹²⁶, la quale, insieme con altre opere di carattere scientifico, lo aprì “*al valore complessivo della disciplina scientifica*”¹²⁷. La crucialità di questo testo nel pensiero nietzschiano si evince da quante volte la proposta filosofico–scientifica di Boscovich sia richiamata all'interno degli scritti e delle lettere di Nietzsche, lasciando a intendere il profondo influsso che il filosofo tedesco subì dalla personalità danese¹²⁸. Come per Leibniz, anche per Boscovich il concetto di ‘forza’ diviene essenziale nella definizione della

¹²⁴Montinari, *Che cosa ha detto Nietzsche*, cit., p. 120.

¹²⁵Boscovich, *Theoria philosophiae naturalis*, Societatis Jesu, Wien 1758, pp. 385; tr.ing. *A theory of natural philosophy*, a cura di Child, J. Mark, Open Court Publishing Company, Chicago–London 1922, pp. 510.

¹²⁶Hanshe, *Nietzsche's library*, a cura di R. J. Hanshe, Nietzsche Circle, 2007 p. 11. All'opera di Boscovich fu indirizzato dalla *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* di Friedrich Albert Lange (1828–1875), apparsa nel 1866 e letta già nell'estate dello stesso anno dal filosofo tedesco. Invece, un riferimento diretto alla *Theoria* di Boscovich si può trovare all'interno del libro, anch'esso letto da Nietzsche nel 1873, di Gustav Theodor Fechner (1801–1887) *Über die Physikalische und Philosophische Atomenlehre* pubblicato nel 1853 e in cui sono presentate le più recenti teorie fisiche riguardanti la materia e fra esse la concezione “atomistica filosofica” di Boscovich. Per maggiori informazioni cfr. Fechner, *Über die Physikalische und Philosophische Atomenlehre*, Mendelssohn, Leipzig 1855, pp. 128–161.

¹²⁷Gori, *La visione dinamica del mondo. Nietzsche e la filosofia naturale di Boscovich*, La città del sole, Napoli 2007, p. 47.

¹²⁸Tra questi riferimenti, i più importanti sono il frammento nietzschiano noto con il nome di *Zeitatenlehre* (Nietzsche, *Frammenti postumi 1869–1874. Vol. III, t. III, p. II*, cit., pp. 170–175), la lettera del 20 Marzo 1882 indirizzata all'amico Heinrich Köselitz (noto con lo pseudonimo di Peter Gast) in cui è espresso un giudizio molto lusinghiero nei confronti dello scienziato settecentesco attribuendogli la paternità della confutazione del pregiudizio della materia (*Stoff*) e dell'“atomo materiale”, riconoscendo in lui un avversario, insieme a Copernico, della banale evidenza immediata dei sensi (Nietzsche, *Briefwechsel*, a cura di G. Colli, M. Montinari, De Gruyter, Berlin–New York 1975; tr.it. *Epistolario 1880–1884. Vol. IV*, a cura di G. Campioni, Adelphi, Milano 2004, p. 174), l'aforisma 12 di *Jenseits von Gut und Böse*, in cui compare nuovamente il nome di Boscovich (Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, Naumann, Leipzig 1886, pp. 257; tr.it. *Al di là del bene e del male*, a cura di F. Masini e G. Colli, Adelphi, Milano 2011²⁵, pp. 17–18) riconosciuto da Nietzsche come esponente di una “*considerazione dinamica del mondo*” (Gori, *La visione dinamica del mondo*, cit., p. 70) basata su un'idea mobile di ‘energia’ contrapposta alla staticità meccanicista e lontana da qualsiasi teoria corpuscolare o fede religiosa in una sostanza che garantirebbe l'ordine immutabile dell'essere. L'aforisma pone l'accento sui limiti della prospettiva meccanicista che attribuisce qualche fondamento a concetti come quello di ‘materia’ e di “causa ed effetto” non comprendendo come essi si riducano a mere “*finzioni convenzionali destinate alla connotazione, alla intellesione, non già alla spiegazione*”. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., p. 26.

sostanza, inteso quale “*caratteristica insita nella materia stessa, in un certo senso come una potenzialità che è in grado di realizzarsi autonomamente*”¹²⁹. Esistono solo “*punti metafisici*”¹³⁰ da cui scaturisce la molteplicità medesima e il suo movimento coordinato, grazie alla spontaneità proveniente in ogni monade dalla sua costituzione interna. Gli elementi primari della natura sono riconoscibili in particelle elementari sparse nel vuoto, indivisibili e inestese, prive di alcuna materialità e ridotte a centri d’irradiazione di forze¹³¹. Dunque, ogni cosa si “*risolve in rapporti*”¹³².

Tutto ciò ha evidenti ricadute sulla teoria nietzschiana dell’*ewige Wiederkehr*. Lo si può evincere dall’appunto che Nietzsche scrisse nell’agosto del 1881 e intitolato *Die Wiederkunft des Gleichen*¹³³, immediatamente seguito da passi che ne tentano una dimostrazione scientifica formulata nei termini di una relazione interna fra forze (*Kräfte*) fisiche che, in quanto grandezze determinate e immutabili, eterne nella loro ciclica trasformazione e conservazione, non possono far altro che stabilire i confini del mondo nel perpetuarsi, in un tempo infinito, delle loro possibilità combinatorie. Il mondo è per Nietzsche “*un mostro di forza, senza principio e senza fine, una salda, bronzea massa di forza, che non diviene né più grande né più piccola, che non si consuma soltanto si trasforma, in un complesso di grandezza immutabile, un’amministrazione senza spese né perdite, ma del pari senza accrescimento, senza entrate, un mondo attorniato dal «nulla» come dal suo confine, nulla che svanisca, si sprechi, nulla di infinitamente esteso, ma come una forza determinata è collocata in uno*

¹²⁹Gori, *La visione dinamica del mondo*, p. 99.

¹³⁰Leibniz, *Nuovo sistema della natura e della comunicazione delle sostanze e dell’unione tra l’anima e il corpo*, cit., p. 195.

¹³¹Boscovich, *Theoria philosophiae naturalis*, cit., p. 36.

¹³²Leibniz, *Nuovo sistema della natura e della comunicazione delle sostanze e dell’unione tra l’anima e il corpo*, p. 199. Quanto tale proposta filosofica influenzò Boscovich appare evidente nella prima parte della *Theoria*, dove è espresso il pensiero che gli elementi primari della natura sono riconoscibili in particelle elementari sparse nel vuoto, indivisibili e inestese, prive di alcuna materialità e ridotte a centri d’irradiazione di forze: “*Prima elementa materiae mihi sunt puncta prorsus indivisibilia, & inextensa, quae in immenso vacuo ita dispersa sunt, ut bina quaevis a se invicem distent per aliquod intervallum, quod quidem indefinite augeri potest, & minui, sed penitus evanescere, non potest, sine conpenetratione ipsorum punctorum*”. Boscovich, *Theoria philosophiae naturalis*, p. 36; tr.it. mia: “*Gli elementi primari della materia sono, a mio avviso, perfettamente indivisibili e non estesi; sono così sparpagliati in un vuoto immenso che ogni due di loro sono separati l’uno dall’altro da un intervallo definito; questo intervallo può essere aumentato o diminuito in modo indefinito, ma non può mai svanire senza la conpenetrazione dei punti stessi*”.

¹³³Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente. Frühjahr 1881 bis Sommer 1882*, G. Colli, M. Montinari, De Gruyter, Berlin–New York 1972, pp. 595; tr.it. *La gaia scienza, Idilli di Messina e frammenti postumi (1881–1882). Vol. V, t. II in Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli, M. Montinari, M. Carpitella, Adelphi, Milano 1991², p. 380–382.

spazio determinato, e non in uno spazio che sia da qualche parte «vuoto»¹³⁴. Tale universo non può costitutivamente ‘perdere’ nessuna forza essenziale su cui si regge, pena la sua progressiva tendenza all’indebolimento che si concluderebbe inevitabilmente con la sua morte. Una stasi impossibile per l’‘economia’ generale dell’esistenza da sempre in continuo divenire¹³⁵: se per l’universo vi fosse la possibilità di un qualsiasi tipo di equilibrio, essa dovrebbe esser già stata raggiunta vista l’infinità temporale e la finitezza delle forze che in lui agiscono. Una supposizione questa che, per Nietzsche, non può che costituire un retaggio di quella teologia medievale incapace di concepire un divenire eterno, senza principio né fine e che collide con la tesi avanzata dal fisico Rudolf Clausius (1822–1888) dell’entropia (indicata con S) e dalla conseguente morte termica dell’universo¹³⁶. Quest’ultima reinterpreta su chiave cosmologica la seconda legge della termodinamica elaborata da William Thomson (1824–1907) e afferma che la quantità calcolabile di calore disperso crescerebbe costantemente e irreversibilmente sino alla totale dispersione dell’energia, rendendo così possibile anche la misurazione di una traiettoria temporale unidirezionalmente determinata (tale misura non sarebbe altro che quella dell’entropia, resa, in termini matematici, con la formula $\Delta S \geq 0$ ¹³⁷). Per Nietzsche, però, lo stato attuale delle cose contraddice tale ipotesi: la stazionarietà del sistema è ammissibile solo nel momento in cui è pensata quale fase nel ciclo infinito del mutamento, prodotta e successivamente superata nella “ripetizione di un numero determinato di stati perfettamente uguali”¹³⁸. Pertanto “tutti gli stati reali, dovrebbero avere già avuto il loro uguale, posto che il numero dei casi non è infinito e nel corso del tempo infinito se ne può presentare soltanto un numero finito”¹³⁹. Come sottolineato da Gori, per Nietzsche “il mondo è costituito da un insieme di forze, in numero determinato, per quanto incalcolabile” ed esse sono “connesse in un numero finito di combinazioni, ognuna delle quali determina quella successiva”, realizzandosi in un tempo infinito finché tutte “le forze [...] si troveranno a comporsi nello stesso ordine del ciclo precedente e, dal momento che ogni

¹³⁴Nietzsche, *Nachgelassene Fragment. Herbst 1884 bis Herbst 1885*, G. Colli, M. Montinari, De Gruyter, Berlin–New York 1978, pp. 469; tr.it. *Frammenti postumi 1884–1885. Volume VII, t. III* in *Opere di Friedrich Nietzsche* a cura di G. Colli, M. Montinari, Adelphi, Milano 1975, pp. 292–293.

¹³⁵Cfr. Giannetto, *Un fisico delle origini*, pp. 291–299 e bibliografia.

¹³⁶Cfr. *Ivi*, p. 295 e nota n°3.

¹³⁷ Cfr. Carlo Rovelli, *L’ordine del tempo*, cit., pp. 28–38.

¹³⁸Nietzsche, *La gaia scienza, Idilli di Messina e frammenti postumi (1881–1882)*. Vol. V, t. II, cit., p. 358.

¹³⁹*Ibidem*.

combinazione delle forze corrisponde ad un istante del mondo, l'universo intero ripercorrerà infinite volte la propria storia nei suoi minimi dettagli"¹⁴⁰. Se, dunque, il numero delle combinazioni è incalcolabile eppure finito, la stasi è esclusa dalla circolarità evenemenziale, conducendo così alla valorizzazione assoluta dell'attimo (*Augenblick*). Questa sarebbe anche la conclusione cui condurrebbe il principio di conservazione dell'energia che, come afferma Nietzsche, esige la possibilità dell'eterno ritorno¹⁴¹.

Se il mondo deve essere inteso "come circolo che si è già innumerevoli volte ripetuto e che prosegue il suo giuoco all'infinito"¹⁴², questo significa che la realtà è essenzialmente forza o potere (*Macht*) che muove da se stessa per se stessa, secondo un'assoluta necessità lontana da ogni determinismo¹⁴³. Essa si svilupperebbe poi nell'attività prospettica e prensoria che ogni essere vivente esercita sugli altri interpretando il mondo secondo le proprie esigenze. Per questo motivo Nietzsche evidenzia i limiti della ricerca scientifica a lui contemporanea: essa s'illude che la scienza rappresenti il superamento di ogni antropomorfismo, laddove invece consiste nel "punto più alto di un'umanizzazione della natura"¹⁴⁴ volto a semplificare la dinamica generale degli eventi ai fini di una loro calcolabilità. A differenza di quello che pensa Descartes, nessuna *mathesis universalis* garantisce l'esistenza delle cose materiali¹⁴⁵, piuttosto la logica tende a negare le specificità del reale in favore di un'unificazione e parificazione delle circostanze in modo da renderle più gestibili. L'uomo ha modificato il mondo rendendolo sempre più logico, antropomorfizzandolo sui bisogni della sua volontà di potenza. La scienza è "una interpretazione del mondo e

¹⁴⁰Gori, *La visione dinamica del mondo*, p. 145. Per maggiori informazioni si veda anche cfr. Andina, *Eterno Ritorno: Nietzsche, Blanqui e la cosmologia del Big Bang* in "Rivista di Estetica", n. 41, 2001, pp. 26.

¹⁴¹Nietzsche, in un frammento, affermerebbe infatti che "il principio di conservazione dell'energia (Energie) esige l'eterno ritorno". Nietzsche, *Frammenti postumi 1885–1887. Vol. VIII, t. I*, cit., p. 194.

¹⁴²Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente. Anfang 1888 bis Anfang Januar 1889*, a cura di G. Colli, M. Montinari, De Gruyter, Berlin–New York 1972, pp. 481; tr.it. *Frammenti postumi 1888–1889. Vol. VIII, t. III* in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli, M. Montinari, Adelphi, Milano 1986², p., cit., p. 165.

¹⁴³Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente. Herbst 1887 bis März 1888*, a cura di G. Colli, M. Montinari, De Gruyter, Berlin–New York 1970, pp. 475; tr.it. *Frammenti postumi. Vol. VIII, t. II* in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli, M. Montinari, Adelphi, Milano 1971, p. 178.

¹⁴⁴Gori, *La visione dinamica del mondo*, p. 196.

¹⁴⁵Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, Michel Soly, Paris 1641, pp. 223; tr.it. *Meditazioni metafisiche*, a cura di A. Lignani, E. Lunani, Armando, Roma 1996, p. 127.

un ordine imposto ad esso [...] e non già una spiegazione”¹⁴⁶. Anche se potesse “allargare i confini del potere umano verso la realizzazione di ogni possibile obiettivo”¹⁴⁷, come pensava Francis Bacon (1561–1626), essa non potrebbe davvero conoscere ciò che si pone oltre le sue stesse potenzialità. Tutte le sue leggi provengono dall’uomo, giammai dalle ‘cose’¹⁴⁸: non si può determinare, se non arbitrariamente, un confine prestabilito a ciò che diviene eternamente. La forza non è altro che la prospettiva di ogni vivente sull’essere che si esprime nel prospettivismo quale “*forma complessa della specificità (Spezifität)*”¹⁴⁹ evolutiva. Il mondo è sempre tale solo da una prospettiva di dominio ontico per cui ogni essere taglia la realtà secondo le proprie esigenze egoiche¹⁵⁰: non possiamo “*girare con lo sguardo il nostro angolo*”¹⁵¹. L’uomo non può uscire dai suoi schemi conoscitivi e dunque cogliere il reale al di là del suo operato, nonostante a esso sia attribuito un valore assoluto. La normatività scientifica è un’interpretazione le cui leggi sono rielaborazioni erranee della reale dinamica della vita, sebbene utili per la conservazione della specie¹⁵². L’‘essere’ appartenente alla

¹⁴⁶Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, p. 19. Risulta evidente, in tale luogo, la distanza fra Nietzsche e Heidegger. Il primo radicalizza, per mezzo dell’analisi genetico–linguistica, la critica del concetto di verità al fondo di ogni concezione metafisica occidentale (compresa quella filosofico–scientifica), laddove il secondo riconduce la scienza al movimento proprio della verità elaborata dalla metafisica greca rivedendo nella tecnica il suo esito ultimo e la conferma della sua presa sulla realtà. Ove, dunque, in Nietzsche il concetto di verità perde la sua forza specifica, in Heidegger riceve un ulteriore potenziamento. Ciò conduce ad ulteriori differenze epistemiche: per Nietzsche la scienza si limiterebbe a descrivere il mondo in un suo atto interpretativo, all’opposto secondo Heidegger essa lo spiegherebbe in conformità alla modalità di disvelamento o di occultamento della verità. Infatti, se la scienza si limitasse alla descrizione della realtà, Heidegger non potrebbe più rintracciare in essa l’ultima e più potente conferma della metafisica, sfumando così il progetto di una comprensione della storia dell’essere. Heidegger è dunque costretto ad affermare che la scienza “è una scienza che spiega” in quanto l’ “indagine scientifica è la predisposizione delle condizioni della spiegazione”. Heidegger, *Contributi alla filosofia (dall’Evento)*, p. 161.

¹⁴⁷Bacon, *The new Atlantis*, William Lee at the Turkes Head, London 1627, pp. 46; tr.it. *La nuova Atlantide in Scritti Filosofici*, a cura di P. Rossi, UTET, Torino 1986, p. 855.

¹⁴⁸Nietzsche, *Frammenti postumi 1884. Vol. VII, t. II*, cit., p. 111. Un altro frammento nietzschiano afferma che “La nostra costrizione soggettiva a credere nella logica esprime solo il fatto che noi, molto tempo prima di prendere coscienza della logica stessa, non abbiamo fatto altro che riporne i postulati nell’accadere: oggi ce li ritroviamo davanti nell’accadere [...] e presumiamo dunque che tale costrizione garantisca qualcosa circa la «verità». Siamo noi che abbiamo creato la «cosa», la «stessa cosa», il soggetto, il predicato, il fare l’oggetto, la sostanza, la forma, dopo esserci per moltissimo tempo adoperati a uguagliare, ispessire e modificare. Il mondo ci appare logico perché prima noi stessi lo abbiamo logicizzato”. Nietzsche, *Frammenti postumi 1888–1889. Vol. VIII, t. II*, cit., p. 82.

¹⁴⁹Nietzsche, *Frammenti postumi 1888–1889. Vol. VIII, t. III*, cit., p. 163.

¹⁵⁰Nietzsche afferma che l’ “egoismo è la legge prospettica della sensibilità”. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Fritzsche, Leipzig 1887, pp. 335; tr.it. *La gaia scienza e Idilli di Messina*, a cura di G. Colli, Adelphi, 2011¹⁸ Milano, p. 180.

¹⁵¹*Ivi*, p. 310.

¹⁵²Qualsiasi tipo di conoscenza per Nietzsche “non esprime altro che il nostro punto di vista sulla vita”. Nietzsche, *Frammenti postumi. Vol. VIII, t. II*, p. 254. Sfidando “la credenza nel potere ultimo della conoscenza [...] che caratterizza l’era tecnologica e scientifica” (*ivi*, p. 95), Nietzsche desidera

realtà è ciò che costitutivamente non può essere colto, risulta sfuggente a qualsiasi tentativo di afferrarlo: la natura è essenzialmente caos o, per dirla con Nietzsche, “Chaos sive natura”¹⁵³. La scienza si rivelerebbe, dunque, un tentativo umano di elaborare un linguaggio segnico–descrittivo e non esplicativo, capace di conferirgli una presa immediata sul divenire grazie cui progettare e dirigere le sue azioni, inserendole in un contesto calcolabile sempre certo di se stesso e della sua efficacia¹⁵⁴. La calcolabilità del mondo non può costituire un vero ‘comprendere (*Begreifen*)’¹⁵⁵ del flusso dell’accadere.

Tale tendenza alla schematizzazione Nietzsche non la biasima ma vorrebbe rafforzarla. Nel frammento nietzschiano che descrive le caratteristiche del *Wille zur Macht* intitolato *Machtquanta. Kritik des Mechanismus*¹⁵⁶, è mostrato chiaramente come, agli occhi di Nietzsche, i concetti filosofici e scientifici siano nati certamente da pregiudizi fenomenici dei sensi e psicologici (*Sinnen–Vorurtheil und ein psychologisches Vorurtheil*) volti a rendere logico e calcolabile il mondo e cionondimeno nulla impedisce di sottolinearne l’utilità. Bisogna però guardarsi dal ritenerli veri, poiché ciò che permanga nell’universo è solamente quell’insieme indefinito di quanti di potenza (*Machtquanta*)¹⁵⁷ di cui è costituita l’energia (quantum di energia, *Quantum Kraft*)¹⁵⁸ propria del divenire universale e del suo elementarissimo pathos (*elementarste*)¹⁵⁹. L’essenza stessa dei fenomeni bandisce come inadeguato (allo stesso modo di come aveva cerca di mostrare David Hume, 1711–1776¹⁶⁰) i concetti scientifici di legge e causalità. Tutto, per Nietzsche, è filtrato dal processo fisiologico–

sottolineare che lo stesso “*processo organico presuppone costantemente l’interpretare*” (Nietzsche, *Frammenti postumi 1885–1887. Vol. VIII, t. I*, p. 126) a seconda dei propri bisogni. Ciò che l’uomo vuole dimostrare è vero, non il contrario.

¹⁵³Nietzsche, *La gaia scienza, Idilli di Messina e frammenti postumi (1881–1882). Vol. V, t. II*, p. 405. Seguendo le orme del poeta latino, amato da Nietzsche, Tito Lucrezio Caro (I sec. a.C. circa), bisogna lasciare che la natura segua il suo “*ordine proprio/ nel quale le cose si svolgono senza intervento divino*” (Lucrezio, *De rerum Natura*, I sec. a.C.; tr.it. *La natura delle cose*, a cura di F. Vizioli, Newton & Compton, Roma 2000, p. 53). Un ordine eterno di elementi semplici fondanti l’esistenza stessa che si riduce al loro movimento, ai loro urti, alle loro combinazioni imperiture, limitate ma incalcolabili: “*quello che esiste è fatto di eterni elementi/congiunti tra loro e termina soltanto se forze adeguate/vanno a scomporli con urti e ad inserirsi nei vuoti:/ma la natura non lascia che un solo elemento perisca*. Ivi, p. 55.

¹⁵⁴Nietzsche, *Frammenti postumi 1884. Vol. VII, t. II*, pp. 190–191.

¹⁵⁵Nietzsche, *Frammenti postumi 1885–1887. Vol. VIII, t. I*, p. 299.

¹⁵⁶Nietzsche, *Frammenti postumi 1888–1889. Vol. VIII, t. III*, pp. 47–50.

¹⁵⁷Cfr. *Ibidem*.

¹⁵⁸Nietzsche, *La gaia scienza e Idilli di Messina*, cit., p. 289.

¹⁵⁹Cfr. Nietzsche, *Frammenti postumi 1888–1889. Vol. VIII, t. III*, pp. 47–50.

¹⁶⁰Cfr. Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, Millar, London 1748, pp. 256; tr.it. *Ricerca sull’intelletto umano*, a cura di M. dal Pra, E. Lecaldano, Laterza, Roma–Bari 2012⁴, pp. 261.

organico di ogni specie e di ogni tipologia d'individuo¹⁶¹ che insitamente, in aperta opposizione a quanto sostenuto sull'autoconservazione (*Selbsterhaltung*) da Charles Darwin (1809–1882)¹⁶², possiede un maggiore o minore desiderio di “*sfogare la sua forza (seine Kraft auslassen)*”¹⁶³. Ogni corpo cercherebbe ‘lamarckianamente’, in un movimento quasi contrario a quello che lui crede di dover riscontrare in Darwin, di imporsi sull'ambiente esterno in base alla propria “*forza plastica realmente attiva*”¹⁶⁴, sebbene, a rigore di termini, per Nietzsche non vi sia nulla né di ‘esterno’ che si opponga ai viventi né nulla di ‘interno’ a questi che se imprima sulla natura. Sussiste solo lo scaturire della forza che si articola in strutture essenzialmente conflittuali in virtù del suo stesso incremento¹⁶⁵, dell'impulso interiore a “*divenire di più*”¹⁶⁶ e che ha come scopo lo scatenamento sempre maggiore della potenza in sé contenuta. Ogni oltrepassamento interno ai limiti della propria potenza mira a determinazione nuovi confini per il solo scopo di trascenderli ulteriormente. In tal senso, la conservazione del vivente di cui parla Darwin non sarebbe altro che uno dei tanti limiti raggiunti dalla volontà di potenza in un determinato momento della sua dinamica. La vita è dunque un caso specifico della volontà di potenza¹⁶⁷ cui tutto inerisce, forza motrice del cambiamento stesso ed essenza dell'eterno ritorno.

Traendo la conclusione ontologica di questo discorso, possiamo dire, con Heidegger, che l'elaborazione ‘scientifica’ del concetto di eterno ritorno nietzschiano connessa con la nozione di volontà di potenza afferma che il “*ruotare-in-circolo-su-se-stesso del tempo e quindi il continuo ritornare dell'uguale, di tutti gli enti, nel*

¹⁶¹Come sostiene Babich il progetto nietzschiano è “*fisiologicamente genealogico*” (Babich, *Nietzsche e la scienza*, cit., p. 102). Il rapporto fra la prospettiva interpretante costitutiva di ogni essere vivente e la fisiologia risulta, in Nietzsche, estremamente problematico nella circolarità linguistica che spesso rimanda il significato e la funzione di una termine all'altro. Per lo più si può affermare che ogni organismo determini una struttura fisiologica atta ad una specifica interpretazione dell'esistente ma che sia lo stesso processo organico a presupporre “*costantemente l'interpretare*” (Nietzsche, *Frammenti postumi 1885–1887. Vol. VIII, t. I*, p. 126), quale condizione costitutiva dell'esistenza stessa. Per una trattazione più dettagliata cfr. Babich, *Nietzsche e la scienza*, pp. 101–123.

¹⁶²Darwin, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle Life*, Murray, London 1859, pp. 446; tr.ir. *L'origine delle specie*, a cura di G. Pancaldi, Rizzoli, Milano 2009, pp. 565.

¹⁶³Nietzsche, *Frammenti postumi 1885–1887. Vol. VIII, t. I*, p. 77.

¹⁶⁴Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 64.

¹⁶⁵Nietzsche, *Frammenti postumi. Vol. VIII, t. II*, cit., p. 77.

¹⁶⁶Nietzsche, *Frammenti postumi 1888–1889. Vol. VIII, t. III*, p. 91.

¹⁶⁷Per Nietzsche l'essere vivente è “*una varietà dell'inanimato e una varietà alquanto rara*”. Nietzsche, *La gaia scienza e Idilli di Messina*, p. 149.

tempo, è il modo in cui *l'ente nel suo insieme è*"¹⁶⁸. L'interpretazione è il modo con cui ogni vita trasforma il mondo secondo il proprio bisogno. In tal senso, la volontà di potenza è, come nota Heidegger il "*valore, in quanto condizione della vita*" e "*deve pertanto essere pensato come ciò che regge, promuove e suscita il potenziamento della vita. Soltanto ciò che potenzia la vita, l'ente nel suo insieme, ha valore— più precisamente: è un valore*"¹⁶⁹. Per Nietzsche, attraverso questo suo nuovo modo di intendere il tempo e la dinamica in esso contenuta, procederebbe un nuovo modo di concepire l'essere favorendo il sorgere di un nuovi modi di pensare il sapere e l'esistenza umana. Per esempio, la volontà di autoconservazione muove la considerazione dei 'tipi' mediocri e deboli di una specie¹⁷⁰ che pensano la totalità degli enti secondo un canone valoriale meramente difensivo, incapace di poter rappresentare un vero 'progresso' per l'umanità¹⁷¹. Da questo genere di uomini nascerebbe un sapere logico–scientifico di stampo meccanicista che crede nella realtà di una verità fissa oltre il divenire, conoscibile mediante leggi certe e prevedibili. In questo modo, la scienza agirebbe sulla base dell'istinto della paura (*Instinkt der Furcht*) come uno strumento evolutivo dedito al tentativo di 'fermare', per quanto possibile, il fluire generale del tempo, in modo da favorire la sopravvivenza dei singoli individui procrastinando loro la morte. Questo, per Nietzsche, condurrebbe all'assoluta mancanza di senso: "*un mondo essenzialmente meccanico sarebbe un mondo essenzialmente privo di senso*"¹⁷² incapace di accettarne la sua logica impercettibile¹⁷³. Nietzsche è consapevole che i valori decadenti della tradizione teologica occidentale hanno portato l'uomo moderno a perdere la propria collocazione all'interno di un mondo significativo. Come suggerisce Karl Löwith (1897–1973), egli avrebbe compreso che "*le possibilità della vita cristiana [...] sono state sperimentate fino in fondo*" ed "*è tempo di inventarne qualcuna*

¹⁶⁸Heidegger, *Nietzsche*, p. 249.

¹⁶⁹Ivi, p. 405.

¹⁷⁰Nietzsche, *La gaia scienza e Idilli di Messina*, p. 265.

¹⁷¹Come nota Rosciglione, infatti, secondo Nietzsche "*determinante per il progresso non è la lotta per l'esistenza, bensì ciò che emerge come un'eccezione dal sistema uniforme della comunità che vuole soltanto autoconservarsi*" (Rosciglione, *Homo Natura. Autoregolazione e caos nel pensiero di Nietzsche*, ETS, Pisa 2005, pp. 34–35): soltanto l'eccezione di chi si erge al di sopra della medietà anonima e si "*dona sempre e non vuol conservare se stesso*" (Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, p. 9) può determinare un avanzamento (se di esso si può parlare) per la specie umana. La selezione naturale favorirebbe invece "*la cancellazione dei casi felici*" e "*l'inevitabile vittoria dei tipi medi e perfino di quelli al di sotto della media*". Nietzsche, *Frammenti postumi 1888–1889. Vol. VIII, t. III*, p. 93.

¹⁷²Nietzsche, *La gaia scienza e Idilli di Messina*, p. 309.

¹⁷³Cfr. Oliveri, *Nietzsche profeta della scienza*, a cura di S. Giametta, Il Prato, Padova 2014, p. 118.

nuova”¹⁷⁴. Proprio per questo fatto l’uomo deve oltrepassare gli ormai inservibili valori culturali della società europea, assumendo su di sé il compito di trasvalutarli e di generarne di nuovi capaci di formare nuovamente un mondo abitabile, fondato sul costante aumento della potenza rappresentativa, piuttosto che su una sua mera conservazione: misconoscere il prospettivismo proprio della coscienza soggettiva sarebbe il più imperdonabile degli errori. Questo sarebbe il compito che Nietzsche attribuisce al nichilismo. Le scienze non possono più dimenticare di “*calcolare nell’«essere vero» questa forza che pone prospettive*”¹⁷⁵, la potenza di ogni corpo specifico ad affermarsi ed espandersi nello spazio e in virtù della quale l’uomo desidera la metamorfosi del mondo¹⁷⁶. L’*ewige Wiederkehr des Gleichen* circoscrive la necessità e l’innocenza¹⁷⁷ del perenne movimento grazie a cui sarebbe possibile intraprendere un nuovo modo di fare filosofia e scienza che conduca a un sapere ‘empedocleo’ (secondo il mitologema sviluppato da Johann Hölderlin, 1770–1843¹⁷⁸) che abbia il coraggio di non stabilire l’assoluta veridicità di qualsivoglia teoria. Questo sapere, deve continuare a divenire, spingendosi sino al punto, come direbbe Maurice Blanchot (1907–2003), “*in cui dell’essere non si può più dire niente, e niente può esser fatto*”¹⁷⁹. Dalla consapevolezza dell’illusorietà di ogni verità l’uomo riuscirebbe ad alleggerirsi del peso di ogni ‘fondamento’, giungendo persino a “*ridere del male*”¹⁸⁰ e della sofferenza¹⁸¹. Questa è la via del grande stile (*große Stil*) che preparerà all’avvento dell’oltreuomo, l’*Übermensch* che Heidegger sottolinea essere quell’ “*quell’uomo che va oltre l’uomo così com’è stato e com’è*”¹⁸² e che costituirebbe il “*male necessario al bene*”¹⁸³. L’oltreuomo sarebbe in grado di rispondere al ‘perché’ del nichilismo: “*Che cosa*

¹⁷⁴Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Hamburg 1978, pp. 248; tr.it. *Nietzsche e l’eterno ritorno*, a cura di S. Venuti, Laterza, Bari 1996, p. 39.

¹⁷⁵Nietzsche, *Frammenti postumi 1888–1889. Vol. VIII, t. III*, p. 162.

¹⁷⁶Cfr. *Ivi*, p. 236.

¹⁷⁷Nietzsche, *Frammenti postumi 1884–1885. Volume VII, t. III*, p. 230.

¹⁷⁸Hölderlin, *Der Tod des Empedokles in Sämtliche Werke*, Stuttgart 1962, pp. 151; tr.it. *La morte di Empedocle*, a cura di C. Lievi, I. P. Bianchi, Einaudi, Torino 1900, p. 5.

¹⁷⁹Blanchot, *Lo spazio letterario*, cit., p. 135.

¹⁸⁰Derrida, *Politiques de l’amitié*, Galilée, Paris 1994, pp. 432; tr.it. *Politiche dell’amicizia*, a cura di G. Chiurazzi, Cortina, Milano 1995, p.71.

¹⁸¹Nietzsche, *Umano, troppo umano. Vol. I*, p. 180.

¹⁸²Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, cit., p. 69.

¹⁸³Bataille, *Sur Nietzsche*, Gallimard, Paris 1973, pp.284; *Su Nietzsche*, a cura di A. Zanotto, SE, Milano 2006, p. 50.

significa nichilismo? Significa che i valori supremi si svalutano. Manca lo scopo. Manca la risposta al: perché?"¹⁸⁴.

Eppure nonostante l'acutezza dell'analisi, per Heidegger, Nietzsche non solo non riuscirebbe a rispondere in maniera soddisfacente agli interrogativi da lui stesso posti ma, anzi, la sua intera filosofia trarrebbe le estreme conseguenze della metafisica occidentale. Nietzsche svelerebbe gli aspetti nichilistici del pensiero moderno ma non riuscirebbe a superarli. Il cuore steso della sua filosofia, contenuto nelle tesi dell'*ewige Wiederkehr des Gleichen* e del *Wille zur Macht*, contrariamente agli intenti del loro autore, costituirebbero la più decisa affermazione del presupposto fondamentale della filosofia occidentale, ossia la negazione di ogni divenire e l'assoluta assicurazione della presenzialità dell'essere. Infatti, l'eterno ritorno dell'uguale e la volontà di potenza identificano i caratteri metafisici dell'esistenza (*existentia*) e dell'essenza (*essentia*) della natura compiendo una sintesi fra le posizioni di Parmenide ed Eraclito, col risultato però di ricondurre il secondo al primo¹⁸⁵: "*Nietzsche dice che l'ente è qualcosa che è diventato fisso, stabile, e che è nel creare e distruggere costanti. Ma l'ente è l'una e l'altra cosa non in un accostamento esteriore, bensì l'ente è, in fondo, creare (divenire) costante e in quanto creare ha bisogno di ciò che è stato fissato, da un lato per superarlo e, dall'altro, come di ciò che va fissato e in cui il creante si porta oltre se stesso e si trasfigura. L'essenza dell'ente è il divenire, ma il diveniente è e ha essere soltanto nella trasfigurazione creatrice. L'ente e il diveniente sono fusi insieme nel pensiero fondamentale che il diveniente è in quanto, nel creare, diviene essendo e divenendo è*"¹⁸⁶. Heidegger rivede quindi nella concezione del tempo nietzschiana la concretizzazione del progetto metafisico occidentale proprio nell'estremo tentativo del suo superamento: egli è il filosofo che pensa, seppur inconsapevolmente, il completo oblio dell'essere svelando con la sua trasvalutazione dei valori i motivi nascosti insiti nella filosofia e scienza occidentali. La filosofia dell'*ewige Wiederkehr* e del *Wille zur*

¹⁸⁴Nietzsche, *Der wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte*, Leipzig 1906, pp. 779; tr.it. *La volontà di Potenza*, a cura di M. Ferraris, P. Kobau, Bompiani, Milano 2016², p. 9. Per maggiori informazioni cfr. Heidegger, il capitolo *Der europäische Nihilismus* (1940) in Heidegger, *Nietzsche*, pp. 563–744 e il capitolo *Die Seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus* (1944/46), *ivi*, pp. 809–862.

¹⁸⁵Essa non sarebbe altro che un "gioco di fanciulli" o "gioco artistico". Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, Werke in drei Bänden, München 1954, pp. 351; tr.it. *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti 1870–1873*, a cura di G. Colli, M. Montinari, Adelphi, Milano 2014¹³, p. 223. Il mondo è letto da Nietzsche anche come "un'opera d'arte che genera se stessa (sich selbst gebärendes Kunstwerk)". Nietzsche, *Frammenti postumi 1885–1887. Vol. VIII, t. I*, p. 106.

¹⁸⁶Heidegger, *Nietzsche*, p. 386.

Macht appare a Heidegger il tentativo estremo di concretizzare il progetto tecnico–metafisico dell’aumento indiscriminato di potenza da parte dell’uomo sulla terra, ridotta a risorsa energetica accumulabile. Nietzsche non comprenderebbe che, proprio nel momento in cui esorta i suoi contemporanei a non distogliere lo sguardo da questa terra per porre la loro attenzioni su delle realtà soprasensibili, fornisce alla cultura europea gli strumenti concettuali con cui potersi sbarazzare “*degli assoluti della tradizione non già per restituire l’esistenza al limite che la fa esistere, ma al contrario per sopprimere qualsiasi eco che possa ridestare un’esperienza dell’umano non assoggettabile al suo ordine*”¹⁸⁷. Per Heidegger, i concetti fondamentali della filosofia nietzschiana indicano la strada verso il dispiegamento completo dell’essenza dell’antropocentrismo utilitarista avocando il senso dell’essere quale prodotto dell’attività umana: Nietzsche trascinerrebbe inconsapevolmente la scienza a liberarsi dalle catene tradizionali che ne imbrigliano la potenza in modo da permettere alla metafisica di compiersi in essa. Dunque, egli non rappresenterebbe l’inizio di un nuovo filosofare ma piuttosto sarebbe “*l’ultimo filosofo tedesco che appassionatamente ha cercato Dio nel dolore*”¹⁸⁸ e che, con la sua riflessione, compirebbe la metafisica occidentale mostrandone l’essenza oscura e la sua forza distruttivo–annichilente: con la sua riflessione, non supererebbe la tradizione ma penserebbe l’‘inizio’ di una ‘fine’ appena cominciata. L’eterno ritorno sarebbe quello dell’eterna presa sul presente da parte del progresso tecnico e con ciò l’attestazione assoluta della ‘metafisica tradizionale nella sua realizzazione scientifica. L’“imperativo categorico” nietzschiano sarebbe quello di “*imprimere al divenire il carattere dell’essere*”¹⁸⁹ in quel ritorno continuo e perenne che approssimerebbe in massimo grado il “*mondo del divenire al mondo dell’essere*”¹⁹⁰, presentificandolo nella ricapitolazione della propria temporalità circolare. Ciò significa, “*pensare l’essere come tempo*”¹⁹¹, di modo che l’istante–ora del cambiamento ricadrebbe così ininterrottamente su se stesso. L’eterno ritorno e la volontà di potenza costituiscono per Heidegger il raggiungimento dell’obiettivo originario proprio della metafisica greca che, da Platone in poi, desidera ricondurre il divenire alla presenzialità assoluta dell’eterna sfera

¹⁸⁷Amoroso, Crisitn, Esposito, Fabris, Ruggenini, Samonà; *Guida a Heidegger*, a cura di F. Volpi, Laterza, Roma–Bari, 2005, pp. 244–245.

¹⁸⁸Heidegger, *L’autoaffermazione dell’università tedesca*, cit., p. 39.

¹⁸⁹Nietzsche, *La volontà di Potenza*, cit., p. 337.

¹⁹⁰*Ibidem*.

¹⁹¹Heidegger, *Nietzsche*, p. 35.

dell'essente, oltre il quale “non c'è nulla”¹⁹². Nietzsche chiude il circolo filosofico su se stesso ma in modo da non lasciare più spiragli in grado di interrogare la tradizione che in esso tace e si nasconde nella coincidenza indistinta fra essere e divenire. La sua filosofia, con i costanti richiami alla ricerca scientifica, lungi dallo smarrirsi nelle scienze della natura¹⁹³, ne usufruisce piuttosto per elaborare “un progetto dell'ente nel suo insieme”¹⁹⁴ in cui l'infinità ciclica del tempo e la finitezza dei punti–forza che ne costituiscono la conflittualità combinatorio–ripetitiva mostrano che l'“eterno ritorno fissa il modo con cui l'essere del mondo è in quanto caos della necessità del costante divenire”¹⁹⁵, mentre invece la volontà di potenza tenta di dominare metodologicamente il tempo in quanto tale. Lo stesso Carl Friedrich von Weizsäcker, influenzato da Heidegger, sottolinea il collegamento fra *Wille zur Macht* e la nozione classica della possibilità: la volontà di potenza, secondo Weizsäcker, assurge nella filosofia nietzschiana al senso dell'essere appropriandosi del tempo e della sua essenza. Tale presa di possesso garantirebbe all'uomo la massima potenza: “*Macht hat einen spezifischen Sinn. Macht ist Möglichkeit. Möglichkeit ist Zukunft. Zukunft ist Zeit. In einer Reihe von Gesprächen über die Zeit sprechen wir zu Recht über Nietzsche*”¹⁹⁶.

¹⁹²Nietzsche, *Götzen–Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*, Naumann, Leipzig 1889, pp. 155; tr.it. *Crepuscolo degli idoli*, a cura di F. Masini, Adelphi, Milano 2011¹⁸, p. 65.

¹⁹³Cfr. Heidegger, *Nietzsche*, p. 314.

¹⁹⁴*Ivi*, p. 224.

¹⁹⁵*Ivi*, p. 327.

¹⁹⁶Weizsäcker, *Nietzsche*, Referat, geschrieben für eine Tagung über Nietzsche in der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (Heidelberg 1981), zuerst veröffentlicht unter dem Titel »*Notizen eines Physikers zu Nietzsche*«, Hanser, München 1983; poi in *Wahrnehmung der Neuzeit*, Deutscher Taschenbuch, München 1983, p. 77; tr.it. mia. : “*Il potere ha un senso preciso. Il potere è possibilità. La possibilità è futuro. Il futuro è tempo. In una serie di conversazioni sul tempo, abbiamo ragione a parlare di Nietzsche*”.

V. L'*Ereignis* oltre il *Dasein*

V.1 L'ultima prospettiva di Heidegger sul tempo

L'unica possibilità, per l'uomo, di pensare l'essere è di rivolgergli la rammemorazione, accorgendosi del suo velamento e, in tal modo, preservarlo nella sua coappartenenza al niente. Si tratta dunque di superare la metafisica ma non attraverso il linguaggio oscuro e profetico degli scritti 'esoterici' degli anni trenta e quaranta ma attraverso un'analisi che, per quanto comunque inusuale, chiarisca i confini dell'*Ereignis* oltre a quella che può essere la sua relazione col *Dasein*-uomo. In tal modo, il pensiero è reclamato dall'essere verso "un'ingiunzione più iniziale"¹ del principio stesso della filosofia greca, ossia verso l' "apertura" della verità rimasta impensata nelle varie epoche. Bisogna procedere nella direzione di un'es-plicazione (*Aus-einander-setzung*) dell'essere e ciò è possibile farlo solo pensando sino in fondo la sua unità col nulla messa in luce dal nichilismo. Seguendo le parole di Heidegger:

*Das Nichts gehört, auch wenn wir es nur im Sinne des völligen Nicht von Anwesendem meinen, ab-wesen zum Anwesen als eine von dessen Möglichkeiten. Wenn somit im Nihilismus das Nichts waltet und das Wesen des Nichts zum Sein gehört, das Sein jedoch das Geschick des Überstiegs ist, dann zeigt sich als Wesensort des Nihilismus das Wesen der Metaphysik. Dies läßt sich nur dann und solange sagen, als wir das Wesen der Metaphysik als das Geschick des Überstiegs erfahren. Worin beruht dann die Überwindung des Nihilismus? In der Verwindung der Metaphysik.*²

Il nichilismo impone un ripensamento dell'essere dal niente a lui consustanziale. Nell'attimo, che concretizza il "gioco di specchi dell'insieme dei Quattro, cielo e terra, mortali e divini"³, in cui il nulla si rivelerebbe attraverso l'ente, sarebbe possibile la svolta per un nuovo rapporto dell'essere nell'aprirsi di un mondo in quanto tale e la salvaguardia della cosalità oltre il consumo corrosivo della tecnica. Non più l'ente come

¹Heidegger, *La questione dell'essere*, p. 147.

²Heidegger, *Zur Seinsfrage* in *Wegmarken*, pp. 413–414; tr.it.: "Il niente, anche quando lo pensiamo solo nel senso di una completa negazione di ciò che è presente, fa parte, in quanto è assente, dell'essere-presente come una delle sue possibilità. Pertanto, se nel nichilismo domina il niente, se l'essenza del niente appartiene all'essere, e se l'essere è il destino del trascendimento, allora l'essenza della metafisica si rivela come il luogo essenziale del nichilismo. Questo lo possiamo dire solo quando e finché esperiamo l'essenza della metafisica come destino del trascendimento. Su che cosa poggia allora l'oltrepassamento (Überwindung) del nichilismo? Sul superamento (Verwindung) della metafisica". Heidegger, *La questione dell'essere*, p. 150.

³Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, p. 104.

risorsa, ma l'ente in quanto cosa che si svela nel 'lampeggiare' (*blitzen*) dello sguardo⁴. Una nuova visione stimolata da una luce che si rivela essere tutt'uno con l'indicazione di una sua mancanza, di un suo nascondimento.

È partire dal fenomeno filosofico della lacerazione (*Zerrissenheit*) che Heidegger, sulla scorta di alcuni passi contenuti nella *Phänomenologie des Geistes* (1807), nell'opera dei *Seminare* (costituita dalla trasposizione scritta di alcune conferenze che Heidegger tenne fra il 1966 e il 1973⁵), argomenta alcuni fra gli esiti finali della riflessione sulla relazione dell'essere col nulla. Secondo Heidegger, l'esperienza che Hegel fa della scissione (*Ent-zwei-dung*), introduce all'esperienza lacerante dell'unità dell'ente con l'essere permessa dal dispiegamento storico del tempo, ponendo così il problema della loro riunificazione (*Ver-ein-igung*), ossia della possibilità di una nuova coincidenza fra l'ente e l'essere che può esprimersi solo col fatto che l'essere intrattenga un rapporto diverso col tempo di quello che aveva all'inizio, quando la sua divisione interna cominciò a eventuarsì. Questo significherebbe sollecitare direttamente l'ἀλήθεια e non solo in quanto "venir-fuori-dalla-velatezza"⁶ dell'ente, come φύσις ed eccedenza metafisica da cui proviene tutto ciò che esiste. L'attenzione che l'analisi filosofica riserva al termine ἀλήθεια deve concentrarsi piuttosto sul ruolo che la radice del verbo greco λαμβάνω gioca in esso, riconoscendovi l'indicazione del momento temporale che lo caratterizza. È quindi in una nuova concezione della verità che può esser colta l'unità grazie alla quale gli opposti dell'essere e del nulla-tempo coesistono. Se il "presupposto ontologico della entità del tempo, la cui incidenza sul concetto metafisico del tempo ha per conseguenza che quest'ultimo sia interamente centrato su ciò che è presente"⁷ mentre il passato e il futuro sono condizionati dal venir meno dell'essere (μη ὄντα), il passaggio dal senso dell'essere alla verità dell'essere dopo la svolta deve servire a indicare che la verità è intesa ancor più specificatamente come

⁴Ivi, p.104.

⁵La totalità dei *Seminare* fu pubblicata nella *Gesamtausgabe* del 1986. Precedentemente furono pubblicati in Francia fra il 1968 e il 1969 in opuscoli a tiratura limitata, poi in "Questions", vol. IV, Gallimard, Paris, 1979 a cui seguì l'edizione tedesca del 1977, curata da C. Ochwadt sotto la direzione di Heidegger, intitolata *Vier Seminare*. Il nucleo dei seminari è costituito dal resoconto di vari incontri che Heidegger tenne tra la Francia e la Germania, progettati a seguito dell'invito del poeta René Char (1907–1988), conosciuto nel 1955 a Parigi dopo che Heidegger si era recato a Cerisy-la-Salle per tenere la conferenza *Che cos'è la filosofia?*, ad andare in Provenza, a Le Thor per tenervi delle lezioni. Qui si svolsero gli incontri del 1966, del 1968 e del 1969, a cui seguì il seminario a casa di Heidegger, a Freiburg nel quartiere Zähringen.

⁶Heidegger, *Seminari*, p. 95.

⁷Ivi, p. 105.

svelatezza e radura (*Lichtung*): “Verità dell’essere significa radura dell’essere”⁸. Come Heidegger dichiara, in “Essere e tempo il senso è determinato dall’ambito del progetto; e il progetto è l’attuazione dell’esserci, cioè dell’insistenza e–statica nell’apertura dell’essere. L’esserci e–sistendo, dischiude un senso. Abbandonando il termine «senso dell’essere» a favore di «verità dell’essere», il pensiero scaturito da Essere e tempo sottolinea d’ora in poi più l’apertura dell’essere stesso che non l’apertura dell’esserci di fronte all’apertura dell’essere. Questo è il significato della «svolta», in cui il pensiero si volge sempre più risolutamente all’essere in quanto essere”⁹. La svolta, nella rilettura che Heidegger fa della propria riflessione filosofica, consisterebbe nel tentativo, mai completamente realizzato, di abbandonare il terreno dell’esserci antropico per porre al centro dell’attenzione l’essere nel suo divenire oltre l’uomo, nel suo ‘senso’ oltre l’umano. E ciò è il risultato di un’esigenza non dettata dal seguire conseguentemente la linea logica del pensiero che dall’essere conduce al suo senso come abisso. La verità dell’essere costituisce un non–senso divisivo per l’uomo ma esso è parte dell’essere in virtù della sua provenienza temporale, tanto che la stessa parola ‘è’, per Heidegger, dovrebbe essere abbandonata in favore della dicitura “essere:niente”¹⁰. Il niente rinvia al ‘perché’ dell’essere:

*Nichts ist die Kennzeichnung des Seins. Es ist nicht das Seiende, – dies aber in einem Sinn, der durchaus verschieden ist von dem Satz : Das Seiende ist nicht (was eine ontische Aussage wäre). Sagt man dagegen: das Nichts kennzeichnet das Sein, so ist das eine ontologische Aussage. Vom Horizont des Ontischen aus gesehen ist das Sein gerade nicht etwas Seiendes; von den Kategorien aus gesehen ist es nicht. Anders gesagt: insofern das Nichts und sein Nichten nicht negativ verstanden werden, ist das Sein etwas ganz und gar Anderes als das Seiende. An der Partizipialform nichtend ist wesentlich, daß das Partizip eine bestimmte »Tätigkeit« des Seins anzeigt, durch die allein das Seiende ist. Man kann es Ursprung nennen, vorausgesetzt daß aller ontisch–kausale Beiklang ausgeschlossen ist: es ist das Ereignis des Seins als Bedingung der Ankunft des Seienden: das Sein läßt das Seiende anwesen.*¹¹

⁸Ivi, p. 112.

⁹Ivi, p. 113.

¹⁰Ivi, p. 115.

¹¹Heidegger, *Vier Seminare. Zürcher Seminar*, cit., p. 363; tr.it.: “Niente è la caratteristica dell’essere. Non è l’ente,– ma in un senso del tutto diverso dalla preposizione: l’ente non è (che sarebbe un’asserzione ontica). Se invece si dice: il niente caratterizza l’essere, questa è una asserzione ontologica. Considerato dall’orizzonte ontico, l’essere non è affatto un ente; considerato da un punto di vista categoriale esso non è. Detto altrimenti: nella misura in cui il niente e il suo nientificare non vengono compresi negativamente, l’essere è qualcosa di completamente diverso rispetto all’ente. Nella forma participiale nientificante, l’essenziale è che il participio indichi una ben precisa «attività»

Se da un punto di vista ontico l'essere non è, significa che l'essere è puro nulla. L'essere–nulla è il semplice lasciar–essere l'ente, un dare (*geben*), inteso nell'*es gibt*, (“c'è”, “si dà”), senza ulteriori specificazioni. Concependo l'essere in questo modo, lo stesso pensiero non si caratterizza più come prensivo e giudicante, ma come semplicemente comprendere, mediante l'ente che si staglia sul fondo del nulla. La riflessione (*Besinnung*) non può che assumere uno sguardo accogliente verso l'imprevedibile *Ereignis*. Il problema, dunque, non è più la presenzialità dell'ente nel suo avvenire, ma semplicemente la sua concezione metafisica. Difatti, il tentativo di Heidegger è ora quello di porre l'accento sulla presenza dell'essere ma in maniera diversa da come ha fatto la metafisica lungo la sua storia. Allo stesso modo, appare inutile tentare di esprimere questa nuova consapevolezza in un linguaggio costitutivamente prensorio. Il mutamento della riflessione rispecchia invece un mutamento dell'atteggiamento umano di fronte all'ente: quest'ultimo piuttosto che esser ricondotto in una specifica forma della rappresentazione, deve semplicemente esser lasciato essere. È il lasciar essere che rompe con l'aggressività metafisica:

»*Es gibt*« hat dann die genaue Bedeutung: »Lassen das Anwesen.« Nun zieht überhaupt nicht mehr die Anwesenheit des Seienden den Blick auf sich, sondern Dasjenige, auf Grund dessen sie sich verselbständigt, indem sie es verdeckt,– das Lassen selbst, die Gabe.¹²

Il tempo deve essere inteso come dono dell'essere, come il 'lasciare' l'essere in quanto suo potenziale: non “l'essere è”, ma si “si dà essere” (*es gibt Sein*) nel lasciare. Nel lasciar essere–presente (*anwesenlassen*) del tempo l'essere rivela un suo terzo significato oltre quello metafisico. Avviene un'ἐποχή (non più husserliamente intesa¹³), come epoca dell'essere che si realizza nel suo destino temporale per cui “non c'è più spazio nemmeno per il nome essere. Il lasciare è allora il puro dare (*geben*), che

dell'essere, soltanto mediante la quale l'ente è. Si può chiamarla origine, a condizione che sia esclusa ogni sfumatura ontico–causale: è l'evento dell'essere come condizione dell'avvento dell'ente: l'essere lascia essere presente l'ente”. Heidegger, *Seminari*, p. 135.

¹²Heidegger, *Vier Seminare. Zürcher Seminar*, p. 364; tr.it.: “*Es Gibt ha allora questo preciso significato: «lasciare l'essere–presente». Allora non è più la presenza dell'ente a porsi al centro dell'attenzione, ma qualcosa sul cui fondamento essa si rende autonoma finendo per coprirlo,– il lasciare stesso, il dono (Gebe)”. Heidegger, *Seminari*, p. 136.*

¹³Per un chiarimento del senso cui Heidegger utilizza questo termine, rinvio a cfr. Heidegger, *Der Spruch des Anaximanders in Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main 1950; tr.it. *Il detto di Anassimandro in Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 314.

rinvia esso stesso al si (es) che dà, e che è compreso come l'evento"¹⁴. Anche il destino, inteso come *Geschichte*, è da intendersi dall'*Ereignis* e dal dono del suo lasciare: l' "evento fa avvenire l'essere (das Ereignis ereignet)"¹⁵. L'*Ereignis* dona l'essere e con ciò dona un destino all'ente, ossia un suo tempo e una sua misura nella durata del divenire: il destino è il farsi essere di una possibilità dell'ente a cui è toccato in sorte l'essere stesso in un determinato momento storico e in un determinato luogo.

L'epoca della tecnica sarebbe l'ultima prima che, secondo Heidegger, l'*Ereignis* sia esperito nella sua integrità. Addirittura, la tecnica è un segno che preannuncia l'avvento dell'*Ereignis*. Lo sfruttamento tecnico-scientifico spingerà l'uomo a porsi il problema del niente proprio in quanto egli, affaccendandosi solo con l'ente, non ne sa più *nulla* dell'essere. La riflessione filosofica che assume su di sé questo 'sentire' del nulla conduce così a mutare la concezione tradizionale dell'essere e, insieme con essa, l'idea tradizionale del tempo, puntando all'unità oltre la divisione di questi due termini. Quest'unità è la verità dell'essere e del tempo, è l'ἀλήθεια originaria oltre la scissione, è la *Lichtung*, l'aperto del dono dell'*Ereignis*. A quest'altezza del pensiero heideggeriano l'*Ereignis* non indica più semplicemente il fondamento infondato dell'essere, il tempo in quanto nulla costitutivo, ma è l'unione di essere e nulla in qualcosa di ulteriore e che, in qualche modo, li precede. Esso è il dare, l'*es gibt*, originario. Ed è proprio la chiarificazione dell'*Ereignis*, reinterpretato come ciò che "si dà", l'ultimo passo che Heidegger compie all'interno del suo percorso filosofico.

V.2 *Zeit und Sein*

La conferenza tenuta da Heidegger nel 1962 e intitolata *Zeit und Sein*, contenuta nella raccolta *Zur Sache des Denkens*, e pubblicata per la prima volta a Tübingen nel 1969 presso Max Niemeyer, risulta particolarmente interessante per il collegamento fra *Ereignis* ed *es gibt*. Infatti, non solo il titolo della conferenza richiama quello della terza sezione della prima parte non pubblicata di *Sein und Zeit* ma chiarisce anche definitivamente il problema del tempo e dell'*Ereignis* nell'ottica heideggeriana, ponendosi quale punto conclusivo della sua ricerca filosofica. Si potrebbe dire con Heidegger che *Zeit und Sein* costituisce "il tentativo, sempre rinnovato a partire dal 1930, di dare forma più originaria alla domanda posta con Essere e tempo. Questo

¹⁴Heidegger, *Seminari*, p. 137.

¹⁵*Ibidem*.

significa: sottoporre l'impostazione (Ansatz) della domanda in Essere e tempo ad una critica immanente. Grazie a ciò dovrà divenir chiaro in che senso la domanda critica, quale sia la cosa del pensiero (die Sache des Denkens), appartenga— necessariamente e sempre— al pensiero”¹⁶. *Zeit und Sein* è il punto d'arrivo della svolta che va dalla *Daseinanalyse* alla *Seinsfrage*. In particolare, Heidegger afferma che il “tentativo, nel paragrafo 70 di Essere e Tempo, di ricondurre la spazialità dell'esserci alla temporalità, non è più sostenibile”¹⁷. Ciò implica anche il definitivo abbandono del privilegio assegnato in *Sein und Zeit* alla dimensione ‘futurista’ del tempo. Per questo motivo, il passaggio da *Sein und Zeit* a *Zeit und Sein* risulta meno immediato di quanto sembri in un primo momento: non per nulla qualche anno prima Heidegger affermava che nella terza sezione di *Sein und Zeit* avrebbe fatto la comparsa un pensiero diverso in cui tutto si sarebbe capovolto¹⁸. La stessa distanza cronologica fra l'opera del 1927 e quella del 1962 è troppo estesa perché non intercorrano fra loro molteplici differenze.

Nello specifico in *Zeit und Sein*, allo stesso modo che nei *Seminare*, è la dimensione della presenza (*Anwesen, Anwesenheit*) a costituire il fulcro per l'accesso alla comprensione delle relazioni fra essere e tempo. Il loro legame è riconducibile al ‘dare’ (*Es gibt*). Il ‘dare’ “rapporta essere e tempo, li tiene originariamente l'un l'altro insieme e li apporta come risultato della donazione”¹⁹. Pertanto l’ “essere non è. (ist). Essere si dà (gibt Es) in quanto disvelamento di un ostendersi dell'essere nella presenza (als das Entbergen von Anwesen)”²⁰. Effetto di queste considerazioni è proprio il fatto che la spazialità non può più essere più ricondotta alla temporalità: l'è dell' *es gibt* è ἐκστατικόν insieme spaziale e temporale (*Zeit-Raum*), senza assegnare la preminenza di una dimensione sull'altra. Come afferma Eugenio Mazzarella nella sua introduzione a *Zeit und Sein*, l’ “affezione originaria dell'esserci è spazio-temporale, e non già semplicemente temporale”²¹. Questa quadridimensionalità, per Heidegger, restituirebbe l'originarietà della presenzialità oltre la metafisica, compiendo il passaggio dall'*Anwesen*, dalla presenza, all'*Anwesenlassen*, il lasciar-venire-alla-presenza il presente nella sua “prossimità vicinante” (*Nahheit*). Quest'ultima comprenderebbe

¹⁶Heidegger, *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, cit., p. 169.

¹⁷Heidegger, *Tempo ed essere*, cit., p. 130.

¹⁸Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, p. 52.

¹⁹Heidegger, *Tempo ed essere*, p. 106.

²⁰*Ivi*, p. 107.

²¹Mazzarella, *La Seinsfrage come Kehre e come Denkweg*, p. 71.

anche l'*Abwesen*, l'assenza 'presente' di ciò che è assente in una data situazione. Quindi, l'*Anwesen* produce l'essere nel tempo, facendo avvenire l'ente e portandolo a soggiornare di fronte all'uomo che, con la sua apertura e consapevolezza, concede a esso di essere riconosciuto: "Anwesenheit, essere–nella–presenza, significa: il continuo soggiornare (*Verweilen*) offerto dall'uomo, la cui venuta lo raggiunge e lo riguarda"²². L'uomo è "colui al quale si volge l'ostendersi dell'essere come presenza, che così lo concerne, colui che in virtù di tale avvento della presenza è a suo modo presente per tutto ciò che è presente ed assente (*zu alle man–und Abwesenden*). L'uomo– la cui intimità a questo venire a lui della presenza è però tale che egli riceve come donazione (*Gabe*) l'esser–presente (*Anwesen*), che grazie allo *Es* si dà (*das Es gibt*), percependo ciò che appare nel lasciar–l'essere–ostendersi–nella–presenza (*im Anwesenlassen*)"²³. Dunque, anche in questo contesto Heidegger non abbandona del tutto la sua tendenza antropomorfizzante, sebbene sia la *Temporalität* dell'essere a porsi come esserci che si dà: *Sein es gibt, west als Dasein* (l'essere è, si dà come esserci). È da notare che, l'uomo comunque, può accedere al carattere di *Dasein* dell'essere non più soltanto perché egli viene da esso appropriato, ma nell'attimo in cui riconosce il dono dell'essere nel tempo. La *Zeitlichkeit* può solo percepire la *Temporalität* da cui è aperta. Se "Essere e tempo è piuttosto in cammino per trovare nell'interpretazione– oltre la temporalità (*Zeitlichkeit*) dell'esserci– dell'essere come temporalità (*Temporalität*) un concetto di tempo, vale a dire quel che è proprio del 'tempo', da cui 'essere' si pro–duce come presenza (*Anwesen*)"²⁴, il rapporto risulta ora completamente invertito: il tempo è il dono dell'essere entro cui rientra anche l'esistenza umana che lo riconosce solo nel momento in cui rinuncia a prevaricarlo e lo lascia essere nel suo manifestarsi.

Ciò che parla nel dono dell'*es gibt* è semplicemente l'*Ereignis*, la verità come *Lichtung* dell'essere. A tale livello il *λόγος ἀποφαντικός* aristotelico non può più elaborare un significato (*Bedeutung*) enunciativo di ciò che costituisce un possibile senso dell'essere. La verità, in quanto *Ereignis* non si lascia annunciare: giunti all'*Urphänomen* essa si lascia Dire (*die Sage*) solo nel mostrare (*die Zeige*) del cenno (*der*

²²Heidegger, *Tempo ed essere*, p. 116.

²³*Ivi*, p.115.

²⁴*Protokll* in *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, Tübingen 1969, pp.156; tr.it. *Protocollo di un seminario sulla conferenza «Tempo ed essere»*, a cura di E. Mazzarella, Micromegas, Napoli 1987², pp. 140–141.

Wink) al luogo in cui qualcosa accade (*Erörterung*)²⁵. Cenni sono anche le parole con le quali i vari filosofi hanno pensato l'essere lungo l'arco della storia: dal λόγος eracliteo, all'Ev parmenideo, dall'ιδέα platonica all'οὐσία aristotelica per arrivare sino alla monade leibniziana, ecc... Tappe di una storia dell'essere (*Geschichte des Seins*) che ne definiscono le varie epoche (ἐποχή), fino al ripensamento della presenza nell'*Es gibt Sein*, l'"apertura (Offenheit), che sola concede la possibilità di lasciar apparire e mostrare (ein mögliches Scheinenlassen und Zeigen), la Lichtung"²⁶. L'*Ereignis* è la disvelatezza (*Unverborgenheit*) della *Lichtung*, la non-ascosità di quell'Aperto che concede luogo e tempo, che dispiega nella regione della quiete (*den Ort den Stille*) "la presenza (Anwesenheit)" e "la possibilità di esser presente (Anwesen)"²⁷. Se essere e tempo, nel pensiero occidentale, sono lo stesso che l'esser-presente, (*Anwesen*), della presenza (*Anwesenheit*) di ciò che è presente (*Gegenwart*), è necessario pensare questa presenzialità non più nella sua conformità all'ente ma da essa stessa. Grazie ad essa l'uomo sarebbe in grado di riconoscere la temporalità caratteristica del divenire, proprio perché, cambiando prospettiva in modo che la presenza non sia decisa onticamente, è possibile riconoscere che l'"Essere, in quanto presenza (Anwesenheit), è determinato tramite il tempo"²⁸. D'altronde è proprio dalla presenza che diparte il mistero del tempo e della connessione tra essere e non essere. Il presente, infatti, è, nonostante appena si tenti di afferrarlo sfugge: "il tempo, passando costantemente, permane in quanto tempo. Permanere significa: non svanire, dunque esser presente (anwesen). Così il tempo è determinato tramite un essere"²⁹. Vi è un rapporto (*Verhältnis*) circolare fra tempo ed essere: l'essere parla nella costanza del tempo che passa, del suo costante permanere come ciò che passa. L'essere (in quanto *nulla* di essente³⁰) e il tempo (in quanto *nulla* di temporale), non sono enti identificabili in qualcosa e pertanto semplicemente si danno nella loro apparenza fenomenica: si dà nulla, ossia si dà tempo che conferisce l'essere e grazie a cui, a sua volta, permane. In termini heideggeriani: "Noi non diciamo: l'essere

²⁵"Erörten vuol dire qui per prima cosa: indicare il luogo (Ort). E poi significa: osservare il luogo. Ambedue le cose: indicare il luogo e osservare il luogo sono i passi preliminari necessari per una Erörterung [...]. L'esito di questa Erörterung è, come si addice al cammino del pensiero, una domanda". Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, p. 45.

²⁶Heidegger, *Tempo ed essere*, p. 179.

²⁷Ivi, p. 182.

²⁸Ivi, p. 103.

²⁹Ivi, p. 103.

³⁰Heidegger più volte sottolinea che ciò "che è peculiare dell'essere non è niente del genere dell'essere". Ivi, p. 113.

è, il tempo è, ma: ‘si dà’ essere, ‘si dà’ tempo”³¹, “Es gibt Sein, Es gibt Zeit”³². L’essere è quindi donazione (*Gabe*) d’essere, disvelare che si nasconde dietro l’essente: nel “disvelare gioca un dare (*Geben*), quello appunto che nel lasciar–esser–nella–presenza (*Anwesen–lassen*) da (*gibt*) l’esser presente (*Anwesen*), cioè l’essere (*Sein*)”³³. Per questo, nella sua storia (*Seins–Geschick*), l’Es “si ritrae (*sichentzieth*) a favore della donazione (*Gabe*)”³⁴ ontica, del *geben*. Ma se questa donazione si è mostrata come destinare (*Schicken*), un destinare che proviene dal tempo, ciò significa che la presenzialità non è pensabile solamente come la mera successione degli ‘ora’ nel calcolo scientifico, piuttosto bisogna tornare a ragionare aristotelicamente la presenza sulla base dei μη ὄντι, cioè dei non essenti.

Dunque, con Heidegger, “dove è il tempo?”³⁵. Esso non è da nessuna parte, si dà (*es gibt*) nella presenza (*Anwesenheit*) di ciò che è e nella sua durata (*Währen*: laddove qualcosa è, si dà tempo). Il sentimento della durata e della presenza deriva dall’assenza, l’assenza che è presente in quanto assente, l’assenza che fa sentire la sua presenza come futuro e passato. Irrompendo nella continuità della presenza intesa metafisicamente come *Gegenwart*, rende il presente non–più–presente (*nicht–mehr–Gegenwärtige*), il passato l’essente–stato (*das Gewesen*) e il futuro il venire–a–noi (*im Auf–uns–Zukommen*) dell’avvenire (*Zukunft*). Dimensione collegate fra loro che si recano e arrecano le une alle altre: è a questa loro reciprocità che assegniamo un’unità e quindi lo specifico “carattere temporale”³⁶ del tempo. Grazie all’unità di queste tre dimensioni “si apre nella radura dell’Aperto (*sich licet*) ciò che noi chiamiamo lo ‘spazio libero del tempo (*Zeit–Raum*)”³⁷. Lo *Zeit–Raum* sussiste nel costante esser–presente dell’assenza: non è più il presente di un tempo pensato dalla sussistenza dell’ente ma è il presente del tempo in quanto struttura che articola costantemente il fenomeno dell’essere e che si porge nel divenire continuo del non essere che si scandisce negli interstizi dell’essere. Nell’assenza vi è un presente non riconducibile all’immediatezza di ciò che ci sta di fronte ed è proprio tale presenza del non essere che lega tra loro gli eventi nel venire alla luce. Per questo motivo la visione heideggeriana dello *Zeitraum* si

³¹Ivi, p. 105.

³²Ivi, p. 106.

³³Ibidem.

³⁴Ivi, p. 110.

³⁵Ivi, p. 114.

³⁶Ivi, p. 117.

³⁷Ivi, p. 118.

pone all'estremo opposto della quadridimensione postulata da Einstein. Questa distinzione affiora chiaramente nell'articolo pubblicato da Einstein nel 1917 e intitolato *Kosmologische Betrachtungen zur allgemeinen Relativitätstheorie* (1917), in cui la quadridimensione diverrebbe la base per l'affermazione incondizionata dell'eterno presente ontico. In esso, Einstein, mediante la costante cosmologica (Λ)³⁸, propone la sua visione di un universo chiuso, statico e non in espansione, sferico e finito sebbene illimitato (nonostante essa si adattasse anche a spiegare l'espansione cosmologica), costituito da un "continuo contenuto in sé stesso, di volume spaziale tridimensionale finito"³⁹. Il tentativo di Einstein è di ridurre il tempo a una dimensione statica e spaziale dove velocità e accelerazione sono funzioni di uno spazio quadridimensionale in cui il tempo e il moto sono considerati non reali. Una visione questa che potrebbe essere accostata alla filosofia di Spinoza⁴⁰, oltre che a quella di Parmenide come individuato da Popper⁴¹. Per Einstein i fenomeni hanno senso solo in un processo causalistico in grado

³⁸Cfr. Einstein, *Kosmologische Betrachtungen zur allgemeinen Relativitätstheorie* in "Sitz. Preuss. Akad. d. Wiss.", 1917, pp. 142–152; tr.it. *Considerazioni cosmologiche sulla teoria della relatività generale in Come io vedo il mondo. La teoria della relatività*, a cura di A. Pratelli, Newton Compton, Roma 2018⁶, p. 195–209.

³⁹*Ivi*, p. 198.

⁴⁰Per maggiori informazioni rimando a cfr. Giannetto, *Un fisico delle origini*, pp. 328–341 e cfr. Giannetto, *La teosofia spinoziana di Albert Einstein in Religione cosmica*, a cura di E. R. A. C. Giannetto, A. Taschini, Morcelliana, Brescia 2016, pp. 59–110. Quanto tutto questo si leghi ad una visione religiosa e metafisica di Einstein è evidente dagli scritti da lui stesso raccolti nel volume *Cosmic Religion with Other Opinions and Aphorisms* (1931), soprattutto per quanto riguarda il contributo intitolato *Cosmic Religion* (1930) appunto (cfr. Einstein, *Cosmic Religion in Cosmic Religion with Other Opinions and Aphorisms*, Covici-Friede, New York 1931; tr.it. *Religione cosmica*, a cura di E. R. A. C. Giannetto, A. Taschini, Morcelliana, Brescia 2016, pp. 19–24) e il dialogo con Rabindranath Tagore (1861–1941) riportato sotto il titolo *On the Nature of Reality* (1931) sempre contenuto in *Cosmic Religion with Other Opinions and Aphorisms* (*ivi*, pp. 51–58). Inoltre, Max Jammer (1915 – 2010) riporta la risposta che Einstein avrebbe dato al rabbino Herbert S. Goldstein (1890–1970), alla domanda se lui credesse in Dio. Stando a questa testimonianza Einstein avrebbe affermato che "I believe in Spinoza's God who reveals himself in the orderly harmony of what exists, not in a God who concerns himself with fates and actions of human beings". Jammer, *Einstein and Religion. Physics and Theology*, Princeton University Press, Princeton 1999, p. 49. Interessante appare anche l'analisi che Einstein fa della religione nel testo del 1934, *Mein Weltbild*. Stando al testo, per lui la religione, come la scienza, tenterebbe di rispondere alla domanda sul significato dell'esistenza, prendendo le mosse dal senso di mistero insito nell'uomo (cfr. Einstein, *Come io vedo il mondo*, pp. 21–31). Certamente, la religione cosmica di Einstein si distacca dalla tradizione, nonostante ciò non gli impedisca di riconoscere proprio nella religione abituale "l'impulso più potente e più nobile alla ricerca scientifica" (*Ivi*, p. 27). In definitiva, ciò che anima la concezione di Einstein è la "convinzione legata al sentimento profondo della esistenza di una mente superiore che si manifesta nel mondo della esperienza, costituisce per me l'idea di Dio; in linguaggio corrente si può chiamarla «panteismo» (Spinoza)". *Ivi*, p. 32.

⁴¹Nella sua *Unended Quest: An Intellectual Autobiography*, Popper chiamava Einstein col soprannome di "Einstein–Parmenide". Popper, *Unended Quest: An Intellectual Autobiography*, pubblicato originariamente come *Autobiography of Karl Popper in The Philosophy of Karl Popper in Library of Living Philosophers*, a cura di P. A. Schilpp, Open Court Publishing & Co, Illinois 1974; tr.it. *La ricerca non ha fine. Autobiografia intellettuale*, a cura di D. Antiseri, Armando, Roma 1978², pp. 131–136.

di render possibile l'afferramento di un principio saldo della realtà: il mondo si riduce a un universo chiuso a quattordimensioni in cui il cambiamento è assimilabile a un'illusione umana. Lo stesso Bohr nota come questa posizione filosofica sia riscontrabile anche nella teoria fisica della relatività, costituendo un completamento dei teoremi classici che conserva il loro carattere deterministico e causale⁴². Le invarianti relativistiche costituirebbero una sorta di “realtà in sé”, di *sensorium dei* spinoziano. Per questi motivi, i significati che il concetto di spazio-tempo assume rispettivamente nella concezione einsteiniana e heideggeriana divergono radicalmente: Heidegger pone l'accento sulla temporalizzazione dell'essere, sul divenire e sull'assenza come potenzialità attiva del tempo che agisce direttamente sugli enti, qualora Einstein cerca di spazializzare il tempo staticizzandone l'azione in una presenzialità in cui ogni avvenimento esisterebbe in presenza degli altri.

In Heidegger è il gioco reciproco (*Zuspiel*) dello *Zeit-Raum* che fonda l'unità delle tre dimensioni temporali a costituire la quarta dimensione del tempo: il “tempo

⁴²“La formulazione dell'argomento relativistico presuppone già per sua stessa natura quell'unione di coordinazione spazio-temporale e di connessione causale che caratterizza le teorie classiche”. Bohr, *Das Quantenpostulat und die neuere Entwicklung der Atomistik*, discorso tenuto al Congresso internazionale dei fisici in commemorazione del centenario della morte di Alessandro Volta, Como 1927, pubblicato in “Nature 120” e poi in *Atomtheorie und Naturbeschreibung*, Springer, Berlin-Heidelberg 1931, pp. 34-59; tr.it. *Il postulato dei quanti e il recente sviluppo della teoria atomica in Teoria dell'atomo e conoscenza*, a cura di G. Giorello, Mimesis, Milano 2018, pp. 352-353. “Abbiamo recentemente assistito a una siffatta revisione col sorgere della teoria della relatività destinata a mettere in luce, attraverso un'approfondita analisi del problema dell'osservazione, il carattere soggettivo di tutti i concetti della fisica moderna. Nonostante il grande sforzo che tale teoria richiede alle nostre capacità di astrazione, essa si accosta in notevolissima misura all'ideale classico di unità e connessione causale di descrizione della natura. Soprattutto ci si attiene ancora rigorosamente alla concezione dalla realtà oggettiva dei fenomeni osservati”. Bohr, *Wirkungsquantum und Naturbeschreibung*, pubblicato in “Naturwissenschaften”, 1929 e poi in *Atomtheorie und Naturbeschreibung*, Springer, Berlin-Heidelberg 1931, pp. 60-66; tr.it. *Il quanto d'azione e la descrizione della natura in Teoria dell'atomo e conoscenza*, a cura di G. Giorello, Mimesis, Milano 2018, pp. 358. Ancora in *Quantum physics and philosophy; causality and complementarity*, Bohr afferma che “Benché in questa formulazione [quella della teoria della relatività] vengono impiegate astrazioni matematiche come la metrica tetradimensionale non euclidea, l'interpretazione fisica riposa per ogni osservatore sull'usuale separazione tra spazio e tempo e conserva il carattere deterministico delle descrizioni. Poiché inoltre, come ha sottolineato Einstein, la coordinazione spazio-temporale dei diversi osservatori non implica mai il rovesciamento della sequenza che potremmo dire causale degli eventi, la teoria della relatività non ha soltanto ampliato la validità, ma ha anche rafforzato le basi della descrizione deterministica, che è caratteristica del maestoso edificio della fisica classica”. Bohr, *Quantum physics and philosophy; causality and complementarity*, pubblicato in *Contribution to Philosophy in the Mid-Century*, R. Klibansky, La Nuova Italia, Florence, 1958 e in *Essays 1958-1962: Atomic Physics And Human Knowledge*, Richard Clay and Company, New York-London 1963, pp. 1-7; tr.it. *Fisica quantistica e filosofia; causalità e complementarità in I quanti e la vita. Unità della natura. Unità della conoscenza*, a cura di P. Gulmanelli, Bolati Boringhieri, Torino 2012², p. 101.

autentico è quadridimensionale”⁴³. Nel rapporto formato tra il “recarsi e arrecarsi l’uno all’altro di avvenire, essere–stato e presente dispiegantesi nel diradarsi dell’Aperto”⁴⁴, si costituisce lo “spazio–libero–del–tempo”, dispiegando la dimensione (*Dimension*) propria di ogni essente assegnandolo alla sua misura (*Durchmessung*). Attraverso l’advenire e l’essere–stato si pro–duce (*erbringt*) l’esser presente, l’*Anwesen* che svolge l’essere nella presenza e nell’assenza, legandoli l’uno all’altro nella prossimità (*Nähe*). Quest’ultima costituisce la “prossimità vicinante (*die nähernde Nähe*)”⁴⁵ che accosta le tre dimensioni temporali e, allo stesso tempo, le allontana nell’assenza:

*Die Zeit ist nicht. Es gibt die Zeit. Das Geben, das Zeit gibt, bestimmt sich aus der verweigernd–vorenthaltenden Nähe. Sie gewährt das Offene des Zeit–Raumes und verwahrt, was im Gewesen verweigert, was in der Ankunft vorenthalten bleibt. Wir nennen das Geben, das die eigentliche Zeit gibt, das lichtend verbergende Reichen. Insofern das Reichen selber ein Geben ist, verbirgt sich in der Eigentlichen Zeit das Geben eines Gebens.*⁴⁶

In questo modo “il tempo non è nessun prodotto dell’uomo”, sebbene “neppure l’uomo è un prodotto del tempo”⁴⁷. Il tempo, come l’essere, fa parte della donazione (*Gabe*), dell’*Ereignis* che pone la loro coappartenenza (*Zusammengehören*). L’*Es* forma il *das Ereignis*, che ap–proria (*ereignet*) in ciò che è proprio (*Ereignen*) dell’essere e del tempo nell’invio destinale (*Geschick*): in “conseguenza di ciò lo «Es», che dà nello «Es gibt Sein» si attesta come l’*Ereignis*”⁴⁸. Quest’ultimo dona la presenza come una sua proprietà (*Eigentum*). L’evento appropria (*im Ereignen*) a sé sottraendo se stesso dal disvelamento, dis–propriandosi (*sichenteignet*). Per questo chiedere che cosa sia

⁴³Heidegger, *Tempo ed essere*, p. 120. Come nota Umberto Regina, “La quarta dimensione è variamente presente nel rapportarsi delle altre tre, e per questo supera le diversità dell’una e dell’altra riuscendo così ad essere sempre presente. Se il tempo autentico è incentrato nella quarta dimensione, allora esso è dominato non dal variare ma dal perdurare”. Regina, *Heidegger. Esistenza e sacro*, Morcelliana, Brescia 1974, p. 325.

⁴⁴Heidegger, *Tempo ed essere*, p. 119.

⁴⁵*Ibidem*.

⁴⁶Heidegger, *Zeit und Sein*, cit., p. 20; tr.it.: “Il tempo non è (ist). Si dà tempo (es gibt). Il dare, che dà tempo, si determina dalla prossimità che rifiuta e ritiene. È essa che concede (gewährt) l’Aperto dello ‘spazio libero del tempo’ (das Offenedes Zeit–Raumes) e salvaguarda (verwahrt) ciò che resta nell’essere–stato rifiutato e nell’advenire: l’arrecare ostensivo–celante (das lichtend–verbergende Reichen). In quanto l’arrecare stesso è un dare, nel tempo autentico si cela la donazione di un dare”. Heidegger, *Tempo ed essere*, p. 120.

⁴⁷*Ivi*, p. 121.

⁴⁸*Ivi*, p. 125.

l'*Ereignis* è impossibile, perché è da esso che proviene l'essere in quanto tale: dell'evento non si può dire nulla. Anche l'essere non può dire nulla circa l'*Ereignis*, poiché è un semplice 'dare' (*Er-gebnis*) fondato dall'*Es-gibt* e di cui l'essere ha bisogno per esser presente in ciò che gli è proprio (*Eigenes*). L'essere dipende dall'evento:

*Mit der anscheinend harmlosen Frage: Was ist das Ereignis? Verlangen wir eine Auskunft über das Sein des Ereignisses. Wenn nun aber das Sein selbst sich als solches erweist, was in das Ereignis gehört und aus ihm die Bestimmung von Anwesenheit empfängt, dann fallen wir mit der vorgebrachten Frage zu dem zurück, was allererst sine Bestimmung verlangt: das Sein aus der Zeit.*⁴⁹

In questo contesto il tempo, esperito autenticamente, diviene provenienza, possibilità di cogliere l'essere dall'*Ereignis*, dall'*Es*. Per questo il tempo è “«Ereignis des Seins»: *evento dell'essere*”⁵⁰. L'evento è l'evento dell'essere e il tempo è la sua possibilità autentica, ciò che perdura nella sua assenza costitutiva: il tempo è l'eterno che articola il divenire e che pone nell'essere l'ente stesso. L'*Ereignis* è l'Aperto, parola silente capace di mostrare ma mai di dirsi: come la parola l'evento non 'è' ma 'c'è'.

⁴⁹Heidegger, *Zeit und Sein*, p. 25; tr.it.: “Con la domanda apparentemente innocente: che cos'è l'Ereignis? Noi esigiamo un'informazione sull'essere dell'Ereignis. Ma se l'essere stesso si palesa come tale da avere il suo posto nell'Ereignis, e da ricevere da esso la sua determinazione della presenza (Bestimmung von Anwesenheit), allora con la domanda avanzata ricadiamo indietro, ci ritiriamo a ciò che prima d'ogni altra cosa esige la sua determinazione: l'essere, a partire dal tempo”.Heidegger, *Tempo ed essere*, p. 126.

⁵⁰*Ibidem*.

VI. Carl Friedrich von Weizsäcker, Heidegger e la *zeitliche Logik*

VI.1 Il contesto storico

Carl Friedrich Freiherr von Weizsäcker (1912–2007), membro dell'importante famiglia tedesca Weizsäcker, era figlio del diplomatico Ernst von Weizsäcker e fratello maggiore dell'ex presidente Richard von Weizsäcker. Suo zio, Viktor von Weizsäcker (1886–1957) fu un importante medico e fisiologo. Nato a Kiel, fra il 1929 e il 1933 studiò fisica a Berlino, Göttingen e Leipzig su suggerimento di Werner Heisenberg, conosciuto nel 1927 a Copenhagen. In questi stessi anni conobbe anche Niels Bohr. In principio, Weizsäcker si dedicò maggiormente allo studio dell'energia atomica prodotta dalla fusione nucleare che avviene nei nuclei delle stelle, scoprendone fra il 1937 e il 1939 insieme al fisico Hans Albrecht Bethe (1906–2005) il processo circolare (processo Bethe–Weizsäcker). Si addottorò con una tesi che mirava a condurre un'indagine matematicamente rigorosa, in base alla formulazione dell'elettrodinamica quantistica di Heisenberg–Pauli, dell'indicazione della posizione di un elettrone mediante microscopio. Weizsäcker svolse anche notevoli studi sulla formazione del sistema solare, sistematizzando l'ipotesi della sua nascita da una nebulosa di gas composta per il 99% da idrogeno ed elio e per l'1% da elementi più pesanti¹. In parallelo coltivava studi filosofici che nel 1936² lo portarono a conseguire l'abilitazione per l'insegnamento di filosofia. Nel 1937 divenne libero docente universitario a Berlino e durante la seconda guerra mondiale prese parte al gruppo, facente riferimento a Heisenberg, destinato allo sviluppo del programma nucleare tedesco. Catturato nel 1945 insieme ad altri scienziati dai reparti speciali alleati, fu internato vicino a Cambridge. Weizsäcker poté tornare nel 1946 in Germania Ovest, divenendo direttore del dipartimento di fisica teorica presso l'Università di Göttingen. Dal 1957 al 1969 fu professore di filosofia presso l'Università di Hamburg dove ebbe, come collaboratore e allievo, il filosofo della scienza Gernot Böhme e, dal 1970 al 1980, divenne direttore del Max Planck Institut. Riconosciuto l'errore della sua adesione al nazismo, dopo la guerra, Weizsäcker s'interessò della relazione fra l'etica il progresso tecnologico–scientifico, aiutato anche, in questa sua

¹Per maggiori informazioni su quest' ipotesi e per una ricostruzione storica delle teorie che affermano la nascita dei sistemi planetari da delle nebulose cfr. Weizsäcker, *Anwendungen der Hydrodynamik auf Probleme der Kosmogonie* in *Festschrift zur Feier des Zweihundertjährigen Bestehens der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, Springer, Berlin–Göttingen–Heidelberg 1951, pp. 86–122.

²Heidegger, *Carteggio 1918–1969* (Martin Heidegger– Elisabeth Blochmann), cit., p. 235.

ricerca, dall'importante contatto con Heidegger e lo studio dei saperi orientali. Convinto sostenitore del pacifismo, Weizsäcker si riconobbe nella corrente politica dell'attivismo cristiano e dedicò gran parte della sua vita alla sensibilizzazione circa i rischi dell'armamento nucleare, opponendosi a ogni forma di riarmamento nucleare della Germania Ovest (nel 1957 era uno dei *Göttinger 18*, un gruppo di fisici tedeschi che protestarono contro l'idea che la *Bundeswehr* dovesse essere dotata di armi nucleari) e impegnandosi per il riconoscimento e la difesa dei confini dello Stato polacco (fu uno degli otto firmatari del *Memorandum Tübinger* che chiedeva il riconoscimento della linea Oder-Neiße come confine ufficiale tra Germania e Polonia)³. Nonostante il costante impegno politico e i numerosi successi nei diversi campi della fisica, l'interesse centrale nella ricerca di Weizsäcker fu sempre quello di cogliere, muovendosi tra fisica e filosofia, una logica temporale (*zeitliche Logik*) che, secondo lui, sarebbe stata in grado di render perspicuo il divenire evenemenziale e temporale.

VI.2 Il contesto teorico e l'incontro con la filosofia heideggeriana

Ed è proprio la riflessione heideggeriana sul tempo, specialmente quella che lega *Sein und Zeit* a *Zeit und Sein*, a essere accolta dalla meccanica quantistica attraverso la figura di Weizsäcker, assiduo ascoltatore delle lezioni e conferenze heideggeriane dopo che fece la sua conoscenza nell'autunno del 1935. Secondo il resoconto da lui stesso datone⁴, egli assistette a una discussione fra Heisenberg e suo zio Viktor von

³Dopo la seconda guerra mondiale, Weizsäcker dedicò molti dei suoi scritti all'indagine sulle relazioni tra scienza, tecnologia, politica e la responsabilità etica che queste comportano, nonché la necessaria promozione della pace fra tutti i popoli del mondo. Tra i vari testi, quelli ritenuti più importanti sono *Die Verantwortung der Wissenschaft im Atomzeitalter: Zwei Vorträge* del 1957 (cfr. Weizsäcker, *Die Verantwortung der Wissenschaft im Atomzeitalter: Zwei Vorträge* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1957, pp. 53), *Die Zeit drängt. Eine Weltversammlung der Christen für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung* del 1986 (cfr. Weizsäcker, *Die Zeit drängt. Eine Weltversammlung der Christen für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung*, Carl Hanser & Co, München 1986, pp. 119; tr.it. *Il tempo stringe. Un'assise mondiale dei cristiani per la giustizia la pace e la salvaguardia della creazione*, Queriniana, Brescia 1987, pp. 132) e *Die Sterne sind glühende Gaskugeln und Gott ist gegenwärtig. Über Religion und Naturwissenschaft* del 1992 (cfr. Weizsäcker, *Die Sterne sind glühende Gaskugeln und Gott ist gegenwärtig. Über Religion und Naturwissenschaft*, Herausgeber T. Görnitz, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1992, pp. 101-160).

⁴Cfr. la testimonianza di Weizsäcker contenuta in *Erinnerungen an Martin Heidegger* in Weizsäcker, *Erinnerung an Martin Heidegger*, Neske, Pfullingen 1997. Poi inserito in *Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie*, Carl Hanser, München Wien 1977, pp. 404-412. Una testimonianza simile è presente anche nella collettanea *Martin Heidegger im Gespräch* (cfr. *Martin Heidegger im Gespräch* Munich 1970, pp. 77; tr.it. *Colloquio con Martin Heidegger*, R. Wisser, Città Nuova, 1972, pp.13-16), in cui è riportata una considerazione interessante di Weizsäcker circa la filosofia heideggeriana: "Ora, io credo che proprio la filosofia di Heidegger ci potrebbe indicare che non si può spiegare la sua filosofia in quattro minuti. Pertanto, avrei intenzione di dire soltanto che, secondo la mia

Weizsäcker che si sarebbe tenuta in presenza di Heidegger nella sua casa a Todtnauberg e a cui fu invitato dallo stesso Heisenberg di cui allora era allievo. L'influenza del filosofo, attestata da numerose fonti⁵, su questo giovane fisico si può rintracciare nel

opinione, Martin Heidegger è il più importante filosofo del secolo ventesimo, forse il filosofo del secolo ventesimo". Ivi, p. 13.

⁵Nella lettera datata 23 agosto 1943 destinata al fratello Fritz, Martin Heidegger afferma di aver ricevuto alla baita di Todtnauberg la visita del figlio dell'ambasciatore Weizsäcker, Karl Friedrich Freiherr von Weizsäcker (cfr. Heidegger, *Carteggio 1930–1949*, cit., p. 102). Ancor più esplicitamente, nella lettera indirizzata a Elisabeth Blochmann del 21 Marzo 1948, Heidegger afferma che "K. [recte Carl] F[riedrich] von Weizsäcker dal 1935 è stato piuttosto spesso qui da noi e alla baita; nel 1942 avevo sperato di averlo qui all'Università. Sarebbe venuto volentieri, come ord[inario] di fisica teor[ica]; ma la cosa naufragò per l'opposizione del capo dei docenti. Mi ha mandato in dattiloscritto il suo corso sulla storia della natura dopo meno di un anno" [Heidegger, *Carteggio 1918–1969* (Martin Heidegger–Elisabeth Blochmann), p. 154]. Ciò testimonia non solo dei frequenti incontri fra Heidegger e Weizsäcker ma anche del loro fruttuoso scambio culturale, nonché l'influenza che Heidegger e le sue concezioni filosofiche devono avere avuto sulla visione fisica del secondo. Il dattiloscritto che Heidegger afferma di avere ricevuto, contiene il corso di Weizsäcker *Die Geschichte der Natur* (1948). Ancora, in una lettera datata 21 luglio del 1972 inviata a Heidegger, la Arendt accenna ad una visita che Weizsäcker avrebbe fatto ad Heidegger durante quel periodo (incontro documentato dallo stesso Weizsäcker in *Erinnerungen an Martin Heidegger*, cit., pp. 239–247, dove afferma anche di aver visto Heidegger per l'ultima volta "alla fine dell'autunno 1972"), aggiungendo inoltre che era probabilmente a conoscenza del "suo [di Weizsäcker] recente libro *Die Einheit der Natur*" [Heidegger, *Briefe 1925 bis 1975. Und andere Zeugnisse* (Hannah Arendt–Martin Heidegger), pp. 440; tr.it. *Lettere 1925–1975* (Hannah Arendt–Martin Heidegger), p. 185]. Questo testo, seguendo sempre la lettera di Arendt, sarebbe stato recensito in giugno, sulla rivista *Merkur* da Gernot Böhme (cfr. Böhme, *Die Physik zu Ende denken. Die Philosophie Carl Friedrich von Weizsäckers* in "Merkur", n. 26, Klett–Cotta, Stuttgart 1972, pp. 593–597.). Il nome di Weizsäcker compare anche all'interno dei *Zollikoner Seminare*, dove, alla lettera del primo ottobre 1964, Heidegger riferisce allo psicanalista e psichiatra Medard Boss (1903–1990) che "Intorno al 20 settembre, von Weizsäcker è stato per due giorni a Todtnauberg". Heidegger, *Seminari di Zollikon*, cit., p. 380 (nell'edizione italiana è presente la data 1 ottobre 1960, per un probabile errore di battitura). Ancora nei *Zollikoner Seminare*, la lettera del 17 agosto 1965 di Heidegger a Boss ci informa che "Tradizionalmente, nell'ultima diecina di settembre, per un paio di giorni, viene Weizsäcker con delle questioni. In questa occasione, spero di potere trattare con lui anche di questioni di metodo della fisica nucleare" (ivi, p. 383). In un'altra lettera del 26 settembre 1965, Heidegger afferma che "Ieri von Weizsäcker è stato qui per un giorno; c'è stato un colloquio molto fecondo, vale a dire, questioni su questioni, che si aprono non appena si porti la scienza a pensare. Il rimprovero della «ostilità alla scienza» è una stolta superficialità, che si basa su di una infondata assolutizzazione «della» scienza" (ivi, p. 385). Nella stesura del dibattito avvenuto a München il 28 aprile 1952 ed intitolato *Kunst und Technik*, all'interno della raccolta *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik* (Heidegger, *Pensieri–guida sulla nascita della metafisica, della scienza contemporanea e della tecnica moderna*, pp.730–755), è riportato che Heidegger citi Weizsäcker come esempio negativo mettendo "in guardia dallo stabilire paralleli tra arte moderna e tecnica, e racconta come C. F. von Weizsäcker esclamasse entusiasta, venendo da una mostra d'arte moderna: «Questa è la stessa cosa che intendiamo con la teoria atomica!». Questa concezione pareva erronea (e ingenua) al prof. Heidegger" (ivi, p. 735). Anche nel dibattito sulla scienza del 6 novembre 1951 tenutosi a Zürich e pubblicato all'interno dei *Seminare*, il nome di Weizsäcker riappare in un passo riguardante l'apparente infallibilità dell'applicabilità della dimostrabilità scientifica dei fenomeni a partire da degli assiomi dati. Heidegger dichiara: "Ecco l'inquietante enigma, del cui segreto finora io non sono stato capace di sollevare nemmeno un lembo: l'enigma costituito dal fatto che questa procedura funziona nella scienza naturale moderna. Eppure, noi non sappiamo se sia la natura ciò che la scienza ci presenta come oggetto. Si potrebbe perfino arrivare a pensare che una scienza che conduce a simili possibilità di distruzione, abbia qualcosa che non va. E ci sono persone serie di questo settore, per esempio von Weizsäcker e Heisenberg, che sono profondamente colpite da questo dato di fatto. Non usciremo da questa situazione costruendo ancora, dietro la scienza naturale, una teologia, ma piuttosto riuscendo un

tentativo di quest'ultimo di elaborare una delle prime proposte di logica interne alla meccanica quantistica che considera esplicitamente la questione del tempo quale suo momento fondamentale. Lo stesso Heidegger dichiara di lui: *“Ecco l'inquietante enigma, del cui segreto finora io non sono stato capace di sollevare nemmeno un lembo: l'enigma costituito dal fatto che questa procedura funziona nella scienza naturale moderna. Eppure, noi non sappiamo se sia la natura ciò che la scienza ci presenta come oggetto. Si potrebbe perfino arrivare a pensare che una scienza che conduce a simili possibilità di distruzione, abbia qualcosa che non va. E ci sono persone serie di questo settore, per esempio von Weizsäcker e Heisenberg, che sono profondamente colpite da questo dato di fatto. Non usciremo da questa situazione costruendo ancora, dietro la scienza naturale, una teologia, ma piuttosto riuscendo un giorno, forse, a pervenire a un nuovo rapporto fondamentale con ciò che è. Si tratta di arrivare a un nuovo rapporto con l'essere”*⁶. È anche da sottolineare come certe istanze che resero Weizsäcker ricettivo alla filosofia heideggeriana fossero già espresse all'interno della proposta fisica di Heisenberg e, soprattutto, di Bohr, i quali, a loro volta, si facevano interpreti di una tradizione che da Platone e Aristotele arriva sino a Leibniz, Hegel, Nietzsche e, soprattutto, Kierkegaard⁷. Quella che Weizsäcker propone è una logica proposizionale fondata sul principio di complementarità bohriano⁸ che

giorno, forse, a pervenire a un nuovo rapporto fondamentale con ciò che è. Si tratta di arrivare a un nuovo rapporto con l'essere”. Heidegger, *Seminari*, p. 197. Esiste inoltre un resoconto scritto del fisico, matematico e filosofo allievo di Weizsäcker, Ewald Richter (1925–2019), di una serie di seminari privati (a cui lui stesso partecipò) che Heidegger avrebbe tenuto a casa di Weizsäcker nel quartiere amburghese di Wellingsbüttel fra il 1967 e il 1968. Essi si svolsero in tre 'sedute' dedicate alle conferenze *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* (del 1964, poi pubblicata nel 1969 con il titolo *Zur Sache des Denkens*), *Zeit und Sein* e ad una riflessione sulla fenomenologia (in particolare dedicata all'interpretazione della sesta ricerca logica di Husserl e alla sua idea di filosofia come scienza rigorosa). Per maggiori informazioni rinvio a cfr. Richter, *Heideggers Seminar in Wellingsbüttel* in “Heidegger Studies”, 2000, Vol. 16, *Being–historical Thinking and Fundamental Ontology: Greek Tradition in and beyond Modern Physics*, Duncker & Humblot GmbH (2000), pp. 221–245. Con la pubblicazione dell'epistolario di Weizsäcker disponiamo anche di cinque lettere che quest'ultimo ha indirizzato a Heidegger, datate rispettivamente 27 febbraio 1954, 12 giugno 1955, 27 settembre 1955, 16 maggio 1956 e 10 dicembre 1974, contenenti per lo più brevi digressioni fisico–filosofiche e conferme dei costanti incontri che si sarebbero tenuti tra i due. Cfr. Weizsäcker, *Lieber Freund! Lieber Gegner! Briefe aus fünf Jahrzehnten*, Carl Hanser, München–Wien 2002, pp. 15–18, pp.23–27, pp. 39–41, p. 102.

⁶Heidegger, *Seminari*, p. 197.

⁷Cfr. Giannetto, *Sguardi sul pensiero contemporaneo. Filosofia e scienze per cambiare il mondo*, libreriauniversitaria, Padova 2018, pp. 427–442.

⁸Cfr. Bohr, *Il postulato dei quanti e il recente sviluppo della teoria atomica*, cit., pp. 323–353. Bohr, *The Solvay meetings and the development of quantum physics*, da un discorso tenuto al dodicesimo Congresso di Solvay, Brussels 1961 e pubblicato in *La Théorie Quantique des Champs*, Interscience Publishers, New York 1962 e in *Essays 1958–1962: Atomic Physics And Human Knowledge*, Richard Clay and Company, New York–London 1963, pp. 79–100; tr.it. *I congressi Solvay e lo sviluppo della fisica*

sorge dall'esigenza di armonizzare il problema della verità proposta nel *Teteteo* platonico con il tempo e la costante contraddizione fra le nostre affermazioni e gli stati della realtà. Infatti, mediante una nuova reinterpretazione del concetto di entropia fornita da Hans Reichenbach (1891–1953), per cui la successione irreversibile degli eventi può essere stabilita e calcolata probabilisticamente (non più deterministicamente come nella meccanica classica di Clausius) su di una linea temporale ordinata e comprensibilmente direzionata secondo una rappresentazione asimmetrica della causalità garantita dall'entropia la cui emissione di energia nei grandi sistemi sottoforma di calore disperso risulterebbe non reversibile permettendo così di fornire un criterio fisico valido per distinguere il passato dal futuro⁹, Weizsäcker suggerisce una logica probabilistica e proposizionale coerente con il principio di non contraddizione ma non con quello del terzo escluso. Considerando gli eventi su di una linea che dal passato va verso il futuro egli reinterpreta il tempo riorganizzandolo secondo un criterio che vede nel passato la concretizzazione di possibilità divenute fattuali e constatabili attraverso l'accumulazione d'informazioni e il futuro come possibilità prevedibili in conformità alla ricorrenza degli eventi osservati nel passato. La storia è interpretata da Weizsäcker come un'occorrenza di probabilità realizzatesi o in via di sviluppo

quantistica in I quanti e la vita. Unità della natura. Unità della conoscenza, a cura di P. Gulmanelli, Bolati Boringhieri, Torino 2012², pp. 195–220.

⁹Hans Reichenbach si è occupato ampiamente del problema temporale analizzando, in *The Direction of Time* (1953), la relazione fra la seconda legge della termodinamica e le particelle elementari della meccanica quantistica. Reichenbach sostiene che le interazioni quantistiche non contraddicano la seconda legge della termodinamica ma ne costituiscano un caso limite. La reversibilità sarebbe possibile solo fra sistemi chiusi in cui il calore si mantiene costante nei vari scambi o fra diversi sistemi in cui la temperatura è pressoché identica. In tal senso, per lui, “*completely reversible processes do not exist*” (Reichenbach, *The Direction of Time*, a cura di M. Reichenbach, Dover Publications, New York 1999, p. 52). D'altro lato la legge dell'entropia, come stabilito da Ludwig Boltzmann (1844–1906), non stabilisce una necessità assoluta ma deve essere pensata come una legge statistica: l'irreversibilità degli eventi non è impossibile ma molto statisticamente improbabile. Dunque, per Reichenbach, “*the principle of increase of entropy must be regarded not as a strict, but as a statistical, law. We should not say, «Entropy must become larger», in the way that we say, «Energy must remain constant». We should say, «It is highly probable that entropy will become larger»*”. *Ivi*, p. 54. Reichenbach, affronta anche il problema dello spazio e del tempo partendo da una reinterpretazione della teoria della relativa e tentando di fornirne una lettura filosofica (cfr. Reichenbach, *The Philosophy of Space and Time*, D. Pubns, 1958, pp. 336; tr.it. *Filosofia dello spazio e del tempo*, a cura di L. Geymonat, R. Carnap, A. Carugo, Feltrinelli, Milano 1977, pp. 165–169). Nonostante la sua originale rielaborazione, il suo studio sul tempo è estremamente tradizionale: il tempo è pensato metafisicamente come una serie d'istanti disposti linearmente e coerentemente fra loro, secondo il rigore della logica causale. Per quanto riguarda la successione irreversibile degli eventi, lo studio dell'entropia legittimerebbe quest'idea di una linearità temporale ordinata e direzionata asimmetricamente. Infatti, grazie a essa possiamo dire che se “*E₂ è l'effetto di E₁, allora E₂ viene detto posteriore a E₁*” (*ivi*, p. 158) e che “*il tempo scorre dall'evento anteriore all'evento posteriore*” (*ivi*, p. 161). Per questo, secondo Reichenbach, possiamo affermare che “*Il tempo, pertanto, rappresenta non solo una serie ordinata generata da una relazione asimmetrica, ma è anche unidirezionale*”. *Ibidem*.

evenemenziale ma non necessitate sulla base di un casualismo rigido: la ricorrenza è una ricorrenza del probabile, delle possibilità virtuali che caratterizzano il tempo. Una posizione, questa, che richiama la riflessione aristotelica¹⁰ e stoica¹¹, mediata da Leibniz e dalla sua logica armonica. Quest'ultima, partendo dall'assioma che Dio, pur prevedendo logicamente gli eventi futuri, non li determina aprioristicamente, non considera contraddittori i termini della necessità e della libertà. Una prospettiva che Weizsäcker ripropone con l'ausilio dei termini in uso nella logica quantistica: il determinismo logico non deve essere attribuito ai fenomeni che si manifestano, ritenuti completamente liberi, ma alla possibilità stessa e alle sue relazioni fondate in connessioni necessarie e necessitanti. Non è l'essere avvenuto a organizzarsi secondo la necessità ma è il possibile evenemenziale. In tal senso, la logica di Weizsäcker sposta leibnizianamente la necessità logica non nella realtà dell'evento, ma all'interno delle relazioni fra potenzialità. L'entropia diviene così un criterio di organizzazione valido a livello macroscopico nella frequenza degli eventi: non vi è alcuna necessità che governa le ricorrenze, semplicemente se ne può riscontrare humanamente la loro regolarità. Weizsäcker può così affermare che *“l'introduzione in termini di teoria quantistica del concetto della probabilità modifica in tal modo l'antitesi logica di verità e falsità, che si conserva bensì il principio di contraddizione, ma non il principio del terzo escluso”*¹². In tal modo, egli vorrebbe collegare fisicamente tale concetto di possibilità a una logica dell'evento coerente con la nozione di *Ereignis* proposta da Heidegger ma che si ponga oltre qualsiasi fenomeno soggettivistico. Egli tenta di superare la difficoltà interna alla riflessione heideggeriana fra *Dasein* e *Sein* partendo dalla categoria heideggeriana di *Zeit-Raum* ma privilegiando il rapporto prospettico del *Dasein* con il tempo che non li vede più, come nella differenza ontologica, quali entità interrelate ma contrapposte. Allo

¹⁰Aristotele nel capitolo nono del *Dell'interpretazione*, afferma che non è possibile stabilire secondo necessità la verità o la falsità degli enunciati sugli eventi futuri contingenti decretando in tal modo l'esistenza di un determinismo non conforme allo svolgimento degli eventi temporali. Per maggiori informazioni, cfr. Aristotele, Περὶ Ἑρμηνείας; tr.it. *Dell'interpretazione in Organon di Aristotele. Vol. I*, a cura di M. Zanatta, UTET, Torino 1996, pp. 230-234.

¹¹A tal proposito rinvio al *De fato* di Cicerone, in cui sono illustrate le varie posizioni che epicurei, stoici ed accademici assumono di fronte al problema del fato, della necessità, del casualismo natale e morale e, quindi, del loro rapporto con la logica e la predizione degli stati di cose futuri. Nel testo di Cicerone tutte queste questioni sono motivate dal bisogno di difendere la libertà umana e conseguentemente, di responsabilizzarne l'azione politica, cosa che non sarebbe possibile se ogni evento fosse governato da uno stretto casualismo naturale rigido. Per maggiori informazioni cfr., Cicerone, *De fato*, 44 a.C.; *Il fato*, a cura di F. Antonini, BUR, Milano 1994.

¹²Weizsäcker, *L'immagine fisica del mondo*, cit., p. 316.

stesso tempo, Weizsäcker tenterebbe di superare l'antinomia fra le teorie del continuo e quelle del discreto spostando il baricentro del problema dalla nozione di realtà a quella di possibile. Infatti, se per la metafisica e la fisica classiche il continuo, fosse esso spaziale–geometrico o temporale–numerico, era da attribuire a una proprietà della realtà effettiva, ora Weizsäcker pensa la continuità come una qualità del possibile. È nella virtualità che sussistono le condizioni di un'infinita suddivisione e riunificazione, laddove la realtà si organizza secondo le leggi della discrezione quantistica¹³. Il fatto che poi la scienza della natura sia una scienza esatta fondata sulla logica, rinvia inevitabilmente alla questione del linguaggio. Infatti, per Weizsäcker la meccanica quantistica si basa su una logica linguistica polivalente¹⁴ determinante l'essenza stessa della matematica e della geometria. Il rinvio ai presupposti linguistici interni alla meccanica quantistica operato da Weizsäcker è permesso dal fatto che egli crede che le grandezze quantistiche siano in grado di relazionare tra loro concetti incomunicabili, come per esempio quelli della posizione e dell'impulso nel quanto d'azione o nell'elettrone. Questo tipo d'interpretazione della meccanica quantistica permette il passaggio concettuale dall'indicazione matematica della posizione e impulso di una particella alla linguistica proposizionale degli enunciati della logica: *“Concetti come posizione e impulso indicano, logicamente parlando, predicati possibili di certi soggetti, per esempio di elettroni. Esattamente parlando, «posizione» designa un'intera classe di predicati possibili, cioè tutte le terne possibili di coordinate x, y, z ; parimenti «impulso» designa la classe di tutte le terne possibili di coordinate dell'impulso p_x, p_y, p_z . Se per esprimerci in maniera semplice ci limitiamo a una dimensione spaziale, allora la complementarietà di posizione e impulso dice: due predicati della forma « x » e « p_x » non possono appartenere simultaneamente allo stesso elettrone. Allora esiste anche una complementarietà di due enunciati. Gli enunciati: «questo elettrone ha la posizione x » e «questo elettrone ha l'impulso p_x », non possono essere veri simultaneamente”*¹⁵. Tutto ciò coinvolge la percezione umana e i possibili valori di verità delle sue proposizioni, precisati attraverso un processo storico che delinea costantemente i margini dei concetti utilizzati. Di questo sviluppo logico la meccanica

¹³Cfr. *Ivi*, pp. 247–273. Sull'argomento si veda anche cfr. Weizsäcker, *Zeit und Wissen*, Carl Hanser, München–Wien 1992, pp. 298–303, pp. 345–359, pp. 853–864.

¹⁴Weizsäcker, *L'immagine fisica del mondo*, p. 302.

¹⁵*Ivi*, p. 318.

quantistica deve tenere conto senza scadere nella somma classica delle probabilità ma considerando le probabilità definite per mezzo di distinzioni logiche: le funzioni quantistiche ψ sono assimilabili, per Weizsäcker, a enunciati elementari riguardanti lo stato di un oggetto fisico analizzato mediante un “linguaggio di second’ordine”¹⁶. Sia il linguaggio oggetto sia il linguaggio di second’ordine sarebbero descrivibili con l’ausilio del linguaggio ordinario: *“la situazione logica nella meccanica quantistica può essere descritta, affermando che il linguaggio oggetto differisce dalle regole della logica classica, mentre il linguaggio nel quale si descrive la struttura della fisica quantistica, come teoria matematica soddisfa alla logica tradizionale”*¹⁷. Weizsäcker ritiene che questa logica possa ontologicamente definire la struttura universale che un ente deve avere, determinando l’*Urphänomen* irriducibile alla dicotomia vero–falso e solo avvicinabile asintoticamente.

L’influenza di Heidegger appare evidente. Come scrive Weizsäcker riferendosi al suo amico e filosofo Georg Picht (1913–1982), *“Nella filosofia dei nostri giorni, principalmente sotto l’influsso di Heidegger, è in sé familiare l’idea, che la limitazione del concetto di verità alla verità delle proposizioni logiche fa violenza all’essenza originaria della verità [...]. Ma se la verità pensata fin da principio così ampiamente come avviene nella traduzione heideggeriana di ἀλήθεια con non–occultezza, allora ciò che prima sembrava ovvio diventa precisamente il problema, cioè di cercare fino a che*

¹⁶Per far ciò è necessaria la distinzione, elaborata da Alfred Tarski (1902–1983) tra linguaggio oggetto del quale si parla e metalinguaggio, ossia il linguaggio nel quale si parla del linguaggio oggetto. Tarski considera la verità *“come attributo di proposizioni”* (Bozzi, Mangione, *Storia della logica. Vol. I*, CUEM, Milano 2004², p. 576), estremizzando i contenuti della teoria della verità intesa aristotelicamente come corrispondenza, per cui ‘verità’ e ‘falsità’ si danno solo quando la preposizione corrisponde ad un dato fenomeno reale: la frase “la calcite è un minerale” è vera se e solo se la calcite è realmente un “minerale”. La verità è individuabile solo all’interno di un linguaggio completamente formalizzato che riesca a ricondurre alle proprie strutture il linguaggio naturale, determinandone metafisicamente l’essenza secondo un’ottica che fa della scienza l’unico fondamento certo di ogni sapere. In questo contesto, il ragionamento tarskiano appare circolare: ciò che rende vera l’affermazione “la calcite è un minerale”, la scienza, è il presupposto che viene a sua volta legittimato come valido proprio perché presuppone una logica in grado di rendere la scienza legittima. Per questo motivo, la proposta logica di Tarski è tautologica, sebbene le debba venir attribuito il merito di essere riuscita a portare a completo chiarimento la teoria della verità aristotelica. Inoltre, la totale formalizzazione del linguaggio naturale appare non solo un obiettivo irrealizzabile, ma dimentica anche che la sede del significato risiede proprio nella vaghezza linguistica. Ciò che Calvino chiamerà, nelle *Lezioni americane* (1985), l’esattezza del linguaggio poetico e narrativo in grado di identificare quel senso di incertezza che caratterizzerebbe la vera dinamica del reale (Cfr. Calvino, *Lezioni americane. Sei proposte per il prossimo millennio*, a cura di E. Calvino, Mondadori, Milano 1993, pp. 63–88.). Lo stesso Weizsäcker non concorda con l’intento che muove la riflessione tarskiana ma si limita a riprendere, in virtù della sua funzionalità, la distinzione fra linguaggio e metalinguaggio.

¹⁷Weizsäcker, *L’immagine fisica del mondo*, p. 306.

punto la scienza, che soddisfa alle regole della fisica classica e pensa in forma di giudizi, può contenere la verità”¹⁸. La meccanica quantistica si rende conto dei limiti del concetto di verità logica su cui si basa la meccanica classica, pertanto, cerca di ampliarne il significato ricorrendo alla filosofia e al fenomeno ‘originario’ della verità che, sin dall’antica Grecia si mantiene in stretto contatto con la logica. Ed è qui che la meccanica quantistica, pensa Weizsäcker, debba ricorrere al fattore che, heideggerianamente, è sempre stato escluso dalla riflessione logica: il tempo. Se il distacco dall’*adaequatio rei et intellectus* è impossibile, si potrebbe ricomprendere il rapporto dialettico tra i concetti di soggetto e oggetto all’interno del processo temporale. Scrive Weizsäcker: “La definizione aristotelica, che da allora è sempre stata mantenuta, del *logos apophantikos* come quello che può essere vero o falso, fallisce in questo caso. D’altra parte, il senso dell’introduzione del concetto di verità in questo punto, è che anche in questo caso si può parlare di un’*apophansis*, di una presentazione”¹⁹. Se la metafisica classica ha fatto dell’*adaequatio* il processo, potenzialmente infinito, grazie cui l’uomo può accrescere la sua conoscenza, nella meccanica quantistica riceve una significazione diversa: da marchio del titanismo umano diviene il confine invalicabile del suo essere limitato, definendo la finitezza del *Dasein* e demarcandone le possibilità conoscitive. Il progetto di Weizsäcker è di creare un ponte tra il *λόγος ἀποφαντικός* e l’*ἀπόφανσις*, intesa come presentazione dell’ente in quanto tale, nel suo passaggio dall’esser potenziale all’essere realmente presente. L’idea è che “la verità non si trova in una relazione simmetrica con la falsità”²⁰, sebbene questa subentri successivamente quale possibilità dell’errore introdotto dal tempo e sempre nella dinamica di svelamento dell’essere. Il tempo è l’*ἀλήθεια* dell’essere in

¹⁸Ivi, p. 309. Volpi, nella conversazione con Ernst Jünger (1895–1998), pubblicata in *L’ultimo sciamano*, richiama alla foto scattata alla celebre conferenza *Die Frage nach der Technik*, tenuta da Heidegger nel 1953 a München, in cui si vedono nelle prime file intrattenersi Jünger con Heisenberg e in cui appaiono anche Ortega y Gasset, Carl Friedrich von Weizsäcker, Hans Carossa e altri illustri esponenti (Volpi, *L’ultimo sciamano*, p. 51). Questa foto illustra chiaramente non solo lo stretto rapporto fra Heidegger e Weizsäcker ma anche il costante fascino che la filosofia heideggeriana esercitava sulla riflessione quantistica e l’alta considerazione che uno scienziato come Heisenberg portava alla riflessione filosofica. Nello stesso testo Volpi riporta inoltre una conversazione con Ernst Nolte in cui quest’ultimo racconta un aneddoto su Weizsäcker. A riguardo del fascino esercitato da Heidegger, infatti, Nolte racconta che “Una volta Carl Friedrich von Weizsäcker, che fu allievo di Heidegger e divenne poi un celebre fisico, descrisse l’impressione che lui, all’epoca ancora studente di fisica, aveva riportato nell’ascoltare una lezione di Heidegger con la seguente affermazione: «Non capisco neanche una parola, ma questa è filosofia!». Un modo paradossale ma molto plastico per esprimere l’effetto che Heidegger faceva su tutti noi”. Ivi, p. 99.

¹⁹Weizsäcker, *L’immagine fisica del mondo*, pp. 309–310.

²⁰Ivi, p. 310.

quanto sua possibilità 'pura'. Va da sé che la logica, per assolvere al compito affidatole da Weizsäcker, deve cogliere questo movimento virtuale del tempo e, dunque, il rapporto dialettico all'interno del processo di *adaequatio*. In tal senso la meccanica quantistica è obbligata a rendere ogni concetto un significato, inteso heideggerianamente (sebbene qui con una nota convenzionalistica hilbertiana) come indicazione univoca verso la *Cosa* del pensiero (*die Sache des Denkens*) inserita all'interno di un sistema di rimandi. I concetti devono essere definibili solo se dapprima si rende intellegibile il campo dell'apertura (poetica) preliminare che sempre gli appartiene. Bisogna porsi, per Weizsäcker, di fronte al fenomeno senza necessariamente esprimere un giudizio sulla sua verità o la falsità, mentendo la coscienza che esistono diversi modi, ugualmente legittimi fra loro, di interpretarlo. Le stesse nozioni tedesche di *Umwelt* (ambiente) e di *Wahrnehmung* (percezione), per Weizsäcker, lasciano trasparire questo ruolo della verità nella nostra vita mondana: *“Il modo in cui il mio ambiente mi è presente in maniera inespressa nella vita quotidiana, appartiene anch'esso a questo concetto superiore della verità, come già indica l'espressione tedesca «percezione». Ma finché la percezione resta inespressa, non emerge affatto la possibilità della sua falsità. La percezione inespressa non viene formulata in un giudizio e viene trattata come vera”*²¹. La percezione inespressa restituisce il fenomeno originario della verità e soltanto nella sua riflessione diventa suscettibile, attraverso il giudizio, di essere decretata come falsa. Sino a quel momento, però, essa corrisponde al pensiero e all'essere, in un'identità parmenidea che ne determina il costante rapporto con l'esser vero. Esseri viventi per i quali si mostrasse il tutto immediatamente così com'è non avrebbero bisogno di nessuna logica del giudizio, poiché non farebbero alcun errore. L'unità tra percezione ed essere viene spezzata solo dal tempo e dal divenire che, se da un lato introduce la possibilità del falso e della contraddizione nell'essere, dall'altro permette la presa di coscienza e, dunque di conoscenza (ora sì, attraverso una logica bivalente) di quel fenomeno originario che a tutta prima si presenta unitario: la verità, l'essere e la nostra percezione. D'accordo con Picht, Weizsäcker ritiene che la logica sia in grado di cogliere l'essenza del tempo

²¹*Ibidem.*

riconoscendola come “*eine zur Erscheinung gebrachte Seinsstruktur*”²² grazie a cui ogni singolo ente è in quanto un determinato questo–essere–qui (*Dieses–da sein*): le leggi della logica consistono nelle leggi dell’essere (*Seinsgesetze*) che sono state conosciute dall’uomo²³. La logica temporale, pertanto, costituirebbe la rappresentazione umana del tempo inteso come la verità dell’essere nel moto di disvelamento e velamento di un ente: una stessa cosa può presentarsi secondo diversi aspetti e in modalità tali da render legittimi diversi tipi di concettualizzazioni. La trattazione dell’ente sotto un particolare aspetto spetta alla scelta del ricercatore o dello studioso, a patto che, per un’indagine rigorosa, distingua precisamente il proprio campo dagli altri e lo inserisca adeguatamente all’interno del proprio orizzonte mediante una strutturazione logica univoca. Per l’obiettivo che si prefigge Weizsäcker di cogliere quantisticamente l’ente nel processo temporale del suo divenire presente, ciò significa che il tempo e, con esso, l’ente soggetto al movimento, deve essere preso in esame nell’ottica del calcolo logico–probabilistico. La storia della logica, però, dalla sillogistica aristotelica all’importante studio logico del filosofo Gottlob Frege (1848–1925)²⁴, deve essere

²²Picht, *Bildung und Naturwissenschaft in Naturwissenschaft und Bildung*, a cura di F. Messerschmid, Fränkische Gesellschaftsdruckerei Würzburg, Würzburg, p. 62; tr.it. mia: “*una struttura dell’essere portata alla luce*”.

²³Cfr. *Ibidem*.

²⁴Nel 1800 Frege si propose di riformulare i presupposti analitici dell’analisi logica. L’analisi analitica kantiana, secondo Frege, necessitava di un ampliamento in grado di render ragione dell’esattezza e della determinabilità di ogni procedura logica (a cui la matematica era ricondotta), senza far ricorso a giudizi sintetici. Per Frege, infatti, “*i principi fondamentali della matematica (geometria esclusa) sono logici nel senso che sono leggi logiche, vere sempre; specifici sono i concetti introdotti. È così che l’aritmetica «diventa soltanto una logica altamente sviluppata, ogni teorema aritmetico una legge logica, anche se derivata». Le stesse «applicazioni dell’aritmetica alla spiegazione della natura» sarebbero per Frege «rielaborazioni logiche di fatti osservati»*”²⁴ Bozzi, Mangione, *Storia della logica*, cit., p. 339. Frege desidera compiere la completa logicizzazione della matematica e, dunque, della scienza ritenendola una branca della logica, di cui i veri presupposti sarebbero da analizzare solo attraverso un’attenta analisi filosofica. Il compito della filosofia sarebbe “*quello di ricostruire i concetti aritmetici specifici a partire da concetti logici*”²⁴ (*Ibidem*), senza dar adito a lacune, attraverso un linguaggio minuto e controllabile in ogni suo passaggio. I giudizi analitici, sottovalutati da Kant, formerebbero le modalità del ragionamento. Nel giudizio analitico logico–formale sono contenute le intere conseguenze del ragionamento: i limiti di questo tipo di logica traccerebbero i confini delle possibilità del pensiero stesso. La logica di Frege è così una logica altamente intensiva che si svolge in una dimensione ‘virtuale’, nella quale, kantianamente, “*la non contraddittorietà di un concetto non garantisce per nulla l’esistenza di oggetti che cadano sotto quel concetto*” (*ivi*, p. 336), sicché, in diretta polemica col formalismo hilbertiano, “*l’unico modo per dimostrare la non contraddittorietà di un concetto consiste proprio nell’esibire degli oggetti che cadano sotto quel concetto*” (*ivi*, p. 337). Con ciò si delinea la particolare posizione di Frege: la sua logica intensiva ed analitica si riferisce sempre, differentemente da Hilbert, ad un contenuto. In *Über Sinn und Bedeutung* (1892) Frege sottolinea come ad ogni elemento linguistico può essere associato un significato estensionale e predicativo opposto alla connotazione intensionale del senso, o del modo, in cui tale elemento è presentato. Il piano estensionale costituisce il piano dell’oggetto, mentre il piano intensionale del senso si pone tra l’oggetto e la rappresentazione umana e costituisce, in qualche modo, la modalità in cui si presenta la relazione tra soggetto ed oggetto. Per cui “*a una data intensione corrisponde un’unica*

dinamizzata quantitativamente per smuovere le certezze ascrivibili a una logica atemporale degli eventi. Tali certezze furono già scosse nell’800 dalla scoperta delle geometrie non euclidee²⁵ e dalla riflessione nietzschiana sul processo storico–fisiologico alla base dell’elaborazione di ogni conoscenza umana, tra cui anche quella logico–scientifica²⁶. Infatti, la scienza classica che ha sempre trovato nella forma euclidea il paradigma per le proprie leggi e il modello su cui basare la chiarezza e la distinzione autoevidente dei propri modelli, subì il contraccolpo dato dalla possibilità di modificare l’assioma euclideo delle rette parallele con la conseguente possibilità di costruire logiche e matematiche non euclidee. Weizsäcker nota, a tal proposito, che lo stesso Euclide pensò il suo sistema dinamicamente e che solo la cristallizzazione successiva dei suoi enunciati lo resero imm modificabile. Infatti, *“egli poneva al vertice le proposizioni come assiomi che non poteva dedurre da altre proposizioni della geometria, allora non è deciso ancora niente anzitutto riguardo al contenuto di verità di questi assiomi e l’osservazione di Platone nella Repubblica, che la matematica non vede il fondo delle sue proprie premesse, dimostra una coscienza molto chiara di questa situazione. Logicamente certa appare, quindi, non una totalità di particolari preposizioni della geometria, ma solo la proposizione ipotetica: «Se gli assiomi della geometria sono veri, allora sono veri anche i teoremi che ne derivano»”*²⁷. Una posizione, questa, riacquisita nel XIX secolo grazie al Devid Hilbert (1862–1943) dei

*estensione; viceversa, una data estensione può essere individuata da più estensioni diverse. Ad esempio Socrate è l’estensione dei due termini «il maestro di Platone» e «il marito di Santippe» che hanno contenuto concettuale diverso, diversa intensione, in quanto rappresentano due prospettive distinte lungo le quali possiamo fare riferimento a Socrate. Un’intensione è, in sostanza, un modo di denotare un’estensione”*²⁴ (ivi, p. 347). Per maggiori informazioni, cfr. Frege, *Über Sinn und Bedeutung* in “Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik”, NF 100, 1892, pp. 25–50; tr.it. *Senso e significato* in *Senso, funzione e concetto*, a cura di C. Penco, E. Picardi, Laterza, Roma–Bari 2001, pp. 32–57. Rinvio inoltre alla riflessione di Weizsäcker, cfr. Weizsäcker, *Zeit und Wissen*, cit., pp. 690–706.

²⁵La geometria di Euclide costituì il canone del rigore dimostrativo greco e perdurò, nella sua validità, per oltre duemila anni sino alla elaborazione delle geometrie non euclidee, in particolar modo della geometria ellittica di Georg Friedrich Bernhard Riemann (1826–1866), la quale prevedeva la possibilità dello spazio illimitato (*Unbegrenztheit*). George Boole (1815–1864) fu il primo a trarre le conseguenze di questo cambiamento nelle basi della geometria, affrancando la logica dall’inflessibilità aristotelico–euclidea grazie all’introduzione dell’analisi consapevole della verità e della falsità di una proposizione ad un determinato tempo T¹, evidenziando così la dipendenza della logica e dei suoi valori di verità dal tempo.

²⁶Cfr. Weizsäcker, *Nietzsche*, cit., pp. 70–107. Weizsäcker pensa di rivedere nella filosofia di Nietzsche lo scopo di attestare la vittoria della scienza sulla religione: *“Nietzsches Philosophie deklariert den Sieg der Wissenschaft über Religion und Metaphysik. Sie deklariert zugleich, so scheint mir, als das Wesen der Wissenschaft die Kunst, als das Wesen der Kunst die Macht, als das Wesen der Macht das Leben selbst, die Welt”*. Ivi, p. 74; tr.it. mia: *“La filosofia di Nietzsche dichiara la vittoria della scienza sulla religione e sulla metafisica. Allo stesso tempo, mi sembra, dichiara l’arte come l’essenza della scienza, il potere come l’essenza dell’arte e la vita stessa, il mondo, come l’essenza del potere”*.

²⁷Weizsäcker, *L’immagine fisica del mondo*, p. 303.

Grundlagen der Geometrie (1899)²⁸ in cui astrazioni come ‘punto’, ‘retta’, ‘piano’ sono introdotti quali concetti primitivi indefiniti le cui relazioni sono determinate da assiomi scelti convenzionalmente: la geometria diviene “ricerca di strutture possibili senza riguardo al problema, se tali strutture siano attuate in qualche luogo e in qualche modo”²⁹. Questo sistema convenzionalistico³⁰ è ‘verificabile’ soltanto attraverso le

²⁸Secondo Hilbert, la geometria può essere stimata come un’intuizione kantiana, sebbene non fissata ad una ragione rigida che non ammette spostamenti dal canone. La geometria sarebbe una costruzione in movimento: essa è una funzione della nostra percezione, grazie alla quale il reale è interpretato. La struttura dei suoi assiomi, come quelli aritmetici, è identificata, in una logica che, seppur fondata nella linearità della non contraddizione, riconosce la propria natura puramente formale. Il significato della logica geometrica–matematica, l’assioma, viene così a costituirsi nella rete relazionale della dinamica interlogica fra varie proposizioni. In tal modo, centrale non sarebbe la nozione di verità ma quella di correttezza interna delle definizioni assiomatiche e delle relazioni fra assiomi. Dunque, ciò che importa a Hilbert è la coerenza interna al sistema derivata dalla chiarezza dei suoi rimandi. Per lui, “non si dà per scontata una «realtà» che si suppone chiara ed evidente, oggetto di sensazioni, unica e incontrovertibile: le proposizioni della geometria, gli assiomi che Hilbert pone alla base del suo sistema non esprimono, in linea di principio, nessuno contenuto che non sia quello dato dalle loro mutue relazioni di tipo puramente logico” (Bozzi, Mangione, *Storia della logica*, pp. 362–363). La logica assume una forma convenzionale e gli assiomi il valore di definizioni contenute implicitamente nei termini che essi contengono: “non sono gli oggetti specifici (figure, corpi, insiemi ecc...) che contano, ma le loro relazioni, le strutture che essi formano, che danno significato e possibilità di sviluppo concettuale alla matematica”. Ivi, p. 366. Secondo Hilbert e i formalisti, “tutte le dimostrazioni di coerenza che vengono date sono relative, non assolute, ossia rimandano alla coerenza di altre teorie accettate come tali [...]. Non troviamo in nessuno di questi autori né l’idea che sia possibile un’analisi delle dimostrazioni in sé e per sé, né la dimostrazione univoca di un ambito, un universo in cui tutti i possibili modelli siano reperiti”. Ivi, p. 374. Per maggiori informazioni, cfr. Hilbert, *Grundlagen der Geometrie in Festschrift zur Feier der Enthüllung des Gauss–Weber–Denkmals in Göttingen*, Teubner, Leipzig 1899; tr.it. *Fondamenti della geometria*, a cura di C. F. Manara, Feltrinelli, Milano 1970, pp. 273.

²⁹Weizsäcker, *L’immagine fisica del mondo*, pp. 302–303.

³⁰Infatti, come scrive Ugo Giacomini “È esatto dire che in gioventù Einstein era stato profondamente influenzato dalle idee di Mach, in particolare da quella che le leggi di natura si possono costruire solo sulla base di un sistema di principi e di simboli creato dall’immaginazione umana. Bisogna però aggiungere che Einstein si distacca decisamente da Mach su un punto: è vero che l’oggetto della scienza è la coordinazione delle esperienze umane e la loro riduzione ad un sistema logico coerente, ma per lui i principi di questo sistema non possono essere ricavati totalmente dall’esperienza, benché siano controllabili nell’esperimento, mentre per Mach quei principi sono sostanzialmente deducibili dall’esperienza. Infatti Einstein scrive: «I concetti che nascono dal nostro pensiero e nelle nostre impressioni linguistiche sono— se considerati dal punto di vista logico— libere creazioni del pensiero che non si possono ottenere induttivamente dalle esperienze dei sensi». Einstein sostiene però che esiste anche un errore opposto a quello di Mach, quello cioè di voler considerare come concetti a priori i concetti che vengono costruiti dalla fisica sulla base di esperienze concrete”. Giacomini, *Einstein*, in Ludovico Geymonat. *Storia del pensiero filosofico e scientifico. Dall’ottocento al novecento. Vol. VI*, Garzanti, Milano 1988³, pp. 477. Ad ogni modo, più volte Einstein chiarisce ciò che per lui istituisce il rapporto fra teorie ed esperienza: “Io distinguo da una parte la totalità delle esperienze sensibili, e dall’altra la totalità dei concetti e delle proposizioni che sono enunciati nei libri. I rapporti interni fra i diversi concetti e proposizioni sono di natura logica, e il compito del pensiero logico è strettamente limitato a stabilire tutte le connessioni interne fra concetti e proposizioni secondo regole ben definite, che sono appunto quelle della logica. I concetti e le proposizioni acquistano ‘significato’, cioè ‘contenuto’, solo attraverso la loro connessione con le esperienze sensibili. Questa connessione è puramente intuitiva, non è essa stessa di natura logica. Ciò che distingue la vuota fantasia dalla ‘verità’ scientifica è il grado di certezza con cui questa connessione, cioè questa associazione intuitiva, può essere compiuta e null’altro. Il sistema di concetti è una creazione dell’uomo, né più, né meno delle regole di sintassi che costituiscono la struttura dei sistemi di concetti. Sebbene i sistemi concettuali siano completamente

applicazioni empiriche che esso permette. In tal senso, “*il campo di una data esperienza può essere bensì interpretato da una pluralità di differenti sistemi matematici di proposizioni, ma che in quanto caso tutti questi sistemi devono avere fra di loro una comunanza strutturale, che il matematico potrebbe designare come isomorfismo*”³¹: se “*si designano tutti i sistemi isomorfi come modi differenti di esprimere gli stessi fatti, allora si ristabilisce l’univocità assoluta sul piano del quale soltanto essa può sussistere, cioè su quello della struttura pura del sistema di enunciati*”³². Ogni sistema isomorfo può essere applicato alla realtà, ma soltanto quello che ha più coerenza rispetto alle sue leggi interne, ha diritto, in una data situazione, di esser applicato e riconosciuto come un sistema di enunciati in grado di descrivere, nel modo migliore, uno stato di fatto. Pertanto, i sistemi di enunciati logici sono certamente sistemi convenzionali ugualmente attribuibili alla realtà ma quest’attribuzione può risultare, in diverse situazioni, più o meno conveniente a seconda della sua funzionalità. Tutto ciò coinvolge la percezione umana che è concepita tradizionalmente da Weizsäcker come la relazione tra il dato immediato e il soggetto umano. Senonché lo stesso Weizsäcker sottolinea, nietzschianamente, come la stessa percezione non sia dapprima né euclidea né non euclidea, ma venga via via ampliata attraverso un processo storico nel quale “l’impiego di concetti univoci” delimitano costantemente i margini della cognizione umana, precisandola. In tal senso, il convenzionalismo hilbertiano deve essere innestato sull’intuizionismo brouweriano e in particolare deve esserne accettata la possibilità, ammessa da Brouwer, di collegare fra loro le strutture matematico–geometriche e il tempo che le rende possibili. Infatti, solamente grazie al tempo, si danno strutture numeriche mutabili e che, in senso aristotelico, costituiscono la misura del mutamento stesso³³. Questa ‘sovraintuizione’ collega aristotelicamente la matematica allo scorrere

arbitrari da un punto di vista logico, essi sono intesi a permettere la coordinazione più completa e quanto più possibile certa (intuitiva) con la totalità delle esperienze dei sensi; in secondo luogo sono intesi alla maggiore economia possibile dei loro elementi indipendenti da un punto di vista logico (concetti fondamentali e assiomi), cioè dei concetti non definiti e delle proposizioni non derivate”. Einstein, Autobiografia scientifica, p. 14. Per Einstein, dunque, i fatti non si possono automaticamente tradurre in una teoria scientifica. Questo può invece accedere soltanto se gli scienziati riconoscano l’arbitrarietà delle loro teorie e il fatto che la scienza si sviluppi attraverso la loro “libera costruzione concettuale” (ivi, p. 32) guidata dall’intuizione (cfr. Einstein, Come io vedo il mondo, pp. 35–36, pp. 40–48).

³¹Weizsäcker, *L’immagine fisica del mondo*, p. 304.

³²*Ibidem*.

³³La proposta intuizionista di Luitzen E. J. Brouwer (1881–1966) è quella di pensare la matematica come un’espressione linguistica del pensiero mai analizzabile logicamente ma solo intuibile. Sebbene, la prima di queste tesi costituisca un’asserzione impossibile da sostenere a livello fenomenico, la riflessione di Brouwer apre prospettive interessanti. Infatti, il suo intuizionismo cerca di affrancare l’essenza della

del tempo causando la sospensione del principio del terzo escluso. Ed è proprio di questo sviluppo logico che tiene conto la meccanica quantistica e la sua ‘mobilità’ logica. In essa, infatti, trova posto la stessa logica classica, nonostante vi appaia come caso limite³⁴.

VI.3 Il funzionamento della *zeitliche Logik*

I tre capitoli finali della raccolta di testi intitolata *Zum Weltbild der Physik (Die Bedeutung der Logik für die Naturwissenschaft, Komplementarität und Logik e Gestaltkreis und Komplementarität*³⁵), contenuti nella versione del 1957 rivista e ampliata dall’autore, rappresentano il primo tentativo logicamente formalizzato, da parte di Weizsäcker, di elaborare all’intero dell’ambito scientifico una logica quantistica dell’evento. Il punto di partenza di Weizsäcker è una reinterpretazione della complementarietà bohriana (sebbene non fu riconosciuta come legittima dallo stesso Bohr³⁶) intesa come “relazione tra concetti”³⁷ che prende in considerazione la

matematica da quella del linguaggio e della logica proprio per evitarne l’eternizzazione atemporale perseguita dal più rigido logicismo. Per maggiori informazioni rinvio a cfr., Brouwer, *Brouwer's Cambridge Lectures on Intuitionism (1946–1951)*, D. Van Dalen, Cambridge University Press, Cambridge 1981, pp. 120; tr.it. *Lezioni sull’intuizionismo*, a cura di S. Bernini, D. Van Dalen, Boringhieri, Torino 1983, pp. 113. All’opposto, per Brouwer, l’intuizione matematica è la stessa dello “scorrere continuo del tempo, che è il fondamento stesso del continuo misurabile del matematico” (Bozzi, Mangione, *Storia della logica*, p. 454). Ad ogni modo, sia la posizione hilbertiana che quella brouweriana possiedono i loro punti di forza: se da un alto Hilbert comprende che la matematica e la geometria rispondono a precise leggi logico–linguistiche, dall’altro Brouwer riconosce aristotelicamente la relazione fra numero e tempo. Per approfondire la posizione di Weizsäcker su Brouwer cfr. Weizsäcker, *Zeit und Wissen*, pp. 265–269, pp. 1123–1126.

³⁴Come evidenzia Weizsäcker, nella “meccanica quantistica è valido il principio della persistenza delle leggi classiche, il quale dice che ogni predizione, che può essere dedotta con l’aiuto della fisica classica da un’osservazione fatta realmente, è vera anche dal punto di vista della meccanica quantistica”. Weizsäcker, *L’immagine fisica del mondo*, p. 305. Che la meccanica quantistica faccia “predizioni, che differiscono da quelle della fisica classica, è solo una conseguenza del fatto che, secondo la meccanica quantistica, in primo luogo non sono affatto possibili certe misurazioni (per esempio, la misurazione simultanea della posizione e dell’impulso della stessa particella), e che, in secondo luogo, le predizioni statistiche che vengono fatte nel caso di una conoscenza incompleta di grandezze definite classicamente, differiscono essenzialmente dalle predizioni statistiche, che la fisica classica farebbe nel caso della medesima ignoranza”. *Ibidem*.

³⁵*Ivi*, pp. 300–402.

³⁶La proposta logica di Weizsäcker, che trovò appoggio fra alcuni fisici (Georg Sissmann, Erhard Scheibe e Michael Drieschner) fu però rigettata dallo stesso Niels Bohr che non accettava l’idea che lo studio della natura potesse essere ricondotto interamente a delle dinamiche logiche, oltre che rigettare l’idea della differenziazione operata da Weizsäcker fra complementarietà parallela e circolare. Il dubbio di Bohr, comunicato a Weizsäcker tramite corrispondenza in una lettera datata 20 dicembre 1955 (cfr. Weizsäcker, *L’immagine fisica del mondo*, pp. 360–362 e cfr. Jammer, *The Philosophy of Quantum Physics* (1974), dove viene riportato che “In a letter to von Weizsäcker Bohr explained why he «fears that the introduction of an explicit ‘complementary logic,’ however consistently it may be set up, would obscure the clarification of the situation, which had been obtained on a simpler logical foundation» rather than contribute to its elucidation”. Jammer, *The Philosophy of Quantum Mechanics: The*

circularità stessa degli enunciati scientifici in modo da delineare una logica del tempo (*zeitliche Logik*) che fondi la dinamica generale dell'essere. Metodicamente la logica di Weizsäcker dei complementari presuppone una logica bivalente ('vero' è un enunciato la cui probabilità è 1, 'falso' un enunciato la cui probabilità è 0) affiancata a una matematica che esprime una polivalenza organizzata sempre attraverso i criteri della logica bivalente. La logica della complementarità è una modifica della logica degli enunciati in cui figurano classi di predicati (come i concetti di 'posizione' o 'impulso') e dove i predicati sono i valori numerici possibili degli osservabili x e p . Enunciati come "questo elettrone ha la posizione x " sono enunciati fisici analizzabili tramite la logica complementare i cui valori di verità possono essere determinati solo e unicamente se contestualizziamo la proposizione fisica nell'evento spazio-temporale che ha avuto luogo: è la differenza fra una preposizione logica dotata di senso, ossia una *preposizione contingente* e le *proposizioni universali* utilizzate dalla matematica. Se, per esempio, abbiamo due enunciati del tipo X e P "questa particella ha la posizione x " e "questa particella ha l'impulso p ". Qualora P fosse vero non potremmo stabilire se X sia vero o falso ma si potrebbe solo dire che "è vero che X è vero o è falso in sé, ma noi non sappiamo di quale dei due casi si tratti"³⁸. Ciò costituisce un esempio tipico di enunciato "non deciso"³⁹ che viola i limiti del principio del terzo escluso: secondo Weizsäcker, pertanto, "i fisici quantistici, dal tempo della scoperta della complementarità, hanno fatto un uso effettivo, benché forse inconsapevole, di una logica che differisce da quella classica"⁴⁰. La logica della complementarità non può tenere che conto delle proposizioni contingenti, ossia relative a specifici momenti temporali:

Interpretations of QM in historical perspective, John Wiley & Sons, New York 1974, p. 379) e nella conferenza *Unity of knowledge* tenuta alla Columbia University nell'ottobre del 1954, era quello che una logica della complementarità così astratta, rischiava di complicare ulteriormente i suoi contenuti piuttosto che renderli maggiormente accessibili. Weizsäcker, in una lettera indirizzata a Wolfgang Pauli (1900–1958) e risalente al 27 agosto 1956 (cfr. M. Jammer, *The Philosophy of Quantum Physics*, p. 379), reagì a queste considerazioni di Bohr, paragonandolo a Colombo che, dopo aver navigato in mari sconosciuti, credeva di essere approdato nelle Indie e non si era accorto invece di aver scoperto un nuovo continente.

³⁷Weizsäcker, *L'immagine fisica del mondo*, p. 329.

³⁸*Ibidem*.

³⁹*Ivi*, p. 330.

⁴⁰*Ibidem*.

Der Ausdruck „kontingente Aussage“ scheint mir bequem, und die Sprechweise der mehrwertigen Logik einzuführen. Dabei ist zu beachten, daß die Einführung mehrerer Wahrheitswerte inhaltlich einen Sinn hat, der auf zeitlose Aussagen nicht ohne weiteres angewandt werden kann. „Dieses Teilchen hat den Ort x “ ist eine Aussage, die unter geeigneten Umständen wahr oder falsch sein kann. Wenn man sagt, daß dieselbe Aussage unter anderen Umständen weder wahr noch falsch sei, so macht man in diesem „dieselbe“ Gebrauch von der Allgemeinheit des Prädikats „ x “; es hat eben einen Sinn, zu sagen, verschiedene Dinge seien oder desselbe Ding zu verschiedenen Zeiten sein in „demselben“ Zustand.⁴¹

Più chiaramente, Weizsäcker afferma che *“Tutte le nostre meta-proposizioni sono contingenti: esse indicano stati possibili. I nostri livelli non sono né i livelli russelliani, che riguardano predicati di predicati, né i livelli traskiani di quei metalinguaggi, nei quali viene descritta di volta in volta la struttura matematica del livello immediatamente inferiore. Poiché noi supponiamo che l’origine della logica della complementarietà stia in una proprietà ontologica dell’ente «reale», è dubbio a priori se essa possa essere applicata in maniera significativa anche agli oggetti «ideali» della matematica”*⁴². Ovviamente la logica della complementarietà può analizzare alternative semplici come avviene nell’esperienza dell’interferenza di Young sullo schermo con due fori. Nel caso dell’interferenza di Young si tratta di capire se una particella, emessa dalla fonte Q e registrata da una lastra fotografica L , sia passata per il foro 1 o per il foro 2 (che possono essere chiusi o aperti a piacere) dello schermo S a metà tra la fonte e la lastra fotografica. La maggior parte degli elettroni non supereranno lo schermo ma, quelli che lo faranno, anneriscono la lastra in un granulo a cui corrisponderà esattamente l’elettrone stesso. Il luogo x dell’arrivo della particella su L non può essere predetto se non attraverso una distribuzione di probabilità $w(x)$. Se è aperto solo il foro 1 si presenta la distribuzione $w_1(x)$, viceversa se è aperto solo il foro 2 si presenta la distribuzione $w_2(x)$. Per le regole del calcolo della probabilità classico $w_{1,2} = w_1 + w_2$, il passaggio di una particella in un foro esclude il passaggio nell’altro, ma ciò non è

⁴¹Weizsäcker, *Zum Weltbild der Physik*, cit., pp. 302–303; tr.it.: “L’espressione «proposizione contingente» mi sembra comoda per introdurre il modo di parlare della logica polivalente. A questo proposito si deve osservare che l’introduzione di più valori di verità contenutivamente ha un senso, che non può essere applicato senz’altro alle proposizioni intemporalmente. «Questa particella ha una posizione x » è un enunciato che in circostanze adatte può essere vero o falso. Se si dice che un medesimo enunciato in circostanze diverse non è né vero né falso, allora in questo «medesimo» si fa uso dell’universalità del predicato « x »; ha appunto un senso dire che cose diverse sono, o che la medesima cosa in tempi diversi è nel «medesimo» stato”. Weizsäcker, *L’immagine fisica del mondo*, p. 335.

⁴²Ivi, p. 357.

corretto dal punto di vista della meccanica quantistica che introduce le ampiezze di probabilità $\psi_{1,2} = \psi_1 + \psi_2$. Per la logica classica l'elettrone non può che essere passato per 1 o per 2 e pertanto la proposizione "Questa particella è passata per 1" non può che essere vera o falsa, in conformità alla logica determinata dal principio di non contraddizione e del terzo escluso. Perciò, qualora si cambiasse la logica sottostante al ragionamento fisico, si cambierebbe l'immagine fisica stessa: per esempio, presupponendo la complementarietà fra immagine ondulatoria e immagine corpuscolare. In ogni caso, ogni funzione ondulatoria di probabilità dietro lo schermo è determinata, nel caso di un'alternativa semplice, da due numeri complessi u e v che indicano l'ampiezza e la fase d'onda nei fori 1 e 2. A questo punto possono essere prese le funzioni φ_1 e φ_2 normalizzate su uno. Lo schermo è quindi ovunque $\psi = u\varphi_1 + v\varphi_2$, dove vale $uu^* + vv^* = 1$. Le possibilità che la particella sia passata attraverso 1 o 2 sono: $W_1 = uu^* + vv^*$, $W_2 = uu^* + vv^*$. Se $u = 1$ allora $v = 0$ e l'enunciato "la particella è passata attraverso 1" è vera, all'opposto se $v = 1$ e $u = 0$ allora lo stesso enunciato è falso. In tal senso, per Weizsäcker la logica della complementarietà degli enunciati elementari può essere riassunta nel teorema "Ogni enunciato elementare, oltre i valori di verità 1 e 0, può avere come valore di verità un numero complesso"⁴³. Significa che ogni enunciato ha un suo grado di verità associato a un numero complesso: per esempio, per un'alternativa che chiede in quale metà di una scatola separata si trova un determinato atomo, l'enunciato "si trova nella prima metà" possiede un determinato valore. Quest'ultimo, se completamente vero sarebbe 1, 0 se completamente falso. Vi sono però anche valori intermedi associati all'enunciato qualora l'evento fosse indecidibile, nel qual caso il grado di verità associato all'enunciato "si trova nella prima metà" sarebbe un valore compreso tra 0 e 1 e caratterizzerebbe la probabilità della verità dell'affermazione. La somma del suo grado di verità con l'affermazione complementare "l'atomo si trova nella seconda metà della scatola" deve sempre essere l'unità. Ovviamente, in questo caso, l'incertezza sparirebbe qualora l'affermazione fosse verificata e non ci sarebbe un'urgenza stringente che giustifichi il ricorso a logiche non classiche, ma ci sono casi in cui inevitabilmente l'incertezza permane. Questo accade quando ci siano degli enunciati che formano alternative complementari all'alternativa formulata dai suoi enunciati di partenza.

⁴³Ivi, pp. 339–340.

Sempre secondo l'esempio proposto, verificare l'alternativa parallela formata dagli enunciati "l'atomo si trova nella prima metà della scatola" e "l'atomo si trova nella seconda metà della scatola" è sempre decidibile, ma non sono costitutivamente decidibili tutte quelle affermazioni connesse alla prima alternativa di enunciati ma a essa irriducibili e che per questo formano delle alternative complementari. Per esempio, nel momento in cui verifico con certezza 1 che la particella è nella prima metà della scatola non posso conoscere con certezza il tragitto svolto, se per esempio sia passato per un percorso a piuttosto che per un percorso b . Ciò non significa che l'alternativa "la particella è passata per a " sia inconoscibile in termini assoluti ma che essa è indecidibile e che, nel momento in cui posso avere la certezza di sapere dove si trovi la particella, il suo tragitto è conoscibile sempre e solo attraverso certi gradi di possibilità. Allo stesso modo, se venisse presa in esame una qualsiasi delle alternative complementari, essa diverrebbe l'alternativa primaria sotto esame e la questione se la particella sia nell'una o nell'altra metà della scatola, diverrebbe indecidibile. Pertanto, ogni affermazione non identica all'uno o all'altro dei due enunciati di un'alternativa analizzata in un dato momento t , pur essendo a essa connessa, è detta complementare alla affermazioni primarie prese in esame.⁴⁴ Un valore complesso di verità introduce "alternative complementari"⁴⁵, per cui se l'alternativa originaria possiede due enunciati possibili, a_1 (per esempio "la particella è passata attraverso 1) e a_2 (per esempio, "la particella è passata attraverso 2"), la questione può essere pensata in modo che essa chieda quali di questi due enunciati sia vero. La coppia numerica (u, v) diviene un vettore complesso a due componenti aventi valori di verità $(1,0)$ se è vero a_1 , $(0; 1)$ se è vero a_2 . A ogni vettore (u, v) appartiene un enunciato che è vero se gli enunciati dell'alternativa hanno i valori di verità u, v . Ogni vettore che risulta da un vettore dato (u, v) moltiplicando u e v con lo stesso numero complesso di valore 1 corrisponde allo stesso enunciato, vettori che invece non si possono tradurre così l'uno nell'altro, corrispondono a enunciati diversi. Ogni alternativa di affermazioni complementari si riferisce dunque a corrispondenti stati fisici coesistenti o, piuttosto come suggerisce

⁴⁴Per maggiori informazioni circa i gradi di verità degli enunciati proposti da Weizsäcker rinvio alla discussione che ne fa Heisenberg in *Physics and Philosophy*. Cfr. Heisenberg, *Physics and Philosophy*, a cura di F. S. C. Northrop, New York, 1958; *Fisica e filosofia*, a cura di F. S. C. Northrop, G. Gignoli, il Saggiatore, Milano 2015², pp. 180–185.

⁴⁵Weizsäcker, *L'immagine fisica del mondo*, p. 340.

Heisenberg nel suo commento a Weizsäcker, con “*potenzialità coesistenti*”⁴⁶. Sono complementari ad a_1 e a_2 ogni enunciato definito da un vettore (u, v) ma che non è a_1 o a_2 . Se di due enunciati complementari uno è vero o falso l’altro non è né vero né falso. Usando le parole di Max Jammer (1915 – 2010):

Von Weizsäcker’s “complementarity logic” was constructed as a modification of e logic of contingent propositions and, in particular, of “simple alternatives” (einfache Alternative) such as the statement made when discussing the double–slit experiment that the particle, before reaching the screen, has passed either through slit 1 or through slit 2. In conformance with the general ideas mentioned earlier von Weizsäcker proposed to derive the rules of logic from the quantum mechanical situation itself. The state function ψ , behind the diaphragm with the slits, is uniquely determined by the two complex numbers u and v defined by the equation $\psi = u\varphi_1 + v\varphi_2$ where $uu^ + vv^* = 1$, φ_1 and φ_2 , are normalized to unity, and $w = |u|^2, w = |v|^2$ are the probabilities that the particle has passed through slit 1 or slit 2, respectively. If $u = 1$, then $v = 0$ and the proposition a_1 , “the particle passed through slit 1,” is true; if $v = 1$, then $u = 0$ and a_1 , is false. Thus if 1 denotes truth and 0 falsity and if we call “elementary” those propositions which describe pure cases, the idea of the proposed complementarity logic can be summed up, according to von Weizsäcker, as follows: every elementary proposition can have, apart from 1 and 0, a complex number as its truth value. The square of the absolute value, just as $|u|^2$ above, gives the probability that the proposition (with the truth value u), if experimentally tested, will prove true. Von Weizsäcker’s system may therefore be regarded as an infinite–valued logic. To understand the meaning of the phase of the complex truth value, the complementary alternative has to be considered. Associating the two component vector (u, v) with the original alternative (i.e., the question of whether a_1 or a_2 , is true) so that $(1,0)$ corresponds to the truth of a_1 and $(0,1)$ to the truth of a_2 . Weizsäcker contended that for every vector (u, v) , if normalized as before, there exists a proposition which is true if the propositions of the original alternative have the truth values u and v . Every proposition, characterized by (u, v) , which differs from a_1 and from a_2 is called complementary to a_1 and a_2 . Complementarity has thus been introduced as a purely logical conception. If one of two complementary propositions is true or false, the other is neither true nor false⁴⁷.*

⁴⁶Heisenberg, *Fisica e filosofia*, cit., p. 185.

⁴⁷Jammer, *The Philosophy of Quantum Mechanics*, cit., p. 377; tr.it. mia: “La ‘logica della complementarità’ di von Weizsäcker è stata costruita come una modifica della logica delle proposizioni contingenti e, in particolare, delle ‘alternative semplici’ [einfache Alternative], come nell’affermazione fatta quando si discuteva dell’esperimento della doppia fenditura che la particella, prima di raggiungere lo schermo, doveva attraversare passando attraverso la fenditura 1 o attraverso la fenditura 2. In conformità con le idee generali menzionate in precedenza, von Weizsäcker propose di derivare le regole della logica dalla stessa situazione della meccanica quantistica. La funzione di stato ψ , dietro il diaframma con le fenditure, è univocamente determinata dai due numeri complessi u e v definiti dall’equazione $\psi = u\varphi_1 + v\varphi_2$ dove $uu^* + vv^* = 1$, φ_1 e φ_2 , sono normalizzati all’unità, e $w = |u|^2, w = |v|^2$ sono le probabilità che la particella sia passata rispettivamente attraverso la fenditura 1 o

Questo tipo di logica definisce l'intero campo dei "fatti ontologici"⁴⁸, ritenuti da Weizsäcker fondamentali: due enunciati elementari, per esempio, sono complementari se non possono essere decisi simultaneamente. In quest'ultimo caso la fisica quantistica parla della possibilità di una "esistenza virtuale"⁴⁹, ossia di uno stato b solamente possibile ma contenuto, almeno in una certa parte, in uno stato a reale. Ciò si basa sul cosiddetto *principio di sovrapposizione*, per cui se i vettori φ e χ designano stati possibili, anche $\psi = u\varphi + v\chi$ designa uno stato possibile con i numeri complessi normalizzati u e v . C'è di più. Tutte queste considerazioni assumono importanza nell'analisi logica del linguaggio impiegato dalla fisica. A un livello logico sia gli enunciati complementari a un'alternativa data, sia gli enunciati appartenenti all'alternativa logica presa in esame a un dato momento possono essere analizzati da diversi livelli logici. Per tornare all'esempio già utilizzato in precedenza, nella logica classica affermare che "l'atomo si trova nella prima metà della scatola" equivale a dire che "è vero che l'atomo si trova nella prima metà della scatola". Non è così per Weizsäcker. Nel modello logico della complementarità della *zeitliche Logik* la verità o

2. Se $u = 1$, allora $v = 0$ e la proposizione a_1 , 'la particella è passata attraverso la fenditura 1', è vera; se $v = 1$, allora $u = 0$ e a_1 è falsa. Quindi se 1 denota verità e 0 falsità e chiamiamo 'elementari' quelle proposizioni che descrivono casi puri, l'idea della logica di complementarità proposta può essere riassunta, secondo von Weizsäcker, come segue: ogni proposizione elementare può avere, a parte 1 e 2, un numero complesso come valore di verità. Il quadrato del valore assoluto, proprio come in $|u|^2$, dà la probabilità che la proposizione (con il valore di verità u), se testata sperimentalmente, si riveli vera. Il sistema di von Weizsäcker può quindi essere considerato come una logica a valori infiniti. Per comprendere il significato della fase del valore di verità complesso, occorre considerare l'alternativa complementare. Associando il vettore a due componenti (u, v) all'alternativa originale (cioè la domanda se a_1 o a_2 , sia vera) in modo che $(0,1)$ corrisponda alla verità di a_1 e $(0,1)$ alla verità di a_2 , Weizsäcker sosteneva che per ogni vettore (u, v) , se normalizzato in questo modo, esiste una proposizione che è vera se le proposizioni dell'alternativa originaria hanno i valori di verità u e v . Ogni proposizione, caratterizzata da (u, v) , che differisce da a_1 e da a_2 si dice complementare ad a_1 e a_2 . La complementarità è stata così introdotta come concezione puramente logica. Se una delle due proposizioni complementari è vera o falsa, l'altra non è né vera né falsa". Interessante anche l'analisi che della logica di Weizsäcker fa Giannetto in *Saggi di storie del Pensiero Scientifico*, pp. 455–462, in *Un fisico delle origini*, pp. 362–370 e in *Sguardi sul pensiero contemporaneo*, cit., pp. 456–470. In particolare si afferma che "L'idea di Weizsäcker è che i possibili valori matematici di una grandezza esprimano in qualche modo i possibili valori di verità, che il numero complesso dell'ampiezza d'onda di probabilità per una certa grandezza esprima anche il valore di verità d'un corrispondente enunciato (il quadrato del modulo esprime la probabilità di verità), e che si possa anche, in una seconda quantizzazione, attribuire un numero complesso che esprima il valore di verità di un enunciato sulle ampiezze d'onda di una probabilità: esistono quindi infiniti valori di verità, compresi fra i casi limite irreali 0 e 1, e la logica è polivalente ad infiniti valori di verità, con una violazione estrema del 'principio del terzo escluso'". Giannetto, *Saggi di storie del Pensiero Scientifico*, p. 458.

⁴⁸Weizsäcker, *L'immagine fisica del mondo*, p. 342.

⁴⁹Ivi, p. 343.

la falsità della prima affermazione implica, come nella logica classica, la verità o la falsità della seconda ma, ed è qui la novità, la falsità della seconda affermazione non comporta necessariamente la falsità della prima, per cui asserire che la proposizione “è vero che l’atomo si trova nella prima metà della scatola” sia falsa non equivale più a dichiarare che “l’atomo si trova nella prima metà della scatola” sia anch’essa falsa. Falso è ritenere *veramente* che l’atomo sia nella prima metà della scatola: un fatto che di per sé può rimanere indeterminabile. La meccanica quantistica impone dunque l’utilizzo logico di un linguaggio e di un metalinguaggio in grado di render ragione dei fenomeni fisici analizzati. Gli enunciati sono quindi possibili risposte alternative a questioni fisiche e temporali, aventi valori di verità asimmetrici:

Wir können damit genau sagen, in welchem Sinne der Satz vom ausgeschlossenen Dritten gilt und in welchem nicht. Die beiden Aussagen „ a_1 und \bar{a}_1 “ ist wahr gehören verschiedenen Stufen an, haben also sicher verschiedenen Sinn. In der klassischen Logik sind sie aber äquivalent, d.h. sie sind stets zugleich wahr oder zugleich falsch. In der Komplementaritätslogik sind sie nicht äquivalent. Zwar folgt aus der Wahrheit bzw. Falschheit von \bar{a}_1 die Wahrheit bzw. Falschheit von „ a_1 ist wahr“, aber nicht umgekehrt. Denn wenn „ a_1 ist wahr“ falsch ist, kann a_1 unbestimmt sein.⁵⁰

Vi è “una quasi-equivalenza tra enunciato e meta-enunciato, che si estende alla verità, ma non alla falsità dei due enunciati. In questo senso si può dire che la logica della complementarietà non modifica il concetto classico della verità, ma solo quello della falsità”⁵¹. Appare chiaro che il paradigma sottostante la formulazione di queste nozioni logiche è fondato sulle relazioni che stabiliscono ciò che è reale e ciò che è possibile: “Uno stato si dice reale, se l’enunciato della sua esistenza è vero. Si dice possibile, se secondo la fisica può accadere che sia reale. Si dice solo-possibile, se l’enunciato della sua esistenza, è non-deciso. Si dice non-reale, se l’enunciato della sua esistenza è falso”⁵². Modalità come ‘reale’ e ‘possibile’ pongono l’attenzione su di un accadere che

⁵⁰Weizsäcker, *Zum Weltbild der Physik*, p. 313; tr.it.: “Con ciò possiamo dire esattamente in che senso il principio del terzo escluso è valido, e in che senso non è valido. I due enunciati a_1 e « \bar{a}_1 è vero» appartengono a livelli differenti e quindi hanno certamente un senso differente. Ma nella logica classica essi sono equivalenti, cioè sono sempre simultaneamente veri e simultaneamente falsi. Nella logica della complementarietà essi non sono equivalenti. È vero che dalla verità o dalla falsità di a_1 segue la verità o la falsità di « \bar{a}_1 è vero», ma non viceversa. Infatti, se « \bar{a}_1 è vero» è falso, a_1 può essere indeterminato”. Weizsäcker, *L’immagine fisica del mondo*, p. 345.

⁵¹*Ibidem*.

⁵²*Ivi*, pp. 342–343.

rinvia al procedere del divenire temporale. Ciò che è vero e, quindi, reale è pertanto ciò che è accaduto nel tempo, viceversa il possibile è ciò che determina quello che accade nel procedere storico del mondo.

Il punto filosofico fondamentale di Weizsäcker è che per lui, con tale logica, l'interezza dei processi naturali può essere compresa nei suoi fondamenti procedurali e temporali. Essa avrebbe la potenzialità di cogliere la connessione interna del reale rendendo conto del processo che muoverebbe l'ente nel tempo dal non essere all'essere. Ciò si fonda sul fatto che, per Weizsäcker come per Platone, l'esperienza non possa giustificarsi da sola senza il ricorso a delle leggi formali a essa sottostanti. Weizsäcker ritiene necessario assumere un punto di vista quantomeno kantiano, per cui esisterebbero delle categorie grazie cui sussumere i dati della realtà in una stretta logica che ne colga l'unità e l'organizzazione: *“esistono delle condizioni ‘fisiche’ della possibilità della logica e della matematica che devono essere tenute in considerazione, in quanto il soggetto sperimentale è non-separabile dal sistema-mondo fisico che indaga, è immerso non separabilmente in questo sistema mondo”*⁵³. Weizsäcker concepisce la sua logica come una logica del reale in quanto tale, una logica kantianamente formulata all'interno di categorie intellettive umane in grado di render conto della processualità dei fenomeni universali nel tempo. Certamente le categorie che pensa Weizsäcker non sono, come in Kant, eterne e indubitabilmente stabili, ma sono dinamiche, mobili, storiche e in grado di definire le precondizioni dell'esperienza senza ridursi a un apriori determinato una volta per tutte. Queste categorie si adattano alla realtà evolvendosi con l'accumulo dei dati e i cambi interpretativi imposti dallo svolgimento temporale degli eventi⁵⁴. Va da sé che, all'interno di tale dimensione concettuale, il ruolo fondamentale che organizza le informazioni accumulate nel passato e l'attesa del futuro, è proprio il tempo. Come afferma Max Jammer *“Time, in his view, is the most general presupposition of experience— for the essence of experience is to learn from the past for the future— leads to the logic of temporal propositions (tense-logic) and the analysis of the latter provides the conceptual framework of quantum logic and the theory of objective probability which are merely special formulations of the tense-logic, namely of temporal decidable alternatives. Quantum mechanics, which provides the laws of motion of all possible objects, is thus according to von Weizsäcker*

⁵³Giannetto, *Saggi di storie del Pensiero Scientifico*, p. 457.

⁵⁴Cfr. Weizsäcker, *I grandi della fisica*, pp. 295–302.

the general basis of all physics and classical physics results from it via the introduction of irreversibility, which is a precondition of measurement and hence of the semantics of quantum mechanics"⁵⁵. La logica temporale coglierebbe lo 'scheletro' della totalità dell'ente e raccoglierebbe in sé le intere potenzialità conservate nel sapere fisico e, in generale, dell'interrezza delle scienze 'rigide' di cui costituirebbe, per ognuna di esse, la precondizione essenziale⁵⁶. In qualche modo la logica complementare, per Weizsäcker, esprimerebbe la totalità del mondo, la connessione stessa intesa nel senso del λόγος, rivisitato secondo la concezione heideggeriana per cui esso costituirebbe la dinamica di disvelamento e raccoglimento dell'ente, quale connessione interna alla φύσις. La teoria di Weizsäcker risponde quindi al progetto di Heisenberg di trovare una scienza 'finale' che risponda alle esigenze di un sistema chiuso, completo d'assiomi e definizioni (come'era quello della fisica classica, per esempio), rappresentabile matematicamente, grazie alla quale unificare l'intero sapere scientifico prodotto e oltre il quale non potersi più spingere in quanto avrebbe sviluppato tutte le sue possibilità interne⁵⁷.

Sebbene quest'ultimo concetto risponde a un'esigenza metafisica e onto-teologica che viola, almeno in parte, la stessa idea di polisemia semantica attribuite da Weizsäcker alla sua logica complementare, dall'altro, tale logica, accogliendo certi postulati heideggeriani, ne amplia i confini. Weizsäcker rompe l'assegnazione del *Dasein* al solo uomo e riconosce all'intera natura la partecipazione a una *Geschichte*

⁵⁵Jammer, *The Philosophy of Quantum Mechanics*, p. 412; tr.it. mia: "Il tempo, nella sua visione, è il presupposto più generale dell'esperienza— poiché l'essenza dell'esperienza è imparare dal passato per il futuro— conducendo alla logica delle proposizioni temporali (logica tensionale) e l'analisi di quest'ultima fornisce quadro concettuale della logica quantistica e della teoria della probabilità oggettiva, le quali sono semplicemente formulazioni speciali della logica tesionale, vale a dire delle alternative temporali decidibili. La meccanica quantistica, che fornisce le leggi del moto di tutti i possibili oggetti è, quindi, secondo von Weizsäcker la base generale di tutta la fisica e la fisica classica ne deriverebbe mediante l'introduzione dell'irreversibilità, la quale è una precondizione della misurazione e quindi della semantica della meccanica quantistica".

⁵⁶Cfr. Weizsäcker, *Die Einheit der Natur*, Carl Hanser, München 1971, pp. 223–276.

⁵⁷Cfr. Heisenberg, *Fisica e filosofia*, p. 105. Cfr. W. Heisenberg, *Waldungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft*, S. Hitzel, Stuttgart 1959; *Mutamenti nelle basi della scienza*, a cura di A. Verson, Bollati Boringhieri, Torino 2015³, pp. 54–56, pp. 102–123. Quest'idea è elaborata ulteriormente da Heisenberg in *Ordnung der Wirklichkeit* (1942), in cui il sistema chiuso delle scienze è suddiviso gerarchicamente, sulla scorta di Goethe, per gradi dialettici, al cui culmine si troverebbe la vita organica studiata dalla biologia che verrebbe così a comprendere in sé l'interrezza del sapere scientifico. Alla biologia Heisenberg ascrive la possibilità di una completa giustificazione delle leggi scientifiche. A sua volta, l'interrezza del sapere scientifico sottostarebbe alle scienze dello spirito, considerate da Heisenberg le custodi dei gradi superiori del sapere umano. Per maggiori informazioni cfr. Heisenberg, *Ordnung der Wirklichkeit in Gesammelte Werke*, a cura di W. Blum, H.-P. Dürr, H. Rechenberg, CI, München 1984, pp. 217–306; tr.it. *Ordinamento della realtà in Indeterminazione e realtà*, a cura di G. Gembillo, G. Gregorio, C. Staiti, Guida editori, Napoli 1991, pp. 69–199.

dell'essere: se così non fosse non potrebbe cogliere nella sua logica l'intera dinamica di un'evoluzione temporale in quanto la natura stessa (intesa onticamente), in Heidegger, non possiede alcuna temporalità se non grazie alla mediazione dell'esserci. All'opposto, ogni cosa per Weizsäcker, possedendo tempo, ha un rapporto diretto con l'essere e con la sua verità, permesso da una logica che organizza il divenire di ogni ente, governandolo: “*die Natur selbst ist geschichtlich*”⁵⁸. In tal senso, come mostra l'evoluzione, i confini fra uomo e non uomo sfumano senza lasciare possibilità di distinzione, in quanto non esistono ragioni di principio per separare effettivamente il soggetto umano distinguendolo dal resto degli enti. Proprio perché l'uomo risulta parte di un intero processo universale non può ritenersi separato da esso⁵⁹. Questo garantirebbe l'unione della percezione umana con il mondo, permettendo così a Weizsäcker di giustificare l'affermazione per cui la logica da lui elaborata non può costituire una mera proiezione soggettivistica dell'uomo sul mondo, ma deve essere una sua verità fenomenica. Non vi è dualità fra la mente e la materia, così come la distinzione tra soggetto e oggetto è puramente convenzionale: la mente che elabora la logica della complementarità è una realtà naturale, come il processo di conoscenza umana che non può dirsi indipendente e distaccato dal mondo. Il sapere umano fa parte della storia naturale: “*Die Natur ist älter als der Mensch [...]. Der Mensch ist älter als die Naturwissenschaft*”⁶⁰. La logica della complementarità coinvolge tanto il soggetto quanto il suo oggetto di studio in una connessione che li congiunge all'interno di una medesima articolazione. Una verità hegelianamente processuale, che si sviluppa storicamente e si evolve rinunciando alla pretesa di un sapere fatto di leggi eterne e atemporali. La logica è la logica del mondo, non del soggetto umano.

Un'ulteriore precisazione della *zeitliche Logik* Weizsäcker la compie nel 1971 con la pubblicazione del testo *Die Einheit der Natur* e poi in *Aufbau der Physik* pubblicato in tedesco nel 1985 e tradotto in inglese nel 2006. Nel primo capitolo di quest'ultimo testo Weizsäcker conferma la sua tesi che la fisica sia basata sull'esperienza e che la conoscenza consista nella rielaborazione concettuale di ciò che appare a un livello fenomenologico, organizzato secondo la categoria kantiana aprioristica del tempo che

⁵⁸Weizsäcker, *Die Geschichte der Natur. Zwölf Vorlesungen*, S. Hirzel, Zürich 1948, p. 9; tr.it. mia: “*La natura stessa è storica*”.

⁵⁹Cfr. *Ivi*, pp. 5–23.

⁶⁰*Ivi*, p. 8; tr.it. mia: “*La natura è più antica dell'uomo. [...] L'uomo è più vecchio della scienza*”.

per Weizsäcker, seguendo Heidegger, costituisce la categoria fondamentale della filosofia di Kant⁶¹. L'ente è conosciuto attraverso la percezione che organizza temporalmente gli osservabili delle realtà fisiche secondo un ordine che va dal passato e procede verso il futuro. Lo spazio non costituisce invece per Weizsäcker una precondizione necessaria dell'esperienza ed è derivabile dalle alternative semplici che, in *Die Einheit der Natur*, chiama *Uralternativen*⁶². Il passato istituisce un ordine di eventi fattuali, mentre il futuro è un'occorrenza di potenzialità calcolabili solo probabilisticamente. La probabilità è la nozione fondamentale con cui concepire il tempo: che il passato sia divenuto fattuale non toglie che, heideggerianamente, esso debba essere concepito come un futuro divenuto e concretizzatosi. Ovviamente tale 'fattualità' dell'evento è sempre tale dalla prospettiva umana che la rielabora: l' 'essenza' del tempo non può che essere concepita se non secondo ciò che la determina in maniera essenziale, l'essere il movimento di possibilità imprevedibili. L'essere-divenuto fattuale, pertanto, è sempre un essere-divenuto contingente, mai necessario: il fatto che una possibilità, piuttosto che un'altra, si sia concretizzata non determina la necessità del procedere in una direzione piuttosto che un'altra. Solamente ricostruzioni a posteriori possono affermare che un evento passato avrebbe dovuto essere nell'esatto modo in cui esso si è manifestato: la necessità si limita a essere una necessità logica all'interno del possibile, determinando una cesura fra ciò che può o non può essere. Allo stesso modo, il presente non è altro che l'istante in cui una di queste possibilità diviene reale e costituisce il passaggio tra le infinite possibilità di essere e l'effettivo accadimento di una di esse. Il fisico, conoscendo le qualità della ricorrenza degli elementi che appaiono nella realtà, cerca di organizzare logicamente la conoscenza di un oggetto dato in base alle probabilità che si ripresenti nel futuro con qualità simili. Le parti più piccole e inosservabili degli elementi descrivibili di una realtà fisica sono chiamate da Weizsäcker *Ur* o "atomi di informazioni": essi non sarebbero altro che gli ultimi elementi di ogni forma possibile. Come Weizsäcker afferma: "*Zu irgnd zwei*

⁶¹Per le considerazioni che seguono cfr. Khatam, Shafiee, *Objective information in the empiricist view of von Weizsäcker* in "Foundations of Science", vol. 19, Issue 3, Tehran 2014, pp 241–255; cfr. Lyre, C. F. *Weizsäcker's Reconstruction of Physics: Yesterday, Today, Tomorrow in Time, Quantum and Information*, Lutz Castell, Otfried Ischebeck, Springer, Berlin–Heidelberg 2003, pp. 373–383; cfr. Lyre, *The Quantum Theory of Ur-Objects as a Theory of Information* in "International Journal of Theoretical Physics", vol. 34, n. 8, Svizzera 1995, pp. 1541–1552.

⁶²Weizsäcker, *Die Einheit der Natur*, cit., p. 269. Si veda anche cfr. Weizsäcker, *Zeit und Wissen*, pp. 303–322.

einander ausschließenden letzten Aussagen a_1 und a_2 über ein Objekt gibt es eine letzte Aussage b über dasselbe Objekt, die keine von beiden ausschließt. Einander ausschließend sind zwei Aussagen x and y , wenn $p(x, y) = p(y, x) = 0$ ”⁶³. Ogni Ur–alternative di probabilità fisiche osservate si organizza in proposizioni logiche binarie disposte all’interno di un reticolato avente 2^k dimensioni nello spazio bidimensionale di Hilbert. Questo spazio possiede k bits di informazioni (*quantum bits* o *qubits*) di cui le *Ur* rappresenterebbero le più piccole parti del reticolato (sia in senso logico e cartesiano sia in senso spaziale, essendo quest’ultimo la rappresentazione percepita dell’informazione logica). Per suo tramite sarebbe deducibile non solo lo spazio tridimensionale ma anche tutti i concetti quantistici fondamentali, tra cui quelli di campo e particella. In qualche modo, il concetto di informazione assurge, in Weizsäcker, allo stesso ruolo che l’idea di ‘sostanza’ ha nella tradizione metafisica. L’informazione è la sostanza degli eventi: “*Substanzmenge sei Information [...]: Materie ist Form. Bewegung ist Form. Masse ist Information. Energie ist Information*”⁶⁴. Essendo che ogni cosa si riduce alla sua materia ed energia e che, queste ultime, rimandano a loro volta alle *Uralternativen*, ogni cosa può essere letta nei termini della quantità di informazione che contiene. La teoria della alternative binarie è, dunque, una teoria della consistenza semantica⁶⁵ di una logica temporale che, in quanto fondativa, è anche la condizione di validità necessaria della matematica e della fisica. Il concetto di informazione non deve comunque essere inteso come un ‘assoluto’ ma deve sempre essere riferito ai differenti contesti semantici cui viene applicato (atomico, molecolare e morfologico: i livelli semantici più complessi spiegherebbero per Weizsäcker quelli antecedenti). Per fare un esempio di come operi la semantica della *zeitliche Logik*, basti pensare alla forma prodotta dalla materia, o all’emergere di nuove, ciò che costituisce un fenomeno direttamente osservabile dell’aumento di informazioni che la nostra conoscenza può recepire dall’osservabilità di un sistema. È il caso dell’evoluzione che, all’opposto di quanto comunemente ritenuto, non contraddice per Weizsäcker la seconda legge della termodinamica ma, anzi, la comproverebbe: se,

⁶³Weizsäcker, *Aufbau der Physik*, Carl Hanser, München–Wien 1985, p. 340; tr.it. mia: “Per due affermazioni finali su un oggetto a_1 e a_2 che si escludono a vicenda, esiste un’affermazione finale b sullo stesso oggetto che non esclude nessuna delle due. Due affermazioni si escludono a vicenda x e y se $p(x, y) = p(y, x) = 0$ ”.

⁶⁴Weizsäcker, *Die Einheit der Natur*, p. 361; tr.it. mia “La quantità di sostanza è informazione [...]: la materia è forma. Il movimento è forma. La massa è informazione. L’energia è informazione”.

⁶⁵Cfr. Weizsäcker, *Zeit und Wissen*, pp. 133–142.

infatti, l'entropia è la misura dell'irreversibilità degli elementi e ciò coincide con l'ammontare di informazione che noi abbiamo di essi, allora l'informazione può anche costituire una misura per la stessa evoluzione. L'informazione è, dunque, la misura quantitativa della forma (*Gestalt*) che appare e si sviluppa nell'universo. La contraddizione tra la seconda legge della termodinamica e l'evoluzione è che la prima descrive l'aumento dell'entropia come un aumento del disordine, mentre l'evoluzione biologica presenta una tendenza alla crescita dell'ordine. In tal senso, Weizsäcker sostiene che *“Wir diskutieren dieses Unbehagen in der verbreiteten Gegenüberstellung von Irreversibilität und Evolution. Es ist, wie oben gesagt, üblich, Entropie als ein Maß der Unordnung und damit die thermodynamische Irreversibilität als ein Anwachsen der Unordnung aufzufassen. Evolution hingegen wird als Wachstum der Gestaltenfülle und insofern von Ordnung verstanden. Unter diesen Prämissen mußte die Evolution als ein der thermodynamischen Irreversibilität entgegengesetzter Vorgang empfunden werden. Hier soll nun eben die genau entgegengesetzte These vertreten werden. Unter geeigneten Prämissen ist Entropiewachstum identisch mit dem Wachstum der Gestaltenfülle; Evolution ist ein Spezialfall der Irreversibilität des Geschehens”*⁶⁶. Per Weizsäcker, credere che la crescita dell'entropia corrisponda alla crescita del disordine non sarebbe altro che un equivoco linguistico: *“Der Begriff Entropie ist so allgemein und abstrakt, daß auch die Angabe einer hohen a priori– Wahrscheinlichkeit für einen gestaltenreichen Zustand darauf hinausläuft, ihm eine hohe Entropie zuzuschreiben”*⁶⁷. L'errore risiederebbe nel fatto che i fisici sbagliano nell'interpretazione di questa apparente discordanza. Soprattutto, farebbero confusione a distinguere le proprietà esibite da un micro–stato con le relative proprietà del macro–stato cui appartengono: che un micro–stato sia in controtendenza con il proprio macro–stato non smentisce la tendenza media di quest'ultimo. In quest'ottica, si risolverebbe anche l'incoerenza fra la diminuzione dell'entropia di un micro–stato, con corrispondente aumento delle forme

⁶⁶Weizsäcker, *Aufbau der Physik*, cit., p. 169; tr.it. mia: *“Di questo disagio si discute nel diffuso confronto tra irreversibilità ed evoluzione. Come accennato in precedenza, è comune interpretare l'entropia come una misura del disordine e quindi l'irreversibilità termodinamica come un aumento del disordine. L'evoluzione, invece, è intesa come la crescita dell'abbondanza delle forme e, in tal senso, dell'ordine. Con queste premesse, l'evoluzione doveva essere vissuta come un processo opposto all'irreversibilità termodinamica. Qui è sostenuta la tesi esattamente opposta. Sotto opportune premesse, la crescita dell'entropia è identica alla crescita dell'abbondanza di forme. L'evoluzione è un caso particolare d'irreversibilità degli eventi”*.

⁶⁷Ivi, p. 179; tr.it. mia: *“Il concetto di entropia è così generale e astratto che anche l'indicazione di un'alta probabilità a priori per uno stato con molte forme corrisponde ad attribuirgli un'alta entropia”*.

prodotte e dell'informazione a esse relative, e la crescita dell'entropia presentata dal resto del sistema. L'informazione è legata indissolubilmente all'insorgenza della forma e anzi ne indica la stessa potenzialità ontica: la varietà formale presentata dall'evoluzione corrispondendo a un'espletazione di forma ontica, collima, allo stesso tempo, alla crescita di informazioni ricavabili dal processo evolutivo. Le informazioni, in qualche modo, coincidono con le diverse possibilità di descrizioni di un oggetto fisico. L'entropia è assunta come l'equivalente dell'informazione rendendola una misura della forma stessa. Con l'aumento della forma aumenta anche l'informazione coglibile: quest'ultima infatti è associata all'effettivo apparire della forma nella realtà, quindi a una realizzazione delle possibilità di poter essere. La sostanza degli eventi è di essere un'informazione potenziale degli stessi e in tal modo l'evoluzione dello stesso universo può essere concepita come una produzione di strutture che, dallo stadio più semplice, via via creano forme sempre più complesse, per poi procedere nuovamente verso il disordine. L'impianto aristotelico della concezione di Weizsäcker risulta incontestabile: l'informazione non è che un altro modo di intendere la forma come sostanza inseparabile dalle cose, da cui deriva la credenza in un'essenza metafisica delle stesse. La novità consiste nel prediligere il carattere progettuale della forma, ossia il processo temporale della sua apparizione.

VI.4 Complementarietà logica tra Niels Bohr e Werner Heisenberg

Weizsäcker ritiene di poter categorizzare la teoria della meccanica quantistica in due formulazioni principali: la complementarietà parallela e la complementarietà circolare. La *zeitliche Logik* presuppone e si muove all'interno di queste due nozioni di complementarietà che, ai fini della presente trattazione, devono essere approfondite. La prima consisterebbe nella divergenza quantistica postulata fra due elementi diversi ma appartenenti alla stessa immagine fisica. Un esempio di complementarietà parallela è il principio di indeterminazione di Heisenberg ($\Delta_q \times \Delta_p \geq h$ nella formulazione storica del 1927)⁶⁸, per cui è impossibile assegnare allo stesso tempo una posizione esatta e un

⁶⁸Cfr. Heisenberg, *Die physikalischen Prinzipien der Quantentheorie*, S. Hirzel, Leipzig 1930, pp. 120; tr.it. *I principi fisici della teoria dei quanti*, a cura di M. Ageno, Bollati Boringhieri, Torino 2019⁶, pp. 24–30. Si veda anche cfr. Heisenberg, *Über den anschaulichen Inhalt der quantentheoretischen Kinematik und Mechanik* in “Zetischrift für Physik”, vol. 43, 1927, ora in *Gesammelte Werke*, a cura di W. Blum, H.–P. Dürr, H. Rechenberg, AI, Berlin, Springer 1984, pp. 478–507; tr.it. *Sul contenuto*

esatto valore della quantità di moto (impulso) a un corpo materiale, per esempio un elettrone: le relazioni su cui la fisica si fonda sono completamente indeterminate⁶⁹. La complementarità circolare, invece, si applica ai differenti modelli ermeneutici con cui gli eventi sono descritti, identificando la relazione sottostante a visioni della realtà conflittuali e impossibili da unificare in ulteriori teorie generalizzate⁷⁰. È il caso, per esempio, della complementarità postulata da Bohr tra la descrizione spazio-temporale dei fenomeni fisici che permette di localizzare un oggetto fisico e quella causale in grado di stabilirne l'energia e la quantità di moto⁷¹, oppure tra l'interpretazione ondulatoria di Schrödinger dell'atomo, inteso come composto di nucleo e onde⁷², e quella più diffusa tra i fisici quantistici che lo interpreta come un insieme costituito da un nucleo e un elettrone⁷³. Pertanto, nella complementarità circolare le leggi intuitive della natura impediscono a qualsiasi osservazione teorica di determinare nello stesso tempo la coincidenza fra diversi paradigmi teorici: in qualsiasi caso, qualcosa alla base

intuitivo della cinematica e della meccanica quantoteoretiche in Indeterminazione e realtà, a cura di G. Gembillo, Guida editori, Napoli 1991, pp. 35–68.

⁶⁹Cfr. Heisenberg, *Das Naturbild der heutigen Physik*, Rowohlts Deutsche Enzyklopädie, 1955; tr.it. *Natura e fisica moderna*, Garzanti, a cura di E. Casari, Milano 1957, pp. 27–38.

⁷⁰Cfr. Weizsäcker, *L'immagine fisica del mondo*, pp. 317–329 e Jammer, *The Philosophy of Quantum Mechanics*, pp. 102–104.

⁷¹Per maggiori informazioni si veda cfr. Pauli, *Der philosophische Bedeutung der Idee der Komplementarität*, «Experientia», vol. 6, 1950, pp. 72–76, poi in *Aufsätze und Vorträge über Physik und Erkenntnistheorie*, Vieweg, Braunschweig 1961; tr.it. *Il significato filosofico dell'idea di complementarità in Fisica e conoscenza*, a cura di A. Sparzani, Bollati Boringhieri, Torino 2007², pp. 13–21. Sulle diverse interpretazioni della fisica quantistica datane da Heisenberg e Bohr e sulle rispettive relazioni tra questi due pensatori cfr. Weizsäcker, *I grandi della fisica*, pp. 247–256.

⁷²Schrödinger, con lo sviluppo della sua teoria ondulatoria, tentò di eliminare l'elemento 'irrazionale' contenuto nella teoria dei quanti per aprire a una descrizione completa dei fenomeni atomici nello spirito della meccanica classica, sottolineando anche che lo scambio discontinuo di energia tra gli atomi richiesto dal postulato dei quanti equivalga, dal punto di vista della teoria ondulatoria, a un semplice fenomeno di risonanza in cui, per altro, l'idea dei singoli stati stazionari sarebbe illusoria. Ovviamente, questo, è sempre valido all'interno di un sistema chiuso inaccessibile all'osservazione, con la conseguente rinuncia alla descrizione spazio-temporale delle osservazioni. Il fatto è che il concetto di particella, nella meccanica classica, gode di una rappresentazione percettiva che possiede una controparte fattuale considerata 'immediata', mentre, per esempio, per conoscere la posizione degli elettroni nell'atomo bisogna necessariamente utilizzare una misura probabilistica. Lo stesso Schrödinger vi deve ricorrere per mezzo del concetto della "densità di carica", in base all'ipotesi che la posizione di un elettrone libero (ossia espulso dall'atomo in un caso di uno stato stazionario a seguito di un'osservazione che, pertanto non può più permettere una descrizione della sua orbita mediante osservazioni successive) sia espressa probabilisticamente dalla densità di carica stessa associata al campo d'onda, così come la probabilità della presenza di un quanto di luce è data dalla densità di energia della radiazione. Ma lo stesso stato stazionario presuppone un sistema completamente chiuso, in coerenza con la trattazione causalistica di Schrödinger, e non può che essere considerato in un contesto in cui bisogna rinunciare completamente a una descrizione temporale del fenomeno. Per questo, Bohr afferma che il concetto di atomo stazionario possiede "tanta o tanto poca 'realtà' quanto l'idea stessa di particelle individuali". Bohr, *Il postulato dei quanti e il recente sviluppo della teoria atomica*, p. 350.

⁷³Cfr. Heisenberg, *Fisica e filosofia*, p. 50 e pp. 55–57.

del processo conoscitivo viene perso. Sarà l'osservatore a scegliere cosa. Dunque, due differenti modi di intendere la meccanica quantistica. Da un lato Heisenberg, dall'altro Bohr: i due fisici che hanno maggiormente influenzato Weizsäcker.

Heisenberg, grande conoscitore di fisica e conscio delle sue strette relazioni con la filosofia, comprende bene il mutamento del significato epistemologico e ontologico che rappresenta la meccanica quantistica per la fisica classica. Il principio di indeterminazione stabilisce il grado minimo di esattezza raggiungibile nella conoscenza dei valori assunti simultaneamente da diverse grandezze fisiche che intervengono nelle operazioni quantistiche (il prodotto delle due inesattezze è la costante di Planck divisa per la massa della particella). Ciò significa che se un fisico conoscesse la velocità (o momento) esatto di un elettrone e desiderasse saperne anche la posizione, qualsiasi operazione egli intraprenderà per raggiungere il suo scopo altererà inevitabilmente l'impulso precedentemente conosciuto. Ovviamente le varie osservazioni non possono essere unificate in un'immagine unitaria dato che il tempo altera costantemente i valori richiesti impedendo qualsiasi sintesi logica⁷⁴. Nessuno può effettivamente sapere cosa accade tra due osservazioni consecutive: non è possibile avere informazioni, per esempio, sull'orbita che l'elettrone ha percorso fra due misurazioni probabilistiche della sua posizione⁷⁵. Sebbene il meccanismo, i risultati degli esperimenti e delle osservazioni possano essere sempre comunicati tramite concetti classici, il linguaggio costituisce sempre una metafora di quanto realmente accaduto: *“ciò che si deduce da un'osservazione è una funzione di probabilità, un'espressione matematica che combina affermazioni circa possibilità o tendenze con affermazioni sulla nostra conoscenza dei fatti”*⁷⁶ per cui la *“funzione di probabilità combina elementi oggettivi e elementi soggettivi”*⁷⁷. In definitiva, ciò che accade, *“dipende dal nostro modo di osservarlo o dal fatto che noi l'osserviamo”*⁷⁸. Certo, per Heisenberg la funzione di probabilità individua aristotelicamente una δύναμις⁷⁹ concreta delle tendenze evenemenziali ma ciò non significa che il modo cui noi le conosciamo non sia parzialmente soggettivo. Resta il fatto che essa non può prevedere alcun risultato inequivocabile, riuscendo solo a

⁷⁴Cfr. *Ivi*, pp. 52–65.

⁷⁵Per Heisenberg non sarebbe nemmeno lecito parlare di orbita o percorso di un elettrone. Cfr. *Ivi*, p. 56.

⁷⁶*Ivi*, p. 58.

⁷⁷*Ivi*, p. 60.

⁷⁸*Ivi*, p. 58.

⁷⁹Cfr. *Ivi*, p. 60 e p. 160.

“*descrivere [...] un complesso di eventi possibili*”⁸⁰. L’osservazione stessa cambia in modo discontinuo la stessa funzione di probabilità selezionando, fra tutti i possibili, solo quello che il ricercatore sceglie aprioristicamente di considerare: è l’atto d’osservazione a costituire il passaggio dal possibile al reale di un evento. Inoltre, come sottolinea più volte Heisenberg, l’elemento soggettivo con cui l’uomo interroga la natura risiede nel macchinario stesso, sebbene per suo tramite s’instauri una certa reciprocità tra uomo e natura: “*il dispositivo di misura è stato costruito dall’osservatore, e noi dobbiamo ricordare che ciò che osserviamo non è la natura in se stessa ma la natura esposta ai nostri metodi d’indagine*”⁸¹. Ci troviamo qui all’esatto opposto di ciò che sosteneva la meccanica classica, per cui l’esperimento serviva a superare la fallacia dei sensi umani nell’interpretare i fenomeni naturali. Nella meccanica quantistica vi è un’impossibilità ontologica di conoscere interamente la realtà in quanto qualsiasi conoscenza è per sua stessa natura incompleta. Il sapere scientifico interpreta i fenomeni a partire dal suo campo percettivo: “*Quando osserviamo oggetti della nostra esperienza quotidiana il processo fisico che ci trasmette l’osservazione ha, veramente, solo una parte secondaria. Ma nei più piccoli elementi costitutivi della materia ogni processo d’osservazione provoca una forte perturbazione; non è più possibile parlare del comportamento della particella, indipendentemente dal processo di osservazione. Questo ha come conseguenza che le leggi di natura, che noi formuliamo matematicamente nella meccanica quantistica, non parlano più delle particelle elementari in sé, ma della conoscenza che abbiamo di esse*”⁸². In tal senso, la matematica “*non rappresenta più il comportamento della particella, ma il nostro sapere sopra questo comportamento. Il fisico atomico ha quindi dovuto rassegnarsi a considerare la sua scienza solo come un anello della infinita catena dei contatti dell’uomo con la natura, e ad accettare il fatto che questa sua scienza non può parlare semplicemente della natura «in sé». La scienza della natura presuppone sempre l’uomo, e noi dobbiamo, come ha detto Bohr, prender coscienza del fatto che nello spettacolo della vita non siamo solo spettatori, ma anche, costantemente, attori*”⁸³. La scienza non può mai indagare la natura come un oggetto “in sé” a lei contrapposta, bensì deve

⁸⁰*Ivi*, p. 61.

⁸¹*Ivi*, p. 65.

⁸²Heisenberg, *Natura e fisica moderna*, cit., p. 12.

⁸³*Ivi*, pp. 12–13.

prender coscienza che la sua attività si sviluppa storicamente e secondo le convenzioni della semiotica da essa adottata⁸⁴: la divisione cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa* che rendeva la scienza una mera spettatrice dello spettacolo oggettivo della natura deve essere abbandonata in favore di un metodo di ricerca che ponga l'accento sulle relazioni che s'istituiscono nel tempo tra uomo e natura. Non esistono fenomeni indipendenti dal fatto che essi vengano osservati. Ciò significa, con le parole di Heisenberg, “*che nella scienza della natura non si tratta della natura stessa, ma appunto della scienza della natura, cioè della natura come un uomo la pensa e la descrive*”⁸⁵. Ogni considerazione che esamini gli atomi “*come ciò che esiste veramente, come il substrato reale d'ogni materia*”⁸⁶ si fonda semplicemente su delle fallacie teoriche. Piuttosto, per Heisenberg, gli atomi costituiscono platonicamente la manifestazione di una legge relazionale insita nella natura, una legge che gli uomini interpretano matematicamente.

Infatti, riprendendo Platone, Heisenberg ritiene che siano delle leggi di simmetria matematica a costituire il “*fatto primordiale*”⁸⁷ su cui l'esistenza si basa, piuttosto che la realtà fisica materiale. Secondo quest'ottica, il possibile eccede ciò che si manifesta. Non le proprietà oggettuali ma le relazioni storiche fra gli eventi sono originali. Un concetto questo che si richiama esplicitamente⁸⁸ a ciò che Alfred North Whitehead (1861–1947) ha individuato nel tema dell'ὑποδοχή (il ‘Ricettacolo’) platonico⁸⁹. Per Whitehead, Platone avrebbe individuato nei rapporti matematici un segno di quell'ordine possibile che è l'armonia delle proporzioni matematiche, numeriche, formali e artistiche. La bellezza non sarebbe altro che la manifestazione di quest'armonia nella composizione di tutte le cose, quando esse assumono le proporzioni

⁸⁴Heisenberg afferma infatti che anche “*nella scienza oggetto della ricerca non è quindi più la natura in sé, ma la natura subordinata al modo umano di porre il problema*”. *Ivi*, p. 20.

⁸⁵Heisenberg, *La scoperta di Planck e i problemi filosofici della fisica atomica* in *Discussione sulla fisica moderna*, con E. Schrödinger, M. Born, P. Auger (traduzione di quattro conferenze organizzate dalle Rencontres internationales de Genève, Éditions de la Baconnière–Neuchâtel, 1952–1958), a cura di A. Verson, Bollati Boringhieri, Torino 2002², p. 13. Heisenberg, discutendo delle recenti implicazioni politiche degli sviluppi tecno–scientifici, arriva addirittura ad affermare che “*ogni ordigno porta con sé lo stesso spirito con il quale è stato creato*”. Heisenberg, *Fisica e filosofia*, p. 35.

⁸⁶*Ivi*, p. 6.

⁸⁷*Ivi*, p. 7.

⁸⁸Come sottolinea Filmer S. C. Northrop (1893–) nell'*Introduction a Physics and Philosophy* di Heisenberg “*la filosofia della fisica di Heisenberg ha un elemento in comune con quella di Whitehead*”. Northrop, *Introduction a Physics and Philosophy* di Heisenberg, a cura di F. S. C. Northrop, New York, 1958; *Introduzione a Fisica e filosofia* di Heisenberg, a cura di F. S. C. Northrop, G. Gignoli, il Saggiatore, Milano 2015², p. 12.

⁸⁹Cfr. Whitehead, *Science and Philosophy*, Philosophical Library, New York 1948; tr.it. *Scienza e filosofia*, a cura di S. Federici, Castelvevchi, Roma 2014, pp. 22–48.

idonee al proprio esserci, accettando al contempo il proprio nesso con gli altri componenti della realtà. Primarie non sono le cose ma il rapporto fra esse, esprimibile per Platone, almeno a un certo livello, nell'esattezza delle relazioni matematiche. Queste ultime non costituiscono, come in Descartes, mere determinazioni quantitative ma assumono un ruolo decisivo nel determinare le qualità di fenomeno: si pensi, per esempio, alla musica e al fatto che la grazia del suono dipende interamente da semplici leggi matematico-geometriche. Ciò che sottende alle nozioni di armonia e relazioni matematiche è un concetto generale, privo di forma in quanto pura possibilità di essere, è l' "interconnessione di tutte le cose, che trasforma la molteplicità dei molti nell'unità dell'uno"⁹⁰. È l'Universo, la φύσις, la natura e il suo processo per cui ogni cosa dipende ed è inestricabilmente connessa all'ambiente in cui sorge: "C'è l'unico fatto onnicomprensivo che è la storia che avanza dell'unico Universo. Questa comunità del mondo che è la matrice di ogni generazione e la cui essenza è il processo che mantiene la connessione, questa comunità è ciò che Platone chiama il Ricettacolo (ὑποδοχή) [...]. Il Ricettacolo impone uno sfondo relazionale comune a tutto ciò che accade, ma non impone i tipi di relazione"⁹¹. Il Ricettacolo sarebbe la cornice metafisica cui si rifarebbero non solo la meccanica quantistica ma anche la teoria della relatività einsteiniana con la sua elaborazione di uno spazio-tempo astratto e definito da specifiche formule matematiche⁹². Allo stesso modo, per Heisenberg, nella meccanica quantistica le leggi naturali non determinano la certezza del verificarsi di un evento ma solo la sua probabilità formulabile matematicamente. Come afferma Heisenberg, le "leggi naturali formulate in termini matematici non determinano più qui i fenomeni stessi, ma la loro possibilità, la probabilità che succeda qualche cosa"⁹³. Il distacco dalla fisica classica e dalla sua idea di realtà impone il ritorno alla filosofia platonica e a quella aristotelica⁹⁴. Come fa notare lo stesso Heisenberg⁹⁵, l'impostazione quantistica non può derivare che da un tipo di costruzione metafisica che alla nozione di sostanza sostituisca quella di 'relazionalità'. Per questo motivo la meccanica quantistica non può

⁹⁰Ivi, p. 29

⁹¹Ivi, pp. 29–30.

⁹²Cfr. Ivi, pp. 30–31.

⁹³Heisenberg, *La scoperta di Planck e i problemi filosofici della fisica atomica*, cit., p. 10.

⁹⁴Se la riflessione platonica sulla connessione fra gli eventi gioca un ruolo fondamentale nella meccanica quantistica, lo stesso si può dire del concetto di δύναμις aristotelico che agisce nell'idea delle onde di probabilità quantistiche. Per maggiori informazioni cfr. *Ibidem*.

⁹⁵Cfr. Heisenberg, *Natura e fisica moderna*, pp. 50–51.

che indicare nel *Timeo* platonico il suo predecessore⁹⁶. Leggendolo, un fisico quantistico sarebbe in grado di capire quanto la sua visione atomica sia inconsapevolmente mossa dallo stesso intento che portò Platone alla presentazione dei solidi fondamentali di cui la realtà sarebbe impercettibilmente composta. Come evidenzia Heisenberg, sia Platone sia la meccanica quantistica riducono la realtà a elementi piccolissimi, privi di qualità se non quelle determinabili matematicamente o geometricamente. Ancor più radicale dell'atomismo democriteo, che considerava gli atomi di cui la materia era composta immutabili ed eterni, i solidi platonici, come le moderne particelle elementari, sono definiti da condizioni matematiche di simmetria mutevoli, pure forme prive di contenuto, semplici rappresentazioni di strutture fondamentali atte a cogliere gli elementi minimi della materia dai cui urti sorgerebbe il divenire⁹⁷. Ovviamente tutto ciò comporta un mutamento nella concezione della verità

⁹⁶Secondo il suo stesso resoconto, Heisenberg avrebbe letto il *Timeo* già nel luglio del 1919 durante le battaglie della rivoluzione di Monaco: “*Il desiderio, comunque, di conoscere più da vicino le vere e proprie basi della fisica atomica, mi rimase, ed un altro fatto puramente casuale mi venne in aiuto. Avevamo cominciato proprio in quel tempo la lettura di un dialogo platonico. Il corso scolastico era però irregolare. Ho già raccontato che da ragazzi, durante le battaglie della rivoluzione di Monaco, prestammo una volta servizio presso una truppa acquartierata nel seminario ecclesiastico di fronte all'università. Là non avevamo alcun lavoro impegnativo; al contrario, proprio il pericolo di gironzolare era molto maggiore di quello di strapazzarsi per la fatica. A questo si aggiungeva che dovevamo essere là a disposizione anche di notte e che quindi vivacchiavamo contenti alla giornata, senza alcun controllo di genitori o di insegnanti. Quell'anno, nel luglio del 1919, l'estate era assai calda e, specialmente la mattina presto, noi non avevamo quasi nulla da fare per servizio. Capitava così che io mi ritirassi, poco dopo la levata del sole, sul tetto del seminario e mi sdraiassi con un libro sulla grondaia a prendere il sole, o mi sedessi sull'orlo della grondaia per osservare sulla Ludwigstrasse la vita che riprendeva. In una di queste occasioni mi venne in mente una volta di portarmi sul tetto un volume di Platone e, per il desiderio di leggere qualcosa di diverso da ciò che si studiava a scuola, mi misi a studiare, con le mie cognizioni piuttosto modeste di greco, il dialogo *Timeo*, dal quale appresi per la prima volta da fonte diretta qualche nozione intorno alla filosofia atomistica greca. Questa lettura mi chiarì assai le idee fondamentali dell'atomismo. Credetti di capire, almeno in parte, le ragioni che avevano indotto i filosofi greci a pensare ad elementi costitutivi della materia piccolissimi ed invisibili. La tesi sostenuta da Platone nel *Timeo*, che gli atomi fossero corpi regolari, non mi riusciva ancora tanto evidente, ma mi tranquillizzava almeno il fatto che non avessero ganci e occhielli. Ad ogni modo, già allora nacque in me la convinzione che ben difficilmente ci si poteva occupare di fisica atomica senza conoscere la filosofia greca della natura, e pensai che colui che aveva disegnato quella figura avrebbe ben potuto studiarsi un poco Platone, prima di accingersi a fare i suoi disegni [Heisenberg si riferisce alle rappresentazioni degli atomi che allora erano riportate sui manuali scolastici e che mostravano gruppi di atomi legati insieme da ganci e occhielli; queste immagini non lo convincevano per nulla] ”. *Ivi*, pp. 50–51.*

⁹⁷Per la lettura di Platone da parte di Heisenberg, cfr. Heisenberg, *La scoperta di Planck e i problemi filosofici della fisica atomica*, pp. 15–21; cfr. Heisenberg, *Fisica e filosofia*, pp. 66–81; cfr. Heisenberg, *Mutamenti nelle basi della scienza*, cit., pp. 5–10, pp. 73–80, pp. 139–141. Ogni corpo sarebbe composto di solidi (i famosi quattro solidi platonici) determinabili geometricamente e numericamente da cui deriverebbero le qualità degli enti e di tutto ciò che si manifesta onticamente. Questi solidi, però, non possiedono delle vere e proprie qualità ‘corporee’ nel senso comune del termine, essendo che gli elementi di cui sono composti (piani, linee, angoli) non possono mai essere esperiti concretamente ma solo pensati in termini matematici e geometrici. Se, per esempio, volessimo descrivere platonicamente la natura di un elemento considerato puro da Platone (ossia composto tutto dagli stessi solidi) come il fuoco, dovremmo

classica: ‘vera’ non è tanto la particella in sé quanto l’atto interpretativo. La particella è piuttosto un’idea, un’astrazione grazie a cui l’uomo parla di ciò che riesce a osservare⁹⁸. Nella meccanica quantistica l’incompletezza della conoscenza scientifica rispetto ai fenomeni naturali è insuperabile e non può essere colmata ricorrendo all’ipotesi di variabili nascoste sconosciute in quanto sono i fenomeni stessi a essere discontinui rispetto alla consequenzialità logica degli eventi⁹⁹. Solo convenzionalmente una “verità scientifica” può essere considerata compiuta e solo nel momento in cui, come ha sottolineato Thomas S. Kuhn (1922 – 1996)¹⁰⁰, la ricerca si sviluppa senza fratture

ricondurlo alle sue componenti ultime, ossia i tetraedri, geometricamente concepibili e matematicamente descrivibili. In tal senso, bisogna precisare che l’operazione platonica non può essere posta a confronto con l’operazione cartesiana: se quest’ultima discende sicuramente da un’influenza platonica, Platone agiva in un mondo completamente diverso da quello meccanicista in cui operava Descartes. Sia Heisenberg che Weizsäcker riconducono a questa impostazione di pensiero il modo d’operare proprio della prospettiva quantistica (cfr. Weizsäcker, *Der Mensch in seiner Geschichte*, Carl Hanser, München–Wien 1991, pp. 248; tr.it. *L’uomo nella sua storia. Una sintesi unificatrice del pensiero scientifico, filosofico e politico sullo sfondo della tematica religiosa*, S. Paolo, Milano 1994, pp. 169–171; cfr. Weizsäcker, *I grandi della fisica*, pp. 27–48, pp. 257–258). Infatti, a differenza dell’atomismo democriteo che, per quanto innovativo presentava ancora gli atomi con delle qualità corporee, Platone, nel *Timeo*, concepisce i solidi di cui sono composti gli enti come pure forme geometriche e matematiche. Una tale visione appare simile a quella assunta dalla meccanica quantistica che, per descrivere particelle elementari irraggiungibili, non può che ricorrere al calcolo matematico, senz’altra caratterizzazione specifica. Gli atomi della meccanica quantistica, similmente alle forme platoniche, sarebbero realtà non esperibili ma concepibili solo mediante la rappresentazione matematica. Vi è inoltre, un’ulteriore parallelismo tra le forme platoniche e gli atomi quantistici. Infatti, per Weizsäcker se i corpi secondo Platone possono essere ricondotti alla loro realtà solido–geometrico–matematica, significa che gli enti, oltre alle qualità sensorie, possiedono qualità matematiche rappresentabili come forme discrete appartenenti ad una simmetria tridimensionale dello spazio (“*Symmetrie des dreidimensionalen Raumes in diskreter Gestalt*”. Weizsäcker, *Platonische Naturwissenschaft im Laufe der Geschichte*, Veröffentlichung der Joachim Jungius–Gesellschaft der Wissenschaften, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1971, pp. 25. Poi inserito in *Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie*, Carl Hanser, München Wien 1977, p. 320). Da questa concezione dei corpi regolari proverebbe potenzialmente la totalità delle leggi fondamentali della fisica e di ogni ambito delle scienze naturali.

⁹⁸Cfr. Heisenberg, *La scoperta di Planck e i problemi filosofici della fisica atomica*, p. 14.

⁹⁹L’idea che esistano delle variabili nascoste sottostante la parzialità degli eventi conosciuti dall’uomo è per Heisenberg un’idea illusoria che deve essere bandita dall’ambito della ricerca. Cfr. Heisenberg, *Fisica e filosofia*, p. 145–147; cfr. Heisenberg, *Mutamenti nelle basi della scienza*, pp. 44–45, pp. 67–70.

¹⁰⁰Thomas S. Kuhn (1922–1996) nell’opera *The Structure of Scientific Revolutions* (1962) si pone l’obiettivo di ricostruire, in opposizione ad ogni stereotipizzazione antistorica, l’evoluzione delle teorie scientifiche riconducendole al movimento concreto sottostante ad ogni loro cambio di paradigma. In questo modo egli stabilisce delle differenze fra le scienze considerate ‘normali’ e le scienze ‘anomale’, ‘critiche’. Le prime si muovono nell’ambito di un paradigma epistemologico affermato e accettato dall’intera comunità scientifica, quale modello legittimo della propria prassi conoscitiva. Per esempio, la *Fisica* aristotelica costituiva il canone scientifico del basso medioevo, così come i *Principia* di Newton erano il riferimento per la meccanica classica. La crisi si produce nel momento in cui un dato paradigma si imbatte in fenomeni che non riesce a spiegare con i suoi assimilati e impone dei cambiamenti imprevisi al progetto scientifico. In questi periodi di sconvolgimento la scienza non può far altro che ricorrere alla filosofia in modo da attingere a nuovi presupposti metafisici da cui sviluppare altri paradigmi (solitamente più ampi e specifici dei precedenti), dai quali proverebbero leggi scientifiche in grado di render ragione sia delle anomalie che hanno messo in questione il sapere accertato sia di accogliere come proprio caso

interne e la soluzione dei problemi che vengono a esplicitarsi si sciogliono nell'ambito di un paradigma dominante¹⁰¹.

All'indeterminazione di Heisenberg Bohr annette la teoria della complementarità da lui proposta nel discorso intitolato *Das Quantenpostulat und die neuere Entwicklung der Atomistik* in occasione del *Congresso su Volta* tenutosi sul lago di Como nel 1927. Essa costituisce un metodo che prevede l'irriducibilità di un concetto fisico adoperato per l'interpretazione di un fenomeno naturale, rispetto ad altre cognizioni scientifiche impiegate per comprendere la medesima realtà e rappresenta il tentativo di fornire alla teoria quantistica un paradigma stabile in grado di circoscrivere ciò che l'uomo è effettivamente in grado di conoscere per mezzo della sua logica e della sua semantica. Il suo contenuto potrebbe essere sintetizzato nell'affermazione che ogni "definizione presuppone un altro concetto non definito"¹⁰², cosicché ogni nozione può essere analizzata solo nel momento in cui non è utilizzata dal processo conoscitivo stesso. La conoscenza rinvia sempre a se stessa e a un proprio approfondimento logico. Per questo motivo, Weizsäcker decide di chiamare heideggerianamente la complementarità di Bohr anche il principio di circolarità della conoscenza¹⁰³. Prendiamo il caso già citato della separazione fra la descrizione spazio-temporale e descrizione causale della natura: pur essendo entrambe valide l'una implica immediatamente l'esclusione dell'altra, poiché fanno parte di aspetti vicendevolmente esclusivi della rappresentazione del contenuto di un'esperienza. Le modalità quantistiche di descrizione della natura si comunicano sempre in maniera metaforica e non interagiscono mai contemporaneamente ma possono essere solo approssimazioni terminologiche che si esercitano all'interno di un contesto linguistico tradizionale formato dalla metafisica, un contesto che però non può mai adattarsi completamente a ciò che effettivamente i fenomeni analizzati mostrano nel corso degli esperimenti. Tutto ciò, spiega Bohr, è dovuto al fatto "che ogni parola del nostro linguaggio fa, per così dire, riferimento alle nostre ordinarie percezioni"¹⁰⁴ a cui

limite le leggi ritenute valide all'interno del modello scientifico messo in discussione. Discrepanze di questo genere nella scienza sono rintracciabili storicamente nel passaggio dal sistema cosmologico tolemaico a quello copernicano, oppure nel discostamento ai primi del novecento dai presupposti della fisica classica verso una fisica relativistica e quantistica. Per maggiori informazioni cfr. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago 1962, pp. 264; tr.it. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, a cura di A. Carugo, Einaudi, Torino 2009⁵, pp. 251.

¹⁰¹Cfr. *Ivi*, pp. 29–64.

¹⁰²Weizsäcker, *L'immagine fisica del mondo*, p. 323.

¹⁰³Cfr. Weizsäcker, *I grandi della fisica*, cit., p. 326.

¹⁰⁴Bohr, *Il postulato dei quanti e il recente sviluppo della teoria atomica*, p. 353.

le scoperte quantistiche non possono essere assimilate. Per esempio, la convinzione classica che esista una separazione tra il soggetto e l'oggetto naturale, grazie alla quale l'uomo può analizzarlo senza influenzarlo, non trova fondamento all'interno dell'osservazione quantistica che registra la costante interazione tra i fenomeni atomici e gli strumenti di misurazione. Come Heisenberg, anche Bohr evidenzia che ogni avvenimento quantistico è influenzato costitutivamente dalla sua osservazione che lo forma e lo consolida in una data prospettiva ontica. Sono gli stessi strumenti con i quali l'uomo interagisce a formare i fenomeni fisici, provocando così la caduta della separazione assoluta postulata dalla metafisica e dalla fisica classiche per cui soggetto e oggetto costituiscono due entità cartesiane separate. I fenomeni fisici e gli strumenti di osservazione non costituiscono due realtà indipendenti, ma si formano in quanto tali nella loro interazione. Weizsäcker esprime questo stato di cose attestando che nella fisica quantistica vige *“l'impossibilità di separare il soggetto e l'oggetto della conoscenza, perché il soggetto stesso appartiene al mondo dei suoi oggetti e, d'altra parte, gli oggetti gli sono dati solo come suoi oggetti”*¹⁰⁵. È l'uomo che, nella sua prospettiva costruisce gli oggetti e solo all'interno di essa questi possono esistere tali. Lo stesso fenomeno della particella quantistica si costituisce come tale solo nell'esperimento¹⁰⁶, proprio perché esso costituisce una propaggine strumentale volta a rendere accessibile all'uomo gli elementi sussistenti oltre la sua percezione abituale. L'esperimento è il limite estremo con cui l'uomo cerca di appropriare alla sua visione fenomeni altrimenti irraggiungibili. Come afferma Bohr, nell' *“ambito della descrizione oggettiva è [...] appropriato usare il termine fenomeno solo a osservazioni effettuate in circostanze la cui descrizione tiene conto anche dell'intera apparecchiatura sperimentale”*¹⁰⁷. Banalmente anche solo un quantum di luce del raggio γ che attraversa il microscopio nell'atto d'osservazione di un elettrone è in grado di alterarne la

¹⁰⁵Weizsäcker, *L'immagine fisica del mondo*, p. 327.

¹⁰⁶Nonostante Bohr sia concorde con il ragionamento esposto, sottolineo come lui stesso si premurò di sottolineare che espressioni del tipo *“perturbazione dei fenomeni ad opera dell'osservazione”* o *“creazione di attributi fisici dei sistemi atomici per mezzo delle operazioni di misura”*, *“possono tuttavia ingenerare confusione, poiché parole come fenomeni o osservazioni, attributi e misure, sono usate qui in un modo incompatibile col linguaggio comune e le corrispondenti definizioni pratiche”*. Bohr, *Unity of knowledge*, discorso tenuto al Simposio in occasione del secondo centenario della Columbia University, New York 1954, pubblicato nel volume *The unity of Knowledge*, a cura di L. Leary, Doubleday, New York 1955 e in *Atomphysic and human knowledge*, Chapman & Hall, New York 1958, pp. 67–82; tr.it. *Unità della conoscenza* in *Teoria dell'atomo e conoscenza*, a cura di G. Giorello, Mimesis, Milano 2018, p. 417.

¹⁰⁷*Ibidem*.

posizione o la velocità. Nonostante ciò, Bohr è consapevole che nessuno scienziato può fare a meno delle forme dell'intuizione kantiane tradizionali mediante le quali è possibile comunicare grazie al linguaggio: le categorie di spazio e di tempo, per quanto scorrette da applicare al mondo degli atomi, sono comunque inevitabili per descriverlo. Bohr riconosce che, sebbene gli eventi fisici atomici superino la portata della spiegazione della fisica e dell'ontologia classiche, possano essere comunicati sempre e solo attraverso il linguaggio della tradizione che altro non è che il linguaggio della metafisica. Per questo motivo, la meccanica quantistica non costituisce la distruzione del progetto kantiano ma, piuttosto, una sua rimodulazione¹⁰⁸: *“Bohr esprime la convinzione utilizzata anche da Kant e finora non confutata da un caso contrario, che noi non sappiamo come fare e come comunicare un'esperienza fisica, se non nello spazio e nel tempo”*¹⁰⁹. La conoscenza umana si può esercitare solo all'interno di condizioni percettive a priori in grado di essere diversamente composte e interpretare. In tal senso, la teoria quantistica, per Bohr, *“è caratterizzata dal riconoscimento del fatto che i concetti della fisica classica sono oggetti a una fondamentale limitazione quando vengono applicati ai fenomeni atomici”*¹¹⁰. Ogni fenomeno quantico possiede una discontinuità¹¹¹ individuale che implica necessariamente l'interazione tra fenomeni,

¹⁰⁸Sulle relazioni tra l'analisi del sapere, i presupposti kantiani di questo studio e la fisica moderna, in particolar modo prestando attenzione al ruolo che in entrambe assumono le categorie a priori, sebbene differentemente interpretare, rinvio a cfr. Weizsäcker, *L'immagine fisica del mondo*, pp. 145–166 e cfr. Weizsäcker, *Zeit und Wissen*, pp. 1113–1123. Lo stesso Einstein, a differenza di quanto credeva Reichenbach che in un suo saggio lo inserisce nella famiglia degli scienziati empiristi (cfr. Reichenbach in *Autobiografia scientifica*, pp. 188–198), riteneva appropriata l'impostazione kantiana del problema rispetto alla relazione fra teorie scientifiche e la categorizzazione dei dati empirici. Einstein sapeva dell'impossibilità, sul piano empirico, di superare la critica humiana. In tal senso egli accolse l'apriorismo kantiano, sebbene, a differenza di Kant, ritenga che *“Tutti i concetti, anche quelli più vicini all'esperienza, sono dal punto di vista logico convenzioni liberamente scelte”*. Einstein, *Autobiografia scientifica*, p. 15. Einstein rimprovera ai vari fisici e filosofi della scienza di impostazione empirista o neopositivista di non aver reso giustizia alla teoria della conoscenza kantiana (cfr. *Ivi*, pp. 221–223), affermando inoltre che l' *“atteggiamento teorico che noi difendiamo si distingue da quello di Kant solo in quanto noi non concepiamo le 'categorie' come se fossero immutabili (condizionate dalla natura del pensiero), ma come se fossero (in senso logico) libere convenzioni. Esse si presentano come categorie a priori solo in quanto il pensare, senza fondarsi su categorie e concetti in generale, sarebbe impossibile come il respirare nel vuoto”*. *Ivi*, p. 217.

¹⁰⁹Weizsäcker, *I grandi della fisica*, p. 325.

¹¹⁰Bohr, *Il postulato dei quanti e il recente sviluppo della teoria atomica*, p. 324.

¹¹¹*“In contrasto col requisito di continuità che caratterizza l'usuale descrizione della natura, l'indivisibilità del quanto d'azione introduce un elemento essenziale di discontinuità nella descrizione dei fenomeni atomici”*. Bohr, *Die Atomtheorie und die Prinzipien der Naturbeschreibung*, discorso tenuto al Congresso degli scienziati scandinavi, pubblicato in *“Physisk Tidsskrift 27”*, 1929 e poi in *Atomtheorie und Naturbeschreibung*, Springer, Berlin–Heidelberg 1931, pp. 67–77; tr.it. *La teoria atomica e i principi fondamentali della descrizione della natura in Teoria dell'atomo e conoscenza*, a cura di G. Giorello, Mimesis, Milano 2018, p. 366.

dispositivi d'osservazione e la percezione umana, inevitabilmente arbitraria nella sua rielaborazione e spiegazione degli eventi. Conseguentemente, “*una realtà indipendente nel senso fisico ordinario non può venire ascritta né al fenomeno, né allo strumento di osservazione. [...] il concetto di osservazione contiene già un elemento di arbitrarietà, in quanto dipende da quali oggetti vengono considerati parte del sistema da osservare. In ultima analisi, ogni osservazione può– com'è ovvio– venire ricondotta alla nostra percezione sensoriale. Il fatto però che nell'interpretare le osservazioni si debba sempre fare uso di nozioni teoriche, comporta che la scelta del punto in cui introdurre il concetto di osservazione e il postulato dei quanti con la sua intrinseca 'irrazionalità' sia una questione di convenienza per ogni caso particolare*”¹¹².

La radicalità di questa posizione incorse nel netto rifiuto che vi oppose Einstein, il quale non ne accettò mai gli esiti mantenendosi fedele all'idea classica di continuo spazio–temporale e alla possibilità di poter descrivere deterministicamente le osservazioni fisiche. Quello che Einstein non accettava era l'opinione che la meccanica quantistica potesse costituire un'interpretazione completa della realtà. Per lui, i risultati probabilistici del computo quantistico a lui contemporaneo erano dovuti all'arretratezza tecnica ed epistemologica dei mezzi d'osservazione piuttosto che alla modalità ontologica entro cui la realtà si manifestava. Le conclusioni cui Heisenberg e Bohr pervennero esprimono, nell'ottica di Einstein, la limitatezza di un determinato grado della nostra conoscenza e non la struttura stessa della natura. Ciò è particolarmente evidente nella polemica fra Einstein e Bohr circa il fenomeno dell'*entanglement* quantistico. Quest'ultimo s'inserisce nella formulazione del celebre paradosso EPR creato nel 1935 da Einstein, in collaborazione con i fisici Boris Podolsky e Nathan Rosen, pubblicato in un articolo intitolato *Can Quantum–mechanical Description of Physical Reality Be Considered Complete?*. In opposizione a Bohr, i tre fisici argomentano che si potrebbe immaginare di aggirare il principio di indeterminazione di Heisenberg ipotizzando, tramite un esperimento mentale, l'esistenza di una particella che si disintegri in due parti (appunto le particelle *entangled*) che schizzano via in direzioni opposte a uguale velocità e correlate fin dall'inizio attraverso variabili nascoste a noi sconosciute. In tal modo, scoprendole, si potrebbe in linea di massima misurare la posizione di una delle due particelle e la velocità dell'altra. Unificando poi

¹¹²Bohr, *Il postulato dei quanti e il recente sviluppo della teoria atomica*, pp. 324–325.

le informazioni raccolte si potrebbe riuscire a conoscere velocità e posizione della particella iniziale, convalidando sia il postulato della continuità deterministica spazio-temporale degli eventi sia la distinzione tra soggetto e oggetto che permette una descrizione imparziale dei fenomeni. L'esperimento mentale di Einstein-Podolsky-Rosen conclude dunque che per la meccanica quantistica ci sono solo due possibilità: "1) *the description of reality given by the wave function in quantum mechanics is not complete* or 2) *these two quantities cannot have simultaneous reality*"¹¹³. Essendo che per questi autori una teoria si può considerare completa solo quando a ogni suo concetto o simbolo matematico corrisponde qualcosa di stabile nella realtà e indipendente da ogni osservazione garantendo così la certezza della previsione di una grandezza fisica¹¹⁴, è necessario concludere che la descrizione fisica della realtà fornita dalla meccanica quantistica non può esser considerata completa, sebbene corretta relativamente al grado parziale di conoscenze raggiunte¹¹⁵.

Ciò che emerge dalla formulazione di questo paradosso è che l'immagine di realtà che Einstein vuole difendere è la stessa che sta a fondamento della fisica classica

¹¹³Einstein, *Can Quantum-mechanical Description of Physical Reality Be Considered Complete?*, insieme a B. Podolsky, N. Rosen, in "Physical review XLVII", 1935, p. 777; tr.it. mia: "1) *La descrizione della realtà data dalla funzione d'onda in meccanica quantistica non è completa* o 2) *queste due quantità [quella della posizione e della velocità per una particella] non possono avere realtà simultanea*".

¹¹⁴Infatti, come affermato nell'articolo che descrive l'esperimento EPR, due sono i presupposti che una teoria deve osservare per considerarsi completa. Il primo è che la completezza di una teoria dipenda dal fatto che "every element of the physical reality must have a counter part in the physical theory" (*ibidem*; tr.it. mia: "ogni elemento della realtà fisica deve avere una controparte nella teoria fisica"), il secondo afferma che è reale tutto ciò che "If, without in any way disturbing a system, we can predict with certainty (i.e., with probability equal to unity) the value of a physical quantity, then there exists an element of physical reality corresponding to this physical quantity" (*ibidem*; tr.it. mia: "Se, senza disturbare in alcun modo un sistema, possiamo prevedere con certezza, cioè con probabilità pari all'unità, il valore di una grandezza fisica, allora esiste un elemento di realtà fisica corrispondente a questa grandezza fisica")

¹¹⁵Il paradosso procede nel seguente modo: dati due sistemi *I* e *II* interagenti dal tempo $t = 0$ al tempo $t = T$ dopo il quale tale interazione viene interrotta e prima che del $t = 0$ il loro stato era conosciuto, allora grazie alla equazione di Schrödinger lo stato combinato del sistema $I = II$ per ogni tempo $t > 0$ può essere calcolato. Ciò significa che, sin dal momento in cui i due sistemi non interagiscono più in conseguenza di qualsiasi misurazione fatta sul primo sistema nessuna perturbazione può essere prodotta sul secondo, in modo da poter attribuire due differenti funzioni d'onda (ψ_k e φ_r , intese come autofunzioni di qualche operatore non commutativo P e Q) alla stessa realtà. Ciò equivale a dire che misurando i valori solo di uno di questi due sistemi si può conoscere con certezza il valore di una stessa misura sull'altro, all'istante T . Ciò permetterebbe, per esempio, misurando i valori A e B corrispondenti a due quantità fisiche la cui conoscenza di una di essa preclude l'altra per la teoria standard della meccanica quantistica, di superare il problema dell'influenza dell'osservazione e della complementarità del sapere, calcolando simultaneamente il valore quantitativo di P è p_k o il valore di Q che è q_r . In tal senso, se una particella che ha interagito sino ad un determinato istante viene divisa secondo il paradosso sopra esposto, possiamo, agendo sulla prima parte di particella, calcolarne la posizione e dedurre simultaneamente dalla seconda parte di particella il valore della sua propria posizione in contrasto coi presupposti della meccanica quantistica.

seicentesca¹¹⁶. Ma è proprio questo presupposto che Bohr non accetta: la meccanica quantistica non può costitutivamente considerarsi completa in base al presupposto di realtà formulato dalla metafisica e dalla fisica classiche, tuttavia è questo stesso paradigma a essere infondato rispetto alle scoperte della meccanica quantistica. In ciò risiede la fallacia del ragionamento di Einstein: è il concetto di realtà einsteiniano che Bohr rifiuta. Rispetto al modo in cui Bohr pensa che la natura operi, la teoria quantistica è completa e non potrebbe non esserlo. In più riprese quest'ultimo ribadisce a Einstein¹¹⁷ che nessuna realtà in sé può essere fornita adeguatamente dalla percezione umana, la quale necessariamente rielabora i fenomeni in un modo che non permette di restituire nella sua interezza il processo atomico: la rielaborazione costante dei dati da parte della mente umana implica che il sostrato noumenico da cui i fenomeni provengono risulti regolarmente inattuabile. Lo stesso linguaggio s'imbatte costantemente nel limite terminologico che impedisce alla comunicazione di restituire il 'senso' delle esperienze vissute e, quindi, anche il significato degli esperimenti compiuti in fisica quantistica. Per Bohr, anche il simbolismo matematico soffre della vaghezza propria del linguaggio poetico conducendo l'uomo alla soglia delle sue possibilità espressive. Per questo motivo il *"formalismo meccanico-quantistico, schema puramente simbolico [...] in accordo col principio di corrispondenza, consente solo previsioni sui risultati che si possono ottenere per mezzo dei concetti classici, in condizioni ben specificate"*¹¹⁸. Non sono dunque, come pensa Einstein, gli strumenti matematico-logici a essere carenti nella comprensione della realtà quantistica, ma è questa stessa realtà a essere, per sua natura, del tutto incoglibile. Il concerto classico di realtà proposto da Einstein, Podolsk e Rosen risulta quindi ambiguo alla luce dei nuovi problemi fisici: *"From our point of view we now see that the wording of the above-mentioned criterion of physical reality proposed by Einstein, Podolsky and Rosen contains an ambiguity as regards the meaning of the expression 'without in any way*

¹¹⁶Sul concetto di realtà presupposto da Einstein, rinvio al saggio di Walter Heitler (1904–1981), contenuto in *Albert Einstein, Philosopher-Scientist* (cfr. Heitler in *Autobiografia scientifica*, pp. 84–103) e al saggio di Henry Margenau (1901–1997), all'interno dello stesso volume (cfr. *Ivi*, pp. 148–174).

¹¹⁷Cfr. l'articolo di Bohr diretto ad Einstein su *Physical review* e intitolato anch'esso *Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality be Considered Complete?* e il saggio di Bohr contenuto in *Albert Einstein, Philosopher-Scientist* (cfr. Bohr in *Autobiografia scientifica*, pp. 104–147). Sulla discussione fra Einstein e Bohr circa la giustificabilità della completezza della descrizione quantistica dei fenomeni naturali e del concetto di realtà si veda anche cfr. Weizsäcker, *L'immagine fisica del mondo*, pp. 237–246; cfr., Weizsäcker, *I grandi della fisica*, pp. 213–242 e cfr. Weizsäcker, *Zeit und Wissen*, pp. 779–784, pp. 903–909.

¹¹⁸Bohr in *Autobiografia scientifica*, p. 114.

disturbing a system.’ [...] *at this stage there is essentially the question of an influence on the very conditions which define the possible types of predictions regarding the future behavior of the system. Since these conditions constitute an inherent element of the description of any phenomenon to which the term ‘physical reality’ can be properly attached, we see that the argumentation of the mentioned authors does not justify their conclusion that quantum–mechanical description is essentially incomplete*”¹¹⁹. È il concettualismo della filosofia tradizionale che Bohr ritiene inadeguato a spiegare i fenomeni quantistici, nell’incapacità di rinunciare a un ideale di realtà basato sulla causalità¹²⁰. Infatti, come hanno dimostrato esperimenti successivi¹²¹, ciò che accade nel fenomeno dell’*entanglement* è esattamente ciò che Einstein escludeva: qualsiasi operazione strumentale sulla prima particella altera lo stato della seconda immediatamente, nonostante esse apparentemente non interagiscano più, come se entrambe mantenessero ‘memoria’ del loro collegamento. La teoria quantistica mostra quindi che la richiesta di descrivere completamente gli elementi matematici in un sistema fisico senza che esso sia perturbato è impossibile da soddisfare. L’osservazione

¹¹⁹Bohr, *Can Quantum–Mechanical Description of Physical Reality be Considered Complete?* in “Physical review XLVIII”, 1935, p. 700; tr.it. mia: “Dal nostro punto di vista vediamo ora che la formulazione del suddetto criterio della realtà fisica proposta da Einstein, Podolsky e Rosen contiene un’ambiguità sul significato dell’espressione ‘senza disturbare in alcun modo un sistema’. [...] si pone essenzialmente la questione di un’influenza sulle condizioni stesse che definiscono i possibili tipi di previsione sul comportamento futuro del sistema. Poiché queste condizioni costituiscono un elemento intrinseco alla descrizione di qualsiasi fenomeno a cui il termine ‘realtà fisica’ può essere propriamente attribuito, vediamo che l’argomentazione degli autori citati non giustifica la loro conclusione che la descrizione quanto–meccanica è essenzialmente incompleta”.

¹²⁰Nello stesso articolo Bohr, scrive che “*The apparent contradiction in fact discloses only an essential inadequacy of the customary viewpoint of natural philosophy for a rational account of physical phenomena of the type with which we are concerned in quantum mechanics. Indeed the finite interaction between object and measuring agencies conditioned by the very existence of the quantum of action entails– because of the impossibility of controlling the reaction of the object on the measuring instruments if these are to serve their purpose– the necessity of a final renunciation of the classical ideal of causality and a radical revision of our attitude towards the problem of physical reality*”. Ivi, pp. 696–697; tr.it. mia: “L’apparente contraddizione infatti rivela solo un’essenziale inadeguatezza del punto di vista consueto della filosofia naturale per una spiegazione razionale dei fenomeni fisici del tipo di cui ci occupiamo nella meccanica quantistica. Infatti l’interazione finita tra oggetto e agenti di misura condizionata dall’esistenza stessa del quanto d’azione comporta– a causa dell’impossibilità di controllare la reazione dell’oggetto sugli strumenti di misura se questi devono servire al loro scopo– la necessità di una rinuncia definitiva dell’ideale classico di causalità e una revisione radicale del nostro atteggiamento nei confronti del problema della realtà fisica”.

¹²¹Avrebbero dovuto passare trent’anni perché le intuizioni puramente speculative di Einstein–Podolsky–Rosen fossero espresse in una forma suscettibile di verifica sperimentale. In un articolo del 1966, John S. Bell (1928–1990), dimostra che la teoria delle variabili nascoste non può essere compatibile con la meccanica quantistica e che, di conseguenza, il programma di Einstein–Podolsky–Rosen deve essere respinto. Gli esperimenti effettuati fra il 1982 e il 1983 da Alain Aspect nel suo laboratorio dell’Università di Orsay, a Parigi, conferma le previsioni della meccanica quantistica, ponendo fine ai dubbi circa una sua possibile incompletezza.

imparziale dei fenomeni naturali potrebbe essere data solo a un ipotetico osservatore esterno all'universo stesso, il quale sarebbe in grado di coglierne interamente e totalmente gli eventi al medesimo istante. Pertanto, è la *“natura stessa della teoria quantistica [che] ci costringe così a considerare la coordinazione spazio-temporale e l'esigenza della connessione causale, la cui unione caratterizza le teorie classiche, come aspetti complementari ma reciprocamente escludentesi della descrizione, i quali simbolizzano l'idealizzazione dei concetti di osservazione e definizione rispettivamente”*¹²².

Con Bohr, la meccanica quantistica diviene una teoria scientifica in grado di tracciare i limiti stessi della propria conoscenza, riconosciuta esplicitamente come una possibile forma dell'interpretazione umana dei fenomeni. Gli eventi esistono nietzschianamente sempre all'interno di una data prospettiva e non possono essere dati in un *“in sé”* oltre a. Il fisico Wolfgang Pauli (1900–1958), nel suo scritto dedicato al significato filosofico dell'idea di complementarità, commenta perspicuamente questo stato di cose: *“La finitezza del quanto d'azione, che esclude la possibilità di conoscere i singoli processi quantici, pone dunque i fisici di fronte alla seguente situazione: è impossibile tenere conto di tutto l'effetto dell'apparato di misura sull'oggetto studiato tramite correzioni determinabili. Ogni guadagno di conoscenza su oggetti atomici tramite l'osservazione è accompagnato dalla perdita inevitabile di altre conoscenze. Per esempio, le leggi della natura impediscono all'osservatore di determinare allo stesso tempo, da un lato l'energia e la quantità di moto di un oggetto, dall'altro, la sua localizzazione spaziotemporale. La conoscenza che si è guadagnata e quella che si è perduta irrevocabilmente sono conseguenze di una libera scelta dell'osservatore tra più procedure sperimentali che si escludono l'un l'altra [...]. L'incontrollabilità dell'influenza dell'osservazione sul sistema osservato viene introdotta con l'affermazione che gli oggetti atomici non si possono descrivere in modo univoco tramite le usuali proprietà fisiche. Cioè la possibilità di descrivere i fenomeni indipendentemente dal modo in cui essi sono stati osservati non è più realizzata e gli oggetti fisici hanno un carattere polivalente e perciò simbolico”*¹²³. L'osservatore preso

¹²²Bohr, *Il postulato dei quanti e il recente sviluppo della teoria atomica*, p. 325.

¹²³Pauli, *Il significato filosofico dell'idea di complementarità*, cit., p. 18. Sulla base di questa ricostruzione, si potrebbe ricondurre il metodo d'indagine epistemologico della meccanica quantistica a tre affermazioni principali: 1) lo strumento dell'esperimento è sempre tarato sui sensi umani, concepito come ampliamento per essi; 2) da ciò consegue che gli esiti sperimentali resi conseguibili grazie la

in considerazione dalla fisica quantistica si distacca dall'idea di ricercatore isolato e neutro proposta dal meccanicismo. La scelta di cosa osservare in un esperimento fisico diventa un momento fondamentale nell'attività dello scienziato¹²⁴: come nota Heisenberg, *“in ogni atto di percezione noi scegliamo, da un'infinita moltitudine di possibilità, una possibilità determinata, e limitiamo così la moltitudine delle possibilità future”*¹²⁵. Essa è il fatto ineliminabile i cui effetti incontrollabili interrompono la connessione causale degli eventi che hanno condotto a un determinato stato di cose, disponendo una nuova serie di circostanze destinate a loro volta a mutare. Il determinismo è spezzato dal dinamismo delle previsioni statistiche, mentre la singola osservazione risulta libera da qualsivoglia legge naturale. L'esistenza della distinzione fra osservatore, mezzi di osservazione e sistema osservato è una condizione necessaria della conoscenza umana, ma il suo posizionamento è sempre arbitrario e definito convenzionalmente dall'osservatore¹²⁶: *“sulla scena dell'esistenza noi siamo sia attori che spettatori”*¹²⁷ e qualsiasi descrizione di uno stato 'oggettivo' della realtà, appartiene pur sempre alla 'coscienza' di un determinato soggetto. Per questo motivo, la meccanica quantistica pensa che sia reale solamente ciò che può essere misurato e controllato dal soggetto umano¹²⁸. La stessa consistenza materiale che si presenta nell'esperienza quotidiana è possibile in ragione della piccolezza del quanto d'azione rispetto ai processi atomici. In virtù di questo stato di cose, il procedimento logico analitico della meccanica quantistica, non potendo andare oltre la deduzione delle probabilità relative all'occorrenza dei fenomeni in condizioni sperimentali date, contiene la rappresentazione meccanico-deterministica come un suo caso limite. La meccanica

strumentazione tecnica sono sempre interpretati dall'uomo secondo le sue categorie rappresentative; 3) lo strumento costituisce l'attualizzazione pratica di categorie interpretative umane.

¹²⁴Cfr. Bohr in *Autobiografia scientifica*, p. 122.

¹²⁵Heisenberg, *Mutamenti nelle basi della scienza*, p. 4.

¹²⁶Cfr. Pauli, *Il significato filosofico dell'idea di complementarità*, pp. 18–21.

¹²⁷Bohr, *Unità della conoscenza*, cit., p. 427.

¹²⁸Come afferma Silvano Tagliagambe, per Heisenberg *“sostenere che l'elettrone ha un impulso quando noi non misuriamo tale grandezza è privo di significato. Una concezione del genere, ovviamente, imponeva una revisione radicale del concetto di realtà fisica tradizionalmente accettato. Componenti della realtà «fisica» da questo punto di vista non sarebbero le stesse grandezze fisiche, ma le esperienze dirette a determinarle: sono queste esperienze positive a essere messe in risalto dal metodo quantistico-meccanico di descrivere la realtà, e non la possibilità di attribuire proprietà costanti come la posizione e l'impulso. Infatti la nuova meccanica non si riferisce mai alle grandezze dei sistemi, non dà alcuna indicazione sul fatto che il sistema possieda grandezze nel vecchio senso della parola. Essa si limita invece a dire, in termini di probabilità, ciò che si può trovare quando si compie una misurazione”*. Tagliagambe, *I rapporti tra scienza e filosofia in URSS in Ludovico Geymonat. Storia del pensiero filosofico e scientifico. Il novecento. Vol. IX, t. III*, Garzanti, Milano 1988³, p. 457.

quantistica ha dimostrato che la connessione causale degli eventi macroscopici è dovuta alla piccolezza del quanto d'azione, allo stesso modo di come la teoria della relatività ha provato che la separazione da noi stabilita fra spazio e tempo è tale alla nostra percezione a causa del fatto che le velocità con cui abbiamo di solito a che fare sono piccole rispetto a quelle della luce. È un'idealizzazione arbitraria degli eventi pensare di poter predire con esattezza crescente ciò che può accadere nel futuro tramite la conoscenza dello stato iniziale di un sistema. Al contrario, la singolarità quantistica evidenzia il fatto che ogni interazione del fenomeno col dispositivo di misurazione introduce elementi nuovi che implicano dei 'salti' eventenziali non collegabili fra loro e del tutto incontrollabili: l'osservazione genera l'evento in quanto tale e ne determina l'irreversibilità¹²⁹. Un evento diviene fattuale, per Bohr, nel momento in cui esso è osservato: l'osservabilità di un caso ne sancisce anche l'esistenza. I processi atomici sono dunque da pensare come un evento noumenico che prende forma solo all'interno di una determinata prospettiva, così come l'esperimento rende percepibile all'uomo e comprensibile ai suoi sensi operazioni atomiche che, altrimenti, non avrebbero per lui alcun profilo. Questa visione delle cose, lungi dal costituire una posizione solipsistica che eliminerebbe l'esistenza del mondo esterno riducendolo a mera costruzione della mente umana, rende proprio l'interazione fra uomo e mondo la sua categoria fondativa. Infatti, è all'interno di questa interconnessione che si può formare qualcosa come un evento, attestando anche l'esistenza di almeno due termini ontici distinti ma fra loro relati. Di più: è grazie a questa connessione che qualsiasi cosa può sorgere. Essa si avvicina così nozione del λόγος greco e della monadologia leibniziana, riconoscendo che gli enti esistono per lo più all'interno di una serie di interazioni: nella meccanica quantistica non è più la sostanza la categoria fondamentale dell'essere ma è la relazione che abbraccia il possibile e il reale. In questo senso essa si distingue anche dall'atomistica greca e classica: l'accento non è posto sugli atomi, ma, come in Platone, sul nesso fra particelle elementari.

¹²⁹Come Bohr sottolinea nella sua relazione, intitolata *The Solvay meetings and the development of quantum physics*, tenuta nel 1961 in occasione del dodicesimo congresso di Solvay: "va tenuto presente che le registrazioni dipendono in ultima analisi dalla produzione di tracce permanenti negli strumenti di misura, come la macchia prodotta su una lastra fotografica dal passaggio di un fotone o di un elettrone. I processi fisici e chimici essenzialmente irreversibili connessi con la registrazione non introducono alcuna particolare complicazione, ma sottolineano piuttosto l'elemento di irreversibilità che è implicito nel concetto stesso di osservazione". Bohr, *I congressi Solvay e lo sviluppo della fisica quantistica*, cit., p. 210.

Da notare è come da questa caratterizzazione ontologica della meccanica quantistica e, in particolare, dal principio di complementarità bohriano, derivi anche una rivalutazione epistemologica della scienza, la quale non può più esser pensata come l'unica depositaria di una verità universale che si consegna semplicemente agli uomini, ma fa parte di un complesso sistema di saperi da cui dipende e viene condizionata costantemente, nella stessa proporzione di come essa influenza il resto della conoscenza. Come afferma Bohr, dal principio di complementarità “*segue non solo il significato relativo di ogni concetto,– meglio, di ogni parola,– che viene a dipendere dall'arbitrarietà del punto di vista, ma altresì che noi dobbiamo, in generale, essere preparati ad accettare il fatto che una spiegazione completa di una stessa questione possa richiedere diversi punti di vista che non ammettono una descrizione unitaria*”¹³⁰. Ogni ambito del sapere, da quello psicologico che Bohr pone sempre quale modello primario della comprensione della sua logica¹³¹, è complementare agli altri. La scienza,

¹³⁰Bohr, *Il quanto d'azione e la descrizione della natura*, cit., p. 357.

¹³¹“*Per quanto inconsueto possa sembrare questo sviluppo della fisica, sono certo che molti avranno riconosciuto la stretta analogia esistente tra la situazione nell'analisi dei fenomeni atomici, qual l'ho descritta, e certi aspetti caratteristici dell'osservazione nel campo della psicologia. Si può dire che la tendenza della psicologia moderna sia caratterizzata dalla reazione ai tentativi di analizzare l'esperienza psichica secondo elementi associabili in modo analogo a quanto vien fatto coi risultati delle misure nella fisica classica*”, ovviamente tutto ciò nell'ottica che anche “*la soluzione dei problemi relativamente semplici della fisica possa giovare al chiarimento delle più complesse questioni psicologiche che gli antropologi e gli etnologi incontrano nel corso delle loro ricerche*”. Bohr, *Natural philosophy and human cultures*, discorso tenuto al Congresso internazionale di scienze antropologiche ed etnologiche, Copenaghen 1938 pubblicato in “*Nature 143*”, 1938 e poi in *Atomphysic and human knowledge*, Chapman & Hall, New York 1958, pp. 23–31; tr.it. *Filosofia naturale e culture umane in Teoria dell'atomo e conoscenza*, a cura di G. Giorello, Mimesis, Milano 2018, p. 403 e p. 404. In *Unity of knowledge*, Bohr sottolinea anche che “*mentre negli stadi iniziali della fisica ci si basava su quegli aspetti degli eventi della vita quotidiana che consentono una semplice descrizione causale, una descrizione essenzialmente complementare del contenuto della nostra psiche è stata usata fin dalle origini del linguaggio*”. Bohr, *Unità della conoscenza*, pp. 421–422. Da notare come il modello logico utilizzato nella psicanalisi, ripreso da Bohr, viene trasmesso, grazie al parallelismo da lui stesso istituito, a tutta l'impostazione dell'indagine quantistica. Qualsiasi fisico dei quanti, consapevolmente o inconsapevolmente, adotta necessariamente nella sua ricerca un metodo che rimanda esplicitamente ad una propedeutica paradigmatica di stampo psicologico, specificamente psicanalitico. Ne è testimonianza la mirabile collaborazione sorta fra Wolfgang Pauli (1900–1958) e Carl Gustav Jung (1875–1961) che diede come risultato testi imprescindibili per chiunque desideri affrontare l'origine storica della meccanica quantistica. Per maggiori informazioni cfr. Pauli, *Die Klavierstunde: Eine aktive Phantasie über das Unbewusste*, 1953, pubblicato postumo come appendice al volume *Der Pauli–Jung Dialog und seine Bedeutung für die moderne Wissenschaft*, cura di H. Atmanspracher, H. Primas, E. Wertenschlag–Birkhäuser, Springer, Berlin 1995; tr.it. *La lezione di piano. Una fantasia attiva sull'inconscio in Psiche e Natura*, a cura di M. Bruno, L. Benzi, Adelphi, Milano 2006, pp. 151–172; cfr. Pauli, *Der Einfluss archetypischer Vorstellungen auf die Bildung naturwissenschaftlicher Theorien bei Kepler in Naturerklärung und Psyche*, Rascher, Zürich 1952; tr.it. *L'influsso delle immagini archetipiche sulla formazione delle teorie scientifiche*, in *Psiche e Natura*, a cura di M. Bruno, L. Benzi, Adelphi, Milano 2006, pp. 57–150; cfr. Pauli, *Moderne Beispiele zur «Hintergrundphysik»*, 1948, pubblicato postumo nel carteggio Pauli–Jung, C. A. Meier, *Ein Briefwechsel, 1938–1958*, Springer, Berlin 1992; tr.it. *Moderni*

che non può più prescindere dalle qualità intrinseche al soggetto percipiente, non può più mirare all'ideale di un'oggettività illimitata all'interno di un ambito matematizzabile chiuso rispetto agli altri. La complementarità impone la necessità che i saperi s'intreccino fra loro in modo che a emergere sia la struttura teoretica stessa con cui l'uomo interpreta il mondo. Quest'ultima, appartenendo alla prospettiva antropica, guiderebbe, secondo Bohr, al problema ultimo di ogni conoscenza, ossia al problema antropologico su chi sia effettivamente l'uomo lungo la sua storia e all'interno delle tradizioni cui ha dato vita. In questo senso, il principio di complementarità può costituire il terreno per il confronto armonico anche fra diverse culture etnologiche¹³².

esempi di «Hintergrundphysik» in Psiche e Natura, a cura di M. Bruno, L. Benzi, Adelphi, Milano 2006, pp. 25–56; cgr. Pauli *Naturwissenschaftliche und erkenntnis theoretische Aspekte der Ideen vom Unbewußten* in “Dialectica”, vol. 8, n°4, 1954, pp. 283–301, poi in *Aufsätze und Vorträge über Physik und Erkenntnistheorie*, Vieweg, Braunschweig 1961; tr.it. *Aspetti scientifici e gnoseologici del problema dell'inconscio* in *Fisica e conoscenza*, a cura di A. Sparzani, Bollati Boringhieri, Torino 2007², pp. 125–140. Rispetto all'interesse di Pauli per la psicologia analitica e per gli archetipi junghiani, Heisenberg osserva acutamente, nello scritto dedicato alla concezione filosofica di Pauli (*Wolfgang Paulis philosophische Auffassungen*, 1959) che se “vogliamo ricostruire la posizione filosofica di base di Pauli dalle sue manifestazioni nel campo della scienza, saremmo portati a dedurne un atteggiamento di estremo razionalismo e un punto di vista fondamentalmente scettico. Invece, in realtà, dietro questa apparenza di criticismo e scetticismo, si nascondono interessi filosofici profondi anche per quelle regioni oscure della realtà o dell'animo umano, che sfuggono al potere della ragione. E il gran fascino che emanava dall'analisi dei problemi fisici di Pauli era dovuto in una certa misura alla chiarezza penetrante delle sue formulazioni, ma per il resto derivava dal contatto costante con il regno dei processi spirituali creativi, per i quali non esiste ancora nessuna formulazione razionale. Pauli ha percorso molto presto la strada dello scetticismo basato sul razionalismo fino alla fine, cioè fino allo scetticismo verso lo scetticismo, e ha tentato di indagare sugli elementi del processo cognitivo che precedono la conoscenza razionale”. Heisenberg, *Wolfgang Paulis philosophische Auffassungen*, pubblicata per la prima volta in *Die Naturwissenschaften*, a. XLVII, fasc. 24, Berlin–Göttingen–Heidelberg, 1959, pp. 661–663, poi in *Schritte über Grenzen. Gesammelte Reden und Aufsätze*, R. Piper & Co., München, 1971; tr.it. *La concezione filosofica di Wolfgang Pauli* in *Oltre le frontiere della scienza*, a cura di S. Buzzoni, G. Battimelli, Riuniti, Roma 1984, p. 43. Sempre nello stesso resoconto Heisenberg sottolinea l'importanza del tema del ‘sacrificio’ che sta alla base della meccanica quantistica la quale, posta di fronte ad un dato fenomeno, deve sempre scegliere cosa ‘sacrificare’ di esso per guadagnare una conoscenza parziale di un suo aspetto (*Ivi*, pp. 47–48). Lo stesso Jung, sulla base del fenomeno dell'entanglement quantistico, si spinse ad ipotizzare l'esistenza di un principio psichico acausale parallelo alla realtà fisica ma ad essa armonicamente relazionato secondo legami di contemporaneità e di senso, da lui indicato col nome di “coincidenza significativa” o “legame trasversale”, in grado di spiegare la ricorrenza di eventi sincronistici (o ESP, *extra-sensory perceptions*) che non possono essere chiariti, alla stregua delle particelle elementari, ricorrendo alle nozioni classiche di causalità, temporalità e spazialità. Le coincidenze significative, mostrando una ricorsività superiore alla soglia di probabilità dell'occorrenza di un fenomeno casuale, devono essere interpretate necessariamente ricorrendo a canoni non usati e che rinviano alle nozioni di inconscio collettivo e agli archetipi in esso agenti. Per maggiori informazioni cfr. Jung, *Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge*, in *Naturerklärung und Psyche*, Rascher, Zürich 1952, pp. 194; tr.it. *La sincronicità come principio di nessi acausali*, a cura di A. Vitolo, S. Daniele, Bollati Boringhieri, Torino 2014².

¹³²Secondo Bohr le diverse culture umane “rappresentano un bilancio armonico di convenzioni tradizionali per mezzo delle quali le potenzialità latenti della vita umana possono dispiegarsi e rivelarsi nuovi aspetti della sua illimitata ricchezza e varietà”. Bohr, *Filosofia naturale e culture umane*, cit., p. 408. Pertanto, come dimostrano i processi migratori, ogni cultura non è mai totalmente autonoma: lo stesso antropologo che osserva un popolo considerato ‘primitivo’, interagisce con esso instaurando un

Per Bohr una scienza che non incontri il problema antropologico non è più possibile: lui stesso, nel discorso intitolato *Natural philosophy and human cultures*, tenuto al Congresso internazionale di scienze antropologiche ed etnologiche di Copenaghen nel 1938, tenta la costruzione di un ponte fra queste discipline. La stessa fisica è frutto della costruzione dello ‘spirito’ umano e in esso è necessario ritrovarne la radice: “*non è possibile tracciare una netta separazione tra filosofia naturale e cultura umana. Le scienze fisiche sono in realtà parte integrante della nostra civiltà, non solo perché la nostra sempre crescente padronanza delle forze naturali ha radicalmente modificato le condizioni materiali di vita, ma anche perché lo studio di queste scienze ha notevolmente contribuito a chiarire i fondamenti della nostra stessa esistenza*”¹³³. Il metodo di studio delle scienze rigide, pertanto, è solo uno fra i vari modi equivalenti di interpretare il reale, riconoscendo lo stesso grado di ‘oggettività’ ad altri codici che partono da differenti presupposti e che non possono essere ricondotti ai paradigmi fisico–matematici. In tal senso, la verità non costituisce la prerogativa di un sapere specifico, piuttosto abita nella circolarità ermeneutica fra le diverse pratiche umane. Come chiarisce ancora una volta Pauli, lo “*sviluppo dell’atomistica e della teoria dei quanti, che ebbe inizio nel 1910, ha infatti costretto lentamente la fisica ad abbandonare la sua orgogliosa pretesa di comprendere in linea di principio tutto l’universo [...]. Proprio questa circostanza potrebbe contenere in sé, come correzione alla precedente unilateralità, il germe di un progresso verso quella visione unitaria del mondo di cui le scienze naturali sono solo una parte*”¹³⁴.

Dunque, il principio di complementarità assume il ruolo di incentivare lo sviluppo razionale verso la classificazione e la comprensione di nuove esperienze¹³⁵, mettendo in relazione fra loro i saperi e i linguaggi in essi utilizzati. Gli stessi segreti del “*fecondo*

cambiamento nella loro ritualità e nella stessa vita dello studioso. L’antropologia e l’etnologia comportano dunque gli stessi problemi d’osservazione che esistono in fisica atomica. Infatti, il loro stesso contatto con le realtà indigene influirà sulla loro dinamica sociale: “*nello studio di culture umane differenti dalla nostra si ha a che fare con un particolare problema di osservazione, che a un esame più attento mostra molti aspetti in comune coi problemi della fisica atomica e della psicologia, nei quali l’interazione tra oggetto e apparato di misura, o l’inseparabilità di contenuto oggettivo e soggetto osservante, esclude l’impiego immediato delle convenzioni applicabili alle esperienze della vita quotidiana*”. Ivi, p. 407.

¹³³Bohr, *Filosofia naturale e culture umane*, p. 399.

¹³⁴Pauli, *Il significato filosofico dell’idea di complementarità*, p. 13.

¹³⁵In *Natural philosophy and human cultures*, Bohr afferma esplicitamente che il principio di corrispondenza costituisce “*uno sviluppo razionale della nostra capacità di classificare e comprendere nuove esperienze*”. Bohr, *Filosofia naturale e culture umane*, p. 403.

sviluppo” della conoscenza, per Bohr, “*stanno nella scelta opportuna di una definizione*”¹³⁶, nella chiarezza e nella costante precisazione terminologica con cui riusciamo a comunicare i nostri pensieri, anche complessi. Il sapere e il suo progresso dipendono dall’impegno profuso nel costante perfezionamento formale e analitico della maniera in cui esso si esprimono i risultati ottenuti. Per questo la teoria della complementarietà può essere giustamente considerata una teoria logico–semantica del linguaggio che cerca di rappresentare con “*schemi concettuali*” le relazioni complesse fra varie esperienze (in special modo fisiche) ricorrendo a un linguaggio quanto più usuale: quando “*parliamo di schema concettuale, ci riferiamo semplicemente a una rappresentazione logica non ambigua delle relazioni tra esperienze*” che comprendano anche lo “*sviluppo storico, in cui la logica formale non è più nettamente distinta dagli studi di semantica, né da quelli di sintassi filologica*”¹³⁷. Bohr crede che, sulla base del principio di complementarietà, sia possibile raggiungere l’unità dei saperi grazie allo schematismo generale delle relazioni fra essi e delle distinzioni che caratterizzano i differenti aspetti dell’esperienza che indagano. La complementarietà appare quindi come un criterio logico entro cui ordinare l’intera conoscenza insieme al suo sviluppo storico per ricavarne un’immagine equilibrata: essa può esser concepita come una “*ricerca della comprensione armonica di aspetti sempre più vasti della nostra condizione, attraverso il riconoscimento del fatto che nessuna esperienza è definibile senza uno schema logico e che ogni contraddizione può venire rimossa solo mediante un approfondito ampliamento dello schema concettuale*”¹³⁸. Al fondo di tutto ciò sta una visione kantiana per cui i fenomeni sono determinazioni noetiche di un reale irraggiungibile che, però, può essere compreso attraverso diverse ricostruzioni categoriali. In questo senso, la stessa fisica assolverebbe, nell’ambito delle varie conoscenze, al compito di riassumere e ordinare metodologicamente secondo precise distinzioni matematiche l’insorgenza e la regolarità dei fenomeni naturali¹³⁹.

¹³⁶Ivi, p. 406.

¹³⁷Bohr, *Unità della conoscenza*, p. 411.

¹³⁸Ivi, p. 428. La logica della complementarietà è dunque una logica mobile e impiegabile in svariati campi: “*ogni esperienza, sia essa nell’ambito della scienza, della filosofia o dell’arte, per essere di qualche utilità per l’uomo, deve essere suscettibile di comunicazione con i nostri mezzi di espressione*”. Bohr, *The unity of human knowledge*, discorso tenuto al Congresso di Copenaghen, 1960 e pubblicato in *Essays 1958–1962: Atomic Physics And Human Knowledge*, Richard Clay and Company, New York–London 1963, pp. 8–16; tr.it. *Unità della conoscenza in I quanti e la vita. Unità della natura. Unità della conoscenza*, a cura di P. Gulmanelli, Bolati Boringhieri, Torino 2012², p. 117.

¹³⁹Cfr. Ivi, p. 111.

Quest'ultima idea è ripresa e rielaborata dallo stesso Weizsäcker che riconosce alla fisica quantistica il ruolo di quella disciplina scientifica in grado di circoscrivere la completezza di tutte le possibilità che determinano l'accadere evenemenziale.

VI.5 La necessità fisico–filosofica di una *zeitliche Logik*

In *Zeit und Wissen*, una raccolta di scritti filosofici composti nell'arco di una vita e pubblicati nel 1992, Weizsäcker tenta di fornire alla logica temporale un fondamento filosofico stabile, arrivando addirittura a dichiarare che l'obiettivo del suo intero lavoro scientifico è filosofico¹⁴⁰. Rinviando esplicitamente sin dal titolo all'impostazione della riflessione heideggeriana, egli cerca di circoscrivere la dinamica interna alle relazioni otologico–epistemologiche fra l'insorgere delle varie forme di sapere (compresa la scienza naturale) e la loro provenienza temporale. Comprendere che cosa legghi intimamente il divenire allo sviluppo del sapere e delle varie cultura significa anche legittimarle sul piano veritativo. Il presupposto dell'analisi condotta da Weizsäcker è che la storia e, in particolare la storia della conoscenza, restituiscano quel processo di disvelamento della verità che Heidegger pensa nella *Seinsgeschichte*. Non è un caso che lo stesso Weizsäcker utilizzi come epigrafe del suo volume la questione con cui *Sein und Zeit* si chiude e che chiede “*Offenbart sich die Zeit selbst als Horizont des Seins?*”¹⁴¹. Come Weizsäcker afferma più volte in diversi luoghi dell'opera, la stessa stesura di *Zeit und Wissen* è un tentativo di rispondere a questo interrogativo. Weizsäcker, però, l'approccia in modo diverso che Heidegger. Infatti, egli parte dalla premessa che qualsiasi interrogazione circa il senso dell'essere possa essere posta solo dall'interno di una cultura e a partire da un sapere che permette la formulazione di quella stessa domanda. Da ciò consegue necessariamente che, per Weizsäcker, chiedersi se il tempo costituisca l'orizzonte di senso dell'essere significa esaminare il tempo quale orizzonte di senso del sapere: per lui il problema di come nasce il sapere è più originario del problema del senso dell'essere. La ricerca dovrebbe così spostare l'accento dall'essere in quanto essere al sapere che si forma nel tempo: “*Was aber heißt Sein?*”

¹⁴⁰„Das Ziel meiner eigenen wissenschaftlichen Arbeit in den vergangenen Jahrzehnten war philosophisch“. Weizsäcker, *Zeit und Wissen*, p. 963; tr.it. mia: “L'obiettivo del mio lavoro scientifico negli ultimi decenni è stato filosofico”.

¹⁴¹Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 577; tr.it. “Il tempo stesso si fa palese come orizzonte dell'essere?”. Heidegger, *Essere e tempo*, p. 611.

Was heißt Wissen? Was heißt Zeit?”¹⁴². Ovviamente, per Weizsäcker, è la *zeitliche Logik* in grado di cogliere il nesso fra il sapere e la sua insorgenza temporale. Essa si sviluppa attraverso la percezione, base di ogni conoscere (“*Wahrnehmung ist die Basis des Wissens*”¹⁴³) in quanto direttamente relata al tempo e all’insorgenza delle forme naturali che in esso si sviluppano. In tal modo, Weizsäcker stabilisce una circolarità (*Kreisgang*) fra il tempo, la natura con le sue esposizioni ontiche e la percezione che le coglie e, cogliendole, le conosce. La *zeitliche Logik* abbraccerebbe l’interezza di questo processo e restituirebbe l’unità conoscitiva della struttura fisica e degli oggetti da essa esaminati. Questa interezza non è il risultato della somma degli esiti che i vari ambiti scientifici conseguono nei loro settori specifici, ma proviene dalla comprensione fisico-ontologica dei fenomeni nell’ottica della loro evenemenzialità: manifestazioni come quelle atomiche, delle funzioni d’onda o dei campi energetici sono lette da Weizsäcker dal loro svolgimento temporale. Il tempo costituisce l’a priori di ogni realtà e di ogni comparizione ontica: è la logica di ogni tipo d’avvenimento, possibile o reale, che forma il mondo. L’uomo la comprende dalla sua esperienza e, in special modo, dall’esperienza scientifica in grado di sottoporre ad analisi le proprie credenze e i propri atteggiamenti, verificandoli o falsificandoli metodologicamente nell’esperimento¹⁴⁴: l’esperienza è la *ratio cognoscendi* della logica dell’evento temporale. Attraverso la coscienza, che per Weizsäcker è sempre conoscenza di uno stato di cose o di circostanze di fatto (“*Bewußtsein ist Bewußtsein von etwas*”¹⁴⁵) l’uomo espande la sua conoscenza degli eventi: il tempo è la *ratio essendi* di ogni realtà. Per questo Weizsäcker, richiamandosi a Platone¹⁴⁶, crede che l’empirismo¹⁴⁷ non sia sufficiente per fondare una conoscenza soddisfacente della natura: esso ignora che la nostra esperienza è solo una parte del processo naturale e che il tempo agisce secondo delle leggi che stanno alle spalle, per così dire, di ogni fenomeno che noi riconduciamo inevitabilmente alla nostra

¹⁴²Weizsäcker, *Zeit und Wissen*, p. 27; tr.it. mia: “*Ma cosa significa essere? Cosa significa conoscenza? Cosa significa tempo?*”.

¹⁴³*Ivi*, p. 32; tr.it. mia: “*La percezione è la base della conoscenza*”.

¹⁴⁴Cfr. *Ivi*, pp. 43–59.

¹⁴⁵*Ivi*, p. 40; tr.it. mia: “*La coscienza è coscienza di qualcosa*”. Da sottolineare che Weizsäcker non nega l’importanza dell’inconscio e non scade in un coscienzialismo di matrice cartesiana. Egli arriva addirittura ad affermare, con William James (1842–1910), che la coscienza è un atto dell’inconscio (“*Bewußtsein ist ein unbewußter Act*”. *Ivi*, p. 946). Weizsäcker si limita quindi a constatare che qualsiasi cosa, per averne notizia ed essere conosciuta, deve necessariamente esser presente, in maniera più o meno consapevole, alla percezione. Cfr. *Ivi*, pp. 39–43.

¹⁴⁶Cfr. *Ivi*, pp. 64–69, pp. 560–563, pp. 865–868, pp. 1079–1093.

¹⁴⁷Cfr. *Ivi*, pp. 60–64, pp. 70–84, pp. 596–597.

ottica incompleta. Eppure gli eventi la trascendono e l'induzione, ferma alla mera costanza dei fenomeni naturali, non riesce a comprendere la necessità interna della loro logica. Le leggi interne del divenire, possono essere intese soltanto deduttivamente, nonostante questa deduzione risponda non più al causalismo previsto dal calcolo meccanicista, ma al probabilismo quantistico. Quest'ultimo, nella riflessione di Weizsäcker, esprimerebbe matematicamente il collegamento fra un soggetto x e un predicato p esplicandone la probabilità $p(x)$ ¹⁴⁸ che ha di manifestarsi, la quale individua la potenzialità che qualcosa si realizzi temporalmente. Per questo, la possibilità è suscettibile d'essere analizzata mediante valori di verità e falsità. Il probabilismo quantistico definisce, dunque, le condizioni del possibile verificarsi di un evento e , pertanto, si regge intrinsecamente su di una logica temporale. Presupposto inespresso della meccanica quantistica è l'evento individuato dalla riflessione heideggeriana. Inteso storicamente ciò significa che la matematica quantistica è inestricabilmente permessa e annodata alla logica temporale¹⁴⁹, la cui origine, a livello embrionale, è da rintracciare nella capacità umana di rappresentarsi delle azioni possibili con cui rapportarsi alla realtà (*"jede Vorstellung möglicher Handlungen"*¹⁵⁰). La stessa matematica è un tentativo, da parte dell'uomo, di elaborare un sapere a priori in grado d'assicurare un miglioramento dell'efficacia della sua azione nei confronti del mondo. Ogni tipo di matematica dipenderebbe, a livello archetipico, da una rappresentazione del reale da parte dell'uomo in vista delle azioni da intraprendere in esso, sebbene non ogni rappresentazione di questo tipo sia articolata nel linguaggio matematico. Per questo motivo, Weizsäcker crede che per definire l'essenza della matematica e della logica sia necessario comprendere a fondo in che cosa consista questa rappresentazione della realtà da parte dell'uomo che ha il costante obiettivo di operare in essa: egli non ha dubbi che l'origine dell'azione umana sia dovuta all'azione del tempo. L'uomo ha sempre cercato, sviluppando il suo sapere, di orientare la sua vita in modo da renderla sicura e anticipare preventivamente cosa il futuro gli potesse riservare. In tal senso, la preoccupazione di preservare nella maniera più efficace possibile le condizioni che garantiscono la sua sopravvivenza lo porta a relazionarsi

¹⁴⁸Sull'interpretazione del probabilismo quantistico da parte di Weizsäcker cfr. *Ivi*, pp. 85–94, pp. 598–619.

¹⁴⁹Cfr. *Ivi*, pp. 154–155.

¹⁵⁰*Ivi*, p. 165; tr.it. mia: *"ogni rappresentazione di azioni possibili"*.

necessariamente col tempo e la precarietà che esso implica nel suo trascorrere, aprendolo alla considerazione della sua intima essenza, ossia al fatto che il tempo è totalmente permeato da possibilità imprevedibili e che tali possibilità imprevedibili, sebbene costituiscano la natura stessa del cambiamento, l'uomo le percepisce direttamente nell'esperienza che fa del futuro. È il concetto di *Ereignis* che Weizsäcker ritiene essere il solo in grado di circoscrivere l'essenza del possibile:

Alle weiteren Begriffe von Möglichkeit lassen sich schrittweise aufbauen, wenn wir fragen, unter welchen Bedingungen wir ein Ereignis für möglich halten. Formal möglich möchte ich ein Ereignis nennen, das so charakterisiert ist, daß im Prinzip festgestellt werden könnte, ob es vorliegt oder nicht [...]. Formal möglich ist ein begrifflich charakterisiertes Ereignis, kurz eines, über das man sinnvoll sprechen kann, das einen verständlichen Namen trägt.¹⁵¹

Quando la logica e l'ontologia tradizionali trattano del possibile, tendono a parlarne solo al presente, come fossero modalità teoretiche astratte atemporalmente che nulla hanno a che fare con il comportamento umano. Invece, riportando il possibile alla sua radice e al suo rapporto privilegiato col futuro, si nota come ogni concetto matematico logico sia antropologicamente fondato nel modo in cui l'uomo si rappresenta le sue azioni future. Egli vive la possibilità come quella dimensione entro cui può agire. È l'azione (*Handeln*), il commercio, la negoziazione con il mondo, quel limite entro cui l'uomo esiste ed entro cui forma la sua percezione degli eventi. L'azione con cui l'uomo s'intrattiene nel mondo, forma la percezione che ha di esso in quanto è la percezione stessa, circolarmente come notato da Viktor von Weizsäcker¹⁵², a essere l'azione

¹⁵¹Weizsäcker, *Zeit und Wissen*, p. 166; tr.it. mia: "Tutti gli altri concetti di possibilità possono essere costruiti passo dopo passo se ci chiediamo in quali condizioni consideriamo possibile un evento. Vorrei chiamare formalmente possibile un evento che si caratterizza in modo tale che, in linea di principio, si possa determinare se è presente o meno [...]. Un evento concettualmente caratterizzato è formalmente possibile, in breve è possibile un evento di cui si possa parlare significativamente e che abbia un nome comprensibile".

¹⁵²Cfr. V. von Weizsäcker, *Gestalt und Zeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1942, pp. 58; tr.it. *Forma e tempo* in *Forma e percezione*, a cura di V. C. D'Agata, S. Tedesco, Mimesis, Milano-Udine, 2011, pp. 25-72; cfr. V. von Weizsäcker, *Wahrheit und Wahrnehmung*, Kohler & Amelang, Leipzig 1943, pp. 29; tr.it. *Verità e percezione* in *Forma e percezione*, a cura di V. C. D'Agata, S. Tedesco, Mimesis, Milano-Udine, 2011, pp. 73-96. In particolare, nei volumi citati, Viktor von Weizsäcker, attraverso un linguaggio decisamente vicino alla filosofia heideggeriana, pone in risalto le relazioni tra la produzione biologico-percettiva della forma e il tempo che da essa proverrebbe e che farebbe tutt'uno con l'atto della generazione morfologica: esso costituirebbe uno sviluppo evenemenziale, opposto ad ogni staticismo fisico. Per V. Weizsäcker è dunque impossibile "pensare la forma senza il tempo". V. von Weizsäcker, *Forma e tempo* in *Forma e percezione*, a cura di V. C. D'Agata, S. Tedesco, Mimesis, Milano-Udine, 2011, p. 51.

primaria grazie a cui l'uomo si relaziona con la realtà che lo circonda: “*Das Mögliche ist für uns Menschen das Feld des Handelns. Handeln ist auch Voraussetzung menschlicher Wahrnehmung*”¹⁵³. La percezione umana è sempre legata al sorgere della forma, al suo movimento. Per questo Viktor von Weizsäcker, sulla scorta di Heidegger, afferma l'esistenza di una circolarità ermeneutico–evenemenziale tra la forma e la percezione umana¹⁵⁴. Sulla loro scorta, Carl Friedrich von Weizsäcker ritiene che l'uomo fondi la propria percezione ontica dei fenomeni in base alla interazione pratica con ciò che incontra nel mondo. Per lui vi sarebbe sempre un'unità tra percezione e movimento (*Einheit von Wahrnehmen und Bewegen*) grazie cui l'uomo può esistere e sviluppare qualsiasi forma di sapere, compreso quello scientifico. Certo, la teoria e la fisica costituiscono un raffinamento teoretico della condotta umana di fronte agli eventi ma questo non significa che esse siano legittimate a dimenticare la loro provenienza: la separazione tra concetti e realtà è il prodotto della storia. Nella teoria, l'uomo riconosce ciò che ha già in precedenza incontrato nella pratica. Ciò significa che il sapere scientifico è il prodotto temporale e storico di una specifica evoluzione culturale e, come tale, rientra in un determinato campo delimitato dalla percezione umana e dal modo in cui essa interpreta il mondo: è il prodotto di operazioni interpretative che dipendono sempre da un soggetto situato in una precisata condizione storica spazio–temporale. Portare alla luce la *zeitliche Logik* come il presupposto inespresso della meccanica quantistica, significa per Weizsäcker ricondurla alla sua derivazione temporale. Soltanto in questo modo è possibile fornire di significato le previsioni probabilistiche della scienza moderna. Ogni legge naturale, difatti, si basa su una logica consecutiva degli eventi la cui forma “se–allora ($a \rightarrow b$)” presuppone il tempo come sua modalità: dire che se si verifica *A* allora conseguirà probabilmente l'evento *B*, lascia trasparire che il passaggio logico si fonda sul divenire temporale quale suo momento indispensabile¹⁵⁵. Poco importa che poi tale transito logico sia il frutto di una mera speculazione o di una verifica effettiva di quanto accaduto: il tempo permane come

¹⁵³Weizsäcker, *Gespräch mit Georg Picht in Kunst und Mythos*, a cura di C. F. von Weizsäcker, Klett–Cotta, Stuttgart 1986, p. 578; tr.it. mia: “Per noi umani il possibile è il campo dell'azione. L'azione è anche un prerequisito della percezione umana”.

¹⁵⁴Infatti, per V. von Weizsäcker la “forma della percezione richiede percezione della forma”. *Ivi*, p. 26. Quanto essa fosse affine anche alla logica della complementarietà elaborata da Bohr è stato sottolineato da Weizsäcker, cfr. Weizsäcker, *L'immagine fisica del mondo*, pp. 363–395; cfr. Weizsäcker, *Zeit und Wissen*, pp. 922–946.

¹⁵⁵Cfr. Weizsäcker, *Zeit und Wissen*, p. 167.

condizione di possibilità inespressa della conoscenza fisica. L'obiettivizzazione del tempo nella meccanica classica rimane solo una possibilità interpretativa degli eventi, una possibilità pur sempre perseguita nel tempo e da esso permessa. Essa è una conseguenza derivata dal fatto che primariamente l'uomo utilizza il linguaggio per comunicare tutti quei processi che, nel presente, possono soddisfare o negare l'appagamento di un suo bisogno¹⁵⁶. La logica e la matematica si formano quindi da esigenze pragmatiche per poi evolversi teoreticamente. Il linguaggio teoretico e il giudizio filosofico sono un fatto successivo che procede dal primo approccio pragmatico dell'uomo al mondo. In questa struttura è scelto ciò che è vero e ciò che è falso per ritornare alla percezione e ricadere sull'agire umano che modifica la forma degli enti. Quest'ultimo passaggio è compiuto esplicitamente dall'arte che vive nel processo di trasformazione ed esplicazione della realtà. Ogni azione e rappresentazione umana sorge da un processo temporale.

In tal modo, Weizsäcker reinterpreta la circolarità ermeneutica heideggeriana, disponendola all'interno di quattro passaggi che partendo dall'azione umana si muovono verso la logica e la matematica, per poi ritornare alla realtà grazie all'operare artistico: „1. *Logik ist die Mathematik von Wahrheit und Falschheit*. 2. *Mathematik ist die Theorie der Strukturen*. 3. *Theorie ist die Kunst des Wahren und Falschen*. 4. *Kunst ist die Wahrnehmung von Gestalten durch die Schaffung von Gestalten*“¹⁵⁷. Non esiste una classificazione verticale fra le varie discipline ma tutte ruotano attorno al medesimo centro che viene rappresentato secondo diverse prospettive. Essenziale per la logica è il concetto di verità, il quale, per Weizsäcker, s'articola in quattro momenti fondamentali, di cui l'ultimo sarebbe quello più importante. Anche in questo caso è chiara la matrice heideggeriana della suddivisione:

1. *Adaequatio intellectus et rei*,
2. *Derjenige Irrtum, ohne den eine bestimmte Art von Lebewesen nicht leben kann*,
3. *Regulatives Prinzip eines herrschaftsfreien Diskurses*,
4. *Unverborgenheit*.¹⁵⁸

¹⁵⁶Cfr. Ivi, pp. 192–206.

¹⁵⁷Ivi, p. 174; tr.it. mia: “1. La logica è la matematica della verità e della falsità. 2. La matematica è la teoria delle strutture. 3. La teoria è l'arte del vero e del falso. 4. L'arte è la percezione delle forme attraverso la creazione di forme”.

¹⁵⁸Weizsäcker, *Zeit und Wissen*, p. 181; tr.it. mia: “1. *Adaequatio intellectus et rei*, 2. *L'errore senza il quale un certo tipo di essere vivente non può vivere*, 3. *Il principio regolatore di un discorso libero dal dominio*, 4. *Disvelamento*”.

Il primo di questi livelli è quello dell'elaborazione metafisica classica della verità come corrispondenza di un contenuto mentale a una realtà a esso considerata esterna. Nel secondo la verità è nietzschianamente intesa come quell'errore indispensabile a che il vivente esista. Il terzo delinea il momento etico, per cui la verità è un principio regolativo del linguaggio volto a liberare l'essere umano dall'ipocrisia del dominio, mentre il quarto strato è lo stadio del disvelamento storico della verità intesa heideggerianamente come l'evento temporale. Sebbene per Weizsäcker, a differenza che in Heidegger, queste quattro fasi non siano gerarchicamente connotate secondo una scala di maggiore o minore occultamento della verità¹⁵⁹, è la quarta che permette alle altre di potersi esplicare. Il fisico deve riuscire a dominare l'inezienza di questi ambiti e lo può fare solo se, dalla meccanica quantistica, assume la *zeitliche Logik* come il filo conduttore e l'orizzonte entro cui collocare qualsiasi ricerca scientifica. Weizsäcker concorda con Heidegger nel fatto che la verità, dalla rivoluzione scientifica in poi, abbia mutato il suo significato e sia passata dal connotare il disvelamento dell'essere al costituire una presentificazione dell'ente nella rappresentazione umana, ma ciò non significa per lui che tale sviluppo debba unicamente essere visto come un suo decadimento¹⁶⁰.

Da sottolineare che comunque, per Weizsäcker, la verità teoretica non si riduce al mero consenso pratico dell'azione, sebbene esso ne sia un presupposto¹⁶¹: l'ambizione della teoria è sempre quella di cogliere le tracce di una verità che perduri nel tempo. La scienza connetterebbe in tal modo tutti i concetti riguardati la natura che fanno astrazione dalle situazioni concrete per indicare l'inezienza degli stati di cose possibili, verificabili poi probabilisticamente grazie alla loro ricorrenza nei fenomeni spontanei della natura e in quelli indotti dagli esperimenti. Se a livello teoretico però sono possibili affermazioni generiche su stati di cose pensate secondo il canone della loro costante presenza, la meccanica quantistica non può prescindere dal fatto che ogni sua affermazione debba riferirsi necessariamente a una situazione reale, per cui ciò che essa afferma di uno stato di cose che dovrebbe esserci nel momento attuale, per essere verificato, può esser confrontato solo e unicamente nell'attimo stesso in cui quella

¹⁵⁹Cfr. *Ivi*, pp. 180–192.

¹⁶⁰Cfr. *Ivi*, pp. 722–726.

¹⁶¹ Cfr. *Ivi*, pp. 733–734.

professione è stata enunciata, mentre proposizioni su stati di cose passati devono essere confrontati con documenti e testimonianze del loro avvenimento in determinati istanti già trascorsi (per questo Weizsäcker afferma che “*Die Vergangenheit ist faktisch*”¹⁶²), laddove invece le previsioni di cosa potrebbe accadere in futuro consistono in considerazioni sulla probabilità che alcunché potrà riaccadere in base all’occorrenza di fenomeni simili nel passato. Questo è il cronometraccio (*Zeitmessung*) che proviene dalla consapevolezza che ogni logica è temporalmente determinata dalla fisica¹⁶³. In tutte le previsioni che la *zeitliche Logik* fa sul futuro la sua natura come possibilità dell’evento dell’essere emerge palesemente (“*Die Zukunft ist möglich*”¹⁶⁴, afferma Weizsäcker): sono gli eventi che producono i fatti (“*Ereignisse erzeugen Fakten*”¹⁶⁵). La possibilità che forma il divenire costante di ogni cosa testimonia la presenza costante del futuro in ogni attimo temporale: “*Möglichkeit ist [...] die Gegenwart der Zukunft*”¹⁶⁶. Il futuro è l’*Ereignis*, fonte di ogni mutamento. Seguendo le parole di Weizsäcker:

*Real sein heißt dann, im jeweils gegenwärtigen Augenblick in der Zeit geschehen. Fakten sind vergangenen Realitäten, Möglichkeiten heute denkbare zukünftige Realitäten.*¹⁶⁷

In esso si esplica la massa inesplorata di possibilità in grado di dispiegarsi, dando forma al presente e garantendo l’esistenza di un passato. Il passato non è altro che la costituzione di una serie di risultati, matematicamente descrivibili, di cui l’uomo ha informazione grazie al ricordo e alle testimonianze storiche. Sono avvenimenti concatenati che determinano ciò che viene definito un fatto: “*Die Entstehung eines Faktums nennen wir ein Ereignis*”¹⁶⁸. Il presente è l’avvenimento eventuale di una possibilità futura che, però, si sta concretizzando e di cui l’uomo ha percezione attraverso la costatazione del movimento: aristotelicamente il movimento non è altro

¹⁶²Ivi, p. 280; tr.it. mia: “*Il passato è un fatto reale*”.

¹⁶³Cfr. Ivi, pp. 278–284.

¹⁶⁴Ivi, p. 280; tr.it. mia: “*Il futuro è possibile*”.

¹⁶⁵Ivi, p. 339; tr.it. mia: “*Gli eventi creano i fatti*”.

¹⁶⁶Ivi, p. 862; tr.it. mia: “*La possibilità è [...] il presente del futuro*”.

¹⁶⁷Weizsäcker, *Zeit und Wissen*, p. 554; tr.it. mia: “*Essere reali quindi significa accadere nell’attimo presente nel tempo. I fatti sono realtà passate, le possibilità sono realtà future concepibili oggi*”.

¹⁶⁸Weizsäcker, *Goethes Farbentheologie— heute gesehen*, in *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen aus dem Jahre 1991 (Philologisch–Historische Klasse)*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991, p. 369; tr.it. mia: “*Chiamiamo l’emergere di un fatto un evento*”.

che la dimensione entro cui il futuro s'invera, ossia la possibilità ontica dell'essere di un ente che viene a realizzarsi. Il futuro costituisce la massa di eventi virtuali calcolabili probabilisticamente e sempre entro determinati margini d'incertezza. In tal senso, Weizsäcker concorda con il primo Heidegger che sia la dimensione futura della temporalità a definire l'essenza del divenire: per tale motivo essa non può che risultare la regione privilegiata da cui studiare il fenomeno temporale. Il futuro, infatti, essendo in sé una massa virtuale e potenzialmente infinita di possibili non solo è la dimensione che, realizzandosi, permette al presente e al passato di essere, ma è anche quella più ricca. Difatti, se la realizzazione di un evento corrisponde all'acquisizione di un'informazione sull'universo, corrispondentemente esso comporta una perdita maggiore delle informazioni sullo stesso in quanto la realizzazione di un determinato possibile implica l'esclusione di tutti gli altri dal novero e dalla nomenclatura di una loro concepibile constatazione: *“Das Kontinuum, so können wir sagen, ist ein Kontinuum von zukünftigen Möglichkeiten”*¹⁶⁹. Il passato restituisce dunque sempre conoscenze relative e parziali, laddove invece nel futuro, seppure virtualmente, opera la dimensione di un infinito potenziale che corrisponde all'infinito potenziale di informazioni riguardanti l'universo. Un occhio onniveggente che, leibnizianamente, riesca ad abbracciare l'interezza della dimensione temporale ponendosi all'esterno dell'universo comprenderebbe in sé anche l'interezza dei possibili, nonché la completa conoscenza di ogni produzione nell'infinito del tempo. Gli oggetti studiati dalla fisica, dunque, rispondono alla logica dell'apparenza che è endemicamente una logica temporale. In tal senso, la scienza può indagare sia onticamente lo stato di cose che gli si presenta tramite la mera logica della non contraddizione e dell'adeguazione tra linguaggio e realtà (in tal caso Weizsäcker parla dello studio di stati di fatto positivi ed elementari, *“elementaren positiven Sachverhalt”*¹⁷⁰), oppure andare a fondo del suo oggetto e pensarlo ontologicamente dal tempo e dalla *zeitliche Logik*. In questi casi è il rapporto fra cosa e linguaggio che cambia: nel primo il linguaggio è applicato a una singola cosa che concretamente appare alla realtà, nel secondo quel che conta sono i concetti strutturali che rendono possibile la categorizzazione dell'oggetto materiale. La distinzione ontologica così concepita, rielabora la differenza ontologica heideggeriana secondo la dinamica aristotelica fra ciò che è reale–esistente e ciò che è potenziale–

¹⁶⁹*Ibidem*; tr.it. mia: *“Il continuo, possiamo dire, è un continuo di possibilità future”*.

¹⁷⁰Weizsäcker, *Zeit und Wissen*, p. 673.

essenziale¹⁷¹. È il tempo la modalità che conferisce significato a qualsiasi nostra affermazione sulla realtà e solo grazie ad esso queste ultime possono essere verificate dalla fisica che, in tal modo, acquisisce consistenza semantica: il presente si mostra nella decidibilità delle alternative logiche, il passato è il ricordo o la documentazione di un evento avvenuto, il futuro può essere pronosticato sulla base del probabilismo. Per questo, secondo Weizsäcker la meccanica quantistica necessita di una logica temporale che renda intelleggibili le sue intere strutture. Per la riflessione filosofica di Weizsäcker il tempo è il possibile dell'evento che circonda il reale, il quale, essendo nel tempo, rinvia al possibile come al proprio orizzonte. Questa temporalità definisce ciò che è vero: *“Das Reale ist in der Zeit. So ist die Zeit der Horizont des »realen Seins«”*¹⁷². Se il tempo è il prerequisito di ogni possibile esperienza¹⁷³, quest'ultima potrebbe essere pensata come l'apprendimento di qualcosa circa il futuro e le sue possibilità evenemenziali da ciò che si è già concretizzato nel passato, in qualche modo da ciò che è già storia. Per questo la *zeitliche Logik* è legata a predicati che indicano precisamente il tempo di un accadimento, come “piove”, “ieri ha piovuto”, “domani pioverà”, “piove sempre”. In tutti questi casi, a differenza di ciò che sostiene la logica classica, il valore di verità di un'affermazione non può che dipendere dal tempo. La logica classica ignora completamente la struttura del tempo, pascendosi nell'illusione di riuscire a trovare un valore di verità assoluto, ‘oggettivo’ e indubitabile per ogni avvenimento. D'altro lato, la soluzione classica sottovaluta il fatto che ciò che è accaduto in passato non è necessariamente valido per il futuro. L'illusione di un tempo obiettivo e assoluto grazie a cui possedere, per ogni affermazione, la garanzia della sua verificabilità può costituirsi solamente sulla base di un passato di cui si dispongono documenti e mezzi adeguati atti a determinare la falsità o la verità di una proposizione proferita su qualcosa di accaduto, ossia stabilendo se una possibilità determinata sia o non sia divenuta reale. Essendo il passato reale, le affermazioni che lo riguardano sono obiettivamente vere o false, ma lo stesso non si può dire quando si deve analizzare un campo aperto come quello del futuro e, in parte, dello stesso presente, i cui predicati temporali si muovono: *“Potremmo dire che le affermazioni riguardanti il passato sono obiettivamente vero o false, perché il*

¹⁷¹Cfr. Ivi, pp. 671–676.

¹⁷²Ivi, p. 879; tr.it. mia: *“Il vero–reale è nel tempo. Quindi il tempo è l'orizzonte del «vero–reale essere»”*.

¹⁷³Cfr. Weizsäcker, *Die Einheit der Natur*, pp. 241–249.

passato è reale. Affermazioni sul futuro non sono né vere né false, ma debbono essere rappresentate attraverso modalità come possibile, necessario, impossibile perché il futuro è aperto. Affermazioni sul presente sembrano essere ancora più difficili da determinare perché è impossibile costruire un predicato riferito a un tempo obiettivo che rimanda a un predicato sul presente per un arco di tempo più lungo di quello a cui l'osservazione si riferisce; la formula «piove adesso» non può in modo sensato essere sostituita da un'affermazione su di un tempo obiettivo stabilito, se non proprio adesso e già non più.¹⁷⁴ La logica atemporale è solo un caso limite della *zeitliche Logik* in cui viene operata una sospensione, illusoria sebbene funzionale, del presupposto logico-temporale e fenomenologico di ogni conoscenza.

In questa direzione si muove anche la conclusione di *Zum Weltbild der Physik*, dove Weizsäcker, riferendosi alla relazione tra filosofia heideggeriana e fisica moderna, afferma che nell' "analisi della meccanica quantistica noi cominciamo ad avere il presentimento che il problema, che la fisica moderna ci pone, sia un problema di ontologia"¹⁷⁵. La sua logica vuole essere un ponte tra la nuova fisica e la costituzione, su base heideggeriana, di un'ontologia in grado di fondare e di render ragione delle varie discipline scientifiche e delle nuove scoperte nel campo del sapere. Un'ontologia che, sebbene sconosciuta, è già alla base del nuovo progresso del sapere scientifico: si tratta solo di renderla consapevole. D'altro canto, come ha cercato di mostrare Heidegger, la rielaborazione dell'ontologia è inestricabilmente legata a un ripensamento del tempo e della sua dinamica logica interna ("la logica stessa presuppone proprio la struttura del tempo"¹⁷⁶, afferma Weizsäcker). Dunque, per Weizsäcker, ripensare l'ontologia nei termini di una logica temporale non soggettivistica appare una conseguenza quasi ovvia ricavabile dalle ultime riflessioni sia in campo filosofico sia in campo fisico: esse convergono in una nuova considerazione della natura. Nel suo *Gespräch mit Georg Picht*, inserito come postfazione all'opera *Kunst und Mythos* di Picht, Weizsäcker enuncia una frase che potrebbe essere ripresa quale epigrafe del suo intero programma di ricerca "Was in der Zeit ist, ist in der Natur"¹⁷⁷. "Ciò che è nel tempo, è nella natura", vale a dire: l'intera natura universale è nel tempo, ne consegue

¹⁷⁴Weizsäcker, *I grandi della fisica*, p. 299.

¹⁷⁵Weizsäcker, *L'immagine fisica del mondo*, p. 400.

¹⁷⁶Weizsäcker, *I grandi della fisica*, p. 297.

¹⁷⁷Weizsäcker, *Gespräch mit Georg Picht*, cit., p. 577; tr.it. mia: "Ciò che è nel tempo, è nella natura".

che studiarla per arrivare al suo fondamento ultimo significa analizzare il tempo stesso. La scienza che, secondo Weizsäcker, ha la potenzialità di divenire l'ultimo paradigma del sapere scientifico in grado di comprenderne in sé l'intero sviluppo in modo da portarne a conclusione la globalità delle sue possibilità conoscitive interne, è la meccanica quantistica: essa è la disciplina centrale (*Zentraldisziplin*) intorno alla quale il sapere può costituirsi a unità¹⁷⁸. Per Weizsäcker, se “*deve esistere una teoria scientifica universale, dovrà essere una teoria della possibilità dell'esperienza*”¹⁷⁹ e il principio fondamentale (*Grundbegriff*) che la dovrebbe muovere è necessariamente identificato nel concetto di quantificazione delle possibilità (*quantifizierte Möglichkeit*) evenemenziali che si svolgono nel tempo. In tal senso, dunque, la *zeitliche Logik* di Weizsäcker cerca hegelianamente di cogliere la ragione interna al procedere storico del sapere sulla natura, come suo lembo in costante ampliamento, sebbene, a differenza che in Hegel, il soggetto della storia non è lo sviluppo interno dello spirito assoluto ma la natura stessa nella sua evoluzione. Il tentativo di Weizsäcker non è quello di porre “*al vertice dell'esperienza la soggettività, ma piuttosto la temporalità dell'esperienza*”¹⁸⁰, l'“unità del tempo”¹⁸¹. Il cuore del problema è lo stesso che anima il *Teeteto* e *La Repubblica* platonici: cercare di capire come la conoscenza, basata sulla corretta conformità del percepire umano all'ente, sia possibile, data l'effettività del movimento che tutto muta e cambia nell'istante stesso in cui qualcosa esiste e viene percepito¹⁸². Com'è possibile dunque la conoscenza scientifica se esiste il tempo? Non è il tempo, proprio nel momento in cui è, una contraddizione a ogni possibilità di conoscenza e, dunque, di un sapere che sopravviva al succedersi delle epoche? Il tempo non contraddice ogni conoscenza ritenuta ‘oggettiva’? Vi è una ‘frattura’ tra la percezione umana e il movimento costante del tutto¹⁸³. Ogni conoscenza trapassa nell'atto stesso in cui è proferita: ogni sapere muore nell'istante in cui viene pronunciato. Ecco dunque

¹⁷⁸Cfr. Weizsäcker, *Heidegger und die Naturwissenschaft in Heidegger. Freiburger Universitätsvorträge zu seinem Gedenken*, W. Marx, H. Hengler collettanea con W. Marx e H. G. Gadamer, p. 71. Poi inserito in *Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie*, Carl Hanser, München Wien 1977, p. 420; cfr. l'introduzione e la conclusione contenute in Weizsäcker, *I grandi della fisica*, pp. VII–XXI, pp. 283–320; cfr. Weizsäcker, *L'immagine fisica del mondo*, pp. 59–80; cfr. Weizsäcker, *Die Einheit der Natur*, pp. 207–222. Si veda anche cfr. Weizsäcker, *Zeit und Wissen*, pp. 322–332.

¹⁷⁹Weizsäcker, *I grandi della fisica*, p. 296.

¹⁸⁰Weizsäcker, *I grandi della fisica*, p. 6.

¹⁸¹*Ibidem*.

¹⁸²Cfr. Weizsäcker, *L'uomo nella sua storia*, cit., pp. 163–171 e cfr. Weizsäcker, *I grandi della fisica*, pp. 3–26.

¹⁸³Cfr. Weizsäcker, *L'uomo nella sua storia*, pp. 161–163.

che la *zeitliche Logik* si propone di cogliere il processo interno di questo costante cambiamento, di questo trapasso che è la ragione stessa del sorgere e del morire di ogni conoscenza. La scienza non fa eccezione: anch'essa è un sapere storico, non eterno. Le sue leggi sono, heideggerianamente, il prodotto di un processo metafisico storico e temporale. Come afferma Weizsäcker “*Ciò che sappiamo del tempo è un sapere che, in quanto frutto del tempo, si forma nel tempo*”¹⁸⁴. La stessa storia della metafisica, per Weizsäcker, non occupa un posto privilegiato all'interno degli avvenimenti dell'essere in quanto è l'intero cosmo e l'intera natura ad avere una storia, la quale trascende il breve tratto dell'esistenza umana. La storia della metafisica e, quindi, della scienza non indica altro che la modalità in cui un'entità vivente, nel breve tratto concessogli dal più grande movimento universale, tenta di concepire e categorizzare il corso infinito e immenso degli eventi (che altro non sono se non una progressiva apparizione degli enti nella forma) nel tentativo di riuscire a spiegarli¹⁸⁵. Per capire le condizioni del cambiamento è necessario ricorrere a Kant¹⁸⁶, la cui ricerca delle condizioni di possibilità dell'esperienza e della conoscenza della natura, si rivelano preziose per Weizsäcker proprio per definire il rapporto logico insito nell'*adaequatio*. Weizsäcker, in virtù della connessione fra percezione e movimento, ritiene che la loro unità possa essere identificata in quattro elementi: percezione sensoria (*Sinneswahrnehmung*), giudizio (*Urteil*), affetto (*Affekt*) e azione (*Handlung*). La coesione di questi termini è data dall'azione e dal movimento in cui essa s'inserisce: la percezione non è altro che un atto predicativo (del tipo “io vedo un'auto”), da cui procede un affetto (“ne vedo il pericolo”), che determina un giudizio da cui procede un determinato comportamento (“spostiamoci!”). La divisione fra questi ambiti è il prodotto dell'evoluzione e della storia dell'uomo. Sebbene anche nella razionalità intenzionale (*Zweckrationalität*), nella riflessione e nell'ascesi l'azione sia sempre lo sfondo costante da cui si sviluppano queste capacità umane, nonché rappresentano il fine ultimo di queste attività illusoriamente distaccate dalla concretezza del mondo (per esempio, la riflessione può produrre memoria e la memoria un sapere in grado di potenziare i mezzi tecnici con cui l'uomo agisce nella realtà), la separazione fra il giudizio teoretico e l'azione ha stabilito gli “stadi culturali” (*kulturellen Pointierungen*) attraversati dall'uomo. Tali *kulturellen*

¹⁸⁴Ivi, p. 32.

¹⁸⁵Cfr. Ivi, pp. 15–39.

¹⁸⁶Cfr. Ivi, pp. 174–177.

Pointierungen sono, per Weizsäcker, da individuare nella teoria, nella morale e nell'arte (*Theorie, Moral, Kunst*). È all'interno di questa triade che bisogna rintracciare l'origine e l'evoluzione delle varie culture, la cui diversità è data anche dal modo in cui questi poli interagiscono fra loro¹⁸⁷.

VI.6 *Zeitliche Logik e arte*

È l'arte, per Weizsäcker, a costituire la conoscenza stessa della forma attraverso la sua percezione nella produzione temporale: “*So ist Kunst Wahrnehmung von Gestalt durch Schaffung von Gestalt*”¹⁸⁸. In tal senso, la meccanica quantistica, tentando di riprendere in parte il significato della matematica precedente la svolta seicentesca, si avvicinerebbe così alla dimensione artistica: “*Physik, als Vorhersage und Feststellung von Fakten, ist Kunst im Darstellungsraum der Identität, das heißt des Begriffs, oder, wie ich auch sage, gemäß der Tanzschule der Logik*”¹⁸⁹. Anche la matematica, come l'arte, appartiene al dominio della forma e della sua manifestazione¹⁹⁰. Lo dimostra il fatto che

¹⁸⁷Per esempio, per Weizsäcker le due tendenze principali che hanno dato vita all'occidente sono da rintracciare rispettivamente nella tradizione greca e nella tradizione ebraica, l'una prevalentemente teoretica, l'altra che prevalentemente pratico-morale. Cfr. Weizsäcker, *Nietzsche*, pp. 84-92. Per Weizsäcker soltanto Nietzsche ha compreso il reale ruolo dell'ebraismo nel formare la civiltà occidentale: “*Nietzsche aber, der Grieche, hat auch ein Wahrnehmungsvermögen für die jüdische Gestalt unserer Kultur. Er sieht die unwiderstehliche Kraft der moralischen Forderung, der moralischen Selbstkritik, der moralischen Subtilität, die dem jüdischen Volk bis heute eingepägt ist. Für den gläubigen Juden und, ihm folgend, den gläubigen Christen ist es absurd, Moral auf Vernunft oder auf einen Vernunftbegriff wie den der Naturgründenzu wollen. Das Gesetz ist von Gott gegeben. Hierin spiegelt sich, das sieht Nietzsche, ein historisches Faktum. Der Bundesschluß am Sinai, die Geschichte des jüdischen Volks von Mose bis Elia hat diese Gestalt der Moral geschaffen. Das Gesetz ist gegeben, der Bund ist geschlossen. Nietzsche sieht hiein, was dem Gläubigen stets verhüllt bleiben müßte, was die vernunftgläubige Aufklärung sah und zutiefst haßte: den Willen des Gesetzgebers, seinen Willen zur Macht. Nicht für die Affekte des Gehorchenden, aber für den Willen der Befehlenden schlägt Nietzsches Herz, auch wo er überzeugt ist, einen neuen, inhanltlich entgegengesetzten Befehl geben zu müssen*”. Ivi, pp. 86-87; tr.it. mia: “*Ma Nietzsche, il greco, ha anche abilità di percepire la forma ebraica della nostra cultura. Egli vede il potere irresistibile della richiesta morale, dell'autocritica morale, della sottigliezza morale impressa nel popolo ebraico fino ad oggi. Per i credenti ebrei e, al loro seguito, i credenti cristiani, è assurdo volere fondare la morale sulla ragione o su un concetto di ragione come quello delle ragioni di natura. La legge è data da Dio. Nietzsche vede questo come un riflesso di un fatto storico. L'alleanza sul Sinai, la storia del popolo ebraico da Mosè a Elia, ha generato questa forma di moralità. La legge è data, l'alleanza è chiusa. Nietzsche vede in questo ciò che deve essere sempre nascosto al credente, ciò che l'Illuminismo razionale ha visto e profondamente odiato: la volontà del legislatore, la sua volontà di potenza. Il cuore di Nietzsche batte non per gli affetti di chi obbedisce, ma per la volontà di chi comanda, anche laddove costui è convinto di dover dare un nuovo comando contraddittorio nei suoi contenuti*”.

¹⁸⁸Weizsäcker, *Gespräch mit Georg Picht*, p. 578; tr.it. mia: “*Quindi l'arte è la percezione della forma attraverso la creazione della forma*”.

¹⁸⁹*Ibidem*; tr.it. mia: “*La fisica, come previsione e accertamento dei fatti, è arte nello spazio di rappresentazione dell'identità, cioè del concetto, o, come dico anche io, in linea con la scuola di danza della logica*”.

¹⁹⁰Cfr. Ivi, p. 572.

la nascita della matematica, come anche della geometria, è legato a quello sviluppo della conoscenza umana precedente anche il sorgere del sapere filosofico occidentale e consustanziale allo sviluppo dell'arte plastica e pittorica, riscontrato nelle prime cifre intagliate in pezzi di osso e di legno databili fra il 35.000 e il 20.000 a.C.¹⁹¹. L'inscindibilità di questi aspetti dimostra non solo che la matematica ha una storia profonda, da analizzare con gli strumenti dell'antropologia, ma che sono esistite diverse maniere del sapere matematico-geometrico che hanno dato vita a diverse prospettive scientifico-epistemiche sul mondo. Soltanto nel 1600, con la rivoluzione scientifica della meccanica galileiana, la speculazione del sapere matematico-scientifico è devoluta quasi completamente allo sviluppo tecnico e sperimentale cui può dare luogo.

La proposta logica di Weizsäcker risale a una determinata interpretazione dell'arte che fa della possibilità il centro della propria interpretazione del tempo, fornendo alla filosofia e alla scienza gli strumenti di ricerca interpretativi peculiari del reale. Soprattutto, Weizsäcker, sulla scorta di Heisenberg¹⁹², si ricollega alle concezioni di Goethe espresse nella sua opera *Zur Farbenlehre* in cui s'accenna a una prima forma di comprensione del fenomeno delle atmosfere¹⁹³, nozione, quest'ultima, ripresa e rielaborata dall'allievo e amico di Weizsäcker, Gernot Böhme. Secondo quest'ultimo il concetto di 'atmosfera', lontano da ogni irrazionalismo, è in grado di recuperare il significato greco di αἴσθησις (percezione), facendo dell'estetica una dottrina della conoscenza sensibile, il cui compito sarebbe di esporre le strutture stesse della percezione umana, per cui l'unità fra la quest'ultima e l'essere è garantita dal *“fenomeno percettivo basilare che è la sensazione atmosferica della presenza. In quanto sensazione, la percezione è un'esperienza del fatto che io stesso sono qui e di*

¹⁹¹Per maggiori informazioni cfr. Ifrah, *Les chiffres ou l'histoire d'une grande invention*, Editions Robert Laffont, Paris 1985, pp. 334; tr.it. *Storia universale dei numeri*, a cura di G. Ernesti, Arnoldo Mondadori, Milano 1989, pp. 94-104.

¹⁹²Cfr. Heisenberg, *Mutamenti nelle basi della scienza*, pp. 81-101.

¹⁹³Goethe, *Zur Farbenlehre*, Zenodot Verlagsgesellschaft, Stuttgart 1808, pp. 584; tr.it. *La teoria dei colori*, a cura di R. Troncon, G. C. Argan, il Saggiatore Milano 2014², pp. 189-217. Per maggiori informazioni sul fenomeno delle atmosfere, cfr. Weizsäcker, *Goethes Farbentheologie— heute gesehen*, cit., pp. 363-374; cfr. Weizsäcker, *Natur und Moral im Lichte der Kunst. Eine Notiz zu Goethes Wahlverwandtschaften* in «Studien zur Goethezeit», H. J. Mähl, E. Mannack, Heidelberg 1981; poi in *Wahrnehmung der Neuzeit*, Deutscher Taschenbuch, München 1983, pp. 36- 50; cfr. Weizsäcker, *Über einige Begriffe aus der Naturwissenschaft Goethes* in *Die Tragweite der Wissenschaft*, S. Hirzel, Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft Stuttgart, Stuttgart 1990, pp. 456- 477. Sui concetti goethiani di intuitività, forma, legge, idea, metamorfosi, accrescimento, spirito, materia, verità, fenomeno e simbolo in Goethe cfr. Weizsäcker, *L'immagine fisica del mondo*, pp. 71-74, pp. 95-97 e cfr. Weizsäcker, *I grandi della fisica*, pp. 167-184.

come mi sento ove mi trovo. Da questo sentire possono poi differenziarsi progressivamente delle specifiche percezioni sensoriali e infine anche un polo egologico e un oggetto percepito. Ma ciò che si sente è anzitutto qualcosa di atmosferico. Come tale, non è qualcosa di differenziato a seconda delle qualità sensoriali, anche se può poi specificarsi in corrispondenza dei sensi. Al contrario potremmo dire—ciò che si sente ha sempre una tonalità effettiva, è cioè minaccioso o divertente, opprimente o allettante ecc...”¹⁹⁴. L’atmosfera costituisce quella dimensione comune a uomo e natura, precedente la divisione fra soggetto e oggetto, in cui ogni ente si ritrova nella stessa *Umwelt*. Nel concetto di atmosfera converge quel sentire della tonalità emotiva in cui Heidegger ha indicato, fra le altre cose, l’essenza propria dell’attività artistica. Essa metterebbe in opera l’opposizione fra i termini relati di ‘terra’ e ‘mondo’ mostrando lo stesso movimento di disvelamento e nascondimento interno alla verità stessa. Nella lotta terra–mondo, l’arte sfoggia percettivamente l’essere nella sua dinamica temporale di nascondimento e rivelazione, il cui risultato formale apre un mondo fondandone le epoche¹⁹⁵. Pertanto, secondo Heidegger, l’arte raffigura il processo stesso del divenire di un possibile in direzione della sua realizzazione ontica e dell’assunzione dell’essere: ecco perché, sebbene intrattenga uno stretto rapporto con la tecnica, non può ridursi a mera attività strumentale. L’arte produce ‘figure’ che non conducono l’uomo a riconoscersi in un momento spirituale storico del suo essere ma esprime il divenire della forma senza istituirlo, pur accompagnandolo: essa disvela il sistema di rimandi stesso del possibile. Per questo non si ferma al mero uso di un attrezzo ma, attraverso di esso, concede all’uomo di percepire la connessione dei rimandi nella sua totalità universale. L’arte aprirebbe l’uomo al cosmo e al suo dimorare in esso, alla verità in quanto tale, in quanto temporale possibilità virtuale che connette l’essere nella sua effettività al processo che dal possibile conduce all’ente: nell’arte “il tutto si erge di fronte all’uomo come qualcosa di unitario”¹⁹⁶ e di conoscibile percettivamente. Lo stesso Heisenberg, da cui, insieme a Picht¹⁹⁷, Weizsäcker ha

¹⁹⁴Böhme, *Ästhetik. Vorlesungen über Ästhetik als allgemeine Wahrnehmungslehre*, Fink, München 2001, pp. 199; tr.it. *Atmosfera, estasi, messe in scena. L’estetica come teoria generale della percezione*, a cura di T. Griffero, Christian Marinotti, Milano 2010, p. 78.

¹⁹⁵Cfr. Heidegger, *L’origine dell’opera d’arte*, cit., pp. 25–62.

¹⁹⁶Costa, *Esperire e parlare. Interpretazione di Heidegger*, p. 151.

¹⁹⁷Cfr. Picht, *Kunst und Mythos*, a cura di C. F. von Weizsäcker, Klett–Cotta, Stuttgart 1986, pp. 158–172.

imparato ad apprezzare il ruolo dell'arte nella teoria del sapere¹⁹⁸, ha sottolineato riprendendo Platone la somiglianza tra la riflessione artistica assimilandola a quella scientifica, entrambe dedite, per mezzo di semplicità e chiarezza, a cogliere *“la bellezza come la giusta armonia delle parti tra loro e rispetto al tutto”*¹⁹⁹. Secondo quest'ottica, fare esperienza della bellezza significa comprendere e intuire le relazioni (siano esse matematiche, geometriche, archetipiche o artistiche) che legano le parti all'uno e l'uno alle parti.

In particolare, Weizsäcker recepisce, attraverso l'istanza heideggeriana e heisenbergiana²⁰⁰, tutta una tradizione 'purovisibilista' che, da Konrad Fiedler (1841–1895), pone al centro della sua riflessione la percezione dell'uomo intesa come modalità primaria entro cui sono inscritte le possibilità visive del reale. Weizsäcker riprende così un concetto estetico elaborato all'inizio del novecento per espanderlo e integrarlo con l'ermeneutica heideggeriana, la concezione di Heisenberg e le teorie semantiche dei primi del novecento. L'obiettivo, già da Fiedler, è quello di superare l'idea di arte come puramente imitativa dei processi naturali, affermando, all'opposto, che essa consiste nello strumento grazie al quale la visione mostra se stessa. L'arte è *aistesis*–percezione dell'*Umwelt* e del suo tempo, è realtà e natura: in una parola, l'arte costituisce la relazione primaria dell'uomo con la verità. Come afferma Fiedler in una serie di aforismi sull'arte dall'alto profilo pedagogico e filosofico e destinati a influenzare le avanguardie artistiche, è necessario respingere con forza l'emotività di ogni estetismo perché l'arte può essere compresa appieno solo da *“chi non le imporrà una finalità estetica né simbolica, perché essa è assai più che un oggetto di eccitazione estetica e, più che illustrazione, è linguaggio al servizio della conoscenza”*²⁰¹. L'arte, in quanto

¹⁹⁸Cfr. Weizsäcker, *Heisenberg und Heidegger über das Schöne und die Kunst*, Vortrag in der Bayerischen Akademie der Schönen Künste (Herbst 1978), abgedruckt in »ensemble 10«, «Internationales Jahrbuch für Literatur», Deutscher Taschenbuch, München 1979; poi in *Wahrnehmung der Neuzeit*, Deutscher Taschenbuch, München 1983, pp. 147–170.

¹⁹⁹Cfr. Heisenberg, *Die Bedeutung der Schönen in der exakten Naturwissenschaft*, discorso tenuto all'Accademia bavarese di belle arti di München nel 1970, pubblicato per la prima volta in tedesco e in inglese nella collezione Belser–Presse, *Meilensteine des Denkens und Forschens*, Stüggart 1971, poi in *Schritte über Grenzen. Gesammelte Reden und Aufsätze*, R. Piper & Co., München, 1971; tr.it. *Il significato del bello nelle scienze esatte in Oltre le frontiere della scienza*, a cura di S. Buzzoni, G. Battimelli, Riuniti, Roma 1984, p. 187.

²⁰⁰Cfr. Weizsäcker, *Zeit und Wissen*, pp. 420–429, pp. 444–446.

²⁰¹Fiedler, *Aphorismen in Konrad Fiedlers Schriften über Kunst*, a cura di H. Konnerth, 1914, pp. 518; tr.it. *Aforismi sull'arte*, a cura di V. S. Rutz Editori Associati, Milano 1994, p. 35.

conoscenza, deve essere compresa dall'intelletto²⁰², dalla percezione, dalla fisiologia e solo in secondo luogo dal sentimento: importante nell'arte non è ciò che si rappresenta, ma la rappresentazione stessa nel suo movimento formale, ossia il costante concretizzarsi delle possibilità della forma nel suo divenire. Il sentimento di piacere che accompagna l'opera d'arte non sarebbe altro che una conseguenza della soddisfazione che accompagna ogni attività conoscitiva. La conoscenza artistica, piuttosto, è conoscenza della verità che risiede kantianamente nell'intuizione oltre ogni giudizio. L'arte sarebbe conoscenza storica della verità del nel suo prodursi come possibilità del reale, ovverosia come temporalità del reale nella sua evenienza storica. In questo modo l'artista, con la sua intuizione, apre un campo specifico del sapere precluso alla conoscenza concettuale. L'artista amplia la percezione sensibile laddove la conoscenza scientifica non può arrivare. L'occhio dell'artista, svincolato dalla concettualità discorsiva, appare dunque libero da ogni finalità pratica e utilitaristica: *“non segue che se stesso”*²⁰³, afferma Fiedler. Pertanto, il *“mondo che l'artista forma vedendo e vede formando, non è di fatto quello che si lasciava inquadrare in concetti e connettere nelle relazioni causali i propri elementi costitutivi: esso si emancipa a tutte le leggi proprie al conoscere discorsivo, e si ordina e si conforma secondo leggi affatto differenti”*²⁰⁴. L'arte, con la sua attività, tende a un *“allargamento dell'esperienza”*²⁰⁵ attraverso la sua produzione formale, all'opposto della conoscenza scientifica il cui obiettivo è di volgere all'utile ogni ente analizzato. L'arte, quindi, non idealizza la natura: dietro l'idealizzazione si racchiude il desiderio prensorio dell'uomo nei confronti del suo ambiente, al fine di sottometterlo ai suoi desideri, mentre nelle *“opere d'arte migliori si nota un rispettoso, umile accostarsi alla natura; in quelle infime, la brutale volontà di dominarla”*²⁰⁶. In tal modo la natura, grazie a questa nuova concezione dell'arte, viene ricondotta al suo significato originario, connessa nuovamente al tempo e alla sua possibilità generativa. L'arte modella *“il fenomeno ai puri fini della visione”*²⁰⁷ di modo che l'essere non è più afferrato dall'ente, ma dalla sua temporalità, dalla possibilità essenziale che espone la forma alla fragilità della sua temporanea determinazione: parte

²⁰² *“L'estetica è volta all'indagine di un determinato tipo di sentimenti, mentre l'arte si rivolge innanzitutto all'intelletto, e ha a che fare col sentimento solo in secondo luogo”*. Ivi, p. 6.

²⁰³ Ivi, p. 95.

²⁰⁴ *Ibidem*.

²⁰⁵ Ivi, p. 99.

²⁰⁶ Ivi, p. 60.

²⁰⁷ Ivi, p. 115.

dalla natura e arriva a essa in quanto principio generativo dell'ente, conoscendola mediante la sua produzione formale. La rappresentazione artistica, dunque, “non è altro se non il complesso della natura rappresentato secondo le leggi della nostra facoltà rappresentativa visiva”²⁰⁸. La visione artistica appare inesauribile, guidata da una propria logica generativa interna, la “logica del sogno” in quanto logica del possibile²⁰⁹. In essa il vedere produce così lo sguardo e la forma coglie il divenire degli oggetti da possibilità a realtà. È sempre davanti al divenire, al vuoto–nulla da cui sorgono la visione e il discorso: grazie ad essa si comprende che “la vita non è mai, ma è sempre in divenire”²¹⁰. In tal senso, come afferma Paul Klee (1879–1940), l’“arte non ripete le cose visibili, ma rende visibile”²¹¹ la forma attraverso il tempo. Soltanto nel tempo, infatti, una forma può rendersi visibile, sia pure come virtualità ed è compito dell'artista

²⁰⁸Ivi, p. 110.

²⁰⁹Questa logica è colta accuratamente all'interno del *Manifeste du Surréalisme* di André Breton (1896–1966), il quale si rifà a quella che egli chiama “surrealtà”. Breton, *Manifeste du Surréalisme*, S. Kra, Editionsdu Sagittarie, 1924; tr.it. *Manifesto del Surrealismo in Manifesti del Surrealismo*, a cura di G Neri, Einaudi, Torino 2003³, p. 20. Breton cerca così di scardinare “il regno della logica” che ha imposto limiti, con il suo razionalismo assoluto, all'intera esperienza facendola girare “dentro una gabbia”. In tal senso, “In nome della civiltà, sotto pretesto di progresso, si è arrivati a bandire dallo spirito tutto ciò che, a torto o a ragione, può essere tacciato di superstizione, di chimera; a proscrivere qualsiasi modo di ricerca della verità che non sia conforme all'uso”. Ivi, pp. 16–17. Ciò che per Breton può comunicare l’“assurdità immediata” (ivi, p. 29) dell'esistenza è una produzione di forme che riabiliti il potenziale conoscitivo contenuto nell'immaginazione: “La sola immaginazione mi rende conto di ciò che può essere”. Ivi, p. 12. Questo tipo di visione surreale fu adottata da Max Ernst (1891–1976) per la stesura dei suoi tre romanzi, *La Femme 100 têtes* (Ernst, *La Femme 100 têtes*, J. Bucher, Paris 1929; tr.it. *La donna cento teste in Una settimana di bontà. Tre romanzi per immagini*, a cura di G. Montesano, Adelphi, Milano 2007, pp. 9–180) *Rêve d'une petite fille qui voulut entrer au Carmel* (Ernst *Rêve d'une petite fille qui voulut entrer au Carmel*, J. Bucher, Paris 1930; tr.it. *Sogno di una ragazzina che volle entrare al Carmelo in Una settimana di bontà. Tre romanzi per immagini*, a cura di G. Montesano, Adelphi, Milano 2007, pp. 181–274) e *Une Semaine de bonté ou les Sept Éléments capitaux* (Ernst, *Une Semaine de bonté ou les Sept Éléments capitaux*, J. Bucher, Paris 1934; tr.it. *Una settimana di bontà o I sette elementi capitali in Una settimana di bontà. Tre romanzi per immagini*, a cura di G. Montesano, Adelphi, Milano 2007, pp. 275–484). In questi tre testi Ernst riesce a rendere visivamente l'unheimlich della filosofia tedesca attraverso la tecnica del romanzo–collage. Utilizzando le illustrazioni di vecchi libri, *petits journaux* e dei feuilleton ottocenteschi, Ernst scombina e combina le immagini sino alla loro completa distorsione. Le scene oniriche presentate richiamano episodi della vita personale dello stesso Ernst, delle atmosfere stranianti contenute nei romanzi di Dostoevskij e, soprattutto, ai *Les Fleurs du Mal* di Charles P. Baudelaire (1821–1867). Tutto ciò desidera rappresentare il corpo dell'esistenza che esplode nella sua emotività, nel movimento determinato dalla tonalità che la forma assume nel suo sorgere dal caso, oltre le leggi convenzionali della percezione. In questa corrente letteraria è doveroso annoverare anche lo stile multiforme e polimorfo, conosciuto bene da Weizsäcker, del *Roman des Phänotyps* (1949) e *Der Ptolemäer* (1949) di Gottfried Benn (1886–1956).

²¹⁰Simmel, *Rembrandt. Ein kunstphilosophischer Versuch*, Wolff, Leipzig 1917, pp. 220; tr.it. *Rembrandt. Un saggio di filosofia dell'arte*, a cura di G. Gabetta, SE, Milano 2001, p. 25.

²¹¹Klee, *Schöpferische Konfession*, Erich Reiss, Berlin 1920; tr.it. *Confessione creatrice e altri scritti*, a cura di F. S. Sardi, Abscondita, Milano 2004, p. 13.

cogliere questo movimento: già il punto che si fa linea vive del proprio cambiamento. L'intera opera figurativa non sarebbe altro che "una nozione temporale"²¹².

È questo concetto formale che Weizsäcker riprende, accostandolo al nuovo modo di fare scienza nella meccanica quantistica e nella sua *zeitliche Logik*. La *zeitliche Logik* coglierebbe la durata del tempo, il processo interno al possibile temporale: l'evento heideggeriano sarebbe colto nel sentire la durata del tempo (*das flüchtigste aller Gefühle*, "la più fugace di tutte le sensazioni", affermerebbe Peter Handke)²¹³ che l'arte e il nuovo tipo di logica scientifica restituirebbero intrattenendosi nei pressi del possibile²¹⁴. La *zeitliche Logik* cercherebbe pertanto di ricavare il campo della struttura interpretativa in cui si muove la percezione stessa dell'uomo in quanto soggetto prospettivo che intende la realtà sempre percettivamente, ossia esteticamente. Per Weizsäcker, la sua logica è la formulazione artistico-concettuale della struttura stessa su cui la conoscenza umana si fonda. Si potrebbe quasi dire che la logica quantistica costituisca per lui il linguaggio universale con cui il tempo costruisce la realtà visibile, agendo logicamente e matematicamente al fondo della forma. Per questo motivo la *zeitliche Logik*, insieme all'arte, impegnerebbe, più di ogni altra conoscenza, la relazione uomo-natura, riconoscendo e insieme configurando le modalità con cui l'uomo si relaziona al mondo circostante. Per far ciò, però, sia l'arte sia la scienza necessitano di riformulare il proprio sapere in base alla filosofia dell'*Ereignis*, superando primariamente la concettualità del bello e del sublime che sino a oggi ha guidato la percezione umana, necessariamente fondata su di una contemplazione che prevede la separazione ontologica tra soggetto e oggetto. Solo così è possibile lasciare spazio e tempo a quell'armonia intravista da Leibniz. Un'armonia che, certamente, può essere spaesante ma che, ciononostante, schiude l'essere umano a ciò che Paul Celan (1920–1970) chiama, in una sua raccolta di poesie, la "dimora del tempo" (*Zeitgehöft*)²¹⁵.

²¹²Ivi, p. 16.

²¹³Handke, *Gedicht an die Dauer*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, pp. 54; tr.it. *Canto alla durata*, a cura di H. Kitzmüller, Einaudi, Torino 2016², p. 5.

²¹⁴Come afferma Fiedler, "L'essenziale valore artistico della forma consiste nella conoscenza mediata e portata all'espressione della forma stessa". Fiedler, *Aforismi sull'arte*, cit., p. 25. Pertanto "Questa forma, che è insieme anche contenuto, non ha da esprimere che se stessa". Ivi, p. 61.

²¹⁵Celan, *Zeitgehöft* in *Späte Gedichte aus dem Nachlaß*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976, pp. 66; tr.it. *Dimora del tempo* in *Paul Celan. Poesie*, a cura di G. Bevilacqua, Mondadori, Milano 2008⁷, pp. 1253–1360.

VI.7 Pregi e limiti della concezione temporale di Weizsäcker

Nella conferenza tenuta da Weizsäcker il 16 dicembre 1976, esattamente un anno dopo la morte di Heidegger, presso l'*Auditorium maximum* della *Albert–Ludwigs–Universität* di Freiburg insieme a Marx Werner (1910–1994) e a Hans–Georg Gadamer, intitolata *Heidegger und die Naturwissenschaft* (pubblicata postuma il 26 maggio 1977 nelle *Heidegger. Freiburger Universitätsvorträge zu seinem Gedenken*, poi raccolta in *Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie*), Weizsäcker espone compiutamente la sua relazione con il pensiero di Heidegger e si confronta con la critica rivolta dal filosofo alla scienza classica e moderna. In tale prolusione, Weizsäcker demarca il confine che lo avvicina alla riflessione heideggeriana ma, altresì, pone una distanza laddove, secondo lui, Heidegger non ha valutato alcuni sviluppi della scienza moderna in grado di superare le antinomie della meccanica classica e i limiti di quell'umanesimo che egli ha tentato di combattere. Weizsäcker, ritiene che la possibilità di superare le barriere della considerazione antropocentrica della realtà e, quindi, i limiti metafisici che hanno portato allo sviluppo tecnico–scientifico del *Ge–Stell*, il cui obiettivo sarebbe di estendere il potere dell'uomo sull'intero ente riducendolo a energia, possa essere rintracciato in un particolare modo di intendere la meccanica quantistica, quel modo che, ancor più radicalmente della filosofia di Heidegger sebbene in conformità con i suoi intenti, cerca di cogliere il mondo prospettivamente senza credere che la visuale di un determinato ente sia l'unica fondamentale per l'essenza dell'essere stesso. In tal senso, i confini tra uomo e mondo, seppur indagati dalla necessaria prospettiva del sapere umano, non sono assolutizzati, andando così a rinforzare la coscienza di quel limite e di quella finitezza che già animava la filosofia kantiana. Necessario per Weizsäcker è che l'uomo, attraverso l'insegnamento della meccanica quantistica e della *zeitliche Logik*, si riconosca come la parte di un tutto senza mai ritenersene il centro. È in tal senso che Weizsäcker afferma: "*Die Naturwissenschaft hat das, was Heidegger ihr zu sagen hatte, bisher nicht verstanden. Heidegger umgekehrt hat, so scheint mir, die Naturwissenschaft nicht bis auf den Grund zu durchdenken vermocht*"²¹⁶.

²¹⁶Weizsäcker, *Heidegger und die Naturwissenschaft*, cit., p. 64. Poi inserito in *Der Garten des Menschlichen*, cit., pp. 413–414; tr.it. mia: "La scienza della natura non ha compreso fino ad ora ciò che Heidegger aveva da dirle. Al contrario, Heidegger non è stato in grado, così mi sembra, di penetrare fino al fondamento della scienza naturale".

Il testo di Weizsäcker (diviso in tre parti: *Das Ge-stell, Ontologie, Logik und Wahrheit e Antwort eines Physikers*), per prima cosa si cimenta con il commento di alcuni passi fondamentali dei saggi heideggeriani dedicati all'analisi della scienza, come *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Die Zeit des Weltbildes, Die Frage nach der Technik e Wissenschaft und Besinnung*. Weizsäcker concorda con Heidegger rispetto al ruolo storico che il filosofo ha assegnato alla scienza, in particolare nel ritenerla l'evoluzione di un determinato pensiero metafisico venutosi a intrecciare con il potenziamento dell'apparato tecnico umano. In tal senso, Weizsäcker non può rigettare la nozione di *Ge-stell*: "*Heidegger hat, so scheint mir, die geschichtliche Rolle der Naturwissenschaft richtiger gesehen als ihre Anhänger sowohl wie auch als ihre Kritiker. Er sieht, daß die Naturwissenschaft für uns schicksalbestimmend ist, weil sie die für die Neuzeit zentrale, ihre eigentlihe Form der Wahrheit ist. Die volle Klarheit hierüber ist ihm erst im Lauf seines Lebens zugewachsen, obwohl sie eine Konsequenz der Entscheidungen seiner Marburger Philosophie ist*"²¹⁷. Ciò che Weizsäcker ritiene particolarmente importante della concezione heideggeriana della scienza, è il fatto di averla slegata dal ruolo a cui l'aveva relegata la fenomenologia, ossia a essere semplicemente una forma di sapere ontico e regionale. Nonostante lo stesso Heidegger, sino a *Sein und Zeit*, analizzasse la scienza secondo tale canone, l'Heidegger posteriore e, soprattutto quello che va da *Die Zeit des Weltbildes* in poi, legando la scienza allo sviluppo della metafisica la pone in relazione con la verità stessa dell'essere e, in particolare, con un suo modo specifico di rivelarsi all'uomo. La tecno-scienza espone il destino dell'essere e della sua verità evenemenziale come apparato (*Ge-stell*) che raccoglie le varie scienze naturali verso lo scopo di descrivere l'intera realtà attraverso formule matematiche ultime e definitive. Questo tipo di leggi, come constata Weizsäcker nel commentare Heidegger, non sono, dunque, "*eine Region des Seienden, sondern eine Weise, das Seiende zu verstehen*"²¹⁸.

È qui, però, che secondo lui l'analisi heideggeriana si ferma incontrando il suo limite. La forza del pensiero che lega la scienza alla storia dello sviluppo storico-

²¹⁷Ivi, p. 78– ivi, p. 425; tr.it. mia: "*Mi sembra che Heidegger vedesse correttamente il ruolo storico delle scienze naturali in modo più corretto sia dei suoi sostenitori che dei suoi critici. Egli comprende che la scienza naturale definisce per noi un destino, perché è la forma effettiva e centrale della verità per la modernità. Questa completa chiarezza è cresciuta in lui nel corso della sua vita, sebbene essa sia una conseguenza della decisione della sua filosofia marburghese*".

²¹⁸Ivi, p. 82– ivi, p. 428; tr.it. mia: "*Ciò che definiscono [le leggi fondamentali della fisica] non è una regione dell'ente, piuttosto un modo di comprendere l'ente*".

ontologico sino alla determinazione del *Ge-stell*, non riesce a vedere che, proprio in questa storia tecnico-scientifica, si nasconde la possibilità di un modo diverso da quello dominato dal paradigma della metafisica greca di intendere la realtà e di intenzionarsi verso di essa in modo da superare la dinamica antropocentrica al cuore della filosofia e della scienza occidentali. In particolare, secondo Weizsäcker, è lo stesso sviluppo della meccanica quantistica e del suo distacco dalla scienza classica che permetterebbe questo salto:

Die Hypothese, die ich persönlich verfolge, schließt an Kant und besagt, daß die Grundgesetze der Physik nur die Bedingungen der Möglichkeit objektivierbarer Erfahrung aussprechen. Sie sind nicht nur regulative Grundsätze des reinen Verstandes, sondern positive Gesetze, wie sie Kant in den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft und dem Opus Postumum suchte; durch die systematische Einheit der Naturwissenschaft fällt das Problem irreduktibler spezieller Naturgesetze fort. Die abstrakte Quantentheorie ist eine allgemeine Wahrscheinlichkeitstheorie. Wahrscheinlichkeit ist quantifizierte Möglichkeit. Möglichkeit ist hier ein Prädikat zukünftiger Ereignisse, also eine temporale Modalität. Erfahrung ist ebenfalls ein temporaler Begriff; Erfahrung heißt, aus der Vergangenheit für die Zukunft lernen. Objektivierbare Erfahrung ist solche, die der Logik unterliegt. Logik bedeutet die Unterscheidung von richtig von falsch. Logik, angewandt auf Erfahrung, verlangt, daß die Erfahrung in entscheidbaren Alternativen, Ja-Nein-Entscheidungen im Sinne der Informationstheorie, formuliert wird. Soweit schmiegt sich die Hypothese, wenn ich nicht irre, dem Denken Heideggers bruchlos an.²¹⁹

La scienza esprime un'interazione dell'uomo rispetto al mondo, un'interazione che lo modifica e che lo rende in grado di scegliere concretamente, nell'esperienza, come intenzionarsi verso di esso. Bisogna comunque sempre tenere presente che le *alternative*

²¹⁹Weizsäcker, *Heidegger und die Naturwissenschaft*, p. 82. Poi inserito in *Der Garten des Menschlichen*, p. 428; tr.it. mia: "L'ipotesi che personalmente seguo si lega a Kant e dice che le leggi fondamentali della fisica articolano solo le condizioni di possibilità dell'esperienza oggettivabile. Non sono solo leggi fondamentali regolative della pura ragione ma leggi positive, come le cercò Kant nel punto di partenza metafisico della scienza naturale e nell'Opus Postumum; attraverso la sistematica unità il problema dell'irriducibilità delle leggi speciali di natura scompare nel problema dell'unità sistematica del mondo naturale. L'astratta meccanica quantistica è una teoria generale della probabilità. La probabilità è possibilità quantificata. Possibilità è qui un predicato per eventi futuri, dunque una modalità temporale; l'esperienza è in ogni caso un concetto temporale; esperienza significa imparare dal passato per il futuro. L'esperienza oggettivabile è soggetta alla logica. Logica significa la distinzione di vero e falso. La logica, applicata all'esperienza, richiede che essa sia formulata in alternative decidibili sì-no (Ja-Nein-Entscheidungen) nel senso della teoria dell'informazione. L'ipotesi afferma anche che le leggi fondamentali della fisica non formulino nulla se non la logica dell'esperienza oggettivabile. Finora, se non erro, l'ipotesi si adatta al pensiero di Heidegger. Ma nelle sue tre proprietà universali trascende Heidegger".

decidibili di Weizsäcker (*entscheidbaren Alternativen*), sebbene dedotte logicamente dalla meccanica quantistica, mirano sempre a identificare le condizioni empiriche dell'esperienza: *“Die Trennbarkeit der Alternativen ist eine Bedingung ihrer empirischen Entscheidbarkeit, also ihrer Projektion in der Darstellungsraum der Mathematik”*²²⁰. La “proiezione nello spazio rappresentativo della matematica” è giustificata dal fatto che la logica di Weizsäcker vuole relazionarsi con quell'infinito potenziale di informazione contenuto nelle possibilità evenemenziali conservate dal tempo. E se, come nota Weizsäcker, queste considerazioni non contraddicono il pensiero heideggeriano ma lo incontrano nell'affermare la necessità dell'unità scientifica della natura su di una base filosofica, la scienza può essere interpretata come forma di sapere legato allo sviluppo storico della verità naturale che sorge da esperienze specifiche in grado di mostrare la continuità dell'uomo con la natura. In tal senso, il sapere ricavabile dalla *zeitliche Logik* esprimerebbe non solo la prospettiva umana sul mondo ma, heideggerianamente, costituirebbe un modo con cui la natura stessa, attraverso l'uomo, si conoscerebbe. Ed è da qui che l'interpretazione data da Heidegger della scienza non può più essere sufficiente: la scienza quantistica comporterebbe una disamina dei presupposti metafisici del posizionamento occidentale dell'uomo ancor più radicale che quella svolta da Heidegger. Infatti, sebbene per Weizsäcker Heidegger abbia comunque ragione nell'individuare nel *Ge-stell* il compimento della metafisica classica mediante la sua forma tecnico-scientifica²²¹, più volte sottolinea come in realtà la differenza tra

²²⁰Weizsäcker, *Gespräch mit Georg Picht*, p. 581; tr.it. mia: *“La separabilità delle alternative è condizione della loro decidibilità empirica, cioè della loro proiezione nello spazio di rappresentazione della matematica”*.

²²¹Compimento mosso dalla paura della morte e dal desiderio di conservazione dell'essere umano in modo da comprendere il mondo stesso nel ciclo della produzione e del controllo umano: *“Das Ge-Stell ist die Zerlegung der Wirklichkeit in begriffliche Vorstellungsakte und der Versuch der Wiederherstellung des Ganzen als Summe wechselwirkender Elemente. Diese begriffliche Wiederherstellung eines Ganzen nennt man heute Systemtheorie. Das ist das unvermeidliche Weltbild der Willens- und Verstandeswelt, die als eine mögliche gesellschaftliche Verstandeswelt, die als eine mögliche gesellschaftliche Verhaltensweise des Menschen spätestens seit der Verwandlung der Natur durch den Ackerbau, eher wohl seit den Jagdkulturen angelegt ist. Dieses Denken ist im selben Akt, durch dieselben Wesenzüge, Wahrheit als Sichtbarmachen der Strukturen und tödliche Gefahr. Diese Wahrheit ist zugleich Unwahrheit, denn die als selbständig vorgestellten Teile, mögen sie atomare Gegenstände oder atomare Funktionseinheiten sein, sind selbst Produkte des Begriffs, sie sind Wirklichkeit, in eneim seiner selbst unbewußten Spiegel gespiegelt, sind nicht selbst wirklich”*. Ivi, p. 86– ivi, p. 431; tr.it. mia: *“Il Ge-stell è lo scomponimento della realtà effettiva (Wirklichkeit) in atti rappresentativi concettuali e nel tentativo di riprodurre (Widerherstellung) il tutto come somma di elementi interattivi (wechselwirkende Elemente). La riproduzione concettuale come un tutto si chiama oggi teoria del sistema. Questa è l'inevitabile immagine del mondo della volontà e della comprensione del mondo (Verstandeswelt) che, come modalità di comportamento sociale, ha iniziato al più tardi con la modificazione della natura attraverso l'agricoltura e più probabilmente dalle culture cacciatrici. Questo pensiero è in se stesso atto, attraverso*

vita organica e inorganica sia labile e come la vita organica provenga da ciò che, forse non del tutto precisamente, riteniamo privo di vita: quest'ultima, in realtà, sarebbe una possibilità intrinseca della materia, come anche la vita biologica ha la possibilità, costantemente di fronte ai nostri occhi, di tornare alla sua forma inorganica²²². Una circolarità che Weizsäcker ritiene sufficiente a dimostrare come l'intera realtà appartenga all'unità del fenomeno naturale e temporale. La stessa questione di dove cominci l'individualità diviene problematica. Infatti, essendo ogni cosa composta e scomposta in atomi, non c'è ragione di porre in un luogo piuttosto che in un altro il confine netto che definisce e distingue gli enti gli uni dagli altri. La forma in cui le cose appaiono non è che continuo divenire. In tal senso, ogni gerarchizzazione ontica, appare una pretesa che porta in sé l'istanza antropologica che conferisce all'uomo un posto privilegiato e di rilievo nell'universo. Come afferma Weizsäcker, *“Hier erlaubt die heutige Wissenschaft eine Erläuterung der ontischen Fundamente der Ontologie durch die Einfügung des Menschen in die Natur, die Einfügung seiner Geschichte in die Geschichte des organischen Lebens”*²²³. Questa nuova spiegazione del fondamento ontico dell'ontologia, sebbene si allontani dal progetto heideggeriano, permette una comprensione maggiore degli eventi storici, nonché della provenienza di quell'ἀλήθεια di cui Heidegger si è sforzato di rintracciarne l'apertura, anche oltre l'interpretazione che di essa ne diede la filosofia greca. Infatti, Weizsäcker inserisce il processo heideggeriano di *“Unverborgenheit–Satz–Begriff”*²²⁴ nel percorso evolutivo che porta dall'animale all'uomo: l'*adaequatio intellectus ad rem* non costituisce una mera tappa all'interno del percorso metafisico della filosofia occidentale ma radica il suo valore primariamente nel successo che un'azione può avere nel processo evolutivo di adattamento di qualsiasi animale rispetto al suo ambiente circostante. *L'adaequatio intellectus ad rem* si determina in primo luogo come *l'adaequatio actionis ad rem*: *“Die oben skizzierte dreistufige Rangordnung Unverborgenheit–Satz–Begriff hat einen*

i suoi stessi tratti, verità come render-visibile delle strutture e del rischio di morte. Questa verità è allo stesso tempo non verità, perché le componenti che sono presentate come indipendenti, essendo oggetti atomici o unità funzionali atomiche, sono essi stessi prodotti del concetto, sono realtà effettive riflesse in uno specchio inconsapevole di se stesso”. Sui rapporti tra evoluzione e morte rimando a cfr. Weizsäcker, *Zeit und Wissen*, pp. 363–375.

²²²Cfr. Weizsäcker, *Gespräch mit Georg Picht*, p. 579.

²²³Weizsäcker, *Heidegger und die Naturwissenschaft*, pp. 83–84. Poi inserito in *Der Garten des Menschlichen*, p. 429; tr.it. mia: *“Qui la scienza odierna permette di spiegare i fondamenti ontici dell'ontologia attraverso l'inserimento dell'uomo nella natura e l'inserimento della sua storia nella storia della vita organica”*.

²²⁴Ivi, p. 84– *ibidem*; tr.it. mia: *“disvelamento–proposizione–concetto”*.

*Vorläufer im tierischen Verhalten. Tierisches Verhalten hat seine eigene Richtigkeit und Falschheit. Sie basiert darauf, daß Verhalten glücken oder nicht glücken kann, ist damit aber nicht identisch. Richtigkeit des Verhaltens ist adaequatio actionis ad rem, Anpassung an die Bedingungen der ökologischen Nische*²²⁵. Allo stesso modo, la stessa abilità rappresentativa e concettuale umana si radica nella sua precedente capacità d'azione. Vi è una continuità genetica fra uomo e animale di cui la stessa conoscenza deve essere consapevole. Tutto ciò è ben circoscritto dall'analisi di Weizsäcker: *“Adaequatio ist hier nicht die Übereinstimmung des Nachbilds mit dem Vorbild, sondern die Angepaßtheit zwischen Schlüssel und Schloß. So charakterisiertes richtiges Verhalten ist der Vorläufer des allgemeinen Satzes. Die Zerlegung des der Handlungseinheit entsprechenden Satzes in wiederum allgemeine Begriffe ist erst eine menschliche Leistung, vermittelt durch die Fähigkeit der Vorstellung; sie bedeutet den Schritt vom Handelnkönnen zur akkumulierbaren Macht. Vorstellung ist zunächst nicht Vorstellung vorhandener Dinge, sondern möglicher Handlungen– so stellt Heidegger in „Sein und Zeit“ der Vorhandenheit die Zuhandenheit voran. Der Einzelfall, also das, was die empiristische Erkenntnistheorie für das Gegebene hält, ist genetisch eine späte Stufe der Erkenntnis; er ist eigentlich nur der spezialisierte Begriff. Genetisch gibt es zuerst Sätze (“Feuer!”), dann Begriffe (“das Feuer”, “brennen”), dann Eigennamen (“der Brand von Moskau”). Handlungseinheiten aber gibt es nur in einer schon erschlossenen Umwelt. Diese Erschlossenheit ist vorweg und unausdrücklich, sie ist nicht vorgestellt und bedarf nicht der Vorgestelltheit. Ihrer innenzuwedern ist etwas anderes als Vorstellen*²²⁶.

²²⁵Ibidem; tr.it. *“La sopra delineata gerarchia a tre gradi disvelamento–proposizione–concetto (Unverborgenheit–Satz–Begriff) ha un precursore nel comportamento animale. Il comportamento animale ha la sua propria verità e falsità. Si basa sul fatto che il comportamento può avere o meno successo, ma non è identico a esso. La correttezza del comportamento è un’adaequatio actions ad rem, adattamento alle condizioni della nicchia ecologica”*. Per una trattazione dello stesso argomento e la sua connessione con una logica più sviluppata cfr. anche Weizsäcker, *Zeit und Wissen*, pp. 192–206.

²²⁶Weizsäcker, *Heidegger und die Naturwissenschaft*, pp. 84–85. Poi inserito in *Der Garten des Menschlichen*, p. 430; tr.it. mia: *“Adaequatio non è qui l’accordo della copia al modello ma piuttosto la conformità tra la chiave e la serratura. La così caratterizzata correttezza del comportamento è il precursore della preposizione universale. La scomposizione della frase corrispondente all’unità d’azione a sua volta in concetti generali è solo una conquista umana, mediata dalla capacità di rappresentazione; ciò significa il passo dal poter agire al potere accumulabile. La rappresentazione non è per prima cosa la rappresentazione di cose sussistenti (vorhandener Dinge), ma di possibilità d’azione– così Heidegger, in Sein und Zeit, pone l’esser–sottomano (Vorhandenheit) prima dell’essere–allamano (Zuhandenheit). Il singolo caso, che l’epistemologia empirica tiene come dato, è geneticamente uno stadio successivo della conoscenza; esso è solo il concetto specializzato. Geneticamente ci sono prima di tutto proposizioni («fuoco!»), poi concetti («il fuoco», «bruciare»), poi nomi propri («l’incendio di Mosca»). Ma l’unità*

Nonostante questa profonda analisi di Weizsäcker e a dispetto del tentativo di superamento dell'umanesimo attraverso la *zetliche Logik*, però, bisogna riconoscere che proprio nel cuore di questo nuovo tipo di logica potrebbe allignare la riproposizione della posizione metafisica classica. Difatti, se la concezione fisica di Weizsäcker supera la distinzione cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa* al contempo, nello spirito della geometria cartesiana, riconduce le *Ur-alternatives* di cui la realtà sarebbe composta, a una essenza matematica ricavabile dal loro computo geometrico-spaziale. Così, come per Descartes i corpuscoli, ora gli atomi sono riconducibili a un'informazione astratta di cui non si ha traccia se non nell'attività linguistica e percettiva dell'uomo e per di più senza che Weizsäcker spieghi la connessione sussistente tra la materia e l'informazione logica. Se egli avesse limitato la sua considerazione a un livello meramente metodologico-percettivo rinvenendo nell'informazione ricavabile dalle *Uralternativen* un semplice canone interpretativo della realtà, non vi sarebbe stata nemmeno la necessità di giustificare tale collegamento. Il problema sorge nel momento in cui Weizsäcker crede che l'intera materia possa essere ridotta ontologicamente e contro ogni evidenza a un'informazione formulabile dall'uomo. Il problema metafisico di Weizsäcker risulta quindi essere lo stesso di Descartes. Se quest'ultimo, in conformità alla filosofia galileiana, si chiedeva come fosse possibile dimostrare tale affermazione in modo da renderla intellegibile nell'esperienza riconducendo i corpuscoli materiali mediante geometria analitica alla matematica, Weizsäcker avrebbe dovuto porsi la stessa domanda circa le particelle elementari derivabili dalle alternative logiche che sono tutt'uno con la forma degli enti e dell'informazione virtuale. In entrambi i casi la critica humana alle leggi naturali non viene superata: sia Descartes sia Weizsäcker ascrivono a esse, sebbene in modalità diverse, una necessità e verità interne assolute, rendendole così incondizionate ed eterne. C'è inoltre da sottolineare come il fatto di considerare gli eventi dal punto di vista dell'informazione mostri, contrariamente a quanto pensa Weizsäcker, che la loro rielaborazione parte sempre dalla prospettiva umana e che in essa tale interpretazione ricaschi. Ciò non significa ricondurre l'evento al solipsismo umanistico ma riconoscere che esso può essere valutato come informazione solo dalla imperfezione della comprensione umana. L'informazione non

dell'azione si dà solo in un mondo-circostante (Umwelt) dischiuso. Questo dischiudimento (Erschlossenheit) è precedente e inesprimibile, non è presentabile e non ha bisogno della presentazione. Per prender coscienza di esso è qualcosa di diverso dalla rappresentazione".

può, come pretende Weizsäcker nella sua concezione di un sapere conclusivo, cogliere l'essenza del fenomeno in sé: esso si presenta sempre a un "per noi" irriducibile.

Quindi, se da un lato la sua prospettiva apre a considerare tutti gli enti come *Dasein* riconoscendo loro un rapporto con l'essere e il tempo, dall'altro riafferma il primato dell'uomo nell'assolutizzazione della credenza che il suo sapere teoretico, cogliendo l'informazione dell'evento, ne afferri anche l'intima essenza non riconoscendo alle altre prospettive esistenti un eguale valore deontologico. La prospettiva umana, essendo l'unica che coglie la verità in sé dei fenomeni, è gerarchicamente quella corretta e superiore. Con ciò, Weizsäcker torna a riaffermare il contenuto centrale della metafisica occidentale: quello che poteva condurre al riconoscimento leibniziano dell'equivalenza di tutte le prospettive è frenato nel riconoscimento della superiorità semiotica del sapere umano. La stessa caratterizzazione dell'universo nello sviluppo progressivo che va da una forma basilare a una forma più complessa rivela la metafisica cartesiano-gerarchica che fonda, almeno in parte, il pensiero di Weizsäcker. Porre la *zeitliche Logik* quale solo e ultimo canone per interpretare la realtà, sebbene in uno sviluppo storico, ripropone il paradigma essenzialistico alla base della concezione dell'immutabilità del sapere scientifico. Questo conduce a una contraddizione interna al suo stesso sistema logico e al cuore del suo intento ermeneutico: infatti, se è legittimo proporre una logica temporale che amplia le prospettive antropocentriche del *Dasein* heideggeriano, non lo è il dimenticare, proprio in virtù di questo fatto, che ogni produzione semantica umana si svolge nei limiti della sua finitudine monadica e che, proprio per questo, non può illudersi di cogliere l'essenza noumenica dell'intera realtà. In ciò permane il residuo metafisico di una feticizzazione del linguaggio che scade nell'idolatria del potere umano. Certamente Weizsäcker ha ragione nel definire il sapere dell'uomo come parte di questo mondo naturale (e come potrebbe essere altrimenti?) ma non coglie i suoi limiti costitutivi: se il mondo è anche uomo, l'uomo non è il mondo nella sua interezza e, proprio per questo, il suo sapere non può superare i confini assegnatigli dall'esistenza. Qualsiasi sua conoscenza deriva dalla sua prospettiva parziale. Lo dimostra la stessa dinamica della fisica quantistica e dell'esperimento: sono le certezze degli osservatori, la decisione sugli oggetti da osservare e sul come osservarli a determinare il fenomeno osservato in un'interazione in cui i limiti fra soggetto e oggetto non sono ben definiti. Lo stesso esperimento non dimostra il cogliimento di una realtà

“in sé” oltre l’uomo ma produce sempre e solo le condizioni per verificare i risultati delle teorie da quest’ultimo elaborate. Anche le informazioni ricavate dalla logica della complementarità sono sempre ‘sogettive’ e il tentativo di Weizsäcker di superare la metafisica nel coglimento del λόγος naturale non può che risultare disatteso. Ogni tentativo che va nella direzione assolutizzante della posizione umana non può che scadere nell’affermazione narcisistica di un coglimento definitivo del reale con la conseguente credenza di avere “in mano” le leggi del mondo in sé (sempre che esse esistano) e con la conseguente pedissequa ripetizione degli atteggiamenti egocentrici del passato. Per questo e, proprio nello spirito di Weizsäcker, questa modalità epistemologica deve continuare a essere criticata.

Da privilegiare è invece il tentativo di Weizsäcker di elaborare un linguaggio logico–matematico che cerchi di recuperare il simbolismo meta–linguistico oltre i limiti della scrittura fonetica. Vicino alla dimensione dell’anologia, esso costituirebbe i concetti classici della loro capacità significativa: la sua astrazione rispetterebbe la refrattarietà delle realtà atomiche e microscopiche a qualsiasi manipolazione della rappresentazione metafisica. In questo modo, il rapporto di *adaequatio rei et intellectus* piuttosto che muoversi secondo una dinamica prensiva, sarebbe costretto a ricorrere a un’immaginazione non figurativa che lavora sulla soglia tra visibile e invisibile. La scienza si fa così semiologia dell’invisibile, avvicinandosi all’arte per cogliere il tempo e la sua indeterminazione all’origine dei processi fisici. Ma il tempo è e l’essere è temporale, è evento: come afferma Enrico Giannetto, “*la realtà fisica è la verità fisica, e questa è tempo; e anche il logos non può essere che tempo*”²²⁷.

²²⁷Giannetto, *Saggi di storie del Pensiero Scientifico*, p. 461.

Appendici

A) *Heidegger e la Scienza della Natura* di Carl F. von Weizsäcker¹

“La scienza è un modo, e un modo decisivo, in cui si presenta a noi tutto ciò che è”. Per questo dobbiamo dire che la realtà, entro la quale l’uomo odierno si muove e si sforza di mantenersi, è condeterminata in misura crescente nei suoi tratti fondamentali da ciò che si usa chiamare la scienza occidentale o la scienza europea.

Se riflettiamo su questo processo, vediamo che la scienza, nel mondo occidentale e nelle varie epoche della storia di questo, ha sviluppato una potenza mai prima conosciuta sulla terra ed è sul punto di estendere conclusivamente questa potenza su tutto il globo terrestre.” (*Wissenschaft und Besinnung in Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1954, S. 45; tr.it. *Scienza e meditazione in Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano, 2014⁷, p. 28).

Il nostro secolo è il secolo della scienza naturale. Nel nostro secolo la scienza della natura sembra rivelarsi come il nocciolo duro dell’età moderna. Se si dovesse nominare il filosofo del nostro secolo, non si potrebbe fare a meno di indicare Martin Heidegger. Ma Heidegger non è stato un filosofo della scienza naturale. La scienza non era né il punto di partenza né l’obiettivo del suo pensiero. Come si conciliano queste affermazioni? Le frasi di Heidegger appena citate indicano la via per una risposta. Heidegger ha riconosciuto il ruolo decisivo della scienza per il nostro tempo. Egli ha patito sotto questo nostro e suo tempo. Questa sofferenza assunse nei suoi anni giovanili la forma di una critica intransigente e nei suoi ultimi anni la forma di una profonda, preoccupata riflessione sul destino.

La scienza della natura non ha compreso finora ciò che Heidegger aveva da dirle. Al contrario, Heidegger non è stato in grado, così mi sembra, di penetrare fino al fondamento della scienza naturale. Designare questo duplice compito incompiuto e assumerlo come una sfida è il motivo per il quale io oggi ho accettato di buon grado di parlare su Heidegger e la scienza naturale. Procederò in tre momenti. Per prima cosa

¹La presente traduzione è stata svolta dall’originale tedesco, Weizsäcker, *Heidegger und die Naturwissenschaft in Heidegger. Freiburger Universitätsvorträge zu seinem Gedenken*, W. Marx, H. Hengler collettanea con W. Marx e H. G. Gadamer, pp. 63–86. Poi inserito in *Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie*, Carl Hanser, München Wien 1977, pp. 413–431. Questo testo è apparso anche in una traduzione inglese di *Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie (The Ambivalence of Progress. Essays on Historical Anthropology*, Paragon House Publishers, New York 1988, pp. 304) col titolo, *Heidegger and Science*. Tr.ingl. *Heidegger and Science in The Ambivalence of Progress. Essays on Historical Anthropology*, Paragon House Publishers, New York 1988, pp. 236–248.

desidero, sotto il titolo di *Ge-stell*, ricordare ancora una volta il ruolo storico nel quale l'Heidegger degli ultimi anni vede la scienza della natura e la tecnica. Dopodiché voglio approfondire brevemente il problema ontologico in cui si decise per il primo Heidegger la sua visione della scienza. In conclusione arrischierei la risposta di un fisico a Heidegger.

1. *Das Ge-stell*

Per prima cosa un breve commento. Esso si basa esattamente su due dichiarazioni di Heidegger sulla scienza della natura. La prima è la conferenza *Die Zeit des Weltbilds* (1938, in *Holzwege*, stampato nel 1950; tr.it. *L'epoca dell'immagine del mondo in Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 71–102). La seconda si basa sulle due conferenze affini *Die Frage nach der Technik e Wissenschaft und Besinnung* (1953, in *Vorträge und Aufsätze*, stampato nel 1954).

La prima di queste conferenze inizia con la frase: “*Nella metafisica ha luogo la riflessione sull'essenza dell'ente e la decisione circa la sua verità. La metafisica dà fondamento a un'epoca in quanto le offre la base della sua configurazione essenziale, attraverso una determinata interpretazione dell'ente e una determinata concezione della verità. Questo fondamento domina tutte le manifestazioni che caratterizzano un'epoca. Di conseguenza, un'indagine adeguata dev'essere in grado di risalire da queste manifestazioni al loro fondamento metafisico.*” (ZW, 69; tr.it. *L'epoca dell'immagine del mondo*, cit., p. 71). L'epoca, di cui parla la conferenza, è quella moderna. Heidegger vede l'epoca moderna attraverso la metafisica e anche attraverso una decisione sull'essenza della verità, in una forma differente dalla prima apparizione della metafisica nella filosofia greca. Heidegger elenca cinque manifestazioni essenziali dell'epoca moderna: la scienza, la tecnica meccanica, l'estetica, la cultura, la perdita della divinità (*die Entgötterung*); la presente conferenza si limita alla scienza moderna. Questa è, diversamente dalla *doctrina* e della *scientia* medievali e dalla *ἐπιστήμη* greca, essenzialmente ricerca. La ricerca in un ambito dell'ente, per esempio la natura, progetta in anticipo una planimetria specifica di questo essente, qui dei processi naturali. La fisica moderna è matematica mediante “*il progetto di ciò che per la conoscenza della natura che si vuol raggiungere dovrà costituire la natura stessa, cioè l'insieme coerente e in sé chiuso dei movimenti dei punti–massa in rapporto spazio–tempoale.*”

(ZW, 72; tr.it. *Ibidem*, p. 75). Nella conferenza successiva (WB, 60–61; tr.it., *Scienza e meditazione in Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano, 2014⁷, pp. 36–37) Heidegger vede la progettazione preliminare matematica reggere attraverso tutti i mutamenti della fisica moderna fino alla critica dell’oggetto nella meccanica quantistica.

Qual è lo scopo della progettazione preliminare? *“Bisogna che i fatti divengano oggettivi. L’investigazione deve quindi rappresentare il mutevole nel suo mutamento, portarlo a stabilità, ma, tuttavia, lasciare che il movimento sia movimento. La stabilità dei fatti e la costanza del loro mutamento è la regola. La costanza del mutamento nella necessità del suo corso, è la legge. Solo nell’orizzonte della regola e della legge i fatti si manifestano come i fatti che sono [...] Solo essendo matematica nella sua essenza, la fisica moderna può essere sperimentale.”* (ZW, 73–74; tr.it. *L’epoca dell’immagine del mondo*, cit., pp. 76–77). Dietro queste frasi c’è una visione dell’essenza della fisica passata attraverso Kant e collegata alla proposizione di Einstein: “Solamente la teoria decide su ciò che si può osservare”. Questa progettazione preliminare rende possibile alla scienza di diventare operativa: *“Lo studioso scompare. Il suo posto è preso dal ricercatore, tutto impegnato nei suoi programmi di ricerca.”* (ZW, 78; tr.it. *L’epoca dell’immagine del mondo*, p. 81).

“Quale concezione dell’ente e quale dottrina della verità stanno a fondamento del costituirsi della scienza a ricerca? [...] La ricerca decide dell’ente sia calcolandone anticipatamente il corso futuro sia completandone il corso passato. Nel primo caso è, per così dire, posta (gestellt) la natura, nel secondo, la storia. [...] Questa oggettivizzazione dell’ente si compie in una rappresentazione, in un porre–innanzi (Vor–stellen) che mira a presentare ogni ente in modo tale che l’uomo calcolatore possa esser sicuro (sicher), cioè certo (Gewiss) dell’ente. La scienza come ricerca si costituisce soltanto se la verità si è trasformata in certezza del rappresentare.” (ZW, 80; tr.it. *Ibidem*, pp. 83–84). Solamente sotto il dominio della rappresentazione si dà un’immagine del mondo– da ciò il titolo *Die Zeit des Weltbilds* (*L’epoca dell’immagine del mondo*). *“Immagine del mondo, in senso essenziale, significa quindi non una raffigurazione del mondo, ma il mondo concepito come immagine.”* (ZW, 82; tr.it. *Ibidem*, pp. 87–88). *“Il tratto fondamentale del Mondo Moderno è la conquista del*

mondo risolto in immagine. Il termine immagine significa in questo caso: la configurazione della produzione rappresentante.” (ZW, 87; tr.it. *Ibidem*, p. 99).

La conferenza, scritta quindici anni dopo, *Die Frage nach der Technik* (*La questione della tecnica*) prosegue la connessione con la tecnologia qui indicata. La tecnologia è per lui non una scienza della natura applicata, ma, piuttosto, una modalità propria della verità che definisce la scienza naturale stessa o, come afferma Heidegger, una sua modalità di svelamento (ndc. *Entbergen*, *Die Frage nach der Technik*, cit., pp. 20–21; tr.it. *La questione della tecnica* in *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano, 2014⁷, pp. 9–10). “*La tecnica dispiega il suo essere (west) nell’ambito in cui accadono disvelare e disvelatezza (Unverborgenheit), dove accade l’ἀλήθεια, la verità.*” (FT, 21; tr.it. *Ibidem*, p. 10). “*Il disvelamento che vige nella tecnica moderna è una pro–vocazione (Herausfordern) la quale pretende dalla natura che essa fornisca energia che possa come tale essere estratta (herausgefördert) e accumulata*”. (FT, 22; tr.it. *Ibidem*, p. 11). Ora Heidegger, nella maniera dello stile di scrittura dei suoi ultimi anni, gioca con le parole relative allo *Stellen* (ndc. al ‘collocare’, ‘porre’, ‘mettere’). “*Ciò che è così impiegato ha una sua propria posizione (Stand). La indicheremo con il termine Bestand, «fondo».*” (FT, 24; tr.it. *Ibidem*, p. 12). “*Chi compie il richiedere pro–vocante mediante il quale ciò che si chiama il reale viene disvelato come «fondo»? Evidentemente l’uomo. [...] Ma sulla disvelatezza (Unverborgenheit) entro la quale di volta in volta il reale si mostra o si sottrae, l’uomo non ha alcun potere. [...] Solo nella misura in cui l’uomo è già, da parte sua, pro–vocato a mettere allo scoperto (herausfordern) le energie della natura, questo disvelamento impiegante può verificarsi.*” (FT, 25; tr.it. *Ibidem*, p. 13). “*Ora, quell’appello pro–vocante che riunisce l’uomo nell’impiegare come «fondo» ciò che si svela noi lo chiameremo il Ge–stell, l’imposizione.*” (FT, 27; tr.it. *Ibidem*, p. 14). “*La fisica moderna è il preannuncio, ancora sconosciuto nella sua origine, della im–posizione.*” (FT, 29; tr.it. *Ibidem*, p. 16).

Do per scontato che chiunque ascolti la mia presentazione di oggi, non voglia spiegare il proprio spaesamento semplicemente liquidando il manierismo linguistico di Heidegger. È però opportuno considerare con attenzione, in un linguaggio piano, le invero sconcertanti direzioni di questi pensieri. È un pensiero comune oggi che la scienza della natura e la tecnica rendano la natura disponibile all’umanità moderna nella forma della rappresentabilità, sotto forma di una disponibilità concepibile. I tecnocrati

pensano: noi dominiamo perché conosciamo, noi conosciamo per dominare, sapere è potere. I critici della società e gli ambientalisti capovolgono lo stesso pensiero: la forma di questa conoscenza è definita attraverso la volontà di potenza; l'inattendibilità di tale scienza è stata spesso affermata e fondata attraverso le sue conseguenze distruttive. Entrambe le versioni, con valutazioni opposte, seguono lo stesso schema. L'uomo appare in entrambe come l'agente, come l'autore degli eventi, e invero mediante il suo pensiero. Il valore benefico della conoscenza è dato per scontato; per questo la scienza della natura appare vera ai tecnocrati, ma è vista con sospetto dai critici della società e dagli ambientalisti.

Il pensiero heideggeriano appartiene a una di queste due versioni? Nessuno lo collocherebbe tra i tecnocrati. Appartiene al gruppo che io qui ho, un po' liberamente, designato come quello dei critici della società o ambientalisti? È chiaro che il suo modo soggettivo di reagire verso il mondo della tecnica sia un sentimento di terrore, persino d'ostilità. Ci si potrebbe appellare a una frase dalla sua lezione sulla tecnica: "*Così, dunque, là dove domina l'im-posizione, vi è pericolo nel senso supremo.*" (FT, 36; tr.it. *Ibidem*, p. 21). Tuttavia Heidegger prosegue con una citazione di Hölderlin:

Ma là dove c'è il pericolo, cresce/Anche ciò che salva.

Questa non è solo la speranza di una salvezza sconosciuta. Certamente non solo nell'intervista allo *Spiegel*, ma anche in un'indimenticabile conversazione in casa mia a Hamburg², egli ha affermato: "Solo un Dio ci può salvare". Ma la connessione di verità, rischio e salvezza è indissolubilmente intima e immediata per lui: "*L'essenza della tecnica, in quanto è un destino del disvelamento, è il pericolo.*" (FT, 36; tr.it. *Ibidem*, p. 21). 'Destino' è qui una parola che equivale a storia (*Geschichte*) e, invero, una storia il cui autore non è l'essere umano che agisce liberamente. Lo svelamento è la verità e così suona la frase ritradotta convenzionalmente: "L'essenza della tecnica è il pericolo, poiché quest'essenza appartiene alla storia della verità".

Qui è affermato in sostanza qualcosa di doppiamente sconcertante. Dal punto di vista epistemologico: l'essenza della tecnica non è un'applicazione della verità,

²Cfr. nota n°5 dello scritto successivo, *Erinnerungen an Martin Heidegger*.

piuttosto è la verità stessa. Dal punto di vista storico (*Geschichtlich*): la verità stessa è il pericolo. È anche salvezza. “*Ciò che concede (das Gewährende), quello che invia nel disvelamento in questo o quel modo, è come tale ciò che salva.*” (FT, 40; tr.it. *Ibidem*, p. 24). “*Fino a che pensiamo la tecnica come strumento, restiamo anche legati alla volontà di dominarla. E, in tal caso, passiamo semplicemente accanto all’essenza della tecnica.*” (FT, 40; tr.it. *Ibidem*, p. 25). “*L’essenza della tecnica è in alto grado ambigua. Tale ambiguità rimanda all’arcano (Geheimnis) di ogni rivelamento, cioè della verità.*” (FT, 41; tr.it. *Ibidem*, p. 25). “*L’inarrestabilità dell’impiegare e il ritenimento di ciò che salva si passano accanto come, nel corso degli astri, le traiettorie di due stelle. Solo che questo loro passarsi accanto è l’arcano (das Verborgene) della loro vicinanza.*” (FT, 41; tr.it. *Ibidem*, p. 25).

Voglio lasciare queste frasi qui senza commento. Anche nella stilizzazione del linguaggio dei suoi ultimi anni, contrassegno del suo isolamento, Heidegger è preciso nelle sue dichiarazioni e preciso nei suoi accenni e tace su ciò che egli non è in grado di dire.

2. Ontologia, logica e verità

Il dialogo tra Heidegger e la scienza della natura non può essere condotto basandosi su alcuni testi isolati degli ultimi anni. Questi testi appartengono alla fase finale di un lavoro durato un’intera vita. Ad ogni modo, la decisione nel pensiero di Heidegger che ha definito il suo rapporto alla scienza naturale è stata presa nei primi anni della sua ricerca. Si è compiuta prima che fosse scritta la prima frase di *Sein und Zeit*. L’immenso lavoro di pensiero dei primi anni inizia solo oggi a essere conosciuto dal pubblico colto grazie alla pubblicazione delle sue lezioni marburghesi. In queste lezioni egli parla ancora il linguaggio della scienza e della filosofia tradizionale. In questo linguaggio egli conduce un dialogo con quel pensiero che in esso si è espresso appena adeguatamente. Dettagliatamente e con lucidità egli pone i fondamenti di questo pensiero e le questioni non chiarite che vi ineriscono. La decisione della propria stilizzazione terminologica nei lavori pubblicati, che comincia con *Sein und Zeit*, è la conseguenza di quest’analisi critica del linguaggio, cioè del pensiero della tradizione. Ed è attraverso questo che egli rompe il discorso diretto col pensiero tradizionale; da ora, chiunque voglia comprendere il pensiero di Heidegger deve adeguarsi al suo linguaggio e alla sua posizione di

pensiero. Ma la scienza della natura non prende parte alla transizione verso la nuova dizione di Heidegger. Per questa ragione il partner con cui conversare della scienza naturale è il giovane Heidegger, l'Heidegger delle lezioni marburghesi. Solo dopo questa conversazione ha senso tornare ai testi che abbiamo letto all'inizio.

Nell'edizione completa delle sue opere solo due volumi di lezioni sono pubblicati: il volume 21 *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* e il volume 24 *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Fenomenologia significa qui ontologia. La scienza della natura non è un tema di questi due volumi. Per iniziare un dialogo con la scienza naturale mi permetto, in anticipo, un'escursione nella terza parte della mia conferenza, schizzando l'immagine che ho fatto del rapporto della natura con la logica e con l'ontologia.

La scienza della natura si sviluppa fattivamente in un'unità sistematica. La molteplicità delle sue discipline non è un ostacolo al suo percorso ma, al contrario, contribuisce alla sollecitazione del suo progresso sistematico di cui è il risultato. È evidente che le stesse leggi fondamentali sono valide in tutti gli ambiti che noi possiamo in qualche modo radunare sotto il titolo di 'natura'. 'Fisica' è il nome della scienza che formula queste leggi fondamentali. Per l'ambito inorganico questo sviluppo è stato per molto tempo manifesto. Nell'ambito della vita organica ha fatto negli ultimi decenni rapidi progressi. Si potrebbe come minimo dire che il fisicalismo, cioè l'ipotesi che le leggi della fisica siano le sole fondamentali anche nell'ambito organico, siano euristicamente un successo e in nessun modo contraddette. Inoltre, non esiste nessuna linea di demarcazione generalmente riconosciuta che permetta all'essere umano o ad alcuni aspetti certi della sua esistenza esenti dalla sussunzione al concetto di natura; tornerà su questo problema, completamente irrisolto per la consapevolezza scientifica del nostro tempo, alla fine.

La fisica stessa si sviluppa altrettanto fattivamente in un'unità sistematica. La disciplina centrale di quest'unità è oggi la meccanica quantistica, la cui forma definitiva è stata data dalle mani di Bohr e Heisenberg proprio in quegli anni, ormai lontani di mezzo secolo, in cui Heidegger tenne le sue lezioni marburghesi e scrisse *Sein und Zeit*. Si può descrivere la generale e astratta teoria della meccanica quantistica una non classica teoria del calcolo delle probabilità. Le parole "non classica" designa qui, in un senso formale, una molteplicità di eventi possibili che soggiacciono dietro la valutazione delle possibilità, differentemente dalla teoria che può essere derivata

applicando le proposizioni logiche classiche (l'algebra di Boole). Di tanto in tanto si parla di una "logica quantistica". Il fondamento di questa logica non classica giace in una deviazione dall'ontologia classica, una deviazione su cui i fisici non hanno lavorato, piuttosto circoscritto a parole. Si può definire, nella meccanica quantistica, un evento possibile solo in riferimento ad un possibile osservatore. La relazione soggetto–oggetto è qui, per la prima volta nella fisica moderna, tematizzata.

Non è mio compito in questa conferenza analizzare ulteriormente la meccanica quantistica. Quello che ho detto è sufficiente per mostrare che l'analisi heideggeriana della fondazione dell'ontologia e della logica, quando è applicabile, ha, per il nucleo di tutte le scienze, un'immediata importanza. Certamente di questo Heidegger ne era pienamente consapevole e invero già prima che egli conoscesse la meccanica quantistica. Dopo la redazione di *Sein und Zeit*, nella prima parte del corso di lezioni tenute nell'estate del 1927 *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, discute in quattro capitoli le tesi fondamentali dell'ontologia tradizionale. Esse sono

1. La tesi di Kant "l'essere non è un predicato reale",
2. La distinzione aristotelico–scolastica fra essenza ed esistenza,
3. Il confronto cartesiano tra *res extensa* e *res cogitans*,
4. La caratterizzazione logica dell'essere attraverso la copula nelle frasi predicative.

In un'abbreviazione non consentita, sottolineo ciò che è rilevante per noi dai quattro capitoli commentando.

Nell'introduzione Heidegger afferma insieme al problema anche la bozza della sua soluzione. La differenza ontologica, "vale a dire la distinzione dell'essere dall'ente" (S. 22; tr.it. *I problemi fondamentali della fenomenologia*, a cura di F. W. von Herrmann, A. Fabris, C. Angelino, il melangolo, Genova 1990, p. 15), precisa la questione dell'essere. "L'essere è l'autentico e unico tema della filosofia." (S. 15; tr.it. *Ibidem*, p. 10). "In quanto apriori l'essere è prima dell'ente. Fino ad oggi il senso e la possibilità di questo apriori, di questo 'prima', non sono stati chiariti. [...] 'Prima' costituisce bensì una determinazione temporale, ma non è possibile riscontrarla nel corso del tempo, né la si può misurare con l'orologio [...]." (S. 27; tr.it. *Ibidem*, p. 18). "L'essere di un ente ci viene incontro nella comprensione dell'essere. La comprensione è ciò che primariamente dischiude o, come noi diciamo, apre qualcosa

come l'essere.” (S. 24; tr.it. *Ibidem*, pp. 16–17). “L’essere ‘si dà’ solo in quella specifica apertura che caratterizza la comprensione dell’essere. Ma l’apertura di qualcosa noi la chiamiamo ‘verità’. [...] L’essere si dà soltanto se esiste la verità, cioè se esiste l’esserci.” (S. 25; tr.it. *Ibidem*, p. 17). “Ciò significa che l’ontologia non si lascia fondare in modo puramente ontologico. La sua condizione di possibilità viene rinviata ad un ente, a qualcosa di antico: l’esserci.” (S. 26; tr.it. *Ibidem*, p. 18). “L’ontologia ha un fondamento ontico: ciò traspare più volte nel corso della storia della filosofia e giunge ad espressione, per esempio, quando Aristotele afferma che la scienza prima, la scienza dell’essere, è teologia.” (S. 26; *Ivi*). “Ma se la temporalità costituisce il senso ontologico dell’esserci umano e se alla costituzione ontologica dell’esserci appartiene la comprensione dell’essere, allora anche la comprensione dell’essere deve risultare possibile solo sul fondamento della temporalità. [...] l’orizzonte a partire da cui è comprensibile qualcosa come l’essere in generale è il tempo. Noi interpretiamo l’essere a partire dal tempo.” (S. 22; tr.it. *Ibidem*, p. 15).

Il primo capitolo introduce già al secondo, dedicato alla tesi kantiana per cui l’essere non è un predicato reale, interpretando l’essere come *existentia* e il predicato reale come *essentia*. L’ontica, vale a dire le basi teologiche dell’ontologia classica diventano ovvie quando Kant sviluppa la sua tesi nella critica alla dimostrazione dell’esistenza di Dio. La chiarificazione dell’essere da parte di Kant come ‘posizione’ qualifica una relazione degli oggetti alle possibilità di conoscenza, dunque la fondazione ontica dell’ontologia nel soggetto conoscente. Heidegger lega a questo la fenomenologia dell’intenzionalità: “*Il percepire è un lasciar-incontrare affrancante ciò che sussiste.*” (S. 98; tr.it. *Ibidem*, p. 65). Essere come essere sottomano (*Vorhandenheit*) è una concezione che richiede un’ulteriore spiegazione.

Il secondo capitolo deduce dalle tesi scolastiche di Tommaso d’Aquino fino a Suarez che “*il problema della distinzione fra essentia ed existentia in ente creato deriva da un’interpretazione dell’essere, inteso come esistenza, che si orienta in generale verso l’attuazione di un effetto, verso la creazione e verso la produzione.*” (S. 138; tr.it. *Ibidem*, p. 93). “*Se la creatura dev’essere possibile in quanto tale, è necessario che alla possibilità si aggiunga l’effettività, vale a dire, possibilità ed effettività debbono risultare realiter diverse.*” (S. 139; tr.it. *Ibidem*, p. 94). Heidegger fa risalire questo schema indietro all’ontologia greca. Per lui la “linea guida per la loro interpretazione” è

“il riferimento alla produzione”. *“Il vasaio dà alla creta la forma di una brocca. [...] La cosa che deve ricevere la forma, l'impronta, è prodotta volgendo lo sguardo all'aspetto che viene anticipato. Un tale aspetto della cosa anticipato e scorto preliminarmente è ciò che i Greci intendono dal punto di vista ontologico con i termini εἶδος e ἰδέα. La forma, che prende forma secondo un modello, si configura come copia di questo modello.”* (S. 150; tr.it. *Ibidem*, p. 101). Il riferimento greco alla produzione non lascia ora che tutto ciò che appare è prodotto. La produzione produce ciò che è costruito da un materiale disponibile. *“Analizzando il produrre c'imbattiamo proprio in ciò che non necessita di alcuna produzione.”* (S. 164; tr.it. *Ibidem*, p. 110). Pertanto, *“Ciò che non ha bisogno di esser prodotto può essere compreso e scoperto in generale solo all'interno della comprensione dell'essere propria del produrre.”* (S. 163; tr.it. *Ivi*). *“I concetti di materia e di materiale traggono la loro origine da una comprensione dell'essere orientata al produrre.”* (S. 164; *Ivi*). Ma può l'intero essente *“esser concepito come sussistente”*? (S. 169; tr.it. *Ibidem*, p. 114). Meno di tutti l'uomo. Questo porta alla moderna divisione soggetto–oggetto .

Il terzo capitolo tratta della distinzione tra persona e cosa essenzialmente nella sua espressione nella filosofia pratica di Kant. *“Il modo d'essere specifico della persona morale consisterebbe quindi nel libero fare. In un passo Kant afferma che «intellettuale è ciò il cui concetto è un fare». [...] L'io è un 'io faccio' e, come tale, esso è intellettuale.”* (S. 200; tr.it. *Ibidem*, p. 135). *“L'intelligenza, le persone morali, sono soggetti il cui essere è agire.”* (S. 200; tr.it. *Ivi*). L'ulteriore critica di Heidegger a Kant inizia con questo pensiero: *“Si riscontra in Kant una singolare negligenza, nella misura in cui egli non riesce a determinare originariamente io teoretico e io pratico nella loro unità.”* (S. 207; tr.it. *Ibidem*, p. 140). *“Kant parla tanto dell'esistenza (Dasein) della persona quanto dell'esistenza di una cosa. [...] Nel concetto di «cosa in sé», possa o meno questa esser conosciuta nella sua essenza, è già implicita l'antologia della sussistenza.”* (S. 209; tr.it. *Ibidem*, p. 141). Questo ci porta a un'esposizione dell'ontologia di Heidegger dell'esserci come essere–nel–mondo che qui non prenderemo in considerazione.

Il quarto capitolo inizia con un'interpretazione della copula da parte di Hobbes, Mill e Lotze. Dispiace constatare che il primo Heidegger, sebbene abbia incontrato questa tradizione e Husserl, non si è occupato però della figura centrale della logica

moderna, Frege³. La critica a Frege di Heidegger sarebbe stata la Rodi del suo salto nel freddo fuoco della logica. Il problema peculiare di Heidegger in questo capitolo è l'indifferenza dell'essere nel senso di una copula in ossequio alle divisioni ontologiche classiche tra essenza ed esistenza, persona e cosa. Lascio aperta la questione se questa concezione di Heidegger sia logicamente sostenibile. Essenziale è per noi il concetto di verità, che lui necessita per la sua spiegazione. *“È necessario però attenersi al carattere primario dell'asserzione come esibizione. Solo a partire da qui può essere determinata la struttura predicativa dell'asserzione. In questo modo la predicazione si configura primariamente come un'esplicitazione, una scomposizione di ciò che è già dato, e cioè come una scomposizione manifestante.”* (S. 298; tr.it. *Ibidem*, p. 200). *“L'asserzione, in quanto espressa, è comunicazione. [...] Nella comunicazione e per mezzo di essa un esserci perviene insieme agli altri, i destinatari, nel medesimo rapporto ontologico nei confronti di ciò su cui vien fatta l'asserzione, su cui verte il discorso. [...] Da tutto ciò risulta che l'asserzione possiede una funzione conoscitiva non primaria, ma solo secondaria. L'ente dev'essere già disvelato perché sia possibile un'asserzione su di esso.”* (S. 299; tr.it. *Ibidem*, pp. 200–201). Da ciò segue che: *“L'è' può risultar indifferenziato semanticamente perché il modo d'essere, nella sua differenziazione, risulta già fissato nella comprensione primaria dell'ente. [...]n carattere indifferenziato della copula non è un difetto, ma soltanto il carattere secondario di ogni asserzione.”* (S. 301; tr.it. *Ibidem*, p. 202).

Heidegger stabilisce anche una classifica. La proposizione enunciativa come presentazione è primaria rispetto alle sue componenti. Il concetto è da definire come ciò un possibile componente di una proposizione e non la proposizione come composizione di concetti. La verità come disvelamento (*Unverborgenheit*) è primaria rispetto alla verità proposizionale. Le proposizioni possono essere vere o false e solo attraverso questa struttura binaria è possibile la logica come scienza; la teoria della corretta deduzione presuppone la possibilità della falsa deduzione. Ma la verità come disvelamento è la connessione della divisione tra vero e falso. *“L'esserci esiste nella verità, cioè nell'esser–disvelato di se stesso e dell'ente a cui si rapporta. Soltanto perché, esistendo, è già essenzialmente nella verità, esso può, in quanto tale, errare e vi*

³Heidegger ha certamente letto Frege nei suoi primi anni, vedi la sua trattazione *Neuere Forschungen über Logik (Recenti ricerche sulla logica)* in *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland* 38, 1912; su Frege p. 468; sulla logica matematica p. 570. Grazie a Herrn Winfried Franzen per l'indicazione.

può essere coprimiento (Verdeckung), velamento (Verstellung) e chiusura (Verschlossenheit) dell'ente.” (S. 308; tr.it. *Ibidem*, p. 207). E il ritorno alla base ontica dell'ontologia: “La verità, il disvelare e l'esser-disvelato si danno soltanto e fintanto che l'esserci esiste.” (S. 313; tr.it. *Ibidem*, p. 210).

Non ho bisogno di mostrare ulteriormente il percorso che guida Heidegger, con intima necessità, da questa decisione da *Sein und Zeit* alla sua filosofia tarda. Ma come dovrebbe rispondere a queste decisioni un fisico contemporaneo, un uomo che attivamente e con approvazione interiore percorre il tratto di metafisico descritto dall'Heidegger degli ultimi anni? Come significano per lui verità ed enti, pericolo e salvezza?

3. La risposta di un fisico

La fisica non ha compreso fino ad ora ciò che Heidegger aveva da dirle. Solo per questa ragione io non posso parlare in nome della fisica ma come un fisico che assume la propria responsabilità personale. Io parlo ora non come un interprete di Heidegger, perché io non credo che lui fosse in grado di capire abbastanza nel profondo la realtà (*Realität*) della fisica. La risposta rimane comunque un rischio anche nei riguardi di Heidegger.

Mi sembra che Heidegger vedesse correttamente il ruolo storico delle scienze naturali in modo più corretto sia dei suoi sostenitori sia dei suoi critici. Egli comprende che la scienza naturale definisce per noi un destino, perché è la forma effettiva e centrale della verità per la modernità. Questa completa chiarezza è cresciuta in lui nel corso della sua vita, sebbene essa sia una conseguenza della decisione della sua filosofia marburghese. Questo potrebbe essere un motivo che contribuisce al fatto che la sua fase tarda nella filosofia accademica sia stata finora meno apprezzata della precedente. Nei suoi anni giovanili egli ha condiviso l'errore tradizionale che la scienza naturale fosse una scienza regionale. Questa visione non è solo un'affermazione plausibile, apparentemente ovvia, della teoria della scienza, piuttosto essa era (e ancora lo è in parte) una linea Maginot, una roccaforte di una strategia difensiva e una posizione difensiva contro il progetto della realtà effettiva per opera della fisica classica. Posizioni, che dietro questa roccaforte dovevano essere difese, erano per esempio quella del vitalismo in biologia, il tentativo dell'era di Dilthey e Rickert di stabilire

l'essenziale indipendenza delle scienze dello spirito dalle scienze naturali, l'ontologia regionale di Husserl e, in assoluta semplicità, il dualismo cartesiano. Con il primo Heidegger si possono trovare consensi più o meno marginali a queste posizioni diffuse nel suo ambiente. Ma l'orientamento della sua critica era fondamentalmente contro tutti loro dall'inizio.

La speranza di stabilire scienze positive che evitino l'abbreviazione della realtà effettuale nel progetto fisico classico, come la biologia vitalistica o la scienza dello spirito comprensiva, lui la lascia sussistere questa speranza in periferia, nella presupposta regionalizzazione dell'ente, distruggendo però questa speranza nel suo nucleo. Tutte queste scienze rappresentano l'ente, che esse studiano, come oggetto, anche quando l'intenzione soggettiva del loro portatore mira all'opposto; vedi il menzionato passaggio di *Die Zeit des Weltbildes* sulla scienza della storia. Esse sono costrette in questa posizione dalla loro pretesa di essere scientifiche, cioè di certezza. L'intersoggettività della scienza naturale non appare loro, *de facto*, fondata attraverso un comune essere–nella–verità degli scienziati, ma la comunicazione degli scienziati sulla loro verità condivisa si radica nella pretesa dell'oggettività dei risultati della ricerca.

Le ontologie regionali persistono, per il primo Heidegger, come meramente periferiche giacendo accanto al grosso progetto dell'ontologia fondamentale (*Fundamentalontologie*). Quest'ultima deve essere ancora concepita per lui come una scientifica, fenomenologica filosofia che prende seriamente il cuore ontologico della questione cartesiana, della distinzione tra enti esistenti e sottomano, degli esistenziali dalle categorie. Anche questa è una strategia della regionalizzazione. Ora l'ontologia fondamentale potrebbe solo apparire come quella scienza che non obbiettivizza. Il carattere compromissorio di questa posizione può essere visto nella non pubblicazione del secondo volume di *Sein und Zeit* e la rinuncia degli scritti successivi alla pretesa di essere scientifici. Solo la filosofia dei suoi ultimi anni, che non cerca in nessun luogo di occupare un posto nel paese della scienza, guadagna una visione aperta sulla scienza come un'unitaria forma di verità, centrale per l'età moderna.

Questo grande progresso, però, è stato pagato con gravi perdite; non per niente che molto del percorso di pensiero successivo di Heidegger si allunga in un'esperienza di fallimento. Come fisico cercherò di descrivere questa perdita dalla prospettiva della

scienza: è la perdita della possibilità, sulla base del successo pratico della scienza anche solo di indagare. Nelle lezioni marburghesi l'essere come essere sottomano è il progetto ontologico che rende la scienza possibile. Esso è fondato onticamente nella costituzione d'essere degli uomini come un'essenza produttrice. Quest'appare come un apriori che il fisico dovrebbe dire essere conosciuto dall'esperienza prescientifica. L'ontologia fondamentale cerca una completa determinazione esistenziale dell'essere umano; da questo tentativo ha già superato, per così dire, sicuramente indietro l'aperto ambito della produzione e del sottomano. Questa è la situazione della ricerca e non una risposta. Si può sperare, quando le strutture esistenziali sono dischiuse, di definire meglio in loro il luogo del produrre. Però, la filosofia successiva di Heidegger vede l'uomo in una storia (*Geschichte*) interpretata come destino e in cui l'ultimo riconoscibile passo nel disvelamento dell'ente è nel *Ge-stell*. Come questa verità si rapporta alle altre modalità della verità ci rimane nascosto proprio a causa di questo destino. Il discorso dell'evento (*Ereignis*), che rimane nascosto ancora dal *Ge-stell*, rimane un tono profetico.

Ora, come fisico credo che una ragione di quest'occultamento (*Verhülltheit*) è che il percorso della scienza non è ancora arrivato alla fine. Questo mi obbliga a far cenno a cosa si dovrebbe intendere con l'andare-alla-fine (*Zu-Ende-Gehen*) di questo percorso. Lo farò nel linguaggio immanente della scienza, riagganciandomi alle osservazioni della seconda parte.

La scienza naturale si sviluppa allo stesso tempo come un'unità sistematica delle leggi e intorno all'illimitata molteplicità delle discipline. La possibilità di questa molteplicità è la conseguenza logica di queste leggi fondamentali. Per esempio, le leggi fondamentali hanno a un certo grado definito, presumibilmente penultimo, la forma matematica di equazioni differenziali. Un'equazione differenziale ha generalmente infinite soluzioni; essa caratterizza anche una classe di possibili funzioni. Le discipline individuali appaiono come teoria di una certa sottoclasse della totalità di tutte le soluzioni o come certe approssimazioni alle soluzioni di una sottoclasse. Portare alla fine il percorso della scienza naturale non significa esaurire in una natura descrivibile scientificamente l'intera realtà, che è impossibile; significa trovare le ultime leggi fondamentali. L'assiomatica matematica mostra a quanto poco una scienza naturale è ridotta attraverso la specificazione delle leggi fondamentali. Gli assiomi euclidei si lasciano elencare in poche pagine stampate; l'inezienza delle forme geometriche e le

loro relazioni sono un regno inesauribile. Da parte loro, le ultime leggi, se si danno, non sono le ultime verità dell'essere. Heidegger ha, in un luogo sopra citato, reso chiaro che il concetto di legge già presuppone un progetto di un modo d'essere dell'ente come, nel senso della terminologia di Heidegger, anticipatamente rappresentabile. Ciò che noi filosoficamente vogliamo sapere è se ci sono delle leggi fondamentali della fisica e cosa esse definiscono. Per non allungare queste argomentazioni, presumo qui che queste esistano. Ciò che definiscono non è una regione dell'ente, piuttosto un modo di comprendere l'ente. Com'è determinato questo modo?

L'ipotesi che personalmente seguo si lega a Kant e dice che le leggi fondamentali della fisica articolano solo le condizioni di possibilità dell'esperienza oggettivabile. Non sono solo leggi fondamentali regolative della pura ragione ma leggi positive, come le cercò Kant nel punto di partenza metafisico della scienza naturale e nell'*Opus Postumum*; attraverso la sistematica unità il problema dell'irriducibilità delle leggi speciali di natura scompare nel problema dell'unità sistematica del mondo naturale. L'astratta meccanica quantistica è una teoria generale della probabilità. La probabilità è possibilità quantificata. Possibilità è qui un predicato per eventi futuri, dunque una modalità temporale; l'esperienza è in ogni caso un concetto temporale; esperienza significa imparare dal passato per il futuro. L'esperienza oggettivabile è soggetta alla logica. Logica significa la distinzione di vero e falso. La logica, applicata all'esperienza, richiede che essa sia formulata in alternative decidibili sì-no (*Ja-Nein-Entscheidungen*) nel senso della teoria dell'informazione. L'ipotesi afferma anche che le leggi fondamentali della fisica non formulino nulla se non la logica dell'esperienza oggettivabile. Finora, se non erro, l'ipotesi si adatta al pensiero di Heidegger. Ma nelle sue tre proprietà universali trascende Heidegger. In primo luogo, essa afferma che la necessaria unità sistematica della scienza della natura abbia basi filosofiche; essa rompe con la separazione metodologica tra scienza positiva e filosofia, nella misura in cui la filosofia rimane concettuale. Secondo, essa renderebbe comprensibile perché è stato impossibile giustificare chiaramente una delimitazione regionale della scienza naturale. La scienza della natura, per come qui discusso, è presupposta coestensiva generalmente al pensiero empirico concettuale. La giustificazione di questa tesi richiederebbe ovviamente una nuova analisi del pensiero concettuale, cioè dell'essenza del concetto. Da qui segue una terza ancora ulteriore considerazione. La scienza della natura così

definita non si ferma con l'uomo, nella misura in cui possiamo parlare di lui concettualmente. La continuità degli uomini con la natura è, attraverso la teoria dell'evoluzione, diventata comunque una componente costitutiva della scienza. In questa situazione, il sapere fenomenologico ed empirico–scientifico dell'essere umano non possono accordarsi con lo schema tradizionale di *a priori* e *a posteriori*, come facevano un tempo nelle prime formulazioni fenomenologiche. L'autosapersi del soggetto riflettente o fenomenologico può essere, attraverso la conoscenza scientifico–causale, sostenuto o corretto. Io qui giustifico solo, contro l'insostenibile posizione filosofica difensiva, cosa sta succedendo da tempo nella scienza di oggi.

La questione circa il fondamento della possibilità della scienza naturale si unisce insieme strettamente alla questione circa il fondamento del pensiero concettuale in generale. Qui la scienza odierna permette di spiegare i fondamenti ontici dell'ontologia attraverso l'inserimento dell'uomo nella natura e l'inserimento della sua storia nella storia della vita organica. La sopra delineata gerarchia a tre gradi disvelamento–proposizione–concetto (*Unverborgenheit–Satz–Begriff*) ha un precursore nel comportamento animale. Il comportamento animale ha la sua verità e falsità. Si basa sul fatto che il comportamento può avere o no successo, ma non è identico a esso. La correttezza del comportamento è un'*adaequatio actions ad rem*, adattamento alle condizioni della nicchia ecologica. Non è il successo del comportamento nel singolo caso a determinare se esso è corretto o meno, ma piuttosto se questo è fondamentalmente adattato alla situazione. *Adaequatio* non è qui l'accordo della copia al modello ma piuttosto la conformità tra la chiave e la serratura. La così caratterizzata correttezza del comportamento è il precursore della preposizione universale. La scomposizione della frase corrispondente all'unità d'azione a sua volta in concetti generali è solo una conquista umana, mediata dalla capacità di rappresentazione; ciò significa il passo dal poter agire al potere accumulabile. La rappresentazione non è per prima cosa la rappresentazione di cose sussistenti (*vorhandener Dinge*), ma di possibilità d'azione– così Heidegger, in *Sein und Zeit*, pone l'esser–sottomano (*Vorhandenheit*) prima dell'essere–allamano (*Zuhandenheit*). Il singolo caso, che l'epistemologia empirica tiene come dato, è geneticamente uno stadio successivo della conoscenza; esso è solo il concetto specializzato. Geneticamente ci sono prima di tutto proposizioni («fuoco!»), poi concetti («il fuoco», «bruciare»), poi nomi propri

(«l'incendio di Mosca»). Ma l'unità dell'azione si dà solo in un mondo–circostante (*Umwelt*) dischiuso. Questo dischiudimento (*Erschlossenheit*) è precedente e inesprimibile, non è presentabile e non ha bisogno della presentazione. Per prender coscienza di esso è qualcosa di diverso dalla rappresentazione. Tali considerazioni si collocano nel circolo filosofico citato spesso da Heidegger in mezzo alla scienza. Esse ha bisogno del linguaggio della ricerca empirica sul comportamento, in modo da descrivere le precondizioni genetiche dell'apriori del suo pensiero. Questo linguaggio della scienza empirica pone in anticipo le strutture fattive della natura, che sono spiegate causalmente dalla fisica basata su leggi fondamentali. Ma queste leggi fondamentali formulano il modo in cui gli esseri possono essere dati al pensiero concettuale–empirico, quindi anche la vita organica, l'uomo e il suo stesso pensiero concettuale–empirico. Qui la fenomenologia resta un a priori metodologico, che però non può giustificare alcuna pretesa di certezza, un a priori d'ingresso nel circolo. Perché si può spiegare solo causalmente ciò che, in qualche modo, si è già percepito e quindi compreso.

Il passaggio alla conclusione desidero farlo attraverso una considerazione personale. L'atteggiamento nei confronti della scienza della natura da cui emerge questa risposta differisce fundamentalmente da quello di Heidegger in ogni fase del suo pensiero. Heidegger non poteva ingannarsi su questo nei nostri quattro decenni d'incontri personali. Egli non ha mai cercato di cambiare la mia posizione ma mi forzò di pensare più chiaramente solo attraverso questioni che colpiscono nel segno. La rappresentazione di una posizione che senza di lui sarebbe rimasta non chiarificata è un modo per ringraziare un grande uomo. Se io credo che posso vedere di più di lui in qualche luogo, sono cosciente che io, senza alcun dubbio, in altre centrali luoghi, non sono capace di percepire, cosa egli ha intuito, visto ed espresso.

Sono convinto che egli nei suoi ultimi anni ha visto correttamente la firma della nostra epoca in un punto decisivo. Il *Ge–stell* è lo scomponimento della realtà effettiva (*Wirklichkeit*) in atti rappresentativi concettuali e nel tentativo di riprodurre (*Widerherstellung*) il tutto come somma di elementi interattivi (*wechselwirkende Elemente*). La riproduzione concettuale come un tutto si chiama oggi teoria del sistema. Questa è l'inevitabile immagine del mondo della volontà e della comprensione del mondo (*Verstandeswelt*) che, come modalità di comportamento sociale, ha iniziato al

più tardi con la modificazione della natura attraverso l'agricoltura e più probabilmente dalle culture cacciatrici. Questo pensiero è in se stesso atto, attraverso i suoi stessi tratti, verità come render-visibile delle strutture e del rischio di morte. Questa verità è allo stesso tempo non verità, perché le componenti che sono presentate come indipendenti, essendo oggetti atomici o unità funzionali atomiche, sono essi stessi prodotti del concetto, sono realtà effettive riflesse in uno specchio inconsapevole di se stesso. Ciò che salva è già lì intangibile all'interno di questo mondo tangibile. Accessibile alla progettazione e per questo obbligatorio è la ricerca e l'entrata di sentieri in pericolo. La fiducia nella sicurezza attraverso la pianificazione, il cosiddetto ottimismo pragmatico del pianificare, è un mezzo per negare l'accesso alla verità salvifica. La sofferenza dell'ultimo Heidegger per la nostra Terra è stata il suo dono per lei. Per questo lui non l'ha evitata.

B) Ricordando Martin Heidegger di Carl F. von Weizsäcker¹

Il primo incontro fu a Todtnauberg nell'autunno del 1935. Qualcuno, credo che fosse lo psicologo Achelis, aveva avuto l'idea che Viktor von Weizsäcker (mio zio) e Werner Heisenberg parlassero tra loro, alla presenza di Heidegger, circa l'introduzione del soggetto nella scienza della natura. Eravamo ospiti di Heidegger per un incontro che è durato diversi giorni. Alloggiavamo in un albergo e l'incontro ebbe luogo in una piccola capanna di Heidegger in alto sul pendio di un prato di montagna vicino al limitare del bosco. Ci sedemmo vicini e c'erano sette di noi, se ricordo correttamente, intorno a un tavolo di legno in una stanza minuscola. Heidegger sedeva alla fine del tavolo vicino alla porta e indossava abiti da contadino disegnati da sé e alla moda, con un berretto a punta in testa— piccolo, raccolto. Mio zio e Heisenberg sedevano ai lati. Accanto a loro sedeva il principe Auersperg, collega di grande talento di mio zio, e lo storico dell'arte Bauch. Io, il più giovane, sedevo dall'altra parte del tavolo di fronte a Heidegger. Non ricordo bene cosa fu detto ma ricordo come fu detto. Ognuno dei due protagonisti parlò per molto tempo, entrambi interessati a ciò che l'altro diceva, ma separati da un abisso. Heisenberg percepiva profondamente l'abisso che era stato aperto attraverso l'inaspettata scoperta dell'inseparabilità di soggetto e oggetto nella meccanica quantistica, ma sapeva anche che non si può vivere nell'abisso. Sosteneva una spiegazione precisa del soggetto come osservatore e sperimentatore. Viktor von Weizsäcker, al contrario, voleva vedere il soggetto come un essere vivente, come il partner, "introdotto in medicina", e diventare filosoficamente il patetico portatore dell'impresa della scienza: "per comprendere la vita, si deve partecipare alla vita". Lui non vedeva ancora l'osservatore oggettivo della teoria quantistica come un soggetto. Dopo che i due parlarono per un'ora in un malinteso intelligente, Heidegger riassunse la situazione. "Signor von Weizsäcker, sembra che lei voglia dire quanto segue". Seguirono tre frasi cristalline. "E lei, signor Heisenberg, sembra che voglia dire questo".

¹La presente traduzione è stata svolta dall'originale tedesco, Weizsäcker, *Erinnerungen an Martin Heidegger* in *Erinnerung an Martin Heidegger*, Neske, Pfullingen 1997. Poi inserito in *Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie*, Carl Hanser, München Wien 1977, pp. 404–412. Questo testo è apparso anche nella traduzione inglese di *Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie (The Ambivalence of Progress. Essays on Historical Anthropology)*, Paragon House Publishers, New York 1988, pp. 304) col titolo, *Remembering Martin Heidegger*. Tr.ingl. *The Ambivalence of Progress. Essays on Historical Anthropology*, Paragon House Publishers, New York 1988, pp. 230–235.

E ancora tre frasi altrettanto chiare e la risposta “Sì, è così che lo immagino.” “Dunque il nesso forse potrebbe essere il seguente”. E fece seguire quattro o cinque frasi concise. Entrambi erano d’accordo, “Questo è il modo in cui potrebbero stare le cose”. Il dialogo andò avanti finché Heidegger non li aiutò a superare un altro ostacolo.

Al momento di congedarsi, Heidegger mi disse, amichevolmente, di tornare ogni volta che avevo tempo. Dopo quell’episodio andai a visitarlo regolarmente, forse di media una volta ogni due anni, nella sua baita o nella sua casa di Freiburg, dove sua moglie mi riceveva sempre con ospitalità. Successivamente ci incontrammo anche in situazioni professionali come alle conferenze sul linguaggio a München e Berlin. In occasione di una conferenza preliminare a Begenz con Martin Buber e Clemens Graf Podewils, lui visitò mia madre con me nella piccola e vecchia fattoria vicino a Lindau, dove lei visse per lungo tempo. È indimenticabile per me come lui immediatamente si sentì a casa nell’ospitalità di quelle camere a basso soffitto. Negli anni sessanta, da anziano, fu per tre volte mio ospite a casa mia a Hamburg, durante le settimane di seminario con sei miei colleghi². Per mia moglie era un ospite particolarmente caro, tranquillo, amichevole e premuroso che ci ha lasciato un’impressione permanente con le sue letture serali di Hebel.

Ho letto i libri di Heidegger con esitazione, nella maniera in cui io ero generalmente in grado di assimilare la filosofia. Comprai *Sein und Zeit* a Copenhagen nell’inverno del 1933–’34 quando lavoravo con Bohr (la mia copia riporta ancora il nome del libraio, “Host & Son, Bredgade, Copenhagen). Lessi Kant nello stesso periodo. In entrambi feci esperienza dell’infinita difficoltà di comprensione che si radica nel potere della filosofia, ma ho trovato Heidegger più vicino a me di qualsiasi altro filosofo riguardo ai miei problemi irrisolti. Il ricordo dell’unica conferenza accademica che gli abbia mai sentito tenere, durante una visita a Friburgo alla fine degli anni trenta, divenne un simbolo di questa reazione. Il tema era la logica e lui parlò di Eraclito. Allora, quel piccolo uomo, nel suo abito verde, passò attraverso la sovraffollata aula

²Di questa serie d’incontri privati esiste il resoconto di uno dei partecipanti, il fisico, matematico e filosofo allievo di Weizsäcker, Ewald Richter (1925–2019). Essi si sarebbero tenuti a casa di Weizsäcker, nel quartiere amburghese di Wellingsbüttel, fra il 1967 e il 1968 e si svolsero in tre ‘sedute’ dedicate alle conferenze *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* (del 1964, poi pubblicata nel 1969 con il titolo *Zur Sache des Denkens*), *Zeit und Sein* e ad una riflessione sulla fenomenologia e alla pratica concreta del ‘vedere’. Cfr. Richter, *Heideggers Seminar in Wellingsbüttel* in “Heidegger Studies”, 2000, Vol. 16, *Being–historical Thinking and Fundamental Ontology: Greek Tradition in and beyond Modern Physics*, Duncker & Humblot GmbH (2000), pp. 221–245.

magna fino alla cattedra e iniziò a ricapitolare l'ultima ora, con accento svevo meridionale, formulandola brevemente, frase per frase, mentre trattenevamo il respiro. La mia reazione fu: "Questa è filosofia. Non capisco una parola. Ma questa è filosofia."

Le nostre conversazioni, durante le mie visite, seguivano un rituale informale. Mi riceveva con cordialità e mi chiedeva di Heisenberg, della mia famiglia e della mia salute. Il passaggio al colloquio di lavoro era una svolta quasi silenziosa. Poi si sedeva davanti a un tavolo da lavoro quasi vuoto, sul quale c'erano solo poche pagine ben scritte appoggiate ad angolo retto davanti a lui. Ricordo cosa il mio amico e suo studente, Georg Picht, disse su di lui: "Heidegger è per natura concentrato. Quando si lascia andare, è concentrato". Mi chiedeva a cosa stessi lavorando ed io ne parlavo per un'ora o più. Ascoltava con attenzione tranquilla, sebbene io parlassi di fisica teorica, che lui non poteva seguire matematicamente, o dei fondamenti della matematica, o degli aspetti della logica temporale che avevo concepito. Le sue brevi domande, mentre parlavo, erano limitate a questioni fattuali. Ma ciò che gli era poco chiaro nella mia esposizione e che innescava le sue domande era quasi sempre quello che non mi ero veramente chiarito, con un'accuratezza inquietante. E quando il resoconto era finito, potevo aspettarmi con certezza che le sue ulteriori domande avrebbero scoperto i punti deboli della mia costruzione, rinforzandoli o aiutandoli a scomparire. Procedendo dalla fisica e dalla matematica, continuavamo, con conseguenza interna, sino alle grandi questioni intellettuali della filosofia greca e moderna. La stessa cosa accadde quando io, gli anni successivi, gli raccontai delle mie analisi politiche e del mio impegno in tal campo. Considerava di solito le mie posizioni politiche con simpatia, e mi augurava successo, e con poche domande suscitava, nella mia sonnolenta consapevolezza, l'intuizione sul perché le mie analisi e il mio impegno fossero vane.

Dopo le sue indagini sul mio lavoro, seguivano conversazioni filosofiche di ampio respiro. Occasionalmente leggevamo insieme un breve testo classico: una volta era della *Metafisica* di Aristotele, un'altra un passaggio di Kant o Hegel. Molto raramente alcuni dei suoi testi sono entrati in gioco. Parlava del suo *Sein und Zeit* come se fosse il lavoro di un vecchio filosofo. Per esempio, raccomandava di leggere questo o quel paragrafo e di pensarci bene. Una volta, durante un suo convegno che io non potei ascoltare, mi lesse da solo nella sua stanza, nel *Berliner Hotel* a Steinplatz, la sua conferenza. A

Hamburg lesse a un seminario di gruppo brani del suo testo tardo *Zeit und Sein*³. A Todtnauberg le nostre conversazioni avevano luogo, di solito, durante lunghe camminate e le sue formulazioni, incluse quelle superficiali, mi rimango impresse insieme alla natura circostante.

Una volta mi guidò su un sentiero che finiva nel mezzo del bosco in un luogo dove l'acqua sgorgava da del muschio spesso. Dissi: "Il sentiero è finito". Mi guardò sornione e disse: "Questo è il sentiero interrotto (*Holzweg*). Porta alle fonti. Questo però non l'ho scritto nei miei libri."

Una sera d'estate sedevamo di fronte alla sua capanna. Il sole stava tramontando con il rosso della sera e, sopra i boschi nel cielo azzurro cupo orientale, si levava il disco di metallo della luna piena. Mi disse: "Tu, come scienziato, non dovresti dire che il sole tramonta. Dovresti dire che l'orizzonte si alza." Risposi: "No, devo solo sapere cosa significano le mie parole. Se viaggio in nave attraverso l'Atlantico verso l'America, e un'altra nave da quella parte ci passa davanti, e se io stessi sul ponte a poppa e la guardassi scomparire a est, sotto l'orizzonte, allora saprei che per chi sta sul ponte dell'altra nave è la nostra nave a trapassare l'orizzonte. Ognuno di noi ha ragione nella sua descrizione, infatti, perché sa che non contraddice quella dell'altro". Heidegger divenne pensoso; non era soddisfatto dalla mia risposta.

Una volta, durante la seconda guerra mondiale, andai a piedi fino a Todtnauberg e dovevo fare ritorno a piedi a Schauinsland. Lui mi accompagnò per un tratto. Prima del confine della foresta gli dissi che potevo capire che si filosofava come lui e che si concedeva alla scienza naturale solo una proiezione dimentica dell'essere della verità ma che non mi era per niente chiaro come la sua filosofia potesse far capire che la scienza della natura avesse successo. Nel frattempo eravamo entrati nella foresta da cui filtrava la luce solare. Si fermò, mi guardò e disse: "Non lo so nemmeno io."

Non ho mai perso una certa inibizione a parlare con lui quando l'argomento era la sua stessa filosofia. Ho sempre sentito di non essere pronto per ciò. Fondamentalmente, non mi sentivo ancora pronto per questo. Non ho voluto impiegare i neologismi del suo lavoro pubblicato, né nei suoi propri termini (cosa che certamente mi avrebbe impedito) né in un linguaggio generale informale, nonostante io, almeno in tempi successivi, non abbia avuto difficoltà a spiegare il suo lavoro a terzi. La sua conversazione era

³Cfr. nota precedente.

interamente libera da 'heideggerismi' oppure essi vi scivolavano così naturalmente nel discorso dal vivo da non essere notati come tali. Anche le sue lezioni marburghesi, la cui pubblicazione è iniziata, sono colloquiali. Le trovo tra i migliori lavori che abbia mai scritto. Vedo in loro la lucidità che trovavo nella sua conversazione personale. Quando avevo difficoltà con la sua dizione scritta, a volte ricorrevo a sciocchezze formulate in modo modesto, cui spesso rispondeva in modo sorprendentemente positivo. Così gli ho raccontato, dopo una lettura privata del suo discorso sul linguaggio, la storia ebraica dell'est Europa di un uomo che siede sempre in un'osteria e, quando gli è chiesto il perché, dice: "Ja, mia moglie!" "Ma cosa ha che non va?" "Sì, lei parla e parla e parla e parla e parla..." "Di cosa parla?" "Quello non lo dice" Il commento di Heidegger fu: "È così che funziona." Riguardo al termine "rappresentazione" (*Vorstellung*) gli raccontai la freddura di München: "Cosa rappresentano i leoni davanti alla Feldherrnhalle?" "Uno il piede destro, l'altro il sinistro". Heidegger diceva: "Questo intendevo."

Nelle sue visite successive a Hamburg, nell'ambiente della filosofia accademica, amava raccontare dei suoi primi anni, soprattutto e non acriticamente di Husserl. In realtà, il suo mondo dell'esperienza umana era limitato; oltre la sua piccola casa di provincia, consisteva in poco altro che il mondo delle università dell'Europa continentale. La sua reazione alle persone, come tutti sanno, poteva essere molto critica, anche se spesso sorprendentemente perspicace. Ho avuto la fortuna di non perdere mai il suo favore e quindi ho sperimentato la sua severità di giudizio solo da lontano. Una sera d'estate eravamo seduti su una terrazza con un circolo di colleghi intenti in una conversazione filosofica. La persona che sedeva di fronte a lui iniziò una digressione sull'interpretazione di un certo problema dai greci al presente. Heidegger lo interruppe improvvisamente e disse: "Signor X, la storia della filosofia sembra che le appaia del tutto chiara". L'uomo cui si rivolse, un uomo veramente gentile, rise un po' imbarazzato, e il discorso finì lì. Riguardo un altro, più giovane, uomo che io stavo lodando a Heidegger per la sua conoscenza filosofica comprensiva, mi disse privatamente: "Non vede nulla. È cieco". Con ciò diede quella che era per lui la critica definitiva. Un osservatore intelligente disse riguardo a Heidegger: "In realtà lui non è più intelligente di tanti altri. Ma è un testimone oculare". Questa fu la mia esperienza con lui. Non si poteva imparare da lui molto dell'arte della discussione che aveva luogo

nell'ambiente filosofico– con giustificato disprezzo parlava dei litigi pubblici– ma si poteva imparare il suo modo di vedere le cose. Per questo non era possibile rispondergli con argomentazioni, ma solo dandogli a propria volta qualcosa da vedere.

Non darei a un grande uomo l'onore che si merita se omettessi gli errori politici che ha commesso all'inizio della dominazione nazionalsocialista. Io appartengo a una generazione tedesca la cui maggioranza soccombette a quest'errore ed io stesso non ho resistito a quest'errore con la lucidità che oggi avrei voluto avere allora. Mio padre, con il suo forte orizzonte politico, ci vide chiaro qui. Heidegger scelse il silenzio dopo il suo comportamento nel 1933. In ogni caso, con me non ne ha mai parlato, ed io non ho mai sollevato l'argomento con lui. Quando io lo conobbi, era già passato. Nel frattempo, secondo il suo desiderio, l'intervista del *Der Spiegel* fu pubblicata dopo la sua morte. Lì si difende, senza alcun dubbio giustamente, dall'accusa di complicità con il regime. Tuttavia, mi rammarico che lui fu in grado di condurre l'intervista in modo più forte di quanto fece. Attraverso un consapevole e pieno riconoscimento del suo errore avrebbe potuto stabilire, con un colpo solo, la superiorità sul livello delle domande che gli erano poste. Avrebbe potuto aprire gli occhi, forse non al giornalista che lo interrogava, ma a tanti lettori attenti, per la sua diagnosi dei nostri tempi, senza la quale il suo errore, dopotutto, non può essere compreso.

Voglio aggiungere qui alcuni ricordi aggiuntivi. Ho sentito dire che prima in realtà ripose le sue speranze nel nazionalsocialismo prima del 1933. Uno studente di Freiburg mi disse che nell'inverno del 1933–'34, "Loro inventarono il nazionalsocialismo di Freiburg nella cerchia di Heidegger. In qualche modo sussurravano che il Terzo Reich non era ancora iniziato e che doveva ancora venire". Nel giorno delle sue dimissioni dal rettorato, Schadewaldt presumibilmente lo incontrò su un tram e gli chiese: "Ora, Signor Heidegger, è tornato da Siracusa?" L'allusione all'errore di Platone circa Dioniso aveva un valore esplicativo. L'analisi di Heidegger sulla progressiva dimenticanza dell'essere della storia europea, dopo condensata nella tesi del *Ge-stell*, avrebbe dovuto fargli aspettare solo profonde illusioni da quei movimenti del nostro secolo che si consideravano ragionevoli. Ma queste memorie non sono il luogo per investigare la verità di queste prospettive; lo approfondirò altrove. Supponiamo per un attimo che lui vide correttamente. È inconcepibile che lui sperasse che il nazionalsocialismo vedesse se stesso come un movimento contrario al razionalismo

‘occidentale’, in un’immediatezza verso la realtà che non fosse ostruita dallo strapotere di un sistema concettuale? L’esperienza non ostruita della realtà venne, infatti, come esperienza di un’accelerata autodistruzione. L’Heidegger che conoscevo non s’ingannava più su questo. Così era nel 1935 e non era molto diverso nel 1967. Nel 1967 sedevamo insieme a Hamburg in un largo gruppo per una conversazione serale dopo una settimana di seminari⁴, e venne fuori l’inevitabile soggetto del movimento studentesco: la Nuova Sinistra. Furono espresse grandi aspettative. Io concordavo con queste aspettative solo a condizione che gli innegabili benefici del liberalismo fossero preservati. Il dibattito fu lungo e acceso. Heidegger sedeva in silenzio. Finalmente mi rivolsi a lui: “Signor Heidegger, cosa ne pensa di questa conversazione?” Lui esitò brevemente, dopodiché disse solo due frasi: “Tutti voi fate i conti senza l’oste. Solo la divinità può salvarci”.

Heidegger nei suoi ultimi anni ha sofferto del suo tempo, ma ha vissuto, se ho osservato correttamente, non in uno stato d’animo di disperazione. Se lui, come filosofo, fu ostinatamente silenzioso circa Dio, non fu per incredulità ma per rispetto a una realtà su cui la nostra metafisica non ha più diritto di parlare. Mi sembra che rispettasse il discorso ingenuo di Dio ovunque lo incontrasse: vedeva attraverso il riflesso nella sua infondatezza. Nella poesia di Hölderlin lui trovò il discorso di cui poteva fidarsi. Una volta mi disse che la sua filosofia non doveva rendere retroattivamente possibile nient’altro che la poesia di Hölderlin, che esisteva da prima di lui. Non mi ha mai fatto sentire obbligato a seguire questo suo punto di vista, come una religione privata. Lui vi notò qui qualcosa che era al limite estremo della sua capacità o percezione e che era oltre il regno della percezione di quasi tutti coloro che ritenevano necessario criticarlo. Negli anni sessanta mi raccontò della profonda impressione che il Buddismo Zen aveva fatto su di lui durante una visita d’importanti giapponesi: il Buddismo Zen dice la cosa decisiva in modo del tutto non metafisico. Fu come se una porta si fosse aperta per lui. È indimenticabile ciò che lui una volta mi disse a Hamburg, in modo dolce ed esitante, circa il suo *Zeit und Sein*: “Qualche volta questo testo mi appare così strano che potrebbe essere stato scritto completamente da qualcun altro che io non posso comprendere. Invece, altre volte, mi sembra ovvio.”

⁴Cfr. nota n°5 della presente traduzione.

La mia ultima visita a lui fu nel tardo autunno del 1972 nella piccola casa con giardino che era stata costruita per lui da anziano nella sua proprietà nel quartiere di Zähringen a Freiburg. Mi fu chiesto restare solo mezz'ora, ma lui mi tenne per più di due ore e mi mise come sempre alla prova. Ho dovuto comunicargli informazioni sul modo in cui avevo trattato del tempo in fisica e logica, e lui mi affidò l'incarico leggere un brano di *Sein und Zeit* che non avevo presente. Era cordiale, come sempre, e i suoi occhi scintillavano. Un vecchio non è diverso dall'uomo che è stato nella sua giovinezza, è solo più se stesso.

Bibliografia

Bibliografia degli autori principali

Opere di Martin Heidegger

- *Auf der Erfahrung des Denkens*, Günther, Neske, Pfullingen 1965, pp. 254; tr.it. *Pensiero e poesia*, a cura di A. Rigobello, Armando, Roma 1977, pp. 82.
- *Aus der letzten Marburger Vorlesung*, Klostermann, Frankfurt am Main 1967; tr.it. *Dall'ultimo corso di lezioni di Marburgo in Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, pp. 35–58.
- *Ausgewählte Briefe von Martin und Fritz Heidegger*, A. Heidegger, Herder, Freiburg im Breisgau 2016, pp. 142; tr.it. *Carteggio 1930–1949*, a cura di A. Heidegger, F. Alfieri, F.W. von Hermann, Morcelliana, Brescia 2018, pp. 240.
- *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, F. W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main, 1989, pp. 522; tr.it. *Contributi alla filosofia (dall'Evento)*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2007, pp. 497.
- *Bemerkungen zu Kunst–Plastik–Raum*, H. Heidegger, Erker, 1996, pp. 21; tr.it. *Corpo e spazio. Osservazioni su arte–scultura–spazio*, a cura di F. Bolino, H. Heidegger, Genova 2000, pp. 43.
- *Bremer und Freiburger Vorträge*, P. Jeager, Klostermann, Frankfurt am Main 1994, pp. 79–182; tr.it. *Conferenze di Brema e Friburgo*, a cura di F. Volpi, G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2002, pp. 109–226.
- *Brief über den «Humanismus»* Klostermann, Frankfurt am Main 1949. La versione originaria della lettera è stata pubblicata nel 1947, in forma parziale, col titolo *Lettre à Jean Beaufret* nella rivista «Fontaine», preceduta da un'introduzione di quest'ultimo intitolata *Heidegger et le problème de la vérité*; tr.it. *Lettera sull'«umanismo»*, a cura di F. Volpi, P. Dal Santo, Adelphi, Milano 1995, pp. 110.
- *Briefwechsel 1918–1969* (Martin Heidegger– Elisabeth Blochmann), J. W. Storck, Deutsche Schillergesellschaft, Marbacham Neckar 1989, pp. 168; tr.it. *Carteggio 1918–1969* (Martin Heidegger– Elisabeth Blochmann), a cura di R. Brusotti, il melangolo, Genova 1991, pp. 246.
- *Briefwechsel 1920–1963* (Martin Heidegger– Karl Jaspers), W. Biemel, H. Saner, Klostermann, Frankfurt am Main 1990, pp. 300; tr.it. *Lettere 1920– 1963 (Martin*

- Heidegger– Karl Jaspers*), a cura di W. Biemel, H. Saner, A. Iadiccio, Cortina, Milano 2009, pp. 295.
- *Das Ereignis*, F. W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 2009, pp. 248; tr.it. *L'evento*, a cura di F. V. von Herrmann, G. Strummiello, Mimesis, Milano 2017, pp. 342.
 - *Das Ge–Stell in Bremer und Freiburger Vorträge*, P. Jeager, Klostermann, Frankfurt am Main 1994, pp. 24–45; tr.it. *L'impianto in Conferenze di Brema e Friburgo*, a cura di F. Volpi, G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2002, pp. 45–70.
 - *Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft (Juli 1924)*, M. Niemeyer, Tübingen 1989, pp. 32; tr.it. *Il concetto di tempo*, a cura di H. Tietjen, F. Volpi, Adelphi, Milano 1998, pp. 80.
 - *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen 1957, pp. 211; tr.it. *Il principio di ragione*, a cura di F. Volpi e G. Giurisatti, Fabbri, Milano, 1996², pp. 275.
 - *Der Satz der Identität in Identität und Differenz*, Neske, Pfullinger 1957; tr.it. *Il principio di identità in Identità e differenza*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2009, pp. 27–52.
 - *Der Spruch des Anaximanders in Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main 1950; tr.it. *Il detto di Anassimandro in Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 299–348.
 - *Der Ursprung des Kunstwerkes in Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main 1950; tr.it. *L'origine dell'opera d'arte in Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 3–69.
 - *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft in Frühe Schriften (1912–1916)*, F. W. von Herrmann, Frankfurt am Main 1978; tr.it. *Il concetto di tempo nella scienza della storia in Scritti filosofici 1912–1917*, a cura di A. Baboli, La Garangola, Padova 1988, pp. 210–231.
 - *Die Frage nach der Technik in Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1954; tr.it. *La questione della tecnica in Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano, 2014⁷, pp. 5–27.
 - *Die Gefahr in Bremer und Freiburger Vorträge*, P. Jeager, Klostermann, Frankfurt am Main 1994, pp. 46–67; tr.it. *Il pericolo in Conferenze di Brema e Friburgo*, a cura di F. Volpi, G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2002, pp. 71–95.

- *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, F. K. Blust, Klostermann, Frankfurt am Main 1993, pp. 344; tr.it. *I concetti fondamentali della filosofia antica*, a cura di F. Volpi, G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2000, pp. 447.
- *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt–Endlichkeit–Einsamkeit*, F. W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 1983, pp. 544; tr.it. *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo–finitezza–solitudine*, F. W. von Herrmann, C. Angelino, il melangolo, Genova 1999, pp. 496.
- *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, F. W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 1975, pp. 474; tr.it. *I problemi fondamentali della fenomenologia*, a cura di A. Fabris, C. Angelino, il melangolo, Genova 1988, pp. 337.
- *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Klostermann, Frankfurt am Main 1972, pp. 264; tr.it. *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, a cura di A. Babolin, Laterza 1974, pp. 262.
- *Die Kehre in Bremer und Freiburger Vorträge*, P. Jeager, Klostermann, Frankfurt am Main 1994, pp. 68–77; tr.it. *La svolta in Conferenze di Brema e Friburgo*, a cura di F. Volpi, G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2002, pp. 97–107.
- *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität– Das Rektorat 1933/34*, Klostermann, Frankfurt am Main 1983, pp. 43; *L'autoaffermazione dell'università tedesca– Il rettorato 1933/34*, a cura di C. Angelino, il melangolo, Genova 2001², pp. 68.
- *Die Zeit des Weltbilde in Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main 1950; tr.it. *L'epoca dell'immagine del mondo in Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 71–102.
- *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tübingen 1953; *Introduzione alla metafisica*, a cura di G. Vattimo, G. Masi, Mursia, Milano 2000³, pp. 215.
- *Einleitung in die Philosophie: Denken und Dichten*, Klostermann, Frankfurt am Main 2007, pp. 162; tr.it. *Introduzione alla filosofia: pensare e poetare*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2009, pp. 233.
- *Europa und die deutsche Philosophie*, Gander, Klostermann, Frankfurt am Main 1993, pp. 254; tr.it. *L'Europa e la filosofia*, a cura di J. Bednarich, M. Riedel, Marsilio, Venezia 1999, pp. 103.

- Ἀρχιβασιῆ. *Ein Gespräch selbdritt auf einem Feldweg zwischen einem Forscher, einem Gelehrten und einem Weisen in Feldweg-Gespräche (1944–45)*, Ingrid Schüssler, Klostermann, Frankfurt am Main 1995; tr.it. Ἀρχιβασιῆ. *Un colloquio a tre voci su un sentiero di campagna fra uno scienziato, un erudito e un saggio in Colloqui su un sentiero di campagna (1944/45)*, a cura di I. Schüssler, A. Fabris, A. Pellegrino, il melangolo, Genova 2007, pp. 9–144.
- *Gelassenheit*, Günther, Neske, Pfullingen 1959, pp. 73; *L'abbandono*, a cura di C. Angelino, A. Fabris, il melangolo, Genova 1989, pp. 86.
- *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, M. Michalski, Klostermann, Frankfurt am Main 202, pp. 418; tr.it. *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2017⁷, pp. 441.
- *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, H. H. Gander, Klostermann, Frankfurt am Main 1993, pp. 274; tr.it. *Problemi fondamentali della fenomenologia (1919/20)*, a cura di G. Menga, A. Spinelli, J. Pfefferkorn, Quodlibet, Macerata 2017, pp. 223.
- *Hegel*, I. Schüssler, Klostermann, Frankfurt am Main 1993, pp. 154; tr.it. *Hegel*, a cura di G. Moretti, C. Gianni, Zandonai 2010, pp. 154.
- *Hegel und die Griechen in Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt am Main 1967; tr.it. *Hegel e i Greci in Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, pp. 375–392.
- *Kant und das Problem der Metaphysik*, F. W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 1973, pp. 318; tr.it. *Kant e il problema della metafisica*, a cura di M.E. Reina, V. Verra, Laterza, Roma–Bari 1989⁸, pp. 263.
- *Kants These über das Sein in Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt am Main 1967; tr.it. *La tesi di Kant sull'essere in Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, pp. 393–428.
- *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik*, C. Strube, Klostermann, Frankfurt am Main 2009, pp. 408; tr.it. *Pensieri–guida sulla nascita della metafisica, della scienza contemporanea e della tecnica moderna*, a cura di C. Strube, T. Scappini, Bompiani, Milano 2014, pp. 771.
- *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, G. Seubold, Klostermann, Frankfurt am Main 1998, pp. 175; tr.it. *Logica e linguaggio*, a cura di U. Ugazio, Christian Marinotti, Milano 2008, pp. 255.

- *Logos*, Neske, Pfullingen 1954; tr.it. *Logos in Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano, 2014⁷, pp. 141–157.
- *Mein Weg in die Phänomenologie* in *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen 1969, pp.156; tr.it. *Il mio cammino di pensiero e la fenomenologia*, a cura di E. Mazzarella, Micromegas, Napoli 1987², pp. 189–197.
- *Metaphysik und Nihilismus*, Klostermann, Frankfurt am Main 1999, pp. 274; tr.it. *Metafisica e nichilismo*, a cura di H. J. Friedrich, C. Angelino, C. Badocco, F. Bolino, il melangolo, Genova 2006, pp. 252.
- *Neuere Forschungen über Logik* in *Friihe Schriften* (1912– 1916), F. W. von Herrmann, Fankfurt am Main 1978; tr.it. *Recenti ricerche sulla logica* in *Scritti filosofici 1912–1917*, a cura di A. Baboli, La Garangola, Padova 1988, pp. 149–179.
- *Nietzsche*, Neske, Pfullingen 1961, pp. 1156; tr.it. *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2000³, pp. 1034.
- *Nietzsches Wort «Gott ist tot»* in *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main 1950; tr.it. *La sentenza di Nietzsche: Dio è morto* in *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 191–246.
- *Parmenides*, M. S. Frings, Klostermann, Frankfurt am Main 1982, pp. 252; tr.it. *Parmenide*, a cura di M. S. Frings, Franco Volpi, G. Gurisatti, Adelphi, Milano 1999, pp. 297.
- *Phänomenologie des religiösen Leben*, M. Jung, T. Regehly, C. Strube, Klostermann, Frankfurt am Main 1995; tr.it. *Fenomenologia della vita religiosa*, a cura di M. Jung, T. Regehly, C. Strube, F. Volpi, G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2003², pp. 453.
- *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Klostermann, Frankfurt am Main 1985, pp. 240; tr.it. *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, a cura di E. Mazzarella, M. De Carolis, Guida, Napoli 2001, pp. 249.
- *Platon: Sophistes*, I. Schüßler, Klostermann, Frankfurt am Main 1992, pp. 668; tr.it. *Il «Sofista» di Platone*, a cura di I. Schüßler, N. Curcio, A. Cariolato, E. Fongaro, Adelphi, Milano 2013, pp. 668.

- *Platons Lehre von der Wahrheit in Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt am Main 1967; tr.it. *La dottrina platonica della verità in Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, pp. 159–192.
- *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt am Main 1975, pp. XII–447; tr.it. *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, a cura di P. Jaeger, R. Cristin e A. Marini, il melangolo, Genova 1999, pp. 431.
- *Protokll in Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, Tübingen 1969, pp. 156; tr.it. *Protocollo di un seminario sulla conferenza «Tempo ed essere»*, a cura di E. Mazzarella, Micromegas, Napoli 1987², pp. 133–168.
- *Sein und Zeit*, F. W. Von Hermann, Klostermann, Frankfurt am Main 1977, pp. 586; tr.it. *Essere e Tempo*, a cura di A. Marini, Mondadori, Milano 2013², pp. 615.
- *Sein und Zeit*, cura di F. W. Von Hermann, Klostermann, Frankfurt am Main 1977, pp. 586; tr.it. *Essere e tempo. L'essenza del fondamento*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 19655, pp. 700.
- *Über den Anfang*, P. L. Coriando, Klostermann, Frankfurt am Main 2005, pp. 200; tr.it. *Sul principio*, a cura di P. L. Coriando, G. B. Demarta, Bompiani, Milano 2006, pp. 302.
- *Überlegungen II–VI. Schwarze Hefte 1931–1938*, P. Trawny, Klostermann, Frankfurt am Main 2014, pp. 536; tr.it. *Quaderni neri 1931–1938. Riflessioni II–VI*, a cura di A. Iadicco, Bompiani, Milano 2015, pp. 701.
- *Überlegungen VII–XI. Schwarze Hefte 1938–1939*, P. Trawny, Klostermann, Frankfurt am Main 2014, pp. 460; tr.it. *Quaderni neri 1938–1939. Riflessioni VII–XI*, a cura di A. Iadicco, Bompiani, Milano 2016, pp. 596.
- *Überlegungen XII–XV. Schwarze Hefte 1939–1941*, P. Trawny, Klostermann, Frankfurt am Main 2014, pp. 286; tr.it. *Riflessioni XII–XV. Quaderni neri 1939–1941*, a cura di A. Iadicco, Bompiani, Milano 2016, pp. 370.
- *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen 1959, pp. 271; tr.it. *In cammino verso il linguaggio*, a cura di A. Carracciolo, M. Caracciolo Perotti, Mursia, Milano 1988⁴, pp. 221.
- *Vier Seminare. Zürcher Seminar*, Klostermann, Frankfurt am Main 1986; tr.it. *Seminari*, a cura di F. Volpi, M. Bonola, C. Ochwaldt, Adelphi, Milano 2003², pp. 229.

- *Vom Wesen des Grundes in Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt am Main 1967; tr.it. *Dell'essenza del fondamento in Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, pp. 79–132.
- *Vom Wesen der Wahrheit in Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt am Main 1967; tr.it. *Dell'essenza della verità in Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, pp. 133–158.
- *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, H. Mörchen, Klostermann, Frankfurt am Main 1988, pp. 338; tr.it. *L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul «Teeteto» di Platone*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1997, pp. 374.
- *Vom Wesen und Begriff der φύσις, Aristoteles, Physik B,1 in Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt am Main 1967; tr.it. *Sull'essenza e sul concetto della φύσις. Aristotele, Fisica, B, 1 in Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, pp. 193–256.
- *Was heisst Denken?*, Neske, Pfullingen 1954; tr.it. *Che cosa significa pensare? in Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano, 2014⁷, pp. 85–95.
- *Was ist Metaphysik?*, F. W. Von Hermann, Klostermann, Frankfurt am Main, 1976; tr.it. *Che cos'è metafisica?*, a cura di H. G. Gadamer, H. Künkler, A. Martone, G. Rajo, Tullio Pironti, Napoli, 1998³, pp. 81.
- *Wer ist Nietzches Zarathustra?* in *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1954; tr.it. *Chi è lo Zarathustra di Nietzsche? in Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano, 2014⁷, pp. 66– 82.
- *Wissenschaft und Besinnung in Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1954; tr.it. *Scienza e meditazione in Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano, 2014⁷, pp. 28–44.
- *Wozu Dichter?* in *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main 1950; tr.it. *Perché i poeti?* in *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 247–297.
- *Zollikoner Seminare. Protokolle–Gespräche–Briefe*, M. Boss, Klostermann, Frankfurt am Main 1987, pp. 850; tr.it. *Seminari di Zollikon*, a cura di A. Giugliano, E. Mazzarella, Guida, Napoli 1991, pp. 449.

- *Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens*, Erker, St.Gallen 1984, pp. 156; tr.it. *Filosofia e cibernetica*, a cura di A. Fabris, ETS, Pisa 1989, pp. 53.
- *Zeit und Sein in Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, Tübingen 1969, pp. 156; tr.it. *Tempo ed essere*, a cura di E. Mazzarella, Micromegas, Napoli 1987², pp. 101–131.
- *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, Tübingen 1969, pp. 156; tr.it. *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, a cura di E. Mazzarella, Micromegas, Napoli 1987², pp. 169–188.
- *Zur Seinsfrage in Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt am Main 1967; tr.it. *La questione dell'essere in Oltre la linea*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1989, pp. 107–167.

Opere di Carl Friedrich von Weizsäcker

- *Anwendungen der Hydrodynamik auf Probleme der Kosmogonie in Festschrift zur Feier des Zweihundertjährigen Bestehens der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, Springer, Berlin–Göttingen–Heidelberg 1951, pp. 86–122.
- *Aufbau der Physik*, Carl Hanser, München–Wien 1985, pp. 664.
- *Der Mensch in seiner Geschichte*, Carl Hanser, München–Wien 1991, pp. 248; tr.it. *L'uomo nella sua storia. Una sintesi unificatrice del pensiero scientifico, filosofico e politico sullo sfondo della tematica religiosa*, S. Paolo, Milano 1994, pp. 230.
- *Der Substanzbegriff von Leibniz im Blick auf die moderne Physik in Zeit und Logik bei Leibniz. Studien zu Problemen der Naturphilosophie, Mathematik, Logik und Metaphysik*, C. F. von Weizsäcker, E. Rudolph, Klett–Cotta, Stuttgart 1989, pp. 181–204.
- *Die Einheit der Natur*, Carl Hanser, München 1971, pp. 491.
- *Die Geschichte der Natur. Zwölf Vorlesungen*, S. Hirzel, Zürich 1948, pp. 133.
- *Die Sterne sind glühende Gaskugeln und Gott ist gegenwärtig. Über Religion und Naturwissenschaft*, Herausgeber T. Görnitz, Herder, Freiburg–Basel–Wien 1992, pp. 101–160.

- *Die Verantwortung der Wissenschaft im Atomzeitalter: Zwei Vorträge*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1957, pp. 53.
- *Die Zeit drängt. Eine Weltversammlung der Christen für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung*, Carl Hanser & Co, München 1986, pp. 119; tr.it. *Il tempo stringe. Un'assise mondiale dei cristiani per la giustizia la pace e la salvaguardia della creazione*, Queriniana, Brescia 1987, pp. 132.
- *Erinnerungen an Martin Heidegger* in *Erinnerung an Martin Heidegger*, Neske, Pfullingen 1997. Poi inserito in *Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie*, Carl Hanser, München Wien 1977, pp. 404–412.
- *Gespräch mit Georg Picht* in *Kult und Mythos*, C. F. von Weizsäcker, Klett–Cotta, Stuttgart 1986, pp. 571–588.
- *Goethes Farbentheologie– heute gesehen*, in *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen aus dem Jahre 1991 (Philologisch–Historische Klasse)*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991, pp. 363–374.
- *Große Physiker. Von Aristoteles bis Werner Heisenberg*, Carl Hanser, München–Wien 1999, pp. 376; tr.it. *I grandi della fisica. Da Platone a Heisenberg*, a cura di M. Donzelli, Donzelli, Roma 2002, pp. 328.
- *Heidegger und die Naturwissenschaft* in *Heidegger. Freiburger Universitätsvorträge zu seinem Gedenken*, W. Marx, H. Hengler collettanea con W. Marx e H. G. Gadamer, pp. 63–86. Poi inserito in *Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie*, Carl Hanser, München Wien 1977, pp. 413–431.
- *Heisenberg und Heidegger über das Schöne und die Kunst*, Vortrag in der Bayerischen Akademie der Schönen Künste (Herbst 1978), abgedruckt in »ensemble 10«, «Internationales Jahrbuch für Literatur», Deutscher Taschenbuch, München 1979; poi in *Wahrnehmung der Neuzeit*, Deutscher Taschenbuch, München 1983, pp. 147–170.
- *Lieber Freund! Lieber Gegner! Briefe aus fünf Jahrzehnten*, Carl Hanser, München–Wien 2002, pp. 397.
- *Martin Heidegger im Gespräch*, Munich 1970, pp. 77; tr.it. *Colloquio con Martin Heidegger*, R. Wisser, Città Nuova, 1972, pp. 13–16.

- *Natur und Moral im Lichte der Kunst. Eine Notiz zu Goethes Wahlverwandtschaften* in «Studien zur Goethezeit», H. J. Mähl, E. Mannack, Heidelberg 1981; poi in *Wahrnehmung der Neuzeit*, Deutscher Taschenbuch, München 1983, pp. 36– 50.
- *Nietzsche*, Referat, geschrieben für eine Tagung über Nietzsche in der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (Heidelberg 1981), zuerst veröffentlicht unter dem Titel »Notizen eines Physikers zu Nietzsche«, Hanser, München 1983; poi in *Wahrnehmung der Neuzeit*, Deutscher Taschenbuch, München 1983, pp. 70–107.
- *Platonische Naturwissenschaft im Laufe der Geschichte*, Veröffentlichung der Joachim Jungius–Gesellschaft der Wissenschaften, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1971, pp. 25. Poi inserito in *Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie*, Carl Hanser, München Wien 1977, pp. 319–345.
- *The Ambivalence of Progress. Essays on Historical Anthropology*, Paragon House Publishers, New York 1988, pp. 304.
- *Über einige Begriffe aus der Naturwissenschaft Goethes* in *Die Tragweite der Wissenschaft*, S. Hirzel, Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft Stuttgart, Stuttgart 1990, pp. 456– 477.
- *Zeit und Wissen*, Carl Hanser, München–Wien 1992, pp. 1184.
- *Zum Weltbild der Physik*, S. Hirzel, 1976 Stuttgart (la prima edizione del 1943 e pubblicata a Leipzig fu curata da H. Lyre); tr.it. *L'immagine fisica del mondo*, a cura di D. Campanale, Fabbri, Milano 1967, pp. 419.

Bibliografia generale

- Abbà Matteo, *Luoghi della compresenza: Rilke e la Lichtung heideggeriana* in “Semicerchio: rivista di Poesia Comparata”, n. 22, 2000, pp. 44–51.
- (S.) Agostino d’Ippona, *Confessionum libri XIII o Confessiones*, 397– 401 ca.; tr.it. *Le Confessioni*, a cura di M. Bettetini, C. Carena, Einaudi, Torino 2002², pp. 776.
- Andina Tiziana, *Eterno Ritorno: Nietzsche, Blanqui e la cosmologia del Big Bang* in “Rivista di Estetica”, n. 41, 2001, pp. 26.
- Id., *Il problema della percezione nella filosofia di Nietzsche*, a cura di M. Ferraris, Albo Versorio, Milano 2005, pp. 416.

- Arendt Hannah, *Briefe 1925 bis 1975. Und andere Zeugnisse (Hannah Arendt–Martin Heidegger)*, U. Ludz, Klostermann, Frankfurt am Main 1988, pp. 440; tr.it. *Lettere 1925–1975 (Hannah Arendt–Martin Heidegger)*, a cura di M. Bonola, Edizioni di Comunità, Torino 2011, pp. 315.
- Id., *Briefwechsel 1926–1969*, München 1985, pp. 230; tr.it. *Carteggio 1926–1969*, a cura di A. Dal Lago, Q. Principe, Feltrinelli, Milano 1989, pp. 245.
- Id., *Rilkes Duineser Elegien* (con Günther Stern–Anders), Neue Schweizer Rundschau, 1930; tr.it. *Le elegie duinesi di R. M. Rilke*, a cura di S. Maletta, Asterios Abiblio, 2014, pp. 76.
- Id., *The human condition*, M. Canovan, University of Chicago Press, Chicago 1998² pp. 370; tr.it. *Vita activa: la condizione umana*, a cura di A. del Lago, Bompiani, Milano 2005⁴, pp. 285.
- Aristotele, Ἠθικὰ Νικομάχεια; tr.it. *Etica Nicomachea*, a cura di C. Natali, Laterza, Bari 2012⁸, pp. 559.
- Id., Περὶ Ἑρμηνείας; tr.it. *Dell'interpretazione in Organon di Aristotele. Vol. I*, a cura di M. Zanatta, UTET, Torino 1996, pp. 221–248.
- Id., Περὶ Ποιητικῆς; tr.it. *Poetica*, a cura di D. Lanza, Rizzoli, Milano 2000², pp. 250.
- Id., Τὰ Μετὰ τὰ Φυσικά; tr.it. *Metafisica di Aristotele*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2019², pp. 1420.
- Id., Φυσικῆς Ἀκροάσεως; testo greco e tr.ingl., *Physica, De Caelo*, W. D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1930; tr.it. *Fisica, Del Cielo in Opere. Vol. III*, a cura di A. Russo, O. Longo, Laterza, Roma–Bari, 1973; tr.it. *Fisica*, a cura di R. Radice, L. Palpacelli, Bompiani, Milano 2014², pp. 1134.
- Aubry Gwenaëlle, *Puissance et Principe: la δύναμις πάντων, ou puissance du tout in “Kairos” 15*, Kairos et Presses Universitaires du Mirail, Toulouse 2000, pp. 9–32.
- Babich Babette E., *Nietzsche's Philosophy of Science*, State University of New York Press, New York 1994, pp. 351; tr.it. *Nietzsche e la scienza. Arte, vita, conoscenza*, a cura di F. Vimercati, Corina, Milano 1996, pp. 355.

- Id., *Nietzsche, theories of Knowledge and critical Theory. Nietzsche and the Sciences I*, B. E. Babich, R. Cohen, Springer Science+Business Media Dordrecht, Boston 1999, pp. 352.
- Bacon Francis, *The new Atlantis*, William Lee at the Turkes Head, London 1627, pp. 46; tr.it. *La nuova Atlantide* in *Scritti Filosofici*, a cura di P. Rossi, UTET, Torino 1986, pp. 821–865.
- Bataille Georges, *Sur Nietzsche*, Gallimard, Paris 1973, pp. 284; *Su Nietzsche*, a cura di A. Zanotto, SE, Milano 2006, pp. 231.
- Baudelaire Charles, *Les Fleurs du Mal; Les Épaves; Poésies diverses, Amoenitates Belgicae, Bribes*, Auguste Poulet–Malassis 1861, pp. 412; tr.it. *I fiori del male e tutte le poesie*, a cura di M. Colesantie, C. Rendina, Newton Compton, Ariccia 2014³, pp. 453.
- Benn Gottfried, *Der Ptolemäer* in *Sämtliche Werke. Stuttgarter Ausgabe. Vol. IV*, a cura di G Schuster, Klett–Cotta, Stuggart 1989; tr.it. *Il Tolemaico* in *Romanzo del fenotipo*, a cura di A. Valtolina, Adelphi, Milano 1998, pp. 93–144.
- Id., *Roman des Phänotyps* in *Sämtliche Werke. Stuttgarter Ausgabe. Vol. IV*, a cura di G Schuster, Klett–Cotta, Stuggart 1989; tr.it. *Romanzo del fenotipo* in *Romanzo del fenotipo*, a cura di A. Valtolina, Adelphi, Milano 1998, pp. 39–92.
- Bergson Henri, *Durée et simultanéité. A propos de la théorie d'Einstein*, Félix Alcan, Parigi 1922; tr.it. *Durata e simultaneità (a proposito della teoria di Einstein) e altri testi sulla teoria della Relatività*, a cura di F. Polidori, Raffaello Cortina, Milano 2004, pp. 220.
- Berto Graziella, *Freud Heidegger. Lo spaesamento*, a cura di P. A. Rovatti, Bompiani, Milano 2002², pp. 248.
- Biondi Graziano, *La ricerca di Heidegger sulla temporalità. Un'ipotesi sul contenuto e i tempi della terza sezione della prima parte di Essere e tempo*, Guerini e Associati, Milano 2012², pp. 657.
- Blanchot Maurice, *L'espace littéraire*, Gallimard, Paris 1955, pp. 384; tr.it. *Lo spazio letterario*, a cura di J. Pfeiffer e G. Negri, Einaudi, Torino 1975³, pp. 243.
- Bozzi Silvio, Mangione Corrado, *Storia della logica. Vol. I*, CUEM, Milano 2004², pp. 7–663.

- Bocheński Józef Maria, *Formale Logik*, K. Alber, Freiburg–München, 1956, pp. 680; tr.it. *La logica formale. Dai presocratici a Leibniz. Vol. I*, a cura di A. Conte, Einaudi, Torino 1972², pp. 344.
- Id., *Formale Logik*, K. Alber, Freiburg–München, 1956, pp. 680; tr.it. *La logica formale. La logica matematica, Vol. II*, a cura di A. Conte, Einaudi, Torino 1972², pp. 345–754.
- Bohr Niels, *Can Quantum–Mechanical Description of Physical Reality be Considered Complete?* in “Physical review XLVIII”, 1935, pp. 696–702.
- Id., *Das Quantenpostulat und die neuere Entwicklung der Atomistik*, discorso tenuto al Congresso internazionale dei fisici in commemorazione del centenario della morte di Alessandro Volta, Como 1927, pubblicato in “Nature 120” e poi in *Atomtheorie und Naturbeschreibung*, Springer, Berlin–Heidelberg 1931, pp. 34–59; tr.it. *Il postulato dei quanti e il recente sviluppo della teoria atomica in Teoria dell’atomo e conoscenza*, a cura di G. Giorello, Mimesis, Milano 2018, pp. 323–353.
- Id., *Die Atomtheorie und die Prinzipien der Naturbeschreibung*, discorso tenuto al Covegno degli scienziati scandinavi, pubblicato in “Physisk Tidsskrift 27”, 1929 e poi in *Atomtheorie und Naturbeschreibung*, Springer, Berlin–Heidelberg 1931, pp. 67–77; tr.it. *La teoria atomica e i principi fondamentali della descrizione della natura in Teoria dell’atomo e conoscenza*, a cura di G. Giorello, Mimesis, Milano 2018, pp. 362–375.
- Id., *Natural philosophy and human cultures*, discorso tenuto al Congresso internazionale di scienze antropologiche ed etnologiche, Copenhagen 1938 pubblicato in “Nature 143”, 1938 e poi in *Atomphysic and human knowledge*, Chapman & Hall, New York 1958, pp. 23–31; tr.it. *Filosofia naturale e culture umane in Teoria dell’atomo e conoscenza*, a cura di G. Giorello, Mimesis, Milano 2018, pp. 399–409.
- Id., *Quantumphysics and philosophy; causality and complementarity*, pubblicato in *Contribution to Philosophy in the Mid–Century*, R. Klibansky, La Nuova Italia, Florence, 1958 e in *Essays 1958–1962: Atomic Physics And Human Knowledge*, Richard Clay and Company, New York–London 1963, pp. 1–7; tr.it. *Fisica quantistica e filosofia; causalità e complementarità in I quanti e la vita. Unità della natura. Unità della conoscenza*, a cura di P. Gulmanelli, Bolati Boringhieri, Torino 2012², pp. 100–108.
- Id., *The Solvay meetings and the development of quantum physics*, da un discorso tenuto al dodicesimo Congresso di Solvay, Brussels 1961 e pubblicato in *La Theorie*

- Quantique des Champs*, Interscience Publishers, New York 1962 e in *Essays 1958–1962: Atomic Physics And Human Knowledge*, Richard Clay and Company, New York–London 1963, pp. 79–100; tr.it. *I congressi Solvay e lo sviluppo della fisica quantistica* in *I quanti e la vita. Unità della natura. Unità della conoscenza*, a cura di P. Gulmanelli, Bolati Boringhieri, Torino 2012², pp. 195–220.
- Id., *The unity of human knowledge*, discorso tenuto al Congresso di Copenaghen, 1960 e pubblicato in *Essays 1958–1962: Atomic Physics And Human Knowledge*, Richard Clay and Company, New York–London 1963, pp. 8–16; tr.it. *Unità della conoscenza* in *I quanti e la vita. Unità della natura. Unità della conoscenza*, a cura di P. Gulmanelli, Bolati Boringhieri, Torino 2012², pp. 109–119.
 - Id., *Unity of knowledge*, discorso tenuto al Simposio in occasione del secondo centenario della Columbia University, New York 1954, pubblicato nel volume *The unity of Knowledge*, a cura di L. Leary, Doubleday, New York 1955 e in *Atomphysic and human knowledge*, Chapman & Hall, New York 1958, pp. 67–82; tr.it. *Unità della conoscenza* in *Teoria dell'atomo e conoscenza*, a cura di G. Giorello, Mimesis, Milano 2018, pp. 410–428.
 - Id., *Wirkungsquantum und Naturbeschreibung*, pubblicato in “Naturwissenschaften”, 1929 e poi in *Atomtheorie und Naturbeschreibung*, Springer, Berlin–Heidelberg 1931, pp. 60–66; tr.it. *Il quanto d'azione e la descrizione della natura* in *Teoria dell'atomo e conoscenza*, a cura di G. Giorello, Mimesis, Milano 2018, pp. 354–361.
 - Boscovich Ruggero Giuseppe, *Theoria philosophiae naturalis*, Societatis Jesu, Wien 1758, pp. 385; tr.ing. *A theory of natural philosophy*, a cura di Child, J. Mark, Open Court Publishing Company, Chicago–London 1922, pp. 510.
 - Böhme Gernot, *Ästhetik. Vorlesungen über Ästhetik als allgemeine Wahrnehmungslehre*, Fink, München 2001, pp. 199; tr.it. *Atmosfera, estasi, messe in scena. L'estetica come teoria generale della percezione*, a cura di T. Griffero, Christian Marinotti, Milano 2010, pp. 283.
 - Id., *Die Physik zu Ende denken. Die Philosophie Carl Friedrich von Weizsäckers* in “Merkur”, n. 26, Klett–Cotta, Stuttgart 1972, pp. 593–597.
 - Bottiroli Giovanni, *Che cos'è la teoria della letteratura. Fondamenti e problemi*, Einaudi, Torino 2006, pp. 491.
 - Brencio Francesca, *La negatività in Heidegger e Hegel*, a cura di G. Garelli, Aracne, Roma 2010, pp. 280.

- Brentano Franz, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Herder, Freiburg im Breisgau 1862, pp. 220; tr.it. *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, a cura di G. Reale, S. Tognoli, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 272.
- Breton André, *Manifeste du Surréalisme*, S. Kra, Editionsdu Sagittarie, 1924; tr.it. *Manifesto del Surrealismo in Manifesti del Surrealismo*, a cura di G Neri, Einaudi, Torino 2003³, pp. 9–50.
- Brouwer Luitzen Egbertus Jan, *Brouwer's Cambridge Lectures on Intuitionism (1946–1951)*, D. Van Dalen, Cambridge University Press, Cambridge 1981, pp. 120; tr.it. *Lezioni sull'intuizionismo*, a cura di S. Bernini, D. Van Dalen, Boringhieri, Torino 1983, pp. 113.
- Cacciari Massimo, *Dell'inizio*, Adelphi, Milano 2001², pp. 729.
- Id., *L'angelo necessario*, Adelphi, Milano, 1992³, pp. 177.
- Calvino Italo, *Lezioni americane. Sei proposte per il prossimo millennio*, a cura di E. Calvino, Mondadori, Milano 1993, pp. 143.
- Caracciolo Alberto, *Leopardi e il nichilismo*, a cura di G. Moretto, Bompiani, Milano 1994, pp.129.
- Celan Paul, *Zeitgehöft in Späte Gedichte aus dem Nachlaß*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976, pp. 66; tr.it. *Dimora del tempo in Paul Celan. Poesie*, a cura di G. Bevilacqua, Mondadori, Milano 2008⁷, pp. 1253–1360.
- Carnap Rudolf Paul, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache in Erkenntnis. Vol. II*, Springer, Berlin 1932, pp. 219–241; tr.it. *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio in Il neoempirismo*, a cura di A. Pasquinelli, UTET, Torino 1978², pp. 504–532.
- Chiodi Pietro, *L'ultimo Heidegger*, Taylor, Torino 1960, pp. 138.
- Cicerone Marco Tullio, *De fato*, 44 a.C.; *Il fato*, a cura di F. Antonini, Bur, Milano 1994, pp. 99.
- Colli Giorgio, *Scritti su Nietzsche*, Adelphi, Milano 1980, pp. 211.
- Costa Vincenzo, *Esperire e parlare. Interpretazione di Heidegger*, Jaca Book, Milano 2006, pp. 162.

- D'Alembert Jean-Baptiste Le Rond, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, Paris 1751; tr.it. *Discorso preliminare all'enciclopedia*, a cura di A. Pasa, Libreria editrice Canova, Treviso 1952, pp. 189.
- D'Angelo Antonello, *Heidegger e Aristotele. La potenza e l'atto*, Istituto Italiano per gli Studi Storici, Il Mulino, Napoli 2000, pp. 444.
- Darwin Charles, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle Life*, Murray, London 1859, pp. 446; tr.ir. *L'origine delle specie*, a cura di G. Pancaldi, Rizzoli, Milano 2009, pp. 565.
- De Man Paul, *Allegories of Reading. Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*, Yale University Press, New Haven Conn.–London 1979, pp. 305; tr.it. *Allegorie della lettura*, a cura di E. Saccone, Einaudi, Torino 1997, pp. 322.
- Deleuze Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 1962, pp. 312; tr.it. *Nietzsche e la filosofia*, a cura di F. Polidori, Einaudi, Torino 2002, pp. 322.
- Derrida Jacques, *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Flammarion, Paris 1978, pp. 123; tr.it. *Sproni. Gli stili di Nietzsche*, a cura di S. Agosti, Adelphi, Milano 1991, pp. 131.
- Id., *Geschlecht II: Heidegger's Hand*, conferenza pronunciata alla Loyola University, Chicago 1985, pubblicato prima in *Deconstruction in Philosophy*, J. Sallis, Chicago 1987, pp. 36, poi in Galilée, Paris 1987; tr.it. *La mano di Heidegger in La mano di Heidegger*, a cura di M. Ferraris, G. Scibilia, G. Chiurazzi, Laterza, Bari 1991, pp. 31–80.
- Id., *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire: Cours à l'ENS-Ulm 1964–1965*, T. Dutoit, M. Derrida, Éditions Galilée, Paris 2013, pp. 325; tr.it. *Heidegger. La Questione dell'Essere e la Storia. Corso dell'ENS-ULM 1964–1965*, a cura di G. Dalmasso, S. Facioni, R. Fauenfelder, Jaca Book, Milano 2019, pp. 284.
- Id., *Historie du mensonge. Prolégomènes*, L'Herne, 2005, pp. 103; tr.it. *Breve storia della menzogna. Prolegomeni*, a cura di M. Bertolini, Castelvecchi, Roma 2006, pp. 123.
- Id., *La pharmacie de Platon in L'Écriture et la Différence*, Seuil, Paris 1972, pp. 416; tr.it. *La farmacia di Platone*, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 2007², pp. 169.

- Id., *La voix et le phénomène. Introduction au problème de signe dans la phénoménologie de Husserl*, Presses Universitaires de France, Paris 1967, pp. 120; tr.it. *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, a cura di G. Dalmasso, C. Sini, V. Costa, Jaca Book, Milano 1997³, pp. 173.
- Id., *Geschlecht IV. L'oreille de Heidegger. Philopolémologie* in J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris 1994, pp. 341–419; tr.it. *L'orecchio di Heidegger. Filopolemologia*, in *La mano di Heidegger*, a cura di M. Ferraris, G. Scibilia, G. Chiurazzi, Laterza, Bari 1991, pp. 81–170.
- Id., «Ousia» et «grammè». *Note sur une note de «Sein und Zeit»*, prima versione pubblicata in *L'endurance de la pensée* (in AA.VV., *Pour saluer Jean Beaufret*), Paris 1968 e poi in *Marges– de la philosophie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1972, pp. 396; tr.it. «Ousia» e «grammé». *Nota su una nota di «Sein und Zeit»* in *Marigini della filosofia*, a cura di M. Iofrida, Einaudi, Torino 1997, pp. 59–104.
- Id., *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris 1994, pp. 432; tr.it. *Politiche dell'amicizia*, a cura di G. Chiurazzi, Cortina, Milano 1995, pp. 387.
- Descartes René, *Discours de la methode*, Jan Maire, Leida, 1637, pp. 264; tr.it. *Discorso sul metodo*, a cura di L.Urbani Ulivi, Bompiani, Milano 2010², pp. 281.
- Id., *Meditationes de prima philosophia*, Michel Soly, Paris 1641, pp. 223; tr.it. *Meditazioni metafisiche*, a cura di A. Lignani, E. Lunani, Armando, Roma 1996, pp. 199.
- Einstein Albert, *Albert Einstein, Philosopher–Scientist*, P. A. Schlipp, Library of Living Philosophers, Chicago 1949, pp. 800; tr.it. *Autobiografia scientifica*, a cura di A. Gamba, Bollati Boringhieri, 2014², pp. 270.
- Id., *Die Grundlagen der allgemeinen Relativitätstheorie* in “Annalen der Physik (4)”, 49, 1916, pp. 769–822; tr.it. *I fondamenti della teoria della relatività generale in Come io vedo il mondo. La teoria della relatività*, a cura di A. Pratelli, Newton Compton, Roma 2018⁶, pp. 113– 185.
- Id., *Can Quantum–mechanical Description of Physical Reality Be Considered Complete?*, insieme a B. Podolsky, N. Rosen, in “Physical review XLVII”, 1935, pp. 777–780.

- Id., *Cosmic Religion with Other Opinions and Aphorisms*, Covici–Friede, New York 1931; tr.it. *Religione cosmica*, a cura di E. R. A. C. Giannetto, A. Taschini, Morcelliana, Brescia 2016, pp. 59–110.
- Id., *Kosmologische Betrachtungen zur allgemeinen Relativitätstheorie* in “Sitz. Preuss. Akad. d. Wiss.”, 1917, pp. 142–152; tr.it. *Considerazioni cosmologiche sulla teoria della relatività generale* in *Come io vedo il mondo. La teoria della relatività*, a cura di A. Pratelli, Newton Compton, Roma 2018⁶, pp.195–209.
- Id., *Mein Weltbild*, Querido, Amsterdam 1934; tr.it. *Come io vedo il mondo* in *Come io vedo il mondo. La teoria della relatività*, a cura di R. Valori, Newton Compton, Roma 2018⁶, pp. 11–110.
- Ernst Max, *La Femme 100 têtes*, J. Bucher, Paris 1929; tr.it. *La donna cento teste in Una settimana di bontà. Tre romanzi per immagini*, a cura di G. Montesano, Adelphi, Milano 2007, pp. 9–180.
- Id., *Rêve d'une petite fille qui voulut entrer au Carmel*, J. Bucher, Paris 1930; tr.it. *Sogno di una ragazzina che volle entrare al Carmelo* in *Una settimana di bontà. Tre romanzi per immagini*, a cura di G. Montesano, Adelphi, Milano 2007, pp. 181–274.
- Id., *Une Semaine de bonté ou les Sept Éléments capitaux*, J. Bucher, Paris 1934; tr.it. *Una settimana di bontà o I sette elementi capitali* in *Una settimana di bontà. Tre romanzi per immagini*, a cura di G. Montesano, Adelphi, Milano 2007, pp. 275–484.
- Fechner Gustav Theodor, *Über die Physikalische und Philosophische Atomenlehre*, Mendelssohn, Leipzig 1855, pp. 244.
- Ferraris Maurizio, *Storia dell'ermeneutica*, Bompiani, Milano 2008², pp. 481.
- Feyerabend K. Paul, *Against method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, NBL, 1975, pp. 304; tr.it. *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, a cura di G. Giorello, L. Sosio, Feltrinelli, Milano 2018⁸, pp. 263.
- Fiedler Konrad, *Aphorismen* in *Konrad Fiedlers Schriften über Kunst*, H. Konnerth, 1914, pp. 518; tr.it. *Aforismi sull'arte*, a cura di V. S. Rutz Editori Associati, Milano 1994, pp. 155.
- Figal Günter, *Nietzsche. Un ritratto filosofico*, a cura di A. M. Lossi, Donzelli, Roma 2002, pp. 183.

- Fornari Giuseppe, *Da Dioniso a Cristo. Conoscenza e sacrificio nel mondo greco e nella civiltà occidentale*, a cura di E. Morandi, Marinetti, Genova 2006², pp. 667.
- Franzini Elio, *Fenomenologia. Introduzione tematica al pensiero di Husserl*, Franco Angeli, Milano 1991, pp. 121.
- Frege Gottlob Friedrich Ludwig, *Über Sinn und Bedeutung* in “Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik”, NF 100, 1892, pp. 25–50; tr.it. *Senso e significato* in *Senso, funzione e concetto*, a cura di C. Penco, E. Picardi, Laterza, Roma–Bari 2001, pp. 32–57.
- Freud Sigmund, *Das Unheimliche*, Imago, vol. 5 (5–6), 1919, pp. 297–324, poi in *Gesammelte Werke. Vol. 12* (1947), pp. 229–268; tr.it. *Il perturbante*, a cura di C. L. Musatti, Theoria, Milano 1993⁵, pp. 95.
- Id., *Jenseits des Lustprinzips*, Internationaler Psychoanalytischer, Wien 1920, pp. 60; tr.it. *Al di là del principio di piacere*, a cura di A. M. Marietti, R. Colorni, Bollati Boringhieri, Torino 2018³, pp. 131–228.
- Galilei Galileo, *Il Saggiatore*, a cura di E. Bellone, Teknos, Roma 1994, pp. 257.
- Galimberti Umberto, *Heidegger e la gnosi in Heidegger. L'esistenza tra tempo ed eternità*, collettanea con L. Alici, U. Galimberti, V. Merchiorre, C. Molari, A. Pieretti, U. Regina, C. Sini, a cura di R. Brambilla, Biblioteca Pro Civitate Christiana, Assisi 1989, pp. 59–92.
- Gadamer Hans–Georg, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1960; tr.it. *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, G. Reale, Bompiani, Milano 2000, pp. 1068.
- Giacomini Ugo, *Einstein*, in *Ludovico Geymonat. Storia del pensiero filosofico e scientifico. Dall'ottocento al novecento. Vol. VI*, Garzanti, Milano 1988³, pp. 445–479.
- Giannetto Enrico R. A. C., *La teosofia spinoziana di Albert Einstein in Religione cosmica*, a cura di E. R. A. C. Giannetto, A. Taschini, Morcelliana, Brescia 2016, pp. 59–110.
- Id., *Un fisico delle origini. Heidegger, la scienza e la Natura*, Donzelli, Roma 2010, pp. 543.

- Id., *Saggi di storie del Pensiero Scientifico*, Bergamo University Press, Bergamo 2009², pp. 509.
- Id., *Sguardi sul pensiero contemporaneo. Filosofia e scienze per cambiare il mondo*, libreriauniversitaria.it, Padova 2018, pp. 537.
- Goethe Wolfgang Johann, *Zur Farbenlehre*, Zenodot Verlagsgesellschaft, Stuttgart 1808, pp.584; tr.it. *La teoria dei colori*, a cura di R. Troncon, G. C. Argan, il Saggiatore Milano 2014², pp. 260.
- Gori Pietro, *La visione dinamica del mondo. Nietzsche e la filosofia naturale di Boscovich*, La città del sole, Napoli 2007, pp. 354.
- Id., *Il meccanicismo metafisico. Scienza, filosofia e storia in Nietzsche e Mach*, Il Mulino, Bologna 2010, pp. 217.
- Handke Peter, *Gedicht an die Dauer*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, pp. 54; tr.it. *Canto alla durata*, a cura di H. Kitzmüller, Einaudi, Torino 2016², pp. 64.
- Hanshe Rainer J., R. J. Hanshe: *Nietzsche's library*, R. J. Hanshe, Nietzsche Circle, 2007 pp. 86.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Oswald, Heidelberg 1830; tr.it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, B. Croce, C. Cesa, A. Nuzzo, Laterza, Roma–Bari 2009², pp. 657.
- Id., *Phänomenologie des Geistes*, Goebhardt, Bamberg und Würzburg, 1807; tr.it., *Fenomenologia dello spirito*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2000, pp. 1148.
- Id., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, E. Gans, Duncker und Humblot, Berlin 1937, pp. XXVI–547; tr.it.; *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Bonacina, L. Schirollo, Laterza, Bari 2012⁵, pp. 470.
- Id., *Wissenschaft der Logik*, Schrag, Nürnberg 1812–1816; tr.it. *Scienza della logica. Vol. I*, a cura di C. Cesa, Laterza, Roma–Bari 2008, pp. 430.
- Heisenberg Werner Karl, *Das Naturbild der heutigen Physik*, Rowohlts Deutsche Enzyklopädie, 1955; tr.it. *Natura e fisica moderna*, Garzanti, a cura di E. Casari, Milano 1957, pp. 176.
- Id., *Die Bedeutung der Schönen in der exakten Naturwissenschaft*, discorso tenuto all'Accademia bavarese di belle arti di München nel 1970, pubblicato per la prima

- volta in tedesco e in inglese nella collezione Belser–Presse, *Meilensteine des Denkens und Forschens*, Stüggart 1971, poi in *Schritte über Grenzen. Gesammelte Reden und Aufsätze*, R. Piper & Co., München, 1971; tr.it. *Il significato del bello nelle scienze esatte* in *Oltre le frontiere della scienza*, a cura di S. Buzzoni, G. Battimelli, Riuniti, Roma 1984, pp. 186–199.
- Id., *Die physikalischen Prinzipien der Quantentheorie*, S. Hirzel, Leipzig 1930, pp. 120; tr.it. *I principi fisici della teoria dei quanti*, a cura di M. Ageno, Bollati Boringhieri, Torino 2019⁶, pp. 162.
 - Id., *La scoperta di Planck e i problemi filosofici della fisica atomica* in *Discussione sulla fisica moderna*, con E. Schrödinger, M. Born, P. Auger (traduzione di quattro conferenze organizzate dalle Rencontres internationales de Genève, Éditions de la Baconnière–Neuchâtel, 1952–1958), a cura di A. Verson, Bollati Boringhieri, Torino 2002², pp. 3–34.
 - Id., *Ordnung der Wirklichkeit* in *Gesammelte Werke*, W. Blum, H.–P. Dürr, H. Rechenberg, CI, München 1984, pp. 217–306; tr.it. *Ordinamento della realtà in Indeterminazione e realtà*, a cura di G. Gembillo, G. Gregorio, C. Staiti, Guida editori, Napoli 1991, pp. 69–199.
 - Id., *Physics and Philosophy*, F. S. C. Northrop, New York, 1958; *Fisica e filosofia*, a cura di F. S. C. Northrop, G. Gignoli, il Saggiatore, Milano 2015², pp. 204.
 - Id., *Über den anschaulichen Inhalt der quantentheoretischen Kinematik und Mechanik* in “Zetischrift für Physik”, vol. 43, 1927, ora in *Gesammelte Werke*, W. Blum, H.–P. Dürr, H. Rechenberg, AI, Berlin, Springer 1984, pp. 478–507; tr.it. *Sul contenuto intuitivo della cinematica e della meccanica quantoteoretiche in Indeterminazione e realtà*, a cura di G. Gembillo, Guida editori, Napoli 1991, pp. 35–68.
 - Id., *Waldlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft*, S. Hitzel, Stuttgart 1959; *Mutamenti nelle basi della scienza*, a cura di A. Verson, Bollati Boringhieri, Torino 2015³, pp. 155.
 - Id., *Wolfgang Paulis philosophische Auffassungen*, pubblicata per la prima volta in *Die Naturwissenschaften*, a. XLVII, fasc. 24, Berlin–Göttingen–Heidelberg, 1959, pp. 661–663, poi in *Schritte über Grenzen. Gesammelte Reden und Aufsätze*, R. Piper & Co., München, 1971; tr.it. *La concezione filosofica di Wolfgang Pauli* in *Oltre le frontiere della scienza*, a cura di S. Buzzoni, G. Battimelli, Riuniti, Roma 1984, pp. 43–50.

- Hilbert David, *Grundlagen der Geometrie in Festschrift zur Feier der Enthüllung des Gauss–Weber–Denkmals in Göttingen*, Teubner, Leipzig 1899; tr.it. *Fondamenti della geometria*, a cura di C. F. Manara, Feltrinelli, Milano 1970, pp. 273.
- Hölderlin Friedrich, *Der Tod des Empedokles in Sämtliche Werke*, Stuttgart 1962, pp. 151; tr.it. *La morte di Empedocle*, a cura di C. Lievi, I. P. Bianchi, Einaudi, Torino 1900, pp. 219.
- Hume David, *An Enquiry concerning Human Understanding*, Millar, London 1748, pp. 256; tr.it. *Ricerca sull'intelletto umano*, a cura di M. dal Prato, E. Lecaldano, Laterza, Roma–Bari 2012⁴, pp. 261.
- Husserl Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, W. Biemel, Gesammelte Werke, Den Haag 1954, pp. 559; tr.it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, a cura di E. Paci, E. Filippini, il Saggiatore, Milano 2008³, pp. 548.
- Id., *Logische Untersuchungen*, Niemeyer, Halle 1900–1901; tr.it. *Ricerche logiche. Vol. II*, a cura di G. Piana, il Saggiatore, Milano 2005², pp. 561.
- Id., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Kluwer Academic Publishers, München 1950; tr.it. *Meditazioni Cartesiane*, a cura di F. Costa, R. Cristin, Bompiani, Milano 2002³, pp. 179.
- Id., *Randbemerkungen Husserls zu Heideggers Sein und Zeit und Kant und das Problem der Metaphysik*, Husserl–Archief te Leuven; tr.it. *Glosse a Heidegger*, a cura di C. Sinigalia, Jaca Book, Milano 1997, pp. 122.
- Ifrah Georges, *Les chiffres ou l'histoire d'une grande invention*, Editions Robert Laffont, Paris 1985, pp. 334; tr.it. *Storia universale dei numeri*, a cura di G. Ernesti, Arnoldo Mondadori, Milano 1989, pp. 317.
- Jammer Max, *Einstein and Religion. Physics and Theology*, Princeton University Press, Princeton 1999, pp. 279.
- Id., *The Philosophy of Quantum Mechanics: The Interpretations of QM in historical perspective*, John Wiley & Sons, New York 1974, pp. 536.
- Jonas Hans, *Heidegger and Theology* in “The Review of Metaphysics 18/70”, Philosophy Education Society Inc. 1964, pp. 207–233 e *Heidegger und die Theologie*

- in “Evangelische Theologie 24/12”, 1964, pp. 621–642; tr.it. *Heidegger e la teologia*, a cura di R. Franzini Tibaldeo, Medusa, Milano 2004, pp. 91.
- Jung Carl Gustav, *Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge*, in *Naturerklärung und Psyche*, Rascher, Zürich 1952, pp. 194; tr.it. *La sincronicità come principio di nessi acausali*, a cura di A. Vitolo, S. Daniele, Bollati Boringhieri, Torino 2014², pp. 120.
 - Kant Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, 1781 e 1787; tr.it. *Critica della Ragion pura*, a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano, 2004, pp. 1488.
 - Id., *Kritik der Praktischen Vernunft*, 1788; tr.it. *Critica della Ragione pratica*, a cura di A. M. Marietti e G. Riconda, Bur Rizzoli Libri, Milano 2009², pp. 619.
 - Khatam Iman, Shafiee Afshin, *Objective information in the empiricist view of von Weizsäcker* in “Foundations of Science”, vol. 19, Issue 3, Tehran 2014, pp 241–255.
 - Kierkegaard Søren Aabye, *Begrebet Angest: En Simpel Psychologisk–Paapegende Overveielse I Retning Af Det Dogmatiske Problem Om Arvesynden*, Bianco Lunos, Universitetsboghandler C. A. Reitzel, Kjøbenhavn 1844; tr.it. *Il concetto dell’angoscia. Semplice riflessione per una dimostrazione psicologica orientata in direzione del problema dogmatico del peccato originale*, a cura di C. Fabro, Sansoni, Firenze 1991², pp. 370.
 - Id., *Frygt og Bæven. Dialektisk Lyrik af Johannes de silentio*, 1843; tr.it. *Timore e tremore. (Lirica dialettica di Johannes De Silentio)*, a cura di F. Fortini, J. Wahl, SE, Milano 1990, pp. 157.
 - Id., *Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophi Af Johannes Climacus Udgifet af S. Kierkegaard*, Kjøbenhavn 1844; tr.it. *Briciole filosofiche. Ovvero un poco di filosofia*, a cura di U. Regina, Morcelliana, Brescia 2012, pp. 158.
 - Klee Paul, *Schöpferische Konfession*, Erich Reiss, Berlin 1920; tr.it. *Confessione creatrice e altri scritti*, a cura di F. S. Sardi, Abscondita, Milano 2004, pp. 102.
 - Kuhn Samuel Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago 1962, pp. 264; tr.it. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, a cura di A. Carugo, Einaudi, Torino 2009⁵, pp. 251.
 - Lange Friedrich Albert, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, J. Baedeker, Leipzig 1866, pp. 898; tr.it. *Storia critica del*

Materialismo e critica del suo significato nel presente. Vol. II, a cura di L. Gigante, Immanenza, Napoli 2015, pp. 516.

- Lazzari Riccardo, *Ontologia della fatticità. Prospettive sul giovane Heidegger (Husserl, Dilthey, Natorp, Lask)*, Franco Angeli, Milano 2002, pp. 208.
- Leibniz Gottfried Wilhelm, *Consideration sur la doctrine d'un spirit universel unique*, Erdmann, 1702; tr.it. *Considerazioni sulla dottrina d'uno spirito universale unico* in *Scritti filosofici. Vol. I*, a cura di D. O. Bianca, UTET, Torino 1967, pp. 263–273.
- Id., *Correspondance Leibniz–Clarke*, A. Robinet, PUF, Paris 1957 (il carteggio fu tenuto dal novembre 1715 all'agosto 1716), pp. 256; tr.it. *Carteggio Leibniz–Clarke (novembre 1715– ottobre 1716)* in *Scritti filosofici. Vol. I*, a cura di D. O. Bianca, UTET, Torino 1967, pp. 300– 372.
- Id., *De ipsa natura, sive de vi insita actionibus creatura rum pro Dynamicis suis confirmandis illustrandisque*, «Acta eruditorum», 1698; tr.it. *Sulla natura in sé stessa, ovvero sulla forza insita e sulle azioni delle creature come conferma e chiarimento della mia dinamica* in *Scritti filosofici. Vol. I*, a cura di D. O. Bianca, UTET, Torino 1967, pp. 231–247.
- Id., *De organo sive arte magna cogitandi [ubi agitur de vera characteristic, cabbala vera, algebra, arte combinatoria, lingua naturae, scriptura universalis]*, in Couturat, *Opuscles et fragments inédits*, pp. 429–432; tr.it. *Dell'organo o grande arte del pensare* in *Scritti di logica. Vol. I*, a cura di F. Barone, Laterza, Roma–Bari 1992², pp. 134–139.
- Id., *De rerum originatione radicali*, 1697; tr.it. *Sull'origine radicale delle cose* in *Scritti filosofici. Vol. I*, a cura di D. O. Bianca, UTET, Torino 1967, pp. 217– 225.
- Id., *De scientia universali seu calculo philosophico* in *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz. Vol. VII*, Gerhardt, Hannover 1684, pp. 198–203; tr.it. *Sulla scienza universale o calcolo filosofico. Sulla Caratteristica* in *Scritti di logica. Vol. I*, a cura di F. Barone, Laterza, Roma–Bari 1992², pp. 168–180.
- Id., *Dio e i possibili*; tr.it. *Dio e i possibili* in *Scritti filosofici. Vol. I*, a cura di D. O. Bianca, UTET, Torino 1967, pp. 228–230.
- Id., *Dissertatio de Arte Combinatoria* in *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz. Vol. IV*, Leipzig 1666, Gerhardt, pp. 27–102, e G. W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe VI. Vol. I*, Perussischen Akademie der Wissenschaften, pp. 163–

- 230; tr.it. *Dissertazione sull'Arte Combinatoria* in *Scritti di logica. Vol.I*, a cura di F. Barone, Laterza, Roma–Bari 1992², pp. 3–62.
- Id., *Discours de Metaphysique*, Landgravio, Hessen–Rheinfels 1686; tr.it. *Discorso di metafisica* in *Scritti filosofici. Vol. I*, a cura di D. O. Bianca, UTET, Torino 1967, pp. 61–110.
 - Id., *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Amsterdam 1710, pp. 256; tr.it. *Saggi di teodicea sulla bontà di Dio, sulla libertà dell'uomo, sull'origine del male* in *Scritti filosofici. Vol. I*, a cura di D. O. Bianca, UTET, Torino 1967, pp. 373–770.
 - Id., *Historia et commendatio linguae charactericae universalis quae simul sit ars inveniendi et judicandi* in *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz. Vol. VII*, Gerhardt, Hannover 1677, pp. 184–189; tr.it. *Storia ed elogio della lingua caratteristica universale che sia al tempo stesso arte dello scoprire e del giudicare* in *Scritti di logica. Vol.I*, a cura di F. Barone, Laterza, Roma–Bari 1992², pp. 140–148.
 - Id., *Initia rerum mathematicarum metaphysica* in *Mathematische Schriften. Vol. VII*, Gerhardt, Hannover pp. 17–29; tr.it. *Principi metafisici delle matematiche* in *Scritti di logica. Vol.I*, a cura di F. Barone, Laterza, Roma–Bari 1992², pp. 197–213.
 - Id., *Introductio ad encyclopaediam arcanam, sive inetia et specimina scientiae generalis de instauratione et auugmentis scientiarum, deque perficienda mente et rerum inventionibus ad publicam felicitatem* in *Opuscules et fragments inédits*, Couturat, pp. 511–515; tr.it. *Introduzione all'enciclopedia arcana ossia principi ed esempi della scienza generale sull'instauratione e gli sviluppi delle scienze e sul perfezionamento della mente e la scoperta delle cose per la felicità generale* in *Scritti di logica. Vol.I*, a cura di F. Barone, Laterza, Roma–Bari 1992², pp. 123–128.
 - Id., *Lettera a Gabriel Wagner sull'importanza della logica*, G. VII, 1697, pp. 514–527; tr.it. *Lettera a Gabriel Wagner sull'importanza della logica* in *Scritti filosofici. Vol.II*, a cura di D. O. Bianca, UTET, Torino 1968, pp. 779–787.
 - *Principes de la Nature et de la Grâce fondés en raison*, Wien 1714, “L'Europe Savante”, La Haye, Paris 1718, pp. 100–123; tr.it. *I principi razionali della natura e della grazia* in *Monadologia*, a cura di S. Cariati, Bompiani, Milano 2001, pp. 34–57.
 - Id., *Principies de la philosophie ou la monadologie*, Wien 1714, Köhler, 1720; tr.it. *I principi della filosofia o la monadologia* in *Monadologia*, a cura di S. Cariati, Bompiani, Milano 2001, pp. 58–99.

- Id., *Marii Nizolii Anti-Barbarus philosophicus, sive philosophia scholastica impugnata, libri IV de veris principiis et vera ratione philosophandi per G. G. Leibnitium. Dissertatio* in *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz. Vol. IV*, Gerhardt, Frankfurt am Main 1674, pp. 131–162.; tr.it. *Dissertazione preliminare* in *Scritti di logica. Vol. I*, a cura di F. Barone, Laterza, Roma–Bari 1992², pp. 63–96.
- Id., *Nouveaux essais sur l'entendement par l'auteur du système de l'harmonie préétablie*, 1765; tr.it. *Nuovi saggi sull'intelletto umano e saggi preparatori* in *Scritti filosofici. Vol. I*, a cura di D. O. Bianca, UTET, Torino 1968, pp. 153–759.
- Id., *Première vérité* in “Revue de Metaphysique et de Morale”, Couturat, Paris 1902; tr.it. *Verità prime* in *Scritti filosofici. Vol. I*, a cura di D. O. Bianca, UTET, Torino 1967, pp. 183–188.
- Id., *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps* in “Journal des Savans”, 1695; tr.it. *Nuovo sistema della natura e della comunicazione delle sostanze e dell'unione tra l'anima e il corpo* in *Scritti filosofici. Vol. I*, a cura di D. O. Bianca, Torino 1967, pp. 189–199.
- Le Moli Andrea, *Heidegger e Platone. Essere, Relazione, Differenza*, a cura di C. Esposito, libreriauniversitaria.it, Milano 2002, pp. 245.
- Leopardi Giacomo, *Canti. Vol. I*, a cura di R. Damiani, M. A. Rigoni, C. Galimberti, Mondadori, Milano 1982², pp. 1–203.
- Id., *Operette morali. Vol. II*, a cura di R. Damiani, M. A. Rigoni, C. Galimberti, Mondadori, Milano 1988², pp. 3–227.
- Levinas Emmanuel, *Le Temps et l'Autre*, Presses Universitaires de France, Paris 1948, pp. 91; tr.it. *Il Tempo e l'Altro*, a cura di F. P. Ciglia, il melangolo, Genova, 1997⁵, pp. 58.
- Liguori Daniela, *Rilke e l'Oriente*, Mimesis, Pensieri d'Oriente, Milano 2013, pp. 159.
- Löwith Karl, *Heidegger– Denker in dürftiger Zeit*, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel, Stuttgart 1984, pp. 303; tr.it. *Saggi su Heidegger*, a cura di C. Cases, A. Mazzone, SE, Milano 2006, pp. 160.

- Id., *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Hamburg 1978, pp. 248; tr.it. *Nietzsche e l'eterno ritorno*, a cura di S. Venuti, Laterza, Bari 1996, pp. 262.
- Lucrezio Tito Caro, *De rerum Natura*, I° sec. a.C.; tr.it. *La natura delle cose*, a cura di F. Vizioli, Newton & Compton, Roma 2000, pp. 368.
- Luporini Cesare, *Leopardi progressivo*, Riuniti, Roma 1996², pp.143.
- Lyre Holger, *C. F. Weizsäcker's Reconstruction of Physics: Yesterday, Today, Tomorrow in Time, Quantum and Information*, Lutz Castell, Otfried Ischebeck, Springer, Berlin– Heidelberg 2003, pp. 373–383.
- Id., *The Quantum Theory of Ur-Objects as a Theory of Information* in “International Journal of Theoretical Physics”, vol. 34, n. 8, Svizzera 1995, pp. 1541–1552.
- Mazur Joseph, *Enlightening Symbols: A Short History of Mathematical Notation and Its Hidden Powers*, Princeton University Press, Princeton 2014, pp. 285; tr.it. *Storia dei simboli matematici. Il potere dei numeri da Babilonia a Leibniz*, a cura di B. Bartesaghi, il Saggiatore, Milano 2015, pp. 387.
- Mazzarella Eugenio, *La Seinsfrage come Kehre e come Denkweg*, introduzione a *Tempo ed essere*, a cura di E. Mazzarella, Micromegas, Napoli 1987², pp. 9–97.
- Id., *Il mondo nell'abisso. Heidegger e i quaderni neri*, Neri Pozza, Vicenza 2018, pp. 110.
- Mazzino Montinari, *Che cosa ha detto Nietzsche*, a cura di G. Campioni, Adelphi, Milano 1999, pp. 224.
- Mora Francesco, *L'ente in movimento. Heidegger interprete di Aristotele*, a cura di L. Ruggiu, Il poligrafo, Padova 2000, pp. 350.
- Mosse George Lachmann, *The Crisis of German Ideology. Intellectual Origins of the Third Reich*, Grosset & Dunlap, New York 1964, pp. 373; tr.it. *Le origini culturali del Terzo Reich*, a cura di F. S. Sardi, Il saggiatore, Milano 2015², pp. 455.
- Id., *The Nationalization of the Masses: Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars Through the Third Reich*, Howard Fertig, New York 1975, pp. 252.; tr.it. *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania (1815–1933)*, a cura di L. De Felice, Il mulino, Bologna 2009³, pp. 311.

- Narbonne Jean–Marc, *La métaphysique de plotin. Henôsis et Ereignis: Remarques sur une interprétation heideggerienne de l'Un plotinien*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2001², pp. 180.
- Northrop Filmer Stuart Cuckow, *Introduction a Physics and Philosophy* di Heisenberg, F. S. C. Northrop, New York, 1958; *Introduzione a Fisica e filosofia* di Heisenberg, a cura di F. S. C. Northrop, G. Gignoli, il Saggiatore, Milano 2015², pp. 9–34.
- Nietzsche Friedrich, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Schmeitzner, Chemnitz 1883–1885, pp. 404; tr.it. *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, a cura di F. Masini e G. Colli, Adelphi, Milano 2011¹³, pp. 425.
- Id., *Briefwechsel*, G. Colli, M. Montinari, De Gruyter, Berlin–New York 1975; tr.it. *Epistolario 1880–1884. Vol. IV*, a cura di G. Campioni, Adelphi, Milano 2004, pp. 840.
- Id., *Der Fall Wagner. Ein Musikanten–Problem in Nachgelassene Schriften: Der Antichrist. Ecce Homo. Dionysos–dithyramben, Nietzsche Contra Wagner*, G. Colli, M. Montinari, De Gruyter, Berlin–New York 1969, pp. 1–47; tr.it. *Il caso Wagner. Un problema per amatori di musica in Scritti su Wagner*, a cura di M. Bortolotto, Adelphi, Milano 1979, pp. 163–208.
- Id., *Der Gottesdienst der Griechen in Nachgelassene Fragmente. Anfang 1875 bis Frühling 1876*, G. Colli, M. Montinari, De Gruyter, Berlin–New York 1967, pp. 366; tr.it. *Il servizio divino dei greci*, a cura di M. P. Löwenstein, G. Campioni, Adelphi, Milano 2012, pp. 287.
- Id., *Der wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte*, Leipzig 1906, pp. 779; tr.it. *La volontà di Potenza*, a cura di M. Ferraris, P. Kobau, Bompiani, Milano 2016², pp. 688.
- Id., *Die dionysische Weltanschauung in Nachgelassene Fragmente 1870–1873*, G. Colli, M. Montinari, De Gruyter, Berlin–New York 1978, pp. 43–71; tr.it. *La visione dionisiaca del mondo in La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e scritti 1870 1873*, a cura di G. Colli, M. Montinari, Adelphi, Milano 2014¹³, pp. 47–78.
- Id., *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen, Werke in drei Bänden*, München 1954, pp. 351; tr.it. *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti 1870–1873*, a cura di G. Colli, M. Montinari, Adelphi, Milano 2014¹³, pp. 284.

- Id., *Die Geburt der Tragödie*, Fritzsche, Leipzig 1872, pp. 152; tr.it. *La nascita della tragedia*, a cura di V. Vivarelli, Einaudi, 2009³ Torino, pp. 277.
- Id., *Die fröhliche Wissenschaft*, Fritzsche, Leipzig 1887, pp. 335; tr.it. *La gaia scienza e Idilli di Messina*, a cura di G. Colli, Adelphi, 2011¹⁸ Milano, pp. 351.
- Id., *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*, Naumann, Leipzig 1889, pp. 155; tr.it. *Crepuscolo degli idoli*, a cura di F. Masini, Adelphi, Milano 2011¹⁸, pp. 184.
- Id., *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, Naumann, Leipzig 1886, pp. 257; tr.it. *Al di là del bene e del male*, a cura di F. Masini e G. Colli, Adelphi, Milano 2011²⁵, pp. 215.
- Id., *Mein Leben. Autobiografische Skizze des jungen Nietzsche (1856/69) in Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, G. Colli, M. Montinari, De Gruyter, Berlin–New York 1995, pp. 495; tr.it. *La mia vita. Scritti autobiografici 1856–1869*, a cura di M. Montinari, M. Carpitella, Adelphi, Milano 1977, pp. 198.
- Id., *Menschliches, Allzumenschliches I*, Schmeitzner, Chemnitz 1878, pp. 380; tr.it. *Umano, troppo umano. Vol. I*, a cura di M. Montinari, S. Giametta, Adelphi, Milano 2006¹¹, pp. 314.
- Id., *Menschliches, Allzumenschliches II*, Fritzsche, Leipzig 1886, pp. 343; tr.it. *Umano, troppo umano. Vol. II*, a cura di M. Montinari, S. Giametta, Adelphi, Milano 2001⁷, pp. 267.
- Id., *Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile*, Fritzsche, Leipzig 1881, pp. 386; tr.it. *Aurora*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano, 2013³, pp. 269.
- Id., *Nachgelassene Fragmente. Anfang 1888 bis Anfang Januar 1889*, G. Colli, M. Montinari, De Gruyter, Berlin–New York, 1972, pp. 481; tr.it. *Frammenti postumi 1888–1889. Vol. VIII, t. III in Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli, M. Montinari, Adelphi, Milano 1986², pp. 511.
- Id., *Nachgelassene Fragmente. Frühjahr 1881 bis Sommer 1882*, G. Colli, M. Montinari, De Gruyter, Berlin–New York 1972, pp. 595; tr.it. *La gaia scienza, Idilli di Messina e frammenti postumi (1881–1882). Vol. V, t. II in Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli, M. Montinari, M. Carpitella, Adelphi, Milano 1991², pp. 680.

- Id., *Nachgelassene Fragmente. Herbst 1884 bis Herbst 1885*, G. Colli, M. Montinari, De Gruyter, Berlin–New York 1974, pp. 469; tr.it. *Frammenti postumi 1884*. Vol. VII, t. II, a cura di G. Colli, M. Montinari, Adelphi, Milano 1976, pp. 348.
- Id., *Nachgelassene Fragment. Herbst 1884 bis Herbst 1885*, G. Colli, M. Montinari, De Gruyter, Berlin–New York 1978, pp. 469; tr.it. *Frammenti postumi 1884–1885*. Volume VII, t. III in *Opere di Friedrich Nietzsche* a cura di G. Colli, M. Montinari, Adelphi, Milano 1975, pp. 479.
- Id., *Nachgelassene Fragmente. Herbst 1885 bis Herbst 1887*, G. Colli, M. Montinari, De Gruyter, Berlin–New York 1974, pp. 367; tr.it. *Frammenti postumi 1885–1887*. Vol. VIII, t. I in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli, M. Montinari, Adelphi, Milano 1975, pp. 391.
- Id., *Nachgelassene Fragmente. Herbst 1887 bis März 1888*, a cura di G. Colli, M. Montinari, De Gruyter, Berlin–New York 1970, pp. 475; tr.it. *Frammenti postumi*. Vol. VIII, t. II in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli, M. Montinari, Adelphi, Milano 1971, pp. 515.
- Id., *Nachgelassene Fragmente. Sommer 1872 bis Ende 1874*, G. Colli, M. Montinari, De Gruyter, Berlin–New York 1978, pp. 463; tr.it. *Frammenti postumi 1869–1874*. Vol. III, t. III, p. II in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli, M. Montinari, Adelphi, Milano 1992, pp. 354.
- Id., *Nietzsche contra Wagner. Aktenstücke eines Psychologen in Nachgelassene Schriften: Der Antichrist. Ecce Homo. Dionysos–dithyramben, Nietzsche Contra Wagner*, G. Colli, M. Montinari, De Gruyter, Berlin–New York 1969, pp. 411–445; tr.it. *Nietzsche contra Wagner in Scritti su Wagner*, a cura di M. Bortolotto, Adelphi, Milano 1979, pp. 209–241.
- Id., *Socrates und die Tragödie in Nachgelassene Fragmente 1870–1873*, G. Colli, M. Montinari, De Gruyter, Berlin–New York 1978, pp. 23–43; tr.it. *Socrate e la tragedia in La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e scritti 1870 1873*, a cura di G. Colli, M. Montinari, Adelphi, Milano 2014¹³, pp. 25–46.
- Id., *Über das Verhältnis der Schopenhauerischen Philosophie zu einer deutschen Cultur Nachgelassene Fragmente 1870–1873*, G. Colli, M. Montinari, De Gruyter, Berlin–New York 1978, pp. 272–277; tr.it. *Il rapporto della filosofia schopenhaueriana con una cultura tedesca in La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e scritti 1870 1873*, a cura di G. Colli, M. Montinari, Adelphi, Milano 2014¹³, pp. 111–116.

- Id., *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* in *Nachgelassene Schriften 1870–1873*, pp. 191–212; tr.it. *Su verità e menzogna in senso extramurale* in *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e scritti 1870 1873*, a cura di G. Colli, M. Montinari, Adelphi, Milano 2014¹³, pp. 225–244.
- Id., *Unzeitgemässe Betrachtungen, Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, Fritsch, Leipzig 1873, pp. 108; tr.it. *Schopenhauer come educatore*, a cura di M. Montinari, G. Colli, Adelphi, Milano 1985², pp. 109.
- Id., *Unzeitgemässe Betrachtungen, Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, Fritsch, Leipzig 1873, pp. 108; tr.it. *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, a cura di M. Montinari, G. Colli, Adelphi, Milano 2007¹⁸, pp. 99.
- Id., *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, Naumann, Leipzig 1887, pp. 210; tr.it. *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, a cura di F. Masini e M. Montinari, Adelphi, Milano 2013¹⁸, pp. 172.
- Newton Isacc, *Optiks. A treatise of the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of light*, printed for William Innys at the West-End of St. Paul's, London 2010⁴, pp. 155; tr.it. *Scritti sulla luce e i colori*, a cura di A. Pala, UTET, Torino 1978, pp. 616.
- Id., *Philosophiae Naturalis Principia mathematica*, Royal Society press, London 1687, pp. 502; tr.it. *Principi matematici della filosofia naturale*, a cura di A. Pala, Mondadori, Milano 2008², pp. 809.
- Olivieri Rosanna, *Nietzsche profeta della scienza*, a cura di S. Giametta, Il Prato, Padova 2014, pp. 122.
- (S.) Paolo di Tarso, *Lettere paoline* in *La Sacra Bibbia. Nuovo Testamento*.
- Pauli Wolfgang, *Die Klavierstunde: Eine aktive Phantasie über das Unbewusste*, 1953, pubblicato postumo come appendice al volume *Der Pauli–Jung Dialog und seine Bedeutung für die moderne Wissenschaft*, cura di H. Atmanspracher, H. Primas, E. Wertenschlag–Birkhäuser, Springer, Berlin 1995; tr.it. *La lezione di piano. Una fantasia attiva sull'inconscio* in *Psiche e Natura*, a cura di M. Bruno, L. Benzi, Adelphi, Milano 2006, pp. 151–172.
- Id., *Der Einfluss archetypischer Vorstellungen auf die Bildung naturwissenschaftlicher Theorien bei Kepler* in *Naturerklärung und Psyche*, Rascher, Zürich 1952; tr.it. *L'influsso delle immagini archetipiche sulla formazione delle*

teorie scientifiche, in *Psiche e Natura*, a cura di M. Bruno, L. Benzi, Adelphi, Milano 2006, pp. 57–150.

- Id., *Der philosophische Bedeutung der Idee der Komplementarität*, «Experientia», vol. 6, 1950, pp. 72–76, poi in *Aufsätze und Vorträge über Physik und Erkenntnistheorie*, Vieweg, Braunschweig 1961; tr.it. *Il significato filosofico dell'idea di complementarietà* in *Fisica e conoscenza*, a cura di A. Sparzani, Bollati Boringhieri, Torino 2007², pp. 13–21.
- Id., *Moderne Beispiele zur «Hintergrundphysik»*, 1948, pubblicato postumo nel carteggio Pauli–Jung, C. A. Meier, *Ein Briefwechsel, 1938–1958*, Springer, Berlin 1992; tr.it. *Moderni esempi di «Hintergrundphysik»* in *Psiche e Natura*, a cura di M. Bruno, L. Benzi, Adelphi, Milano 2006, pp. 25–56.
- Id., *Naturwissenschaftliche und erkenntnis theoretische Aspekte der Ideen vom Unbewußten* in “Dialectica”, vol. 8, n°4, 1954, pp. 283–301, poi in *Aufsätze und Vorträge über Physik und Erkenntnistheorie*, Vieweg, Braunschweig 1961; tr.it. *Aspetti scientifici e gnoseologici del problema dell'inconscio* in *Fisica e conoscenza*, a cura di A. Sparzani, Bollati Boringhieri, Torino 2007², pp. 125–140.
- Parmenide, Περὶ Φύσεως; tr.it. *Sulla Natura* in *I presocratici* (sulla base della raccolta Diels–Kranz), a cura di G. Reale, D. Fusaro, M. Migliori, I. Ramelli, M. Timpanaro Cardini A. Tonelli, V. Cicero, Bompiani, Milano 2017², pp. 450–503.
- Peroni Robert, *I colori del ghiaccio. Viaggio nel cuore della Groenlandia e altri misteri della terra degli Inuit*, a cura di G. Doldo, U. Fischer, Sperling & Kupfer, Milano 2014, pp. 183.
- Picht Georg, *Bildung und Naturwissenschaft* in *Naturwissenschaft und Bildung*, F. Messerschmid, Fränkische Gesellschaftsdruckerei Würzburg, Würzburg, pp. 33–116.
- Id., *Kunst und Mythos*, C. F. von Weizsäcker, Klett–Cotta, Stuttgart 1986, pp. 639.
- Platone, Θεαίτητος; tr.it. *Teeteto*, a cura di F. Ferrari, BUR, Milano 2017⁴, pp. 535.
- Id., Παρμενίδης; tr.it. *Parmenide*, a cura di F. Ferrari, BUR, Milano 2018², pp. 367.
- Id., Πολιτεία; tr.it. *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, BUR, Milano 2018², pp. 1185.
- Id., Σοφιστής; tr.it. *Sofista*, a cura di B. Centrone, Einaudi 2008, pp. 249.

- Id., Τίμαιος; tr.it. *Timeo*, a cura di G. Reale e V. Cicero, Bompiani, Milano 2018³, pp. 329.
- Id., Φαῖδρος; tr.it. *Fedro* a cura di L. Robin e M. Tondelli, Mondadori, Milano 2008¹³, pp. 164.
- Id., Φίληβος; tr.it. *Filebo*, a cura di M. Migliori, Bompiani, Milano 2006², pp. 280.
- Popper Karl, *Logik der Forschung. Zur Erkenntnistheorie der modernen Naturwissenschaft*, J. Springer, Hutchinson & Co, Wien 1934; tr.it. (anche sulla base dell'edizione inglese *The Logic of Scientific Discovery*, 1959) *Logica della scoperta scientifica. Il carattere autocorrettivo della scienza*, a cura di G. Giorello, M. Trincherò, Einaudi, Torino 1995², pp. 549.
- Id., *Scienza e filosofia. Problemi e scopi della scienza*, a cura di L. Lanfredini, M. Trincherò, Einaudi, Torino 1991², pp. 218.
- Id., *Unended Quest: An Intellectual Autobiography*, pubblicato originariamente come *Autobiography of Karl Popper* in *The Philosophy of Karl Popper* in *Library of Living Philosophers*, P. A. Schilpp, Open Court Publishing & Co, Illinois 1974; tr.it. *La ricerca non ha fine. Autobiografia intellettuale*, a cura di D. Antiseri, Armando, Roma 1978², pp. 271.
- Regina Umberto, *Heidegger. Esistenza e sacro*, Morcelliana, Brescia 1974, pp. 361.
- Reichenbach Hans, *The Direction of Time*, M. Reichenbach, Dover Publications, New York 1999, pp. 280.
- Id., *The Philosophy of Space and Time*, D. Pubns, 1958, pp. 336; tr.it. *Filosofia dello spazio e del tempo*, a cura di L. Geymonat, R. Carnap, A. Carugo, Feltrinelli, Milano 1977, pp. 321.
- Richter Ewald, *Heideggers Seminar in Wellingsbüttel* in "Heidegger Studies", 2000, Vol. 16, *Being—historical Thinking and Fundamental Ontology: Greek Tradition in and beyond Modern Physics*, Duncker & Humblot GmbH (2000), pp. 221–245.
- Rilke Rainer Maria, *Duineser Elegien*, Insel, Leipzig, 1923; *Elegie Duinesi* in *Poesie II*, a cura di G. Baioni, A. Lavagnetto, Einaudi–Gallimard, Torino, 1995, pp. 53–107.
- Rorty Richard, *Essays on Heidegger and others* in *Philosophical papers. Vol. II*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, pp. 202.

- Rosciglione Claudia, *Homo Natura. Autoregolazione e caos nel pensiero di Nietzsche*, ETS, Pisa 2005, pp. 224.
- Rovelli Carlo, *Che cos'è la scienza. La rivoluzione di Anassimandro*, Mondadori, Milano 2017², pp. 202.
- Id., *Che cos'è il tempo? Che cos'è lo spazio?*, Di Renzo, Roma 2014², pp. 60.
- Id., *L'ordine del tempo*, Adelphi, Milano 2017, pp. 207.
- Sartre Jean-Paul, *La nausée*, Gallimard, Paris 1938, pp. 250; tr.it. *La nausea*, Einaudi, a cura di B. Fonzi, Torino 1990, pp. 242.
- Id., *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943, pp. 722; tr.it. *L'essere e il nulla. La condizione umana secondo l'esistenzialismo*, a cura di G. del Bo, F. Fergnani, M. Lazzari, Net, Milano 2002, pp. 696.
- Scholz Heinrich, *Abriss der Geschichte der Logik*, Albert, Freiburg–München 1959, pp. 78; tr.it. *Storia della logica*, a cura di E. Melandri Laterza, Bari 1983, pp. 125.
- Schweitzer Albert, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen 1930, pp. 407; tr.it. *La mistica dell'Apostolo Paolo*, a cura di A. Rizzi, Ariete, Milano 2011, pp. 315.
- Id., *Das Messianität– und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu*, 1901; tr.it. *La vita di Gesù: il segreto della Messianità e della Passione*, a cura di F. Cardini, F. Coppellotti, Marinotti, Milano 2000, pp. 254.
- Id., *Von Reimarus zu Wrede: Geschichte der Leben–Jesu–Forschung*, Mohr, Tübingen. 1906, pp. 418; tr.it. *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, a cura di J. M. Robinson, V. Coppellotti, Paideia, Brescia 1986, pp. 776.
- Severino Emanuele, *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano 1994, pp. 588.
- Id., *Ritornare a Parmenide* in “Rivista di filosofia neo–scolastica”, 1964, poi in *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1995², pp. 17– 62.
- Simmel Georg, *Rembrandt. Ein kunstphilosophischer Versuch*, Wolff, Leipzig 1917, pp. 220; tr.it. *Rembrandt. Un saggio di filosofia dell'arte*, a cura di G. Gabetta, SE, Milano 2001, pp. 225.
- Sini Carlo, *Heidegger. Linguaggio simbolico ed ermeneutica in Heidegger. L'esistenza tra tempo ed eternità*, collettanea con L. Alici, U. Galimberti, V.

- Merchiorre, C. Molari, A. Pieretti, U. Regina, C. Sini, a cura di R. Brambilla, Biblioteca Pro Civitate Christiana, Assisi 1989, pp. 215–234.
- Id., *Inizio*, Jaca Book, Milano 2016, pp. 229.
 - Id., *L'uomo, la macchina, l'automa. Lavoro e conoscenza tra futuro prossimo e passato remoto*, Bollati Boringhieri, Torino, 2019², pp. 124.
 - Sofocle, ANTIFONH, 442 a.C.; tr.it. *Antigone*, a cura di R.Cantarella, M. Cavalli, D. del Corno, Mondadori, Milano 2014⁴, pp. 370.
 - Surace Valentina, *L'inquietudine dell'esistenza. Le radici luterane dell'ontologia della vita di Martin Heidegger*, Mimesis, Milano–Udine 2014, pp. 304.
 - Swift Jonathan, *Travels into Several Remote Nations of the World, in Four Parts. By Lemuel Gulliver, First a Surgeon, and then a Captain of several Ships*, B. Motte, Londra 1726, pp. 287; tr.it. *I viaggi di Gulliver*, a cura di M. Zenoglio, Fabbri, Milano 1968, pp. 132.
 - Szondi Peter, *Rilkes Duineser Elegien*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1975; tr.it. *Le «Elegie duinesi» di Rilke*, a cura di E. Agazzi, Saggi e documenti del novecento, 1997², pp. 206.
 - Tagliagambe Silvano, *I rapporti tra scienza e filosofia in URSS in Ludovico Geymonat. Storia del pensiero filosofico e scientifico. Il novecento. Vol. IX, t. III*, Garzanti, Milano 1988³, pp. 377–489.
 - Vattimo Gianni, *Introduzione a Nietzsche*, Laterza, Roma–Bari 1991, pp. 190.
 - Vitiello Vincenzo, *Dialettica ed ermeneutica: Hegel e Heidegger*, Guida, Napoli 1979, pp. 252.
 - Volpi Franco, *Heidegger e Aristotele*, a cura di E. Berti, Laterza, Bari 2010, pp. 159.
 - Id., *I filosofi e la vita* (con A. Gnoli), Bompiani, Milano 2010, pp. 214.
 - Id., *La selvaggia chiarezza. Scritti su Heidegger*, a cura di A. Gnoli, Adelphi, 2011², pp. 336.
 - Id., *L'ultimo sciamano. Conversazioni su Heidegger* (con A. Gnoli), Bompiani, Milano 2006, pp. 137.

- Id., A. Amoroso, R. Crisitn, C. Esposito, A. Fabris, M. Ruggenini, L. Samonà, *Guida a Heidegger*, a cura di F. Volpi, Laterza, Roma–Bari, 2005, pp. 477.
- Weizsäcker Viktor, *Gestalt und Zeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1942, pp. 58; tr.it. *Forma e tempo* in *Forma e percezione*, a cura di V. C. D’Agata, S. Tedesco, Mimesis, Milano–Udine, 2011, pp. 25–72.
- Id., *Wahrheit und Wahrnehmung*, Kohler & Amelang, Leipzig 1943, pp. 29; tr.it. *Verità e percezione* in *Forma e percezione*, a cura di V. C. D’Agata, S. Tedesco, Mimesis, Milano–Udine, 2011, pp. 73–96.
- Whitehead North Alfred, *Science and Philosophy*, Philosophical Library, New York 1948; tr.it. *Scienza e filosofia*, a cura di S. Federici, Castelvecchi, Roma 2014, pp. 55.
- Wittgenstein Ludwig, *Logisch–Philosophische Abhandlung*, W. Ostwald, Annalen der Naturphilosophie, 1921; tr.it. *Tractatus logico–philosophicus*, a cura di A. G. Conte, Einaudi, Torino, 2009⁷, pp. 1– 110.